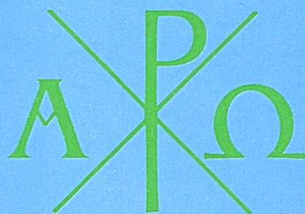




JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE

Carlos Ignacio González S.J.



Una proposición Cristológica
para la IV Conferencia en
Santo Domingo.

Carlos Ignacio González S.J.

JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE

Carlos Ignacio González S.J.



Una proposición Cristológica
para la IV Conferencia en
Santo Domingo.

AUXILIAR No. 3
SANTAFÉ DE BOGOTÁ, 1992

Diseño de portada: Alejandro Benavides R.

© Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM
Carrera 5a. No. 118-31 – A.A. 51086
ISBN 958-625-233-X
Santafé de Bogotá, enero, 1992
Impreso en Colombia – Printed in Colombia

*A la Diócesis de Tepic, México,
en el Año Jubilar Centenario
de su erección canónica:
en ella nací, recibí los sacramentos
de iniciación cristiana y la primera
educación en la fe, y su seminario
me guió en los primeros pasos
hacia el ministerio. Gracias a ella
hoy puedo escribir este libro.*

SIGLAS

- AAS Acta Apostolicae Sedis
CA JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus Annus* (1 mayo 1991)
CCL Corpus Christianorum Series Latina, Turnhout, Brepols
CTI COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, "La conscience que Jésus avait de lui-même et de sa mission. Quatre propositions avec commentaire", *Gregorianum* 67 (1886) 413-427
DC CELAM, *Documento de consulta. Nueva evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana* (Santo Domingo, República Dominicana, 1992), Bogotá, CELAM 1991
DV CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*
DS DENZINGER H. - SCHÖNMETZGER, A. *Enchiridion symbolorum...*, Friburgo, Herder, 35 ed. 1967
EN PABLO VI, Exh. Ap. *Evangelii Nuntiandi* (8 dic. 1975), AAS 68 (1976) 5-76
GS CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et Spes*
LCL CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. sobre *Libertad cristiana y liberación* (22 mar. 1986), AAS 79 (1987), 554-599
LE JUAN PABLO II, Enc. *Laborem Exercens* (14 sep. 1981), AAS 73 (1981) 577-647
LG CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*
LN CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. *Libertatis Nuntius* (6 ag. 1984), AAS 76 (1984) 876-909
MED II CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Medellín. Conclusiones*, Bogotá, CELAM (varias ediciones)
MD JUAN PABLO II, Carta Ap. *Mulieris Dignitatem* (15 ag. 1988, AAS 8 (1988) 1653-1729
MM JUAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra* (15 mayo 1961), AAS 53 (1961) 401-464
OA PABLO VI, Cart. Ap. *Octogesima Adveniens* (15 mayo 1971), AAS 63 (1971) 404-441
PCB PONTIFICIA COMISION BIBLICA, "De Sacra Scriptura et christologia", en *Bible et christologie*, Paris, Cerf 1984

6 / "JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE"

- PG J. P. MIGNE (ed.), *Patristica greca*, París 1857-1866
- PL J. P. MIGNE (ed.), *Patristica latina*, París 1844-1855
- PUE III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, CELAM (varias ediciones)
- QA PIO XI, Enc. *Quadragesimo Anno* (15 mayo 1941), AAS 23 (1931) 177-228
- RH JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor Hominis* (4 mar. 1979), AAS 71 (1979) 257-324
- RM JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Mater* (25 mar 1987), AAS 79 (1987) 361-443
- RMi JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris Missio* (7 dic. 1990)
- RN LEON XIII, Enc. *Rerum Novarum* (15 mayo 1891), ASS 23 (1890-91) 641-670
- RP JUAN PABLO II, Exh. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia* (2 dic. 1984), AAS 77 (1985) 185-275
- SC CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*
- SRS JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis* (30 dic. 1987), AAS 80 (1988) 513-586
- SCh Sources Chrétiennes, París, Cerf

PRESENTACION

El Santo Padre, el Papa Juan Pablo II, en su Discurso a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para América Latina, el día 14 de junio de 1991, dice que "la figura y la misión del Salvador será ciertamente el centro de la Conferencia de Santo Domingo".

En sintonía con ese deseo del Santo Padre, el Presidente del CELAM, el Eminentísimo Señor Cardenal Nicolás de Jesús López Rodríguez, pidió al Padre Carlos Ignacio González, S.J., un estudio sobre el lema de la IV Conferencia: "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Heb 13,8).

El padre González es latinoamericano, actualmente profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, autor también de varios libros, algunos de ellos textos de Teología para los seminarios del continente.

El texto quiere ser apenas un instrumento, bastante resumido, de los aspectos indispensables para la proclamación del misterio de Cristo.

Forma parte de una serie de libros auxiliares para la preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que el CELAM coloca, sobre todo, en las manos de los delegados a la IV Conferencia, con la seguridad de que les podrá ayudar en la preparación de este evento de singular importancia para la Iglesia de nuestro continente.

+ RAYMUNDO DAMASCENO ASSIS
Obispo Auxiliar de Brasilia
Secretario General del CELAM

Santafé de Bogotá, 7 de noviembre de 1991

8 / "JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE"

INTRODUCCION

1. Objetivo

En respuesta a la solicitud del Emmo. Señor Card. Nicolás de Jesús López, Arzobispo de Santo Domingo y Presidente del CELAM, ofrezco esta proposición de algunos elementos de la cristología, que me han parecido básicos en función del tema que S.S. Juan Pablo II indicó para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Nueva Evangelización - Promoción Humana - Cultura Cristiana. Es de notar que ya la III Conferencia en Puebla, había centrado su reflexión en estos puntos, como se puede observar en el esquema que su documento final propone (PUE 341), de manera que no partimos de cero.

Pero si bien estos tres elementos: evangelización, promoción humana, cultura, son como los engranajes concretos que dada nuestra coyuntura histórica deberán transmitir el movimiento a la discusión de Santo Domingo, el eje central es el de la misión evangelizadora en todos los tiempos: Jesucristo. Esta orientación dio S. S. Juan Pablo II a los miembros de la CAL:

“La figura y misión del Salvador será ciertamente el centro de la conferencia de Santo Domingo. Los obispos latinoamericanos se reunirán allí para celebrar a Jesucristo: la fe y el mensaje del Señor difundido por todo el continente. La cristología será, pues, el telón de fondo de la asamblea de tal manera que, como primer fruto de la misma, el nombre de Jesucristo, Salvador y Redentor, quede en los labios y en el corazón de todos los latinoamericanos; pues, como leemos en la Exhortación Apostólica de Pablo VI Evangelii Nuntiandi, ‘no hay Evangelización verdadera mientras no se anuncia el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el ministerio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios’ (EN 14)”¹.

En modo alguno es objeto de esta limitada proposición, ofrecer una

1 JUAN PABLO II, *Discurso a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para la América Latina* (14 jun. 1991).

crisología orgánica. Para ello contamos con innumerable bibliografía; y por lo que a mi parte se refiere, con los libros sobre el tema que ha publicado CELAM². Tampoco es su fin proponer nuevas ideas acerca de aquél que “es el mismo ayer, hoy y siempre”; ni de un estudio que descubriera derroteros; ni de una investigación sobre los puntos tratados, con todo el aparato propio de una obra científica. Por lo mismo las notas se reducen al mínimo, así como las citas de la Escritura, con el fin de simplificar el uso de un escrito de tipo funcional, que tiene el modesto fin de ofrecer una herramienta de trabajo: casi como un prontuario en torno a los temas fundamentales.

Los límites de esta proposición, necesariamente reducida, no puede obviamente detenerse en estudios exegéticos de los textos particulares en que se fundamenta. Encuentra esta base en una consideración complexiva de la revelación y en la integridad del misterio (aspecto fundamental de la “analogía fidei”, que nos da una limitada pero firme comprensión de la Palabra divina: DS 3016), y queda abierta a la puntualización, corrección del detalle, valoración más precisa de los textos. No es la intención eximirse de un estudio más profundo, pero tampoco es el fin de este tipo de trabajo. Debe estar siempre ante nuestra consideración, sin embargo, la advertencia de la PCB:

“Aquéllos que, para eximirse de las investigaciones de este género, se atuvieran a una lectura superficial que ellos creerían ‘teológica’, entrarían por un camino engañoso, pues las soluciones simplistas no pueden de ninguna manera servir de fundamento sólido a la reflexión teológica efectuada con fe plena” (PCB 1.3.3.)

Mi única intención es, pues, la de colocar ante los ojos de quienes juzguen provechoso utilizarlo, un instrumento que resuma apretadamente los aspectos

2 Cf. C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación. Crisología y soteriología*, Bogotá, CELAM 1991 (3a. ed); *El desarrollo dogmático en los concilios crisológicos*, Bogotá, CELAM 1991 (ambos libros con abundante bibliografía actualizada); y con varios artículos sobre la materia: “Herejías crisológicas en la comunidad del Nuevo Testamento”, *Medellín* 14 (1988) 386-427; “La Tradición de la crisología apostólica en el s. II”, *Medellín* 15 (1989) 15-69; “Antecedentes de la crisología arriana en el s. III”, *Medellín* 16 (1990) 315-361; “La crisología del Concilio de Nicea”, *Medellín* 17 (1991), 5-54 “Cimentación crisológica de los derechos humanos en el documento de Puebla”, *Studia Missionalia* 39 (1990) 79-109.

que parecen indispensables, desde la Escritura y la doctrina eclesial, para la proclamación del misterio de Cristo.

No se trata, sin embargo, de sólo acumular enseñanzas que teóricamente (aunque de modo real) sean importantes en general para la cristología, de las cuales, de hecho, muchas quedarán sin tratarse; sino ya la elección de los aspectos por proponer, supone un discernimiento, cuyo criterio es poner el énfasis en aquéllos que, dada la particular coyuntura histórica en que se realizará la IV Conferencia, pueden parecer de particular incidencia.

Tampoco podemos repetir lo que ya nuestros obispos han afirmado en Puebla, en respuesta a las directivas de S. S. Juan Pablo II en su *Discurso inaugural*, acerca de Jesucristo. La sección del *Documento final* de la III Conferencia, titulada "La verdad sobre Jesucristo el Salvador que anunciamos" (PUE 170-219), así como las múltiples referencias al Señor, en diversos aspectos regados en todo el documento, mantienen su actualidad y vigencia. Partimos de ellas, pero no las repetimos (a no ser en citas ocasionales), porque en nuestra reflexión teológica para una Nueva Evangelización, presuponemos la herencia doctrinal de la Iglesia en cuanto afloró en las reuniones anteriores, y nos fundamos en ella; sin embargo, tratamos de proseguir el camino.

2. Jesucristo, centro y contenido de la Evangelización

Lo único que en pocas páginas es posible proponer a la reflexión de quienes de una u otra forma participarán en la reunión de Santo Domingo, son algunos elementos que puedan iluminar teológicamente, bajo la luz de Jesucristo, el trabajo siempre perenne de una Nueva Evangelización, que es nueva "en su ardor, en sus métodos, en su expresión"³, pero que no puede tener como contenido fundamental sino a Jesucristo, que "ayer como hoy es el mismo, y lo será siempre" (Heb 13,8). Así nos instruyó Pablo VI en la Exh. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, orientación que acogió el documento final de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*:

"Afirmamos que la Evangelización 'debe contener siempre una clara procla-

3 JUAN PABLO II, *Discurso en Puerto Príncipe*, 12 Oct. 1983, en OR 179/80 (1983), 3.

mación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios' (EN 27). He aquí lo que es base, centro y a la vez culmen de su dinamismo, el contenido esencial de la Evangelización"⁴.

Por su parte, en su discurso inaugural a la reunión de Puebla, S. S. Juan Pablo II ofreció esta guía a los obispos, inspirado también por su predecesor Pablo VI:

*"De vosotros, Pastores, los fieles de vuestros países esperan y reclaman ante todo una cuidadosa y celosa transmisión de la verdad sobre Jesucristo. Esta se encuentra al centro de la evangelización y constituye su contenido esencial: 'No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios' (EN 22). Del conocimiento vivo de esta verdad dependerá el vigor de la fe de millones de hombres. Dependerá también el valor de su adhesión a la Iglesia y de su presencia activa de cristianos en el mundo. De este conocimiento derivarán opciones, valores, actitudes y comportamientos capaces de orientar y definir nuestra vida cristiana y de crear hombres nuevos y luego una humanidad nueva por la conversión de la conciencia individual y social"*⁵.

Al hablar de "Nueva Evangelización", no se trata de cambiar sus contenidos esenciales del pasado, ni de reprobársela que desde hace cinco siglos hasta ahora se ha venido transmitiendo; sino de renovarla "en su ardor, en sus métodos, en su expresión", de manera que responda a la nueva cultura que se está formando en nuestros pueblos, parte como una "cultura emergente" de los mismos, de sus propias riquezas étnicas, religiosas, sociales, familiares,

4 PUE 351. El SINODO DE LOS OBISPOS, *Mensaje y relación final de la Asamblea General Extraordinaria II*, 2 (1985), así resume esta tarea: "La misión primaria de la Iglesia, bajo el impulso del Espíritu Santo, es la de predicar y dar testimonio de la buena y alegre nueva de la elección, de la misericordia y de la caridad de Dios, que se manifiestan en la historia de la salvación, y que mediante Jesucristo llegan a la cumbre de la plenitud de los tiempos, y que comunican y ofrecen la salvación a los hombres en virtud del Espíritu Santo".

5 JUAN PABLO II, *Discurso inaugural*, I, 2 (Puebla, 28 ene. 1979).

históricas; y parte también como una "cultura adveniente", es decir la que se está gestando por los elementos que se aglutinan cada día en nuestro subcontinente, recibidos de su constante interacción con el resto del mundo⁶.

La misión evangelizadora de la Iglesia no puede, sin ser infiel a sí misma, descuidar de algún modo la promoción del hombre en todos sus aspectos legítimamente humanos, don del Creador. En efecto, el hecho de la encarnación leído en el Evangelio integralmente, con toda la obra que históricamente realizó Jesús en su ministerio público, que culminó con el misterio pascual, es una llamada constante al ser humano para dar una particular dimensión a su vida individual y social (cf. EN 27, 29). Ya desde EN 4, Pablo VI apuntaba el estrecho vínculo que existe entre el Evangelio, la salvación y liberación integral del ser humano, y por lo tanto entre evangelizar y transformar la vida humana existencial, concreta e histórica:

*"Entre evangelización y promoción humana -desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención que llega hasta las situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar"*⁷.

3. Nueva Evangelización

En las circunstancias actuales del mundo cada día más descristianizado, ya Pablo VI nos convocaba a una "nueva evangelización". Por ella quería decir el nuevo anuncio del Evangelio a pueblos otro tiempo cristianizados, que hoy siguen viviendo un cristianismo "pro forma", en realidad secularizado⁸.

6 Para una descripción de la cultura y de los elementos que la forman, cf. GS 53; PUE 386-389; DC 71-75. Ya en 1977 el Sínodo General de los Obispos nos advertía que el mensaje cristiano debe encarnarse en las culturas humanas, asumiéndolas para transformarlas: a este proceso llamó "inculturación" del Evangelio. Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, "De Catechesi hoc nostro tempore tradenda" 5, *Enchiridion Vaticanum* 6 (1977-1979) 303.

7 EN 31; cf. PUE 6, 13, 320, 475-477, 480-490, 1013, 1254.

8 Cf. A. BLANCH, "La segunda evangelización de Europa", *Razón y fe* 213 (1986) 364-374.

El problema de esta "nueva evangelización" es que, a diferencia de la primera, ha de dirigirse, como punto de partida, a pueblos que viven una situación de práctico poscristianismo, que se distingue por un ateísmo y agnosticismo existencial, que son, más que una idea o ideología positivas, "un vacío espiritual, que en nuestra época cada día más y más se convierte en la única alternativa a la fe"⁹. Pablo VI veía en este proceso de descristianización una gradual "ausencia de Dios" que termina por convertirse en un "vacío existencial" del hombre (EN 55). Pero ya antes había aclarado que no se trata de añadir a estos cristianos algo nuevo como "desde fuera"; sino de hacer retoñar en ellos la fuerza renovadora de la Buena Nueva, a partir del mismo vivir, desarrollarse y actuar de quien tiene escondida en lo hondo de su ser la original fe evangélica (EN 4).

Intimamente ligada a ello, Pablo VI veía la necesidad de "reconstruir la Iglesia" en los países viejos católicos, ricos de un antiguo patrimonio de fe, hoy desgastado. Tal reconstrucción supone reproponer en forma fiel y completa la verdad del Evangelio, y restaurar los valores religiosos, que han sido paulatinamente sustituidos en la vida práctica por otros de tipo laicista y no rara vez incluso secularista¹⁰.

Cuáles sean en América Latina las encarnaciones históricas de esa problemática, y cuál el resultado combinado de los aspectos "emergente" y "adveniente" de nuestra cultura, cuáles sean los elementos en los que puede inculturarse el Evangelio, y cuáles el Evangelio deberá corregir de la cultura para que ésta corresponda integralmente al proyecto divino revelado, es tarea colegial de la Iglesia discernirlo. Una tarea tal sobrepasa las capacidades de cualquier individuo. Sin embargo, por las respuestas recibidas al primer documento de sondeo, titulado *Elementos para una reflexión pastoral en preparación a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, como por las propuestas del *Documento de Consulta*, y por las reacciones que a dicha consulta general se van recibiendo, es ya posible barruntar algunos trazos fundamentales del camino.

9 G. DANEELS, "Evangeliser l'Europe Sécularisée" (VI Simposio de Obispos Europeos, Roma, 7-11 oct. 1985), *Documentation Catholique* 1906 (1985) 1069.

10 Cf. PABLO VI, Audiencia del 21 jul. 1976, en *Insegnamenti di Paolo VI* vol. XIV, Cd. del Vaticano 1976, 597.

4. La estructura de la siguiente proposición cristológica

Tratará de seguir como guía, en cuanto posible, el lema cristológico que el Papa eligió para que sirviese como columna vertebral de la temática en la reunión de Santo Domingo. La siguiente carta del Card. Gantin puede aclarar el enfoque:

“El texto *‘Jesucristo ayer, hoy y siempre’* está tomado de la Carta a los Hebreos (cf. 13,8) y aparece en la liturgia pascual (noche del Sábado Santo). Estas palabras no son un subtítulo, sino un *lema o eslogan evangelizador*, que acompaña al título, con la finalidad de poner el nombre de Jesucristo en los labios y en el corazón de todos los latinoamericanos. Es, además, una cita bíblica muy apropiada para afrontar el grave fenómeno de las sectas y de sus actividades proselitistas en América Latina.

Se trata de un texto muy expresivo y enormemente sugestivo, porque en él se podría ver una referencia al pasado: V Centenario, primera Evangelización del Nuevo Mundo: *‘ayer’*; al presente: situación actual de América Latina: *‘hoy’*; y al futuro del Continente de la Esperanza que, con toda la Iglesia y con el mundo entero, camina hacia el tercer milenio: *‘siempre’*”¹¹.

Conforme a estas indicaciones que a nombre del Papa el Card. Gantin comunicó al anterior Presidente del CELAM, las páginas que siguen se deslizarán por los siguientes carriles:

CAPITULO I. *Jesucristo ayer*. En él propondré algunos elementos que pueden ser de algún servicio para iluminar el tema general de la Conferencia, a partir del Antiguo y Nuevo Testamentos y de la antigua Tradición cristológica de la Iglesia. En esta sección me valgo mucho de un valioso documento de la PONTIFICIA COMISION BIBLICA, *Biblia y cristología* (1984)¹².

Sería necesario completar este capítulo con un estudio básico sobre

11 Card. B. GANTIN, Carta al Excmo. y Revmo. Mons. Darío Castrillón Hoyos, acerca del Tema para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 12 dic. 1990.

12 Sigo la traducción de S. Carrillo Alday, MSpS, publicada por la Librería Parroquial de México, sin fecha.

algunos elementos de la primera evangelización de nuestro continente, respecto al modo como se comunicó y se vivió el misterio de Cristo y de su Madre, a fin de discernir entre las riquezas heredadas de ella que aún son válidas para una Nueva Evangelización, y aquellos elementos que hoy son ya caducos (o por no corresponder en su contenido al desarrollo teológico de la Iglesia en los últimos cinco siglos, o por ya no ser apropiados en cuanto al método y a los caracteres de la cultura contemporánea). Sin embargo, dada la pobreza de mi preparación en este aspecto, será conveniente que otro de nuestros hermanos, más especializado en la materia, pueda contribuir proponiendo sus conocimientos: es, al fin, la Iglesia como comunidad (y no únicamente los individuos, los cuales en ella deben injertarse con lo que puedan aportar y con sus limitaciones) la que peregrina hacia el pleno conocimiento de Jesucristo (DV 8).

CAPITULO II. *Jesucristo hoy*. Propondré algunos elementos cristológicos que puedan ser de algún servicio para reflexionar sobre la problemática que hoy nos acucia, alrededor de varios núcleos fundamentales como el creciente secularismo (con la consiguiente adoración idolátrica de valores contingentes, que en nuestro continente se presentan con caras propias); sobre la decreciente valoración de la sacralidad de la vida humana en múltiples aspectos; sobre el justo acercamiento al Jesús histórico, cuando los elementos de los métodos para su búsqueda se usan con criterio sano, el cual es en nuestro tiempo una clave de legítimo desarrollo teológico que ilumina el camino de la existencia cristiana (espiritualidad, piedad, praxis apostólica); sobre la fundamentación cristológica de la Doctrina Social de la Iglesia, que deberá ser "traducida" (no sólo lingüísticamente, sino sobre todo culturalmente) a las situaciones históricas de nuestros pueblos; y finalmente, aunque sólo de paso y casi implícitamente, propondré la integridad del mensaje revelado sobre Jesucristo y sobre su obra salvífica y liberadora, como respuesta necesaria a toda disgregación de la fe de la Iglesia (que hoy nos sale al camino dramáticamente en América Latina, en la desgarradura de nuestra fe por la multiplicidad de sectas).

CAPITULO III. *Jesucristo siempre*. En un apartado más breve propondré la resurrección de Cristo como garantía de la nuestra, término de la fe cristiana, que como tal determina toda la trayectoria del camino en esta tierra, que a través de la historia nos conduce hasta ella. Sin la resurrección de nuestra carne con y a semejanza de la de Jesucristo, o se absolutiza el camino

(convirtiéndolo en ídolo) o éste pierde su dirección y se fragmenta en veredas que conduzcan a cualquier fin que cada uno le señale según la visión del mundo y de la existencia humana por la que ha optado. Sólo a la luz de la resurrección tienen sentido liberador, integral y definitivo la moral específicamente cristiana, y concretamente la Doctrina Social de la Iglesia: ésta ofrece una respuesta a la problemática de cada tiempo histórico, fundando en la Palabra revelada la dignidad del hombre, con toda su secuela de derechos y de responsabilidades.

Habrà sin duda una aparente desproporción cuantitativa en los tres capítulos, que por otra parte es natural: en el primero recogemos las bases puestas por una Tradición que incluye 38 siglos aproximadamente: 19 de revelación por la Palabra divina, desde la llamada de Abraham hasta el Apocalipsis; y 19 desde la terminación de la revelación escrita hasta nuestros días, período en que la Iglesia, con la presencia del Espíritu, ha ido acogiendo en su fe creyente la Tradición Apostólica sobre Jesucristo y su obra. El segundo capítulo se inserta en esa larga historia, para enfocar desde ella algunos aspectos de la fe viva de la Iglesia que en el momento presente debe renovar su misión evangelizadora. En el tercero, el futuro nos queda como una esperanza firme que ilumina y da dirección al camino, pero no nos es posible prever los derroteros de la historia humana, ni del señorío de Dios sobre ella. Podemos, sin embargo, con la esperanza futura, orientar el presente, abiertos siempre a las pautas que paso a paso vaya marcando el Espíritu en la historia salvífica de la humanidad, y por ende en la vida y reflexión creyente de la Iglesia.

APENDICE. *Reflexiones sobre algunos escritos cristológicos publicados en América Latina, en relación con la teología de la liberación.* A solicitud de quienes me han encomendado este trabajo, propongo varios elementos de evaluación que pueden complementar mi criterio ya expresado en el segundo apéndice del libro *El es nuestra Salvación*, pp. 513-548. No se trata, en cuanto a mí toca, de emitir un juicio con autoridad, sino de proponer algunas ideas que pudieran servir para una reflexión valorativa. Sería, sin embargo, una pretensión vana intentar en las pocas páginas disponibles una panorámica exhaustiva, y mucho menos una presentación crítica completa. Ello requería mucho más tiempo, espacio y ponderación. Sólo será posible tocar algunos aspectos que me parecen de mayor importancia.

NOTA GENERAL. En cada una de las partes, y dada la ocasión, tratando de no forzar los temas, quedará integrado el misterio de María, que como nos indicó la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, ya desde el título del Capítulo VIII y en toda la trayectoria del mismo, está indisolublemente entrelazado con el misterio de Cristo y de la Iglesia. Ni los Evangelios ni la gran Tradición eclesial nos hablan de María como de una mujer que tuviese un valor salvífico por sí misma en cuanto individuo independiente de la encarnación de su Hijo y de su obra liberadora; pero tampoco nos revelan a Jesucristo prescindiendo de su madre, sin la cual él no sería ni un verdadero ser humano, ni integrado en la raza de Adán, ni de la simiente de Abraham y heredero de sus promesas, ni por consiguiente liberador del género humano. Por eso cuando se repudia a (o al menos se prescinde de) María, en realidad tal rechazo no recae sobre ella; ni tal actitud tiene como término su persona, sino el plan salvífico que el Padre decidió libremente para nuestra salvación y liberación completa, en la plenitud de los tiempos, por medio de su Hijo hecho hombre y "nacido *de (ex) mujer*, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiésemos la filiación adoptiva" (Gal 4,4-5).

Pero además, negar o al menos prescindir de la misión que ella ha realizado en este continente, sirviendo a su Hijo en su obra evangelizadora de nuestros pueblos, tanto en los inicios de la evangelización como en la vida cristiana actual de los países latinoamericanos, sería un acto de gratuita y voluntaria ceguera (PUE 68). Aunque hemos de reconocer, evitando toda exageración que más serviría para dañar que para poner su imagen en la justa perspectiva del plan trinitario, que no es María (como no lo ha sido en la Tradición viva de la Iglesia) el centro del Evangelio o de la vida cristiana. Ella es la "servidora del Señor" (Lc 1,38), cuya única grandeza consiste en que, para realizar su libre proyecto salvífico-liberador de su pueblo, él "se dignó poner los ojos sobre la pequeñez de su sierva" (Lc 1,48). En este sentido, y por fidelidad a la Palabra revelada, incorporaremos también la reflexión teológica sobre María al hacerlo sobre su Hijo y sobre su obra en nuestro pueblo.

CAPITULO I

JESUCRISTO AYER

1. Jesucristo en el Antiguo Testamento

PROPOSICION 1. La Sagrada Escritura nos revela desde el principio a Dios como el Señor de la historia. Centro de esta revelación es su plan salvífico del hombre, que tiene como inicio, centro y término, a Jesucristo Salvador y Liberador del hombre (Col 1,16; Ef 1,10; Ap 22,13), desde la creación hasta el segundo advenimiento de su Hijo hecho carne, muerto y resucitado. Este hecho da una tal unidad a toda la revelación, que no podemos comprender el Antiguo o el Nuevo Testamentos, separando el uno del otro, ni uno u otro si no es a la luz del misterio integral de Jesucristo.

Esta proposición introductoria apenas necesita comentario, siendo un mensaje central del Vaticano II (DV 14-16), que suponemos conocido y aceptado. Podríamos sin embargo recordar, para la reflexión, algunos elementos.

Hay en el Antiguo Testamento una unidad en la promesa de salvación del hombre, por parte de Yahvé (Gen 3,14-19), que poco a poco fue dibujándose con rasgos más concretos y particulares, a través de sus palabras y de sus hazañas liberadoras de su pueblo. Se trata de una unidad de revelación no estática ni limitada a una época o a un libro determinado, que pudiesen tomarse como absolutos por sí mismos; sino de una unidad en progreso, cuyos pasos de gradual desarrollo, se van adaptando con pedagogía divina a la respuesta de fe de Israel, también en crecimiento. Hay una verdadera gracia salvadora que justifica a quienes la acogen, comunicada mediante signos que son figura de los sacramentos cristianos. Hay una real liberación del pueblo, del estado de esclavitud social, política y religiosa, hacia la construcción de un pueblo sacerdotal y regio (Ex 19,6; LCL 44), por diversos tipos de mediadores que son tipos de Jesucristo (el rey, el sacerdote, el profeta, el sabio: cf. PCB 2.1.3.1.-2.1.3.2.); liberación que es, a su vez, prototipo de una cadena de actos salvíficos, entre los que descuella la liberación de Babilonia. Hay una promesa mesiánica, cuyo contenido básico es la salvación definitiva

del pueblo, que Yahvé realizará eligiendo como mediador a un descendiente davídico (2 Sam 7,8-16); cuya esperanza correspondiente, a través de diversos avatares, fue concretándose cada vez más en la de un hijo de David que salvaría a Israel para siempre, y cuyo señorío salvador sin fin, se extendería de Israel a todos los confines de la Tierra. Hay también una larga preparación por la palabra profética que denuncia las infidelidades a la Alianza, y mantiene viva la esperanza en una salvación que paulatinamente va adquiriendo matices de plenitud escatológica.

Pero “muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo” (Heb 1,1-2). Por eso hay en el Nuevo Testamento una revelación del cumplimiento llevado a la plenitud, que corresponde a todos y cada uno de los elementos de la promesa de Dios y, sobrepasándola, llena con creces la esperanza del pueblo, y corrigiendo con frecuencia falsas expectativas que se habían formado en torno a la promesa. Jesucristo, desde los relatos de la infancia, se nos revela como el Hijo de David (Mt 1,1; Lc 1,27.32-33; 3,31) que salvará a su pueblo (Mt 1,21; 2,6; Lc 1,71-75; 2,11.30-31). Desde el principio eligió (como elemento básico del plan salvífico trinitario), nacer de una mujer pobre, descendiente de David por medio de su padre legal que era un artesano de pueblo, miembro de una raza y nación dominadas por el Imperio Romano. Durante su vida pública tuvo como centro de todas sus opciones, obras y predicación, el establecimiento del Reino de su Padre, que es un reinado para la salvación del hombre. Por el mismo motivo asumió sobre sí las secuelas del rechazo de su misión y de su persona, que culminaron en una muerte injusta y violenta (PUE 192). Y, para llevar hasta las últimas e impensadas consecuencias la promesa, “despertó de entre los muertos como primicia de los que duermen” (1 Cor 15,20).

Por eso, a la luz del Espíritu Santo que Jesús prometió, y que guiaría a los discípulos hacia la verdad completa (Jn 16,13), la primera comunidad lo reconoció plenamente como el Señor y Cristo (Hech 2,36), el Salvador (1 Jn 4,14; Tit 1,4; 2 Pe 1,11; 2,20), nuestra Redención y Redentor (Rom 3,24; 1 Cor 1,30; Ef 1,7; Col 1,14) y el único Mediador de la redención por su muerte (1 Tim 2,5-6), el Mediador de la Alianza Nueva y definitiva (Heb 8,6; 9,15; 12,24), nuestra Justicia y Justificador ante el Padre (Rom 3,21-26; 10,4; 1 Cor 1,30), nuestra Reconciliación con Dios (Rom 5,11; 2 Cor 5,19; Col 1,20), nuestra Paz (Ef 2,14), etc. De este modo los escritores sagrados, iluminados

por la fe en la Palabra de Dios que había sido revelada desde antiguo, comprendieron y expresaron el misterio de Jesucristo como el cumplimiento de esa Palabra. Por eso mismo, llevado por la esperanza en la plenitud de la salvación, que será un día definitiva con la segunda venida del Señor que ha sido prometida, el autor del Apocalipsis termina con la invocación ansiosa: "¡Ven, Señor Jesús!" (Ap 22,20).

Esta unidad en Cristo entre ambos Testamentos ha sido una enseñanza continua en la Tradición Apostólica, consignada desde los orígenes de la Iglesia. La negaron algunas sectas, aunque en direcciones divergentes: algunas de origen judío-cristiano tomaban como absoluta la revelación del Antiguo Testamento, y relativizaban la del Nuevo: o del todo haciéndola menos, o reduciéndola a una explicación rabínica más, si bien sublime e iluminada, de la ley mosaica. Los recuerda San Ignacio de Antioquía¹³, y les recrimina que, "quien vive de esas doctrinas, no vive según Cristo"¹⁴. Pocos años después, por el 144, se separó de la Iglesia la secta de Marción, quien condenaba el Antiguo Testamento, y las partes del Nuevo en que se encuentran algunas ideas del Antiguo, como inspirados por Yahvé, el Dios caído y malvado de los judíos, creador de la materia y legislador de la ley antigua basada en la justicia y en la venganza. Las partes del Nuevo Testamento que él aceptaba como las únicas reveladas por el Dios bueno y Padre de Jesucristo (Lucas y Pablo, expurgados de las referencias al A. T.) constituyeron el único canon que tal secta aceptaba¹⁵.

Para resumir en breve la trayectoria que intentaremos:

"El desarrollo literario de la Biblia refleja el del don de Dios que entrega a los hombres su revelación y su salvación. Para los cristianos, este don culmina en el de su Hijo, 'nacido de María'. La unidad de las Escrituras se realiza así en torno a las promesas recibidas por los patriarcas y amplificadas por los profetas, y luego en torno a la espera del Reino de Dios y del Mesías anunciado. Ahora bien, estas promesas y esta espera encuentran el cumplimiento en Jesús, Mesías e Hijo de Dios. El recurso a la Biblia en cristología está sometido al principio de totalidad que no

13 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Phil* VIII,2: PG 5, 704; Sch 10, p. 148.

14 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Magn* VIII: PG 5, 669; Sch 10, p. 100.

15 Cf. C. I. GONZALEZ, *El desarrollo dogmático*, pp. 32-33.

habían olvidado ni los Padres ni los teólogos medievales, cuando recurrían a los métodos que sus culturas les ofrecían para leer e interpretar los textos bíblicos. Nuestra cultura nos ofrece otros métodos, pero la orientación según la cual es necesario practicarlos permanece la misma". (PBC 1.3.2.)

PROPOSICION 2. Ya desde el Antiguo Testamento, Dios reveló poco a poco por su Verbo la verdad sobre sí mismo y sobre su plan salvífico (DV 6) con un lenguaje adaptado a su pueblo, tanto en lo que se refiere a los "géneros literarios" (DV 12) en general, como a los términos comunes a la cultura de cada época. Esta paciencia y condescendencia divinas para con su pueblo se muestra también en la elección de mediadores para realizar la construcción y liberación de su pueblo, como en su abajamiento para comunicarse con él según su capacidad en las distintas etapas históricas de crecimiento, como en una gradual "desacralización del mundo", que da al hombre creado por Dios toda su dignidad de soberano de la creación, y su autonomía legítimas. Y sin embargo no toleró aquellas instituciones culturales que se oponían a la verdadera liberación del hombre y a su Alianza con Yahvé. Esto se manifiesta en el modo como la revelación divina se encarnó en las prácticas civiles y religiosas. Dicha "praxis de Dios" es para nosotros norma para la expresión de su Palabra en la cultura de nuestro pueblo, y para la vida de nuestra fe en el seno de la Iglesia.

"Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura. Dios, por medio de la revelación, desde las edades más remotas hasta su plena manifestación en el Hijo encarnado, ha hablado a su pueblo según los tipos de cultura propios de cada época. De igual modo, la Iglesia, que ha vivido durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo más profundamente, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la comunidad multiforme de los fieles" (GS 58).

Es evidente que los distintos libros que constituyen la pequeña biblioteca que llamamos la Biblia, en cuanto a la estructura externa de lo que en ellos está escrito difieren grandemente entre sí, según la finalidad del escritor sagrado, y según el modo de expresarse propios de cada pueblo en el momento y en la

región en que cada uno de los libros fue elaborado. Los géneros literarios son el producto de una cultura particular, en un período determinado de la vida de un pueblo. Y es que, aun cuando en la Providencia de quien es el Señor de la historia, su Palabra debería ser la luz para la fe en todos los tiempos; sin embargo usó el lenguaje humano, los modos de expresión, los géneros literarios más propios e inteligibles para las personas de los pueblos a quienes él dirigía inmediatamente su Palabra, por mediación del escritor sagrado. Así encontramos en los libros de la Escritura diversas formas literarias globales, como la histórica, poética, profética y sapiencial; y otras más concretas y particulares, como la parábola, la narrativa, la alegoría, etc., así como las expresiones lingüísticas y modismos de cada época.

Vistos desde un ángulo, estos diversos géneros son una clave para la justa lectura de parte de los exegetas, a través de una cuidadosa y no prejuiciada investigación de todos los elementos incumbentes en los campos literario, científico, histórico, cultural y religioso de cada parte de la Escritura¹⁶. Es necesario investigar, además, "el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres"¹⁷. Considerados desde otro ángulo, el de nuestro interés en estas páginas, nos abren la mente para advertir cómo el Señor, en su infinita sabiduría y condescendencia, dirigió su palabra a cada pueblo, en cada lugar y época, de manera propia a la cultura de aquella comunidad humana. Esta pedagogía de Dios es el camino para la misión de la Iglesia.

Múltiples fueron los signos de la paciencia de Dios¹⁸ y de la divina condescendencia. Así, por ejemplo, Yahvé aceptó la institución, bastante común en todos los pueblos, de comunicarse con su pueblo y de actuar por

16 Cf. PIO XII, Enc. *Divino Afflante Spiritu* 38, AAS 35 (1943), sobre todo 313-317.

17 DV 12; aquí el Vaticano II se refiere a y cita la Enc. *Divino Afflante...*, en la sección recogida por DS 3829s.

18 Paciencia que no es una simple tolerancia pasiva; sino el amor salvífico que sabe perdonar los pecados (Rom 3,25-26), esperar los tiempos oportunos (Rom 9,22-23; 1 Pe 3,20) adaptarse a la pequeñez humana porque "conoce el barro de que fuimos amasados" (Sal 103,14), comprender su debilidad y límites para abajarse a los seres humanos y adaptarse a sus capacidades.

mediadores. Pero es él mismo quien *personalmente* habla a su nación elegida. Sólo que toma en serio a los hombres que él mismo ha hecho, y cuyo barro conoce, de manera que por una parte *elige libremente* a algunos de entre la misma comunidad, y los llama para confiarles alguna misión en favor de ese mismo cuerpo social del que ellos son miembros. Es éste un signo de que Yahvé ha comprendido a ese pueblo de dura cerviz que siente profundamente por una parte la santidad y trascendencia de su Dios, y por otra la propia pequeñez y sentido de pecado; y por eso teme acercársele (Ex 20, 18-20). Así fue eligiendo en la historia mediadores para las distintas funciones (liberadora, legislativa, profética, sacerdotal y regia), hasta que con el paulatino acercamiento los creyentes se habituasen lo bastante, para él poder entrar ya en contacto personal en la historia misma del hombre, por su Hijo como el único Mediador definitivo en su carne.

Y sin embargo, la asunción de este elemento cultural del mediador, tan común en los antiguos pueblos del Oriente Medio, no fue de parte de Yahvé indiscriminada. En efecto, no encontramos en la Palabra de Dios, como estaba muy difundido en culturas imbuidas por concepciones de otras religiones y filosofías gnósticas, mediadores cósmicos de la creación o del señorío de Dios sobre el universo y sobre los seres humanos. Todas esas "potestades", "dominaciones", "elementos" celestes quedan expresamente excluidos por la revelación divina: él solo ha creado directamente todas las cosas y los seres humanos (Gen 1-2; Is 43,7; 54,16; Sir 17,1; 18,1), y ha puesto su poder y señorío sobre la entera creación únicamente en las manos de su Hijo (Ef 1,21; Col 1,15-20; 2,10). El autor paulino de las Cartas a los Efesios y Colosenses usó ciertamente los vocablos comunes de las culturas gnósticas, pero para deprivarlos de su sentido¹⁹.

Así, por ejemplo, los autores inspirados enseñan que la verdadera sabiduría que libera no es la gnosis de las religiones, sino el misterio que el Padre ha revelado en Cristo. En 1 Cor 2,6-9 (cf. Fil 3,15), Pablo explica el significado del "misterio" para un "iniciado", lo que le da la "sabiduría de los perfectos"²⁰. He aquí un excelente ejemplo de inculturación de la doctrina: hay fórmulas de fe que enseñan quién es Cristo y cuál es su obra, en vocablos

19 Cf. C. I. GONZALEZ, "Herejías cristológicas en la comunidad del Nuevo Testamento", *Medellín* 14 (1988) 419-427.

20 "Pablo confiere un nuevo significado a este concepto, distinguiéndolo netamente del de la gnosis, y

comunes a su época, que los hombres de su tiempo podían captar; pero que en el fondo dan un nuevo sentido revelatorio a las expresiones corrientes: es precisamente la novedad de la revelación, no reducible a gnosis humana.

Pero la acción de Dios en el Antiguo Testamento no se limitó a observar y promover las culturas naturales de la época. Ciertamente está vigente en todos los tiempos el mandamiento original que dio al ser humano desde la creación: "Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla, (...) y vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien" (Gen 1,29.31). Y creando el hombre a su imagen, le dio la inteligencia y la libertad para desarrollar, en ese mundo cuyo señorío puso en sus manos, su propia historia e instituciones. Este es el origen de una justa autonomía, que el Vaticano II ha reconocido (GS 35-36). Pero juntamente con este señorío, la Palabra divina nos ha revelado cómo desde el principio de la historia, la decisión y acción humanas han estado impregnadas también de la orientación que les marca el pecado. La historia humana, las culturas que el hombre ha desarrollado con sus capacidades, tienen muchos elementos que son aptísimos para encarnar el plan salvífico divino, junto con otros que le son opuestos. Por eso Yahvé asumió algunas instituciones civiles y religiosas anteriores a la elección de Israel, que eran legítimas expresiones de su Señorío sobre la historia para la salvación del hombre. Sería útil observarlo en dos ejemplos de diversa índole:

1. *Los preceptos morales del Decálogo* especifican los principios fundamentales de las obligaciones religiosas y morales, no sólo para Israel, sino para todos los pueblos (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21). De hecho sus mandamientos básicos se encuentran en la conciencia humana, y la redacción bíblica de los mismos (así como de una buena parte de las prescripciones del código de la Alianza) acoge en cierta medida tradiciones antiguas de ley es babilónicas anteriores a Abraham, y egipcias anteriores al Exodo. Sin embargo, la revelación divina no se contenta con asumir los elementos naturales positivos de la moralidad de los pueblos circunvecinos (por justa y pura que ésta se supongan para su tiempo), sino les imprime su carácter específico: en

sobre todo determina el contenido de la gnosis y de la mística de su tiempo: es la redención escatológica de parte de Cristo. Los 'dominadores de este mundo', cuya sabiduría es la antítesis de la sabiduría divina, no son las autoridades humanas, sino las potestades, las potencias angélicas ultraterrenas adversas a Dios a las que está subordinado el viejo siglo": H. D. WENDLAND, *Le lettere ai corinzi*, Brescia, Paideia 1976, p. 60.

concreto, en el primero y segundo mandamientos, la unicidad de Dios, desconocida para los pueblos, lo que cambia a fondo la idea de la divinidad y del hombre en relación con ella²¹.

2. *El sacrificio pascual* parece ser una ceremonia anterior a la liberación del pueblo hebreo. Era una fiesta familiar que celebraban las tribus nómadas, que inmolvaban un animal pequeño y sin tacha de sus rebaños (Ex 12,3-6) para pedir a los dioses locales la protección de los ganados, durante el primer mes de primavera, cuando la naturaleza empezaba a reverdecer. Se celebraba en la noche de luna llena (el día 14 del mes lunar de Abib [Nisán para los babilonios] o mes de las espigas), cuando el desierto estaba iluminado. Y para significar la protección de los dioses sobre los animales más pequeños y frágiles, no quebraban ningún hueso del animalito ofrecido (Ex 12,46; Num 9,12). Precisamente Moisés había pedido al Faraón que dejara a su pueblo ir por tres días al desierto para ofrecer a su Dios el sacrificio (Ex 3,18; 5,3). La liberación, finalmente, tuvo lugar el día de la pascua, y Yahvé inspiró a Moisés adoptar el ritual propio de la antigua cultura, pero cambiando el significado: no era preciso ganarse la benevolencia de Dios, quien probó tomar la iniciativa en favor de su pueblo; sino en adelante y para siempre se celebraría como sacrificio memorial de la liberación israelita de la esclavitud de Egipto (Ex 12).

En cambio el mismo Antiguo Testamento es firme, e incluso inflexible, al rechazar y condenar prácticas civiles o culturales, y conceptos sobre Dios y sobre el hombre, que aun insertados profundamente en la cultura de los pueblos donde Israel se estableció, contradecían el plan del Dios Creador que ha llamado a su pueblo para establecer su Alianza. La única dificultad entre la multitud de casos, es elegir los más significativos. He aquí varios por vía de ejemplo:

1. Desde el punto de vista cultural, hay innumerables rechazos del sacrificio humano, que distorsiona la idea sobre Dios y sobre el hombre. Y si Israel ocasionalmente los ofreció, cediendo al ejemplo de los pueblos vecinos (Jue 11,30-31; 2 Cro 28,3), no faltó la condenación por la ley, y por la

21 Por sus notables analogías, diversos estudiosos suponen el influjo del Código de Hammurabi (s. XVIII a.C) y del llamado *Libro de los Muertos*, egipcio.

literatura profética y sapiencial (Gen 22; 2 Re 16,3; Lev 20,2-3; Dt 12,31; Miq 6,7; Sal 106,38; para algunos intérpretes, Is 1,15). Así mismo están condenadas prácticas rituales propias de las culturas paganas (Dt 12,30; Am 2,7-8; Os 4,14), y la adoración y culto a los dioses de los pueblos aledaños (Ex 20,23 22,19), vicio este último al que Oseas califica de prostitución (Os 1,2; 2,4; 4,10; 5,3-4) y adulterio (Os 2,7.15.18; 3,1). Esta denuncia profética no hace sino perpetuar la ley de la Alianza proclamada desde el Exodo: como los hebreos habían convivido con los egipcios durante más de cuatro siglos y se habían impregnado de la adoración de sus dioses, la primera condición de Yahvé para llamarlos su pueblo, es abandonar esos ídolos, no construirse imágenes de los mismos para postrarse ante ellos, por más que estuviesen ya embebidos en su cultura por varios siglos (Ex 20,3-4; 32,1).

2. Los pueblos vecinos eran gobernados por reyes²². Así también los hebreos, establecidos en Canaán, quisieron tener el suyo. Samuel les advirtió sobre los "derechos del rey", que serían vejatorios para el pueblo; pero ante la insistencia, con la inspiración de Yahvé consagró la monarquía. La Escritura, sin embargo, cambió el significado del dominio real²³: los reyes no eran semidivinos, ni retenían el poder absoluto, ni eran los legisladores de la nación. Y ante los abusos del poder de parte de tantos descendientes de David, que se creían con derecho de gobernar para su propio provecho como era común en las culturas vecinas, los profetas no cesaron de reprocharlos; e incluso fue la causa, en la Providencia divina, de la destrucción de la monarquía.

PROPOSICION 3. Todo el Antiguo Testamento es profético, en el sentido de preparar, bajo distintos aspectos y en diversas circunstancias y situaciones históricas, la venida en la carne del Hijo de Dios, como el último y definitivo evento salvífico. Pero toda esta promesa (encarnada en acción y palabra), está de hecho historizada en una situación de pecado de toda la comunidad humana y de cada uno de los individuos; de manera que esa liberación total, como obra divina, es liberación del pecado en todas sus dimensiones (individuales y sociales) y de todas aquellas secuelas en una

22 Amorreos: Num 21,21-26; amonitas: Jue 11,12; moabitas: Num 21,26-31; amén de los egipcios, caldeos, etc., que frecuentemente recuerda la Biblia.

23 Como veremos adelante, cf. Propositiones 6 y 7.

historia construida bajo su signo. Por la promesa divina sabemos que no es el pecado del hombre, sino la gracia como don de Dios, lo que tiene la última palabra sobre la historia humana.

La lectura profética cristológica del Antiguo Testamento, es una práctica común en la reflexión creyente de la Iglesia, desde el s. II. Más aún, es una herencia que los Padres recibieron del uso apostólico, ya que el Nuevo Testamento está redactado reconociendo por la fe pascual que Jesús, "Imagen del Dios invisible", es el "Primogénito de la creación" (Col 1,15), el cumplimiento de todas las promesas hechas a nuestros padres en la fe (Mt 1,22; 2,23; 26,54; Lc 1,55.70; 24,25-27; Jn 19,28; Gal 3,16), y cuya segunda venida es el término hacia el que ha dirigido nuestra historia quien es el Señor de ella (Mt 25,35ss; 1 Cor 15,23-28; Ap 22,20). Este es un principio permanente de la revelación, por más que deban moderarse muchos excesos de una lectura no sólo literal, sino positivamente literalista, de ciertos textos del Antiguo Testamento, que han empujado a sus sostenedores aun a aberraciones heréticas²⁴; o bien de parte de algunos teólogos y Padres de la Iglesia, a conclusiones que van más allá del sentido que quiso dar a sus expresiones el hagiógrafo²⁵.

Mas si bien el término de toda la creación es el Cristo resucitado²⁶, de hecho sólo conocemos la historia del hombre que desde los inicios ha pecado (Gen 3; PUE 182-186); de manera que el proyecto eterno del Padre, de crearlo todo para que tuviese a Cristo por Primado y Cabeza, se transformó desde el principio en una promesa de salvación por medio de su Hijo hecho carne: primero de una manera velada y misteriosa (Gen 3,15), hasta llegar progresivamente a la plenitud del cumplimiento²⁷.

24 Así, por ej., Arrio interpretaba como aplicado en sentido literal a Cristo el texto de Prov 8,22: "Yahvé me creó, primicia de su camino, antes de sus obras más antiguas", para probar que el Verbo ("antes de sus obras más antiguas", luego antes de la encarnación) era una criatura.

25 Ya Pío XII, en la Enc. *Divino Afflante...*, había por una parte defendido el sentido espiritual de la Escritura, dentro de ciertos límites; y por otra precavido contra los extremos: "pero religiosamente se abstengan de exponer los significados traslaticios de las cosas, como si fuesen el sentido genuino de la Sagrada Escritura" (DS 3828).

26 Col 1,15, lo que ha impulsado a muchos teólogos, siguiendo la línea con frecuencia calificada de "escotista", a formular la encarnación incluso en el supuesto de una historia humana no marcada por el pecado.

27 Cf. S. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teologica* III, q.1, a.3, donde acepta la posibilidad de que el Hijo de Dios se hubiese encarnado también en la hipótesis de otra historia; pero nuestra teología se basa

Desde la protología del Génesis sabemos que, a través del relato simbólico de la caída original²⁸ la dolorosa realidad del pecado es la herencia de toda la humanidad y de cada uno de los seres humanos. Pero el escritor sagrado del Génesis no reduce dicho pecado a la rebelión de Adán y de la mujer contra Dios; sino inmediatamente después añade como secuela necesaria, expresada en términos de parentesco, el asesinato del primer justo por obra de su hermano (Gen 4). Esa expresión de origen y génesis del delito contra el hermano, no es una simple referencia al orden íntimo familiar; sino a través de esta relación revela el pecado contra el otro como una secuela inseparable del pecado contra Dios. Ya desde entonces como en su raíz, y luego a través de la historia de la revelación en Israel, la Palabra de Dios nos enseña la atadura que une, por una parte, el amor a Dios y al hermano con un nexo indisoluble²⁹; y por otra el aspecto negativo: el pecado contra el uno y contra el otro son inseparables.

Y es que por una parte el ser humano es, en el Hijo, imagen de la Trinidad; es decir, un ser creado para la comunión y comunidad. El aspecto social de su ser íntimo y de su existencia no es el producto de un simple contrato social; sino es una dimensión que caracteriza la esencia misma de los seres personales. Y por otra la individualidad sagrada e inviolable de cada ser humano, fuente de todos sus derechos, y sus propiedades irrepetibles y por lo mismo insustituibles, hacen de cada uno de ellos un miembro indispensable para la riqueza sin límites de la raza humana, y por lo mismo irremplazable y digno de todo respeto. La Biblia describe constantemente, bajo el aspecto religioso, la dimensión social del hombre. Por ejemplo al revelarse a Abraham, llama a éste para que sea el padre "de un gran pueblo", y en él "serán benditas todas las naciones" (Gen 12,2-3); así mismo las promesas hechas a Abraham no son para él como individuo, sino como a quien personifica a toda su descendencia (Gen 28,14; Ex 2,24; 3,6; Lc 1,55.73). Esta verdad es constante a través de la Escritura: el Señor eligió a sus siervos que él soberanamente quiso, no para sí mismos sino para salvar a su pueblo; aunque a cada uno en tiempos

positivamente en los datos revelados, que *de hecho* suponen una historia de pecado, y la promesa de Cristo dentro de esa única historia real del hombre, como promesa de redención. Mas reconoce que "sin embargo la potencia de Dios no queda limitada por ello: hubiera podido encarnarse aun sin existir el pecado": *III Sent.* d. 1, q. 1, a. 3; sólo que este plan posible pero no existente, no nos ha sido revelado.

28 Como expresa Juan Pablo II: "forma narrationis exprimitur figurata" (MD 9).

29 Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28, en referencia a Dt 6,5 y Lev 19,18.

históricos, circunstancias y modalidades diversas: así eligió a Moisés, a los profetas y a la casa de David. Y así eligió a María, en el umbral del Nuevo Testamento, no como a una mujer individual y como aisladamente valiosa por sí misma; sino como a la representante de su pueblo Israel,³⁰ a quien el Señor escogía para llevar a cabo la promesa mesiánica que ella acogía por su fe a nombre de su pueblo.

Pero estas mismas elecciones nos hacen advertir que a cada uno de estos seres humanos el Señor les ha otorgado sus gracias particulares y sus caracteres personales que no son el rasero de un simple modelo como el que puede servir para fabricar aparatos en serie. Cada uno de ellos es irrepetible y tiene una vocación no copiable por otros, en servicio de la humanidad. Así la Escritura, desde el ángulo de la mirada del Dios Creador, nos ha revelado los caracteres individual y social (o si se prefiere privado y comunitario), de todas y cada una de las personas humanas.

Esta doble dimensión se descubre cuando se mira globalmente en la Escritura la revelación sobre el pecado en la historia del hombre, tanto si se observa desde el ángulo positivo de la obligación humana, como desde el negativo de la culpa:

En cuanto a la responsabilidad, son sobreabundantes los ejemplos de la ley divina que especifican ambas características:

1. Como término de los mandamientos de la ley de la Alianza, bien conocido es cómo algunos se refieren a las relaciones del individuo con Dios, otros a sus relaciones con el otro y con su pueblo, y tan importantes son los primeros como los segundos: pretender ser fiel a Yahvé observando los unos sin los otros, es engañarse a sí mismo. Para confirmarlo basta leer las varias versiones del código de la Alianza (Ex 20-23; Dt 5-6; 12-26).

2. Pero también como al sujeto que debe cumplirlos, unos mandamientos están dirigidos a toda la comunidad como tal, otros a los individuos: así, por ejemplo, es obligación de todo Israel: "No deberá haber ningún pobre en

30 Como a la excelsa "Hija de Sion" (LG 55; RM 8c; y cf. desarrollo en C. I. GONZALEZ, *María evangelizada y evangelizadora*, Bogotá, CELAM 1987, pp. 63-67.

medio de ti", responsabilidad que será permanente "pues no faltarán pobres en esta tierra" (Dt 15,4,11). De modo semejante es obligación de toda la comunidad (a la que con frecuencia el Señor se dirige unitariamente con el imperativo singular: "Harás"), que "serás para mí un reino de sacerdotes y una nación consagrada" (Ex 19,6), conservar el monoteísmo y desterrar la idolatría (Ex 20,3-4; Dt 5,6-8; 13), celebrar las fiestas (Ex 12; Dt 16), etc. Otros preceptos, en cambio, tocan al individuo que debe actuar en el seno de la comunidad, como la ley del año sabático (Dt 15; Lev 25).

3. Con respecto a la liberación de todo el pueblo, el Señor ha señalado una misión que toca a toda la comunidad como condición para ser el pueblo de Yahvé, que es la aceptación de la ley de la Alianza en el Sinaí: en esto se revela el término de la acción liberadora de Yahvé (Ex 19). Otra es la misión para la cual Dios elige a un individuo, aunque tal vocación tiene siempre como meta la obra salvífica que Yahvé actuará por su pueblo y por el mismo enviado como miembro de ese pueblo; en este caso la Palabra del Señor también ordena como soberana: así dice a Abraham: "Vete de tu tierra y de tu patria (...) y haré de ti una nación grande y te bendeciré (...) y en ti serán bendecidos todos los linajes" (Gen 12,1-3); a Moisés: "Ve, yo te envío a Faraón, para que saques a mi pueblo, los israelitas, de Egipto" (Ex 3,10); a Josué: "Moisés, mi siervo, ha muerto: arriba, pues; pasa ese Jordán, tú con todo este pueblo, hasta la tierra que les doy" (Jos 1,2); y así mismo todas las vocaciones de los profetas. Estas misiones particulares en favor de todo el pueblo, son de lo más frecuente en toda la ley antigua, hasta los mismos umbrales del Nuevo Testamento, cuando Dios eligió a María para llevar a cabo el cumplimiento de la promesa: "Concebirás y darás a luz a un Hijo, a quien pondrás por nombre Jesús" (Lc 1,31).

4. La misma doble dimensión es evidente cuando contemplamos la respuesta de Israel a la voluntad de Yahvé, que para ellos es el Señor y Soberano, y cuya Palabra es la Ley³¹: Por una parte es la comunidad como tal la que en conjunto acoge, para sí misma y para toda la posteridad; ser la nación consagrada a Yahvé y el pueblo de su propiedad, significada en la aceptación de la ley de la Alianza: "Haremos todo lo que ha dicho Yahvé" (Ex 19,8;

31 Recuérdese que los "diez mandamientos", compendio elemental del Código de la Alianza, en el lenguaje hebreo se llaman las "diez palabras".

24,3.7). Pero también, a través de todo el Antiguo Testamento, descubrimos las respuestas de los individuos a la Palabra del Señor que los manda: "Marchó, pues, Abraham, como se lo había dicho Yahvé" (Gen 12,4); es la respuesta común de los profetas y de las grandes figuras liberadoras de su pueblo (de Josué: Jos 1,10-11; Gedeón: Jue 6-7; y Judit: Jud 9,32-35), hasta la de María, ya en la aurora de la Nueva Alianza: "He aquí la sierva del Señor: que actúe en mí según tu palabra" (Lc 1,38).

Observando la misma realidad desde el ángulo de la culpa y del castigo por ella, saltan ante los ojos las mismas dos inseparables dimensiones del pecado:

1. Los pecados de los reyes, ungidos de Yahvé para ser sus lugartenientes ante el pueblo, no sólo se vuelcan contra sí mismos, sino también contra la nación entera³². De estos casos está llena la literatura profética, de los cuales bastará espigar algunos granos: por la ambición de David, Yahvé castigó a todo su reino con la peste (2 Sam 24,10-17); por el actuar de Ajaz y de sus cortesanos, el Señor permitió que el rey "del gran río" (Is 8,5-10) destrozase Jerusalén y Judá, y acabase con la casa real (excepto con el descendiente davídico Ezequías, el cual como "Emmanuel" haría real y justificaría la promesa mesiánica: Is 7,14); por los abusos de poder de Yoyaquim, que utilizó su realeza para enriquecerse a costa del pueblo (rey insertado en una larga y triste sucesión de abusos de su dinastía), Yahvé decidió la destrucción de Jerusalén por manos del rey de Babilonia, y mediante ello terminar para siempre con la monarquía (Jer 22-23).

2. Pero no sólo eran los reyes, sino toda la estructura del tejido social del pueblo, a comenzar de los poderosos y cortesanos, y hasta la gente común, los que andaban tras el lucro, la rapiña, la esclavitud de los otros para el propio

32 No se trata aquí de juzgar los hechos según una lógica actual de nuestra cultura occidental, demasiado arraigada en un espíritu individualista, e hija y heredera del pensamiento liberal; sino de descubrir de nuevo todo un filón de valores que en gran parte hemos perdido, como es lo que se ha llamado la "personalidad corporativa" en la antropología de Israel: todo individuo es al mismo tiempo miembro y representante de todo el cuerpo de su comunidad: clan, tribu, nación y raza. Sin esta valoración de la persona humana, no podemos, por ejemplo, entender el valor salvífico universal del "fiat" de María (Lc 1,38), y ni siquiera de la obra de Jesucristo (Heb 2,9-18). Sólo desde esta perspectiva es posible aceptar la fuerza liberadora de la solidaridad del Hijo de Dios con el hombre pecador, sin convertir la "aplicación" de su obra a nosotros en un mero acto jurídico.

interés, la ganancia injusta en el comercio, etc., todo ligado por los profetas a la adoración de falsos ídolos. Por ejemplo, Oseas califica de "prostitución" la conducta de "toda la tierra", y de "esposa adúltera" y "prostituta" a todo el pueblo de Israel (Os 1,2; 2,4; 4,10-15); esta prostitución y adulterio consiste, por una parte, en la idolatría (Os 4,15; 8,4); mas como la religión y el culto se vuelven así puramente formales (Os 8,11), y no expresión de la Alianza, por eso la ley de Yahvé (con la fidelidad que exige a la justicia y el respeto por los derechos de los demás en la comunidad de Israel) queda excluida del ámbito religioso y de los criterios que rigen la vida de quienes con la boca se confiesan creyentes: "Aunque yo escriba para él las excelencias de mi Ley, por cosa extraña se las considera" (Os 8,11); por eso existe el robo (Os 7,1), la mentira y el pillaje (Os 12,2); y si Israel será destruido, es porque "habéis arado maldad, injusticia habéis segado, habéis comido fruto de mentira. Por haber puesto la confianza en tus carros, en la multitud de tus valientes" (Os 10,13); por eso el profeta (cuya misión es proclamar la salvación que viene de Yahvé) anuncia la esperanza en la liberación de su pueblo; pero aunque se trata de un don gratuito de Yahvé, la salvación no se realizará si el pueblo mismo no se convierte; conversión que, sin embargo, no es sólo sentimental, sino tiene una condición objetiva: volver a la ley de la Alianza: "Sembrad simiente de justicia, recoged cosecha de amor. (...) Tiempo es de buscar a Yahvé, hasta que venga a lloveros la justicia" (Os 10,12). Junto con las condenaciones proféticas, de las que Oseas es sólo un ejemplo, abundan sobremanera las expresiones de la Escritura acerca del pecado cuyo sujeto es la comunidad completa como cuerpo social: "Al día siguiente dijo Moisés al pueblo: habéis cometido un gran pecado. Yo voy a subir ahora donde Yahvé; acaso pueda obtener la remisión de vuestro pecado" (Ex 32,31).

3. Pero la palabra de Dios revela igualmente, y de manera inextricable, la responsabilidad de cada uno de los individuos delante de Dios y de su pueblo, como se manifiesta, por ejemplo, a través de las amenazas y el castigo por las culpas de los individuos. Ni se trata sólo de una idea reducida a alguno de los escritores sagrados (como al profeta Ezequiel); sino que, según los modos de expresarse de la época (por ejemplo mediante el género narrativo), la Biblia nos enseña esta obligación individual ante el Señor y ante su pueblo, de cada uno de los creyentes. Ejemplifiquemos en concreto: por su falta de fe, Moisés fue castigado con no poder entrar personalmente a la tierra prometida (Dt 32,48-52), y su hermana María, por murmurar contra Moisés, con la lepra (Num 12,10); el castigo de David por el asesinato de Urías y el adulterio con

Betsabé, fue la muerte de su hijo así engendrado (2 Sam 12,15-18); por sus crímenes, Jezabel fue devorada por los perros (1 Re 21,23). Podrían llenarse muchas páginas con narraciones semejantes. Pero la responsabilidad individual por el pecado es también evidente en muchas de las prescripciones de la ley, y en las correspondientes amenazas y castigos, de manera que si hay castigo individual, es porque también individual ha sido la culpa; por ejemplo: "Aquél que maldiga a su Dios, cargará con su pecado" (Lev 24,15), y véanse, como éste, la multitud de preceptos de la Alianza cuyo sujeto es el individuo; por eso en innumerables ocasiones determina la ley el castigo individual para los transgresores, como puede resumirse en esta sentencia: "No morirán los padres por culpa de los hijos ni los hijos por culpa de los padres. Cada cual morirá por su propio pecado" (Dt 24,16; 7,10).

4. Finalmente, podemos mirar la doble dimensión del pecado, por las mismas en los rituales del sacrificio expiatorio por el pecado. El Levítico distingue las diversas ceremonias para el perdón y para la purificación ritual, unas para expiar los pecados y limpiar de las manchas legales de los individuos (Lev 5; 4,1-12.22-35), otras para las culpas e impurezas comunitarias de todo el pueblo (16; 4,13-21).

Por lo mismo hemos de concluir que en la Escritura las dimensiones individual y social del pecado son inseparables; de tal manera que, vista en conjunto la perspectiva de la revelación de Dios, tan reductivo es encerrar el concepto de pecado en los límites de la conciencia individual en su relación con Dios, como hablar de un pecado social (y estructural) con descuido de la responsabilidad del individuo en el seno de la comunidad pecadora y de las estructuras construidas bajo el signo del pecado. Vista la misma panorámica desde la perspectiva cristológica, a la que prepara la teología del Antiguo Testamento acerca del pecado: tan reductivista de la obra de Jesucristo Redentores quien la limita a la purificación interior del individuo, como quien la recorta al cambio de estructuras: el Hijo de Dios no se hizo hombre ni sólo para salvar almas de individuos privados, ni sólo para reparar estructuras injustas; sino se hizo Liberador *universal* del ser humano íntegro, en todas sus dimensiones: individual y social, íntima y comunitaria, material y espiritual, histórica y trascendente (PUE 480ss)³³.

33 En este espíritu afirma PUE 178: "No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de

PROPOSICION 4. La gratuidad de la salvación no lo es en el sentido de que el ser humano sea liberado de su pecado de modo automático, sin que él acepte de su parte su integración plena y real en la ley de la Alianza que Yahvé Dios quiso establecer con su pueblo, y con cada individuo en cuanto miembro responsable ante Dios y ante su pueblo, de observar esta Alianza. Cada uno de los individuos de Israel debía responder al Señor desde el seno de su comunidad. Por eso el pecado en Israel, según la Palabra revelada, no es sólo un "error", o una "ignorancia", o una falla en el cumplimiento de una ley escrita; sino es ante todo la rotura de la Alianza con Dios y con la comunidad del pueblo elegido. Y abarca no sólo el decálogo, sino todo lo que significa en sentido pleno la Alianza por amor, con Dios y con el hermano. De manera que, como anuncian sobre todo muchos profetas, la ley divina, y por consiguiente la ley moral revelada, incluye de manera integral y necesaria todos los deberes de justicia en relación con la dignidad y con los derechos del ser humano que de ella derivan.

Sólo en el Nuevo Testamento se nos reveló la plenitud de la salvación y liberación en Cristo, que tiene como término nuestra resurrección con él en nuestra carne, y la vida eterna. En la preparación del Antiguo, no abolida sino llevada a la plenitud de su cumplimiento por el Nuevo, la obra salvífica de Yahvé en favor de su pueblo se manifestó primero en la liberación de la esclavitud en Egipto, como teología fundante y prototipo de la liberación futura de todo género de esclavitud: a partir de este hecho tuvo inicio el temor de Dios y la fe en Yahvé, de parte del pueblo que Yahvé había elegido como suyo (Ex 14,31). Pero llegado al término inmediato de esa liberación, y formado el pueblo real, sacerdotal y santo, la salvación futura de Israel consistiría precisamente en seguir siendo fiel a la elección gratuita de Yahvé (Dt 9,4-6). En la forma de expresarse de su época, el Pentateuco lo revela asegurando las bendiciones divinas para quienes sean fieles a la Alianza, y las maldiciones en caso contrario (Ex 23,20-33; Lev 26; Dt 28). La salvación de cada uno de los miembros de Israel dependía de su propia pertenencia y fidelidad a la ley de la Alianza, condición que el Señor puso desde el Exodo para que aquellas tribus aún separadas pudiesen llamarse su pueblo (Ex 19,5; Dt 7,6-15): "La alianza sinaftica reveló en forma definitiva un aspecto

Jesucristo, ya convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia".

esencial del designio de salvación: Dios quiere asociarse los hombres haciendo de ellos una comunidad cultural entregada a su servicio, regida por su Ley, depositaria de sus promesas”³⁴.

Por eso, en la revelación a Israel, el pecado no consiste, como en otras culturas circunstantes, ni en una falla a la ley impuesta de manera voluntarista por un dios; ni en un error o acción cometida por ignorancia contra una norma establecida, y ni siquiera en una desviación respecto a la estructura ética (norma filosófica y racional) de la conducta humana. Todo lo anterior se podría llamar con mayor propiedad “error”, “ignorancia”, “desviación”, etc. El concepto de pecado como tal, es algo que pertenece de modo específico a la Palabra revelada, porque consiste en el rechazo de la invitación y llamado de Dios a formar con él una Alianza, cuya expresión es la fidelidad a la ley que expresa la voluntad divina soberana en servicio de la liberación plena de su pueblo. En esta ley, figura de la Alianza definitiva que se consumará en Cristo en el Nuevo Testamento, hay varios núcleos de elementos que son tan esenciales, que si faltase alguno de ellos, la Alianza misma entre Yahvé y su pueblo (y con cada uno de los israelitas como miembro de esa comunidad elegida) dejaría de ser la Alianza revelada:

1. La aceptación de Yahvé como el único Dios y Señor de su pueblo. Esto excluye toda idolatría (Ex 20,3-5; 32; Dt 4,32-35; 5,7-9; 13); por eso está prohibida la alianza con los pueblos idólatras, y la unificación con ellos mediante los lazos matrimoniales, “porque tu hijo se apartaría de mi seguimiento y serviría a otros dioses” (Dt 7,4; 9,12). Y supone el verdadero culto según la ley, cuya máxima expresión en Israel es el sacrificio, que está íntimamente ligado a la Alianza: es la corroboración litúrgica del pacto entre Dios y su pueblo (Ex 24), en el cual el primero tiene la iniciativa por puro amor y gracia, y el segundo la acepta y la reconoce en profundo acatamiento que comprende todos los aspectos de su existencia: “Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente” (Dt 6,5). Todos los sacrificios después del Exodo o son memoriales³⁵, o son ilegítimos y

34 X. LÉON-DUFOUR, “Alianza”, en *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder 1967, p. 56.

35 El de la Pascua, memorial de la liberación misma: Ex 12; Dt 16,1-8; el de Josué, ratificación de la Alianza: Jos 24; el de las primicias, de la entrada en posesión de la tierra prometida: Dt 26,1-11; más tarde el de expiación, reincorporación cuasi-sacramental del pueblo en la Alianza que por su debilidad ha violado: Lev 5 y 16, etc.

condenados por los profetas como culto vano, si son puro ritual externo y no una expresión viva de la Alianza; sino incluso la violan, sea porque el culto mismo es idolátrico³⁶, sea porque se ofrece el rito mandado, pero violando la ley del Pacto respecto a los deberes con el hermano, lo que equivale a desconocer a Dios mismo como el Señor de la Alianza que liberó a su pueblo para establecer con él la Alianza (Is 1,10-17; Jer 7,3-15.³⁷

2. No habiendo establecido Yahvé su Alianza con cada israelita como con un individuo particular, éste se reconoce como aliado de Yahvé en el seno de su pueblo, fuera del cual él queda excluido de la promesa y de las bendiciones (vale a decir, en el lenguaje del Antiguo Testamento, del proyecto salvífico de Dios). A esto corresponde el otro elemento esencial de la ley de la Alianza: los preceptos que establecen el reconocimiento del hermano como coaliado con Yahvé, fuente de los derechos humanos del otro; lo que se expresa por necesidad en el respeto absoluto de esos derechos que Yahvé gratuitamente le ha otorgado, como base fundamental de toda justicia³⁸. Por eso lo dicho arriba acerca de la condenación del sacrificio formal, si no es expresión de fidelidad al derecho del hermano y a la justicia: porque es un culto que se coloca al margen de la Alianza; es, en otras palabras, idolatría.

PROPOSICION 5. Mientras, como hemos dicho arriba, la Escritura "desacraliza" el mundo para revelar su propia autonomía como don del creador; sin embargo condena la existencia sin Dios (a-tea) de quienes, aun rindiendo culto a Yahvé externamente, rehúsan vivir según los valores, criterios y normas de la ley de la Alianza, tanto en lo que se refiere a la relación del ser humano con el Señor, como al respeto de todos los derechos de los hermanos, en un espíritu de amor manifestado en la justicia. Es lo que podríamos llamar "ateísmo en el sentido bíblico": un tipo de vida que la Palabra revelada paragona y aun liga a la idolatría; y cuando se trata de

36 Como la prostitución sagrada: Am 2,7; Dt 23,18; 1 Re 22,47; o cultos eclécticos, a Yahvé y a otros dioses Jer 7,16-20; Os 4,12-16.

37 X. LÉON-DUFOUR, Art. "Culto", en *op. cit.* p. 178, resume así la finalidad del culto en la ley de la Alianza: "El culto recuerda primero los acontecimientos del pasado, cuya celebración renueva; al mismo tiempo los actualiza reanimando así la fe del pueblo en un Dios que está presente y sigue siendo poderoso como en el pasado (Sal 81; 106; discurso de Dt 1-11; renovación de la Alianza: Jos 24); finalmente, estimula la esperanza del pueblo y su espera del día en que Dios ha de inaugurar su reino y en que las naciones serán unidas al Israel liberado, en el verdadero culto de Dios".

38 Especificaré este punto poco adelante, en las Proposiciones 6 y 7.

quienes externamente profesan su pertenencia a Yahvé, al adulterio. En cambio "conocer a Yahvé" y "seguirlo", es guiar la propia existencia humana según los criterios, valores y mandatos de Yahvé, conforme a la ley de la Alianza.

La Sagrada Escritura no sabe de un ateísmo que niegue por motivos racionales la existencia de Dios; ni de un ateísmo agnóstico que confesase la mente humana incapacitada de conocer a Dios. Y sin embargo habla de un tipo de *a-teísmo* existencial que consiste en que, quienes lo viven, confiesan a Yahvé con la boca y en el culto, mientras lo *desconocen* con sus obras como el Dios de la Alianza. Al negarse a seguir su Ley, reniegan de él como Señor Soberano: así le niegan elementos esenciales de su ser revelado. Esta aparente confesión oral de la fe y la práctica cultural que le corresponde, caen en el vacío, en lo que no es Dios: es la esencia de la *idolatría*. La Escritura no habla propiamente de "ateísmo" usando nuestro vocablo, sino lo describe con términos propios:

1. La fe o increencia en Yahvé se expresa como "conocer" o "no conocer" a Yahvé. Ante todo hemos de notar que la Biblia no habla de un "conocer" en el sentido de "ciencia" en que usamos el término en nuestra cultura occidental; sino en el contexto de la experiencia vital que proviene del contacto humano con una persona: no es el "conocer" una cosa o idea, sino el profundizar en lo que *es* el otro en su ser personal que se comunica, porque uno ha entrado en comunión con su intimidad, como por ejemplo en la relación sexual entre marido y mujer (Gen 4,1; Lc 1,34). Por eso, si Yahvé se ha revelado a su pueblo como el Dios de la Alianza, "conocerlo" es intimar en dicha Alianza con él. Abundan en la Escritura las expresiones de la fe como "conocer" o "desconocer" a Yahvé: "Conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo. Israel no conoce, mi pueblo no discierne" (Is 1,3); y por la descripción sucesiva, el profeta se refiere a las infidelidades a la ley de la Alianza: el culto está vacío (Is 1,10-17) porque "vuestras manos están llenas de sangre" (v. 15); Isafas llama a esto idolatría, con una expresión profética típica: "¡Cómo se ha vuelto adúltera la ciudad real!" (v. 21), y esa idolatría consiste en que no hay justicia en la ciudad (Is 1,23; 3,12-15; 5,7-9); en que ésta se ha llenado de adivinos, evocadores e ídolos hechura de sus manos, lo que va unido a la acumulación de plata y oro (Is 2,6-7). Y viceversa, si Jeremías condena a Yoyaquim porque ha usado su poder para enriquecerse y vivir en lujos sobre la servidumbre de los demás, alaba en cambio a su padre el rey Josías, porque

“juzgó la causa del cuitado y del pobre: ¿No es eso conocerme? -oráculo de Yahvé-” (Jer 22,16). Por eso “quienes han quebrantado mi Alianza y han sido rebeldes a mi Ley, me gritan: ‘¡Dios mío, los de Israel te conocemos!’ Pero Israel ha rechazado el bien” (Os 8,1-3); el pueblo cree ser creyente porque ofrece el culto a Yahvé, pero “yo quiero amor, no sacrificio; conocimiento de Dios, más que holocaustos” (Os 6,6); por eso Israel ya no es el pueblo fiel a la Alianza, y “parece por falta de conocimiento” (Os 4,6). Por este motivo Jeremías prevé una Nueva y definitiva Alianza, que consistirá en que “pondré mi ley en su interior, y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. (...) Y todos ellos me conocerán, del más chico al más grande” (Jer 31,33-34).

2. Ser “*impío*” es lo mismo que proclamar: “*Dios no existe*”. Este es un tema particularmente repetido en los Salmos: “El impío, insolente, no le busca: ‘¡No hay Dios!’ , es todo lo que piensa. (...) Dice en su corazón: ‘Dios se ha olvidado, tiene tapado el rostro, no ha de ver jamás’ . ¡Levántate, Yahvé, alza tu mano, oh Dios! ¡No te olvides de los desdichados! ¿Por qué el impío menosprecia a Dios, diciendo en su corazón: ‘No vendrá a indagar?’” (Sal 10,4.11-13). Así también afirman otros Salmos: “Dice en su corazón el insensato: ‘¡No hay Dios!’ Corrompidos están, de conducta abominable, no hay quien haga el bien” (Sal 14,1; 53,1). Como es evidente, más que de una afirmación racional de la no-existencia de Dios, se trata aquí de una rebelión que desconfiaba a Dios como el Señor de la propia existencia, actitud calificada de *impiedad* e *insensatez*. Pero estos vocablos no se han de leer según el significado de nuestro tiempo, sino como los describen narrativamente los mismos autores sagrados, poniendo ambos en un plan de equivalencia: según el Salmo 10, el *impío* que dice: “No hay Dios”, es aquél que “en su orgullo persigue al desdichado”, que “se jacta de los antojos de su alma”, aquél “cuya boca está llena de fraude y perfidia”, que “en los recodos mata al inocente. Todo ojos espía al desvalido, al acecho escondido como león en su guarida, para atrapar al desdichado: atrapa al desdichado arrastrándolo en su red. Espía, se agazapa, se encoge, el desvalido cae en su poder”; y el mismo Salmo explica por qué este *impío* es a la vez *insensato*: porque “queda preso en la trampa que ha urdido” (v. 2), ya que “menosprecia a Dios” (es decir, su juicio: v. 13), pensando que “no vendrá a indagar. No sabe que el Señor toma en su mano al desvalido que se apoya en él, que socorre al huérfano, y en cambio quiebra el brazo del impío y del malvado”, escucha al pequeño, hace justicia al huérfano y al vejado (vv. 14-15.17-18): en esta acción el salmista

reconoce el Reinado de Yahvé (v. 16). Si luego comparamos estos salmos con un texto paralelo de Isafas, encontramos una teología semejante: el *insensato* es aquél que piensa y dice necedades, y comete *impiidades* y profiere contra Yahvé desatinos. ¿Y quién es éste? El profeta lo describe: es aquél que “deja vacío el estómago hambriento y priva de bebida al sediento”, el que se dedica a inventar maquinaciones para sorprender a los pobres con palabras engañosas, cuando el pobre expone su causa” (Is 32,6-7). Hay una evidente coincidencia con el *Magnificat* de María³⁹.

3. La confesión de Yahvé y el culto vacíos, sin fidelidad a la Alianza, son “*idolatría*”. Porque, como hemos dicho arriba, equivale a la construcción imaginativa de un Dios irreal. Quien esto hace, no está adorando al Dios que se ha revelado; sino a un ídolo fruto de su imaginación que él mismo se ha creado a semejanza de sus propios intereses. Por eso la idolatría (el desconocimiento del Dios de la Alianza), va tan unida, antes lo dijimos, a la adoración de sí mismo, al orgullo de la vida, al dominio sobre los demás, y a todo tipo de esclavitudes (Am 2,6-8). El autor de la Sabiduría describe todas las injusticias que acarrea la adoración idolátrica para la vida humana, puesto que tales dioses hechos según la imagen de los intereses humanos inmediatos, no pueden exigir la responsabilidad de una Alianza con el hermano, ni de una ley moral justa (Sab 14,22-31): es semejante a la enseñanza de Pablo (Rom 1,18-32). Ambos escritores sagrados ven como un círculo vicioso: las apetencias del corazón del hombre que desconoce la ley de Dios, construye sus propios dioses; los cuales a su vez entregan a los hombres a las apetencias de sus corazones: el abandonarlos a ellas, es el peor castigo que Dios puede hacer a quienes, en el sentido hebreo, “no lo conocen”.

PROPOSICION 6. Desde el principio de la revelación, Dios se manifestó progresivamente no sólo como el Creador, sino también como el único Señor de su pueblo. El título de “Señor”, exclusivo de Yahvé, indica en la Escritura su Soberanía Universal puesta, por amor, al servicio de la liberación de su pueblo. Aceptarla plenamente en la propia existencia significa para el creyente ser salvo. Poco a poco, a partir del reconocimiento de Jerusalén como la sede del rey lugarteniente de Dios, se reconoció también a Yahvé

39 Semejantes descripciones de los impíos son frecuentes en la Escritura: Sal 17,9-12; dramática es la que de ellos hace Sab 1,16-2,20.

como el único Rey de Israel, y por él de las naciones. Por eso puede afirmarse que el Reino de Dios, es decir, el hecho de que él sea el Soberano Universal que salva a su pueblo, es la confesión de fe central en el Antiguo Testamento (Dt 26,5-10). Pero confesar ese Reino, no significa sólo proclamarlo con la boca; sino sobre todo, y signo de su veracidad, es "seguir a Yahvé", ser fiel a la "praxis" de Dios y a la ley de su Alianza.

"Yahvé reina" es el mensaje central del Antiguo Testamento (cf. PCB 2.1.1.2.). No se trata de un reino territorial o político (expectativa humana que se dio en Israel, y soñó en un poder terreno como signo del poder de Yahvé, de muchos ambientes que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento debieron corregir: Mt 20,21-22; Hech 1,6-7); sino del señorío de Dios sobre todas las cosas y sobre todos los seres humanos, particularmente sobre el pueblo escogido. En su proyecto salvífico, Yahvé prometió a su pueblo ejercitar esa soberanía por medio de un descendiente mesiánico de David (2 Sam 7,4-16), mediación que luego se completó con otras que corrigieron la perspectiva de las esperanzas (cf. PCB 2.1.3.2.), como la del "Siervo de Yahvé" (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12), y la muy misteriosa de un "Hijo de Hombre" (Dn 7,13-27). Es el punto de arranque de la esperanza mesiánica de Israel que llegó a cumplimiento en Jesucristo (Lc 1,31-33). Y sin embargo, Israel reconocía el señorío de Dios sobre él, antes aun de que en Israel se instituyese la monarquía (Ex 15; 19,6; Jue 8,23).

Esta realidad está señalada en el Antiguo Testamento con múltiples expresiones. Dios es "Yahvé Sabaoth" (2 Sam 5,10; Jer 11,20; Sal 9-10), el Señor Dios de los Ejércitos (Is 6,5) que ejercita su poder sobre sus enemigos (Sal 9), no contra ellos en plan de venganza para aplastarlos, sino para salvar a su pueblo. Así también se proclama que "Yahvé es Rey", o que "Yahvé reina" (1 Cro 16,31; Sal 47,3; 93,1; 96,10; 97,1); y cuando Moisés y los israelitas se admiran ante la liberación de Egipto, al reconocer que Yahvé ha extendido su brazo omnipotente para rescatarlos, proclaman: "¡Yahvé reinará por siempre jamás!" (Ex 15,18). A partir de esta hazaña fundante de su fe, los israelitas confiesan que Yahvé (cuyo nombre, así como el de "Adonay" suele traducirse al griego de los LXX por "El Señor"), es el soberano de la historia humana, que la conduce por caminos admirables hacia el término que él le ha fijado; por eso reconocen en los eventos del Exodo, sobre todo en las plagas de Egipto y el paso del Mar Rojo, la mano potente y el brazo extendido sobre los enemigos de Israel y sobre la naturaleza, para librar a su pueblo.

Se le llama también en la Biblia griega "Soberano Universal" ("Pantokrátor", expresión que ha pasado al Credo, traducida por "omnipotente": 2 Sam 7,8). Y, como era frecuente en el género literario de Israel, también pusieron en un signo concreto el significado del reino: "El trono de Yahvé" sobre todos los pueblos (Jer 3,17) o sobre los cielos y la tierra (Is 66,1), trono eterno (Sal 93,2). Poco a poco estas expresiones de universalidad, fueron abriendo las mentes con la revelación de un reinado de Dios que no se podría identificar con un pueblo o con un sistema determinado de poder o de gobierno.

Otra manera común para expresar el oficio del rey en favor de su pueblo, era llamarlo "pastor". Especialmente Jeremías y Ezequiel consagraron este uso, aplicándolo a Yahvé. A diferencia de los reyes de los entornos, el de Israel no era absoluto ni tenía el poder por derecho propio, por conquista o por ningún otro título, sino por la elección divina, con la misión de liberar y mantener libre a su pueblo, a nombre y con el poder de Yahvé (1 Sam 18,14), "sentado sobre el trono del reinado de Yahvé sobre Israel" (1 Cro 28,5), para velar por la fidelidad de su pueblo a la Alianza, para ejercitar la justicia, y de un modo particular para ser el protector de los pobres y desamparados, ya que éstos no tenían de por sí los medios para subvenir a sus necesidades ni para lograr el respeto de sus derechos. Por eso, dados los graves y permanentes abusos de los monarcas, y la infidelidad a su llamado, la institución regia perdió sentido y providencialmente desapareció de Israel y de Judá; los pastores del pueblo no pastoreaban a sus ovejas, sino se dedicaban a la rapiña para vivir en lujos (Jer 22,13-17; 23,1-3; Ez 34,1-10). Por eso Yahvé decidió acabar con los reyes, y constituirse en el único Rey, bajo la figura de Pastor (Ez 34,11-22; Is, 40,9-11; Miq 2,12-13; Sal 80,2), y prometió suscitar un único Rey-Pastor, hijo de David, para apacentar a su rebaño (Ez 34,23-24).

Pero el momento clave para la revelación de Dios acerca de su dominio regio, es el evento de la liberación de su pueblo, de la tiranía de Egipto. Ya desde entonces el pueblo advirtió que, si bien dicha liberación se refería a una realidad histórica, de esclavitud política y social, el término del reinado de Dios sobre su pueblo no podía limitarse al hecho de ser libres para formar una nueva nación política y socialmente establecida; sino para hacer de aquella multitud, de parte de Yahvé, el pueblo de la Alianza, el pueblo de su propiedad, el pueblo real, "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex

19,6)⁴⁰. En este evento los israelitas reconocieron el brazo omnipotente de Yahvé, que ejercita su realeza sobre todos los pueblos. Así se entiende cómo el Magníficat expresa la confesión de fe israelita, en labios de María: “El Señor” es “Dios mi Salvador” (Lc 1,46-47).

Este hecho de la liberación del Exodo es fundante y prototipo no sólo para interpretar las sucesivas acciones liberadoras de su nación, de parte de Yahvé, sino también todas aquéllas en que el Señor ejercitó su poder en favor de todos los pueblos de la tierra. Así poco a poco se conectó el hecho de este señorío con la confesión de fe en Yahvé como creador. Y siendo éste el hacedor de todas las cosas, todas caen bajo su dominio. Así el Antiguo Testamento describe la soberanía del Señor sobre la naturaleza inanimada (Sal 93), sobre el cosmos (Sal 103,19), sobre las naciones y sus reyes (Sal 102, 16) y sobre el hombre, en múltiples esferas:

1. Ante todo la soberanía en el campo moral: el Señor lo es de la Ley, de manera que ordena como legislador con propio poder. En este sentido todo el Antiguo Testamento está lleno de la Palabra ordenadora de Dios, que dispone sobre la conducta del hombre, como en el código de la Alianza (Ex 20-23), que ordena a Israel no por el valor que pueda tener como una ley ética natural, sino porque “Esto dice Yahvé”; y el pueblo la acogió no como ley ética, sino como quien aceptaba establecer la Alianza con el Señor, y ser su pueblo: “Haremos todo cuanto ha dicho Yahvé” (Ex 19,8; 24,3.7).

2. Soberanía ejercitada por el Señor para la salvación de cuantos reconocen su señorío, o para invitarlos a esta fe, sobre la salud y la enfermedad, sobre la vida y la muerte. Con este propósito nos narra la Escritura la curación del leproso Naamán (2 Re 5); la curación del ciego Tobías mediante la unción y el soplo, por mandato del ángel, por lo que Tobías reconoce en su himno a Yahvé como el Rey del Cielo que manifiesta su grandeza al poner su poder al servicio de su compasión por el hombre (Tob 13); la resurrección del hijo de la viuda, por invocación del nombre del Señor por parte de Elías (1 Re 17,21-22).

40 “El acontecimiento mayor y fundamento del Exodo tiene, por tanto, un significado a la vez religioso y político. Dios libera a su pueblo, le da una descendencia, una tierra, una ley , pero dentro de una Alianza y para una Alianza. Por tanto, no se debe aislar en sí mismo el aspecto político; es necesario considerarlo a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado”. (LCL 44)

3. Es también el Señor de todos los dioses y señores (Ex 20,3; Sal 97,9), el Rey de reyes (2 Mac 13,4) y el único Rey sobre toda la tierra (Sal 47; 95; 96; Dan 2,47).

4. Y ejercita su dominio sobre los individuos y las naciones, soberanía que se revela principalmente en el juicio tanto sobre las personas particulares: "Yo juzgaré entre oveja y oveja" (Ez 34, 17), como sobre las naciones: "Yahvé es el juez de todos los pueblos" (Sal 7,9; 67,5).

Condición indispensable para el israelita que acepta el reinado de Dios y su soberanía sobre sí y sobre su pueblo, es seguir a Yahvé. Ya desde el Exodo, el pueblo se liberó de la esclavitud siguiendo el camino que el Señor le indicaba, dejando como rastro suyo la columna de nube y de fuego (Ex 13,21), y siguiendo al mensajero que lo guardara y lo condujera hasta introducirlo en la tierra prometida (Ex 23,20.23). Con múltiples figuras Dios reveló en la literatura sapiencial y profética la necesidad de dicho seguimiento, si aquél que pone su esperanza en el Señor quiere ser salvo: favorecida es, por ejemplo, la imagen del rebaño que va detrás del pastor en busca de pastos, y la correspondiente de Yahvé Pastor que toma en su propia mano la conducción de su rebaño (Sal 23; 78,52-53; 80,2; 95,7; Is 49,10; Jer 23,3; 50,19; Ez 34,11-22).

Aceptar el reinado de Dios no es sólo alabarlo con los labios, ni ofrecerle sacrificios, ni proclamar su gloria en el culto; sino que incluye necesariamente la total sumisión y absoluta fidelidad a su ley : culto y fidelidad a la Alianza son inseparables: "¿Hasta cuándo vais a estar cojeando con los dos pies? Si Yahvé es Dios, seguidlo; si Baal, seguid a éste" (1 Re 18,21). Este es el motivo por el que los profetas no pueden separar el culto legítimo a Yahvé, de la fidelidad a sus mandatos, bajo pena que uno y otro se tornen idolátricos: "He aquí que vosotros fiáis en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en vano, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocéis. Luego venís y os paráis ante mí en esta Casa llamada por mi nombre, y decís: '¡Estamos seguros!', para seguir haciendo esas abominaciones" (Jer 7,8-10).

Por eso, convencido el israelita justo de que "tú eres el Dios de mi salvación", para incorporarse en ella por la fe le suplica: "Muéstrame tus caminos, Yahvé, enséñame tus sendas" (Sal 25,4-5). El hombre desde el principio de su existencia ha sido creado según la imagen de Dios (Gen 1,26-

27); actuando como él deviene su semejanza. Por eso, cuando algunos han hablado que la praxis precede la teoría, o que está sobre ella, es verdad en la fe revelada si se entiende la *praxis de Dios*: el ejercicio de su reinado para la liberación total del hombre, sus criterios, sus decisiones y opciones consecuentes, son para quien cree en él y lo sigue, la norma de su pensamiento, de sus valores, de sus criterios y de su conducta. En este sentido Jesús inició su predicación proclamando que el Reino de Dios se hacía presente en él, y exigiendo a quienes querían acogerlo, cambiar de mente y creer en la Buena Nueva (Mc 1,15).

Poco a poco, especialmente tras la caída de la monarquía y la triste experiencia del destierro en Babilonia, el segundo Isafas levanta la esperanza de los esclavos con una expresión casi paradójica cuando todas las circunstancias lo desmienten: "Yahvé, tu Dios, reina" (Is 52,7). Había sido también el mensaje de Sofonías (3,14-15) para los refugiados. Ante la promesa del Reino eterno de Yahvé, por una parte, y por otra el fracaso del reino temporal de Israel y de Judá, la dolorosa experiencia hizo abrir los horizontes a la mirada penetrante de los profetas, para intuir, con la luz del Espíritu, que ese reinado de Dios trasciende el territorio de Israel, y está destinado a extenderse por todas las naciones.

"La expectación del Reino de Dios, portador de salvación para todos los hombres y causa de cambio radical de la condición humana, constituye para todos el centro de la fe y de la esperanza de Israel. Su advenimiento, objeto de una Buena Nueva, resucitará a Jerusalén e iluminará el mundo entero (Is 52,7-10). Fundado sobre el derecho y la justicia, este Reino manifestará a todos los hombres las verdaderas dimensiones de la santidad de Dios, el cual quiere la salvación de todos (Sal 93; 96-99). Las potencias de este mundo han usurpado la realeza de Dios, pero serán despojadas de sus pretensiones vanas (Dn 2,31-45). Una de las grandes manifestaciones del Reino de Dios en medio de los hombres será su victoria sobre la muerte mediante la promesa de la resurrección (Is 26,19; Dn 12,2-3; 2 Mac 7,9.24; 12,43-46)". (PCB 2.1.4.2.)

PROPOSICION 7. *Yahvé se revela en el Antiguo Testamento, de un modo particular, el "protector, defensor y liberador del pobre". Dios ama a todos los seres humanos, todas criaturas suyas e invitados a establecer con él la Alianza; pero por lo mismo su amor exige el respeto de los derechos de todos los seres humanos por él amados. De ahí que el Señor se constituya en el*

garante de esos derechos de justicia, sobre todo en favor de aquéllos que no tienen otro medio de defensa. Este es uno de los oficios primordiales del rey que debe regir a su pueblo a nombre y como representante de Yahvé.

El rey mesiánico que regía a Israel, a diferencia de los reyes de otros pueblos, no tiene el poder por propio derecho, ni es considerado un ser divino, sino sólo un lugarteniente de Yahvé, a cuyo nombre ejercita su reinado. Sometido como está, como todos los demás fieles, a las exigencias de la ley de la Alianza⁴¹, lo que se espera de él es que actúe con justicia y equidad en favor de todo el pueblo; pero por lo mismo, que sea de modo particular el protector de los derechos de las personas más desprotegidas, que no tienen los medios para garantizarlos por sí mismos. Así aparece con evidencia, por ejemplo, en las recriminaciones de los profetas a los reyes indignos, y la amenaza de destrucción por sus infidelidades:

Natán reprocha su crimen a David por haber abusado de su poder contra un fiel general suyo, y le expone la parábola de “los dos hombres de una ciudad, uno era rico y el otro pobre. El rico tenía ovejas y bueyes en gran cantidad, el pobre no tenía más que una corderita” (2 Sam 12,1ss); Elías condena a Ajab porque imponiendo su poder, por medio de su mujer Jezabel, ha asesinado a un campesino para quedarse con su tierra (1 Re 21); Isafas anuncia la invasión de Jerusalén, por “el rey de Asur que desbordará todos sus cauces, invadirá todas sus riberas, seguirá por Judá anegando a su paso” (Is 8,7-8), en castigo de Yahvé contra el rey infiel y la Jerusalén meretriz, a quienes, elegidos para ser sus aliados, el Señor llama sus enemigos, porque: “¡Como se ha vuelto adúltera la ciudad leal! Estaba llena de equidad, la justicia habitaba en ella, pero ahora está llena de asesinos. Tu plata se ha vuelto escoria. (...) Tus jefes, revoltosos y aliados con bandidos. Cada cual ama el soborno y va tras los regalos. Al huérfano no hacen justicia y el pleito de la viuda no llega hasta ellos. Por eso -oráculo del Señor Yahvé Sebaot, el Fuerte de Israel- voy a desquitarme de mis contrarios, voy a vengarme de mis enemigos” (Is 1,21-24).

Jeremías, por su parte, anuncia la destrucción del reino de Judá, debida

41 Pues, a diferencia de otros pueblos, en Israel sólo Yahvé es el Señor de la Ley, establecida por la Alianza: el Rey, no siendo autoridad suprema, no es el legislador, sino él mismo es súbdito del Señor de la Ley.

a las infidelidades del pueblo, y en particular del rey Yoyaquim y de sus cortesanos, porque ha abusado del poder que Dios le había puesto en sus manos como a su padre el justo rey Josías; pero, a diferencia de éste, Yoyaquim lo había aprovechado para sus propias granjerías: “¿Serás acaso rey por tu pasión por el cedro? ¿Tu padre no comía y no bebía? Pero él hizo justicia y equidad. Pues mejor para él. Juzgó la causa del cuitado y del pobre. Pues mejor. ¿No es eso conocerme? -oráculo de Yahvé-. Pero tus ojos y tu corazón están puestos en tu ganancia” (Jer 22,15-17). Y, como hemos visto al considerar la figura de los reyes como pastores de su pueblo, si Yahvé les quitó el poder, fue porque “No habéis fortalecido a las ovejas débiles, no habéis cuidado la enferma ni curado a la que estaba herida, no habéis tomado a la descarriada ni buscado a la perdida, sino que las habéis dominado con dureza y violencia” (Ez 34,4). Sería interminable la enumeración de ejemplares.

Desde el aspecto positivo, el Antiguo Testamento señala como misión básica del rey ejercitar la justicia a nombre de Yahvé. Para no detenernos sino en algunos textos sapienciales, los salmos con frecuencia indican este deber como uno de los básicos para el cual el rey ha sido ungido (Sal 45,4-8). El Salmo 72 expresamente recuerda al monarca los deberes de su soberanía, que ha de ejercitar como don y a nombre de Yahvé: “Oh Dios, da tu juicio al rey, y al hijo del rey tu justicia: que con justicia gobierne a tu pueblo, con equidad a los humildes. (...) El hará justicia a los humildes del pueblo, salvará a los hijos de los pobres, y aplastará al opresor. (...) El librará al pobre suplicante, al desdichado y al que nadie ampara; se apiadará del débil y del pobre, la vida de los pobres salvará” (Sal 72,1-4.12-13); “El rey que juzga con verdad a los débiles, asegura su trono para siempre” (Prov 29,14).

Por eso el reinado de Yahvé, en el Antiguo Testamento, se manifiesta como el garante de los derechos de los pobres, con frecuencia representados por los “huérfanos y viudas” como expresión concreta, en su tiempo y en su cultura, de los más desamparados (LCL 46). El poder de Yahvé realizó “obras grandes” en favor de su pueblo oprimido, que María recuerda agradecida en el Magníficat (Lc 1,49), como la liberación de la esclavitud en Egipto para conducir a su pueblo, por medio de Moisés y de Josué, hasta la tierra prometida a sus padres (Dt 10,21; 11,7; 2 Sam 7,21-22; Sal 106,21; 136,4), y la disolución del cautiverio en Babilonia, por obra de Ciro, para que su pueblo retornase a reconstruir Jerusalén (Sal 105,5; 126,2-3). Pero de modo más constante, día tras día, protegió a los pequeños con su soberanía de legislador, por medio de la ley

de la Alianza y el reclamo de los profetas, particularmente en la reelaboración, en el Levítico y en el Deuteronomio, de la ley del Exodo⁴².

Ambos libros insisten en las necesarias reformas sociales para que el Pueblo pueda hacer efectiva la Alianza con Yahvé en la convivencia de todos los derechos, en la comunidad de los hermanos cuyo único "Rescatador" (*Goel*) es el Señor. El Deuteronomio suele usar la palabra "tu hermano" para designar al pobre que comparte con el otro los mismos derechos y el mismo destino, y sin embargo, no tiene participación en los mismos bienes. He aquí algunos de los tantos ejemplos de casos en los cuales Yahvé ejerce su soberanía sobre la tierra, en favor de los desposeídos, y que por lo mismo limita el ejercicio de posesión de quienes usufructúan la tierra:

Los que levantan la cosecha no deben recogerla hasta sus límites, ni espigarla totalmente, sino han de dejar una parte, que corresponde a Yahvé, y él la da como derecho al forastero, al huérfano y a la viuda, los cuales pueden colectarla (Dt 24,19-21; Lev 19,9-10; Rut 2,2). El diezmo de toda la cosecha, que pertenece a Yahvé (Lev 27,30-32), cada tercer año ha de ser dedicado al levita, al forastero, al huérfano y a la viuda (Dt 14,28-29; 26,12-15). Y todo aquél que pasare por un campo sembrado, si tuviere hambre, puede comer de sus frutos "en la presencia de Yahvé" (Dt 23,25-26).

Se tiene derecho de rescatar toda tierra que se hubiese vendido, y si ni el individuo que se ha visto forzado a privarse de ella, ni su clan, tuviesen las posibilidades de rescate, entonces dicha tierra volverá a sus poseedores en el año sabático, rescatada por Yahvé, quien en tal caso se constituye en el *goel* del pobre, sin tener que pagar un precio por el rescate, porque él es el Señor soberano. La base legal es ésta: Yahvé es el poseedor de la tierra, y la ha repartido para su uso entre las diversas familias; el israelita sólo puede poseerla "delante de Yahvé" (Num 32,22; 33,54; 36,2; Dt 1,25), para asegurar a cada una de las familias el goce de los frutos de la tierra necesaria para su subsistencia. De ahí que, por derecho, la herencia de familia es inalienable (Lev 25,23-28; 1 Re 21,1-3). Por eso en el año jubilar, si no ha sido rescatada antes, la tierra vuelve a su original propietario (Lev 25,13-19.24-28). Mas si

42 Los párrafos siguientes están tomados de C. I. GONZALEZ, "Fundamentos bíblicos de Centesimus Annus", de próxima aparición en *Theologica Xaveriana*.

esta institución de hecho permaneció en el plano de la norma ideal, sin embargo la raíz de la que retoñan como diversos brotes a través de los tiempos la ley es aplicativas, es válida de modo permanente: "La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, y vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes" (Lev 25,23).

Es el Señor quien reparte las tierras como patrimonio a todos los pueblos (Dt 32,8; Hech 17,26). Y aunque Yahvé ha señalado los territorios para cada tribu de Israel (Jos 13-19), sin embargo expresa su voluntad soberana de que los futuros inmigrantes sean tratados a la par de los israelitas, pues no menos que éstos son sus criaturas amadas (Lev 19,33-34). Y el motivo es el de solidaridad e igualdad humanas, ya que el inmigrante en Israel, como el pueblo israelita, participa de la misma condición humana y experimenta las mismas limitaciones (Lev 19,34; Dt 10,19).

Mas aunque fuesen contingentes las normas particulares para hacer efectivo un principio semejante, éste está firme y hondamente fincado en la revelación sobre el señorío de Dios; es decir sobre su reinado absoluto, del que nosotros participamos activamente como don del Señor. Por eso el Deuteronomio (sobre todo 15,1-11) establece de modo insoslayable la ley de base: es responsabilidad de todo el pueblo "que no haya ningún pobre en medio de ti"; si bien reconociendo de modo realista que siempre habrá fallas humanas, la revelación proclama tal deber, que recae sobre toda la comunidad y sobre cada uno de sus miembros, como un reclamo constante a la conciencia de los hombres: "Ciertamente nunca faltarán pobres en este país: por eso te doy yo este mandamiento". Con realismo contrasta Grelot la realidad histórica de Israel, con la actitud del Dios Soberano ante ella:

*"La existencia de la miseria en el interior de este pueblo es un escándalo vivo, que a toda costa hay que hacer desaparecer. Si un miembro cualquiera del pueblo de Israel está privado de lo necesario, hay una anomalía de la que todo el pueblo será tenido por responsable si no se corrige de inmediato (...) en este punto el Dios de Israel no tiene piedad. No toma en la sociedad el partido de los ricos y poderosos para sostener la propiedad o el poder como derecho divino. Sino toma el partido del hombre, su criatura, y de todo hombre"*⁴³.

43 P. GRELOT, "La pauvreté dans l'Écriture Sainte", *Christus* 8 (1971) 311.

Por su parte, no todos los pobres pertenecen al Reino de Dios, en el Antiguo Testamento. La pobreza es de suyo un mal que se debe erradicar; pero si en el Antiguo Testamento también nos muestra una cara salvífica de la pobreza, es porque se trata de aquélla que han cargado sobre sí aquéllos que son los “encorvados” (*anawim*) bajo el peso de Yahvé:

“Los pobres de Yahvé. Partiendo de todas las formas de pobreza, de injusticia sufrida, de aflicción, los ‘justos’ y los ‘pobres de Yavé’ elevan hacia El su súplica en los Salmos (cf. Sal 25; 31; 35; 55). Sufren en su corazón la esclavitud a la que el pueblo ‘rapado hasta la nuca’ ha sido reducido a causa de sus pecados. Soportan la persecución, el martirio, la muerte, pero viven en la esperanza de la liberación. Por encima de todo, ponen su confianza en Yavé a quien encomiendan su propia causa (cf. Jer 11,20; 20,12). Los ‘pobres de Yavé’ saben que la comunión con El (cf. Sal 73,26-28) es el bien más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad (cf. Sal 16; 62; 84). Para ellos, el mal más trágico es la pérdida de esta comunión. Por consiguiente, el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado” (LCL 47).

Finalmente sólo Yahvé es soberano sobre la vida humana. Aun antes de revelarse como Rey, ya su dominio como Creador se había manifestado en el reclamo a Caín de la sangre de su hermano (Gen 4,9-12). Y cuando después del diluvio reconfirmó el encargo hecho desde el inicio a la primera pareja (Gen 1,28-30; 9,1-3), estableció con Noé y con su descendencia un pacto de protección, al que puso como condición única el respeto por la vida humana, “porque a imagen de Dios él hizo al hombre” (Gen 9,5-6): por eso él la protegerá, y exigirá la responsabilidad sobre la sangre (recuérdese que para el hebreo la sangre es la vida) de cualquiera que derramase la de su prójimo.

La vida es algo sagrado, porque el Creador mismo la inspiró en el hombre (Gen 2,7; Sab 15,11), y sólo de él depende volverla a tomar a su término (Job 3,14-15). Esta soberanía de Dios sobre la vida está revelada en el Antiguo Testamento de varias maneras: a) *Por la Ley*, en cuanto la Palabra de Yahvé prohíbe matar, mandamiento fundamental del Código de la Alianza (Ex 20,13; Dt 5,17), y la privación de la vida del prójimo está sancionada con la máxima condena, que es la pena de muerte (Dt 19,11-12). b) *Por el castigo* de Yahvé a quienes no han respetado la vida: a David, que asesinó a Urías para

quedarse con Betsabé, su mujer, el Señor castigó con la muerte del niño concebido adulterinamente (2 Sam 12,15-19); y a Jezabel, que había hecho asesinar a Nabot, Yahvé la condenó, así como a sus hijos, a ser devorados por los perros (1 Re 21,23-24). c) *Por el culto*, pues sólo a Yahvé está reservada la sangre, "donde reside la vida" (Lev 17,11) según el pensar de la cultura hebrea. Por eso quien profana la vida humana, comete un acto supremo de orgullo y prepotencia, arrogándose un derecho sobre aquello que sólo a Dios pertenece, porque es el acto de suprema soberanía.

La Sabiduría se admira de la infinita misericordia de Dios aun sobre los malvados, a quienes él podría destruir con el solo soplo de su boca: "Pero tú con todas las cosas eres indulgente, porque son tuyas, Señor que amas la vida" (Sab 11,26).

2. Jesucristo en el Nuevo Testamento

Jesucristo en su carne es el centro de la revelación del Nuevo Testamento, así como lo es de toda la historia humana. Por la Palabra de Dios lo reconocemos como "el Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas" (Col 1,14-15). Por ella sabemos que el ser humano fue creado por Dios según su imagen y semejanza (Gen 1,26-27), y que Jesucristo es esa "imagen de Dios invisible" (Col 1,14), de manera que en cada uno de los hombres nuestra fe descubre la imagen del Señor, destinado a participar en el Hijo de la filiación del Padre (Rom 8,14-17; Gal 4,4-7; Ef 1,3-6) y a ser con Cristo coheredero del Reino, cuya promesa se cumplirá definitivamente en la resurrección con él y a su semejanza. También creemos como revelada la voluntad salvífica del Padre, por la cual, dada la realidad histórica del pecado, el Hijo de Dios se hizo uno de nosotros "y no se avergüenza de llamarnos hermanos" (Heb 2,11), y por amor y solidaridad con nosotros experimentó íntegramente toda la realidad humana menos el pecado (Heb 2,17; 4,15), "por nosotros los hombres y por nuestra salvación".

En esta unidad del misterio revelado sobre la creación y la obra salvadora y liberadora de Jesucristo, los cristianos basamos nuestro reconocimiento de la dignidad de todo ser humano, más allá de las diferencias contingentes como podrían ser las de raza, sexo, credo o posición social y económica (Gal 3,28), fuente de los derechos fundamentales e inalienables y de los deberes corres-

pondientes. Por eso el creyente en Cristo no puede reducir su fe a la aceptación intelectual de ciertas verdades, aunque sean reveladas; sino ha de acoger voluntariamente, con toda su persona, libre y totalmente, la revelación hecha por él (DV 5), que incluye como parte integrante y necesaria el seguimiento de Cristo como camino de la vida moral específicamente cristiana; y la historización de esa fe cuya expresión es el amor a Dios y al hermano (Mt 22,37-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28), que en su estadio mínimo es el respeto, por justicia, de todos los derechos que emanan de la dignidad humana; pero tiene su expresión máxima en el servicio del hermano, incluso hasta la muerte, como signo del "ser mayor en el Reino de los cielos" (Mt 20,25-28; Mc 10,42-45; Lc 22,25-27). Presentar la figura de Jesús como la más alta teología, y su praxis como el camino de la vida cristiana, es el objeto de esta segunda parte.

PROPOSICION 8. La encarnación del Hijo de Dios es un misterio salvífico que nos revela no sólo el instante en que el Verbo se unió definitivamente, en unión única y personal, a nuestra carne humana, subsistiendo en adelante para siempre en una sola existencia con ella. Por ese motivo, desde el momento en que el Hijo de Dios tomó carne humana en el seno de María Virgen, la humanidad de Jesús, en el designio del Padre que en otro tiempo nos había hablado de muchos modos por medio de los profetas (Heb 1,1), es para nosotros la máxima y definitiva revelación de Dios y el único camino hacia él: en esa humanidad se nos revela el misterio de la vida íntima trinitaria de Dios (Jn 14,9; Mt 11,27); él, en su carne, es el centro mismo y el contenido de toda nuestra predicación (1 Jn 1,1-3). Por eso la carne de Jesús es para nosotros la más alta teología; y sus opciones, su obrar, sus criterios, sus valores, son para el creyente en Cristo la norma de conducta moral en su vivir cristiano; cuya fe proclama, de modo integral y necesario para ser creíble, en su seguimiento hasta la muerte (Mt 16, 24; Mc 8,34; Lc 9, 23; Jn 12,26).

El himno de la Carta a los Filipenses (2,6-11), en el que la primera comunidad hebrea confiesa su fe en el misterio de Jesucristo, presenta por una parte la preexistencia de éste "en la forma de Dios"; luego su despojo (*kénosis*) y abajamiento, en el momento en que "tomó la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre". Pero esta Economía salvífica permaneció durante toda su vida histórica, y perdurará hasta la eternidad: "haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó..."

La encarnación no es, pues, sólo el primer instante del ser del Hijo de Dios en la condición humana que asumió como suya en su propia existencia; sino es un nuevo modo de existir que, por su fin salvífico mediante su intervención personal en la condición histórica de la humanidad pecadora, es también camino hacia la sumisión, por solidaridad con nosotros, a la ley de la muerte. Su exaltación por el Padre, expresada mediante su "despertar como primicia de los que duermen" (1 Cor 15,20), para ser constituido "Señor y Cristo" (Hech 2,36), "Primogénito de la creación" y "Cabeza del Cuerpo de la Iglesia" (Col 1,15.18), indica su presencia definitiva, por su carne resucitada en el *ayer*, también *hoy* y para *siempre*. En la persona de Cristo, a partir de su encarnación primero "vacuada" (Fil 2,7) en todas las condiciones histórico-temporales, luego resucitada, se unen para el ser humano que peregrina hacia su liberación definitiva, el camino y el término de su esperanza.

Si el mismo Jesús histórico es el Cristo resucitado; y si a su vez el que resucitó como paradigma de nuestra resurrección, y fue proclamado Cristo y Señor, no es otro sino el Jesús histórico, entonces el seguimiento de este Jesús (eligiendo como valores de nuestra vida sus opciones, actuando según las orientaciones de su praxis)⁴⁴, es para nosotros el camino que en nuestra vida histórica nos conduce a la resurrección con él como término de nuestra existencia plenamente rescatada (Rom 8,24). Los textos del Antiguo Testamento nos iluminan la comprensión más plena de lo que significa el seguimiento para la fe hebrea: es el reconocimiento de Yahvé como el Señor, es decir, como el Dios que salva a su pueblo: "Si Yahvé es Dios, seguidle; si lo es Baal, seguidle" (1 Re 18,21; Dt 8,19; 13,2); es la fidelidad a la ley de Yahvé, como condición para pertenecer al pueblo de su Alianza (Dn 3,41); así

44 Suele distinguirse entre "imitación" y "seguimiento". Ambos términos son propios de la Escritura: la "imitación" y expresiones equivalentes aparecen con cierta frecuencia en el N. T.: "Sed mis imitadores como yo lo soy de Cristo" (1 Cor 11,1; 4,16; Fil 3,17; 1 Tes 1,6), "Sed, pues, imitadores de Dios" (Ef 5,1); "Sed perfectos como vuestro Padre celestial" (Mt 5,48); pero más frecuente es el mandato de "seguir" a Jesús, o alguna expresión equivalente, como hemos visto ya en el A. T. respecto a "seguir a Yahvé": Jesús primero ordenó a sus discípulos seguirlo (Mt 8,22; 19,21-28; Mc 1,17-20; 2,14; 10,21; Lc 18,22); se trata de un seguimiento sin reservas, en la misión de Jesús y en el servicio a los hermanos hasta la cruz (Mt 10,38; 16,24; Mc 8,34; Jn 8,12; 12,26; 13,36). El seguimiento de Jesús en estos textos, es el camino del discipulado. Hoy es frecuente distinguir entre la "imitación" como el hacer lo que hizo Jesús, y el "seguimiento" como el proseguimiento de su misión: éste último supone, pues, que no hay identidad de acciones, pero sí continuidad de criterios, de opciones, de objetivos, etc. con los de Jesús.

como no someterse a esa ley , y cometer injusticias, es “seguir a dioses extranjeros” (Jer 7,6.9; 11,10). Sólo Dios puede exigir este seguimiento que incluye la entrega de toda la existencia humana.

Por la teología joánica sabemos del misterio de la encarnación desde otra perspectiva: en Juan 1,1-18 el Verbo de Dios se nos revela como existente desde toda la eternidad ante Dios, como la fuente de todas las cosas que han venido al ser y de la vida de todos los hombres; el cual en un momento de la historia “levantó su tienda entre nosotros” para que viésemos su gloria.⁴⁵ A partir de ese momento, la carne de Jesús (es decir, toda su humanidad, según el sentido hebreo) es para nosotros la manifestación de la gloria del Padre. Según el plan salvífico de la Trinidad, que conocemos por medio de, y en el mismo Jesucristo, a partir de la aparición del Hijo de Dios en nuestra carne, ésta es para nosotros el único acceso a Dios que éste ha querido.

En efecto, Juan escribe esta teología en algunas expresiones que podríamos llamar “programáticas”, y la describe en otras que la concretan. En cuanto a las primeras, podemos poner algunas ante la vista: en el discurso de la última cena, al hablar de su partida, dice a los discípulos: “A donde voy yo, sabéis *el camino*. Le dice Tomás: 'Señor, no sabemos a dónde vas. ¿Cómo podemos saber *el camino*?' Le dice Jesús: 'Yo soy *el camino*, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí' (...) El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14,4-9; cf. 12,45). Bien sabida es la carga revelatoria que tiene el término “ver” para Juan: se trata de un “ver” la carne de la persona con los ojos, que sabe intuir lo que está dentro (Jn 1,14.18.29.48; 9,37-40; 19,26.37). Un peso semejante tiene la introducción de la primera Carta, donde sobreabundan los términos que apuntan a la percepción de la carne de Jesús, como el camino para entrar en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo: “lo que hemos oído”, “visto”, “contemplado”, “tocado con nuestras manos” (1 Jn 1,1-3). En cuanto a las segundas, que describen esta teología en concreto, parece innecesario citarlas; pues los signos, obras y palabras de Jesús, revelatorias de su misión mesiánica, de su filiación, y por ellas de lo que es el Padre, del envío y misión del Espíritu, etc., constituyen todo el cuerpo del Evangelio.

45 “Su gloria”, en el sentido bíblico: “La gloria de Yahvé designa a Dios mismo, en cuanto se revela en su majestad, su poder, el resplandor de su santidad, el dinamismo de su ser”: X. LÉON-DUFOUR, Art. “Gloria”, en *op. cit.*, p. 314.

PROPOSICION 9. En el proyecto salvífico del Padre, la Virgen María ocupa un lugar destacado como la mujer "redimida en modo eminente" (LG 53). El Evangelio nos la presenta sencilla y pobre, pero "llena de gracia" (Lc 1,28), en virtud de la elección divina para que fuese Madre de su Hijo hecho carne, verdadero Dios y hombre desde el instante de iniciar a existir en el seno de ella: por eso la Iglesia, desde el s. III, la reconoce "Madre de Dios". El Evangelio habla de María como de una mujer casada, pero llamada por el Señor siendo ella aún virgen, para entregarse enteramente a una misión: la de llegar a ser, como madre mesiánica, colaboradora de Dios para el cumplimiento de su promesa; el signo que eligió el Padre para revelar esta intervención salvífica divina en la historia de la humanidad, es que ella concibió a su Hijo por obra del Espíritu Santo. De modo que tanto el misterio de la encarnación, como el de la redención de la humanidad, por libre iniciativa divina, están significados en el hecho de que ella concibió virginalmente al Hijo de Dios como una verdadera Madre. Así pues, lo que en ella y con ella veneramos, es la obra gratuita de Dios que él, "mirando desde arriba sobre la pequeñez de su sierva" decidió obrar por ella, como cumplimiento de las promesas hechas "a Abraham y a su descendencia por siempre" (Lc 1,46-55).

Lo que el Evangelio y la Tradición de la Iglesia veneran en María, es la obra de Dios que por propia iniciativa quiso él realizar en y por ella. Su plenitud de gracia (Lc 1,28), si la leemos a la luz de lo que ésta significa en el Nuevo Testamento (Ef 1,5-7), es la plena elección desde el principio, para participar en la filiación y en la redención "por el Hijo amado". Tal elección de María está insinuada desde el inicio de la humanidad en la promesa de salvación, mediante la descendencia de la mujer que aplastaría la cabeza de la serpiente (Gen 3,15; cf. LG 55); así como en las promesas mesiánicas, en cuanto el pueblo de Israel esperaba su completa liberación como obra de Yahvé por medio de un descendiente de David.

El llamamiento de María se coloca en la línea de las grandes vocaciones del Antiguo Testamento, como la de Abraham, Moisés, y de las grandes mujeres de Israel, como Sara, Ana, Rut, Judit y Yael. En todas éstas, como en la de María, se observan ciertas constantes: la iniciativa de Dios, el llamamiento de una persona en representación de su raza, para una obra salvífica cuyo agente es Yahvé que quiere actuar por medio de un miembro

de la comunidad por él liberada⁴⁶, y siempre en favor de su pueblo. Según el género literario adoptado por Lucas, todo el conjunto de la anunciación, visitación y magnificat, indican que Dios se ha dirigido a María (según la teología que suele llamarse de la personalidad corporativa) no con la exclusividad de una mujer aislada, sino como a la que recibe el cumplimiento de la promesa mesiánica en nombre de su pueblo.

La virginidad de María no manifiesta menor aprecio por la santa institución del matrimonio, querido por Dios desde la creación; pues, en efecto, ella era una mujer desposada (Lc 1,27; Mt 1,18.20); pero el Señor la eligió cuando estaba aún en el período que, según la cultura de su pueblo, solía transcurrir entre el rito del matrimonio y la formación de la familia (Mt 1,18.20): por la concepción virginal de su Hijo, el Señor quiso darnos el signo de su intervención creadora en el mundo: esto está indicado por el hecho de que el Verbo se hizo carne por obra del Espíritu Santo (Lc 1,35; Mt 1,18.20): en esta virginidad, el evangelista Mateo (Mt 1,22-23) ve el cumplimiento de la promesa mesiánica, de que Yahvé siempre estaría con su pueblo, lo que significa el nombre de Emmanuel (Is 7,14). La Iglesia reconoce, pues, en el Hijo de María, desde el primer instante de su existencia en el seno de su madre, al Hijo de Dios que se hizo carne, esto es, verdadera y plenamente hombre como nosotros, "por nosotros los hombres y por nuestra salvación", según el plan divino gratuitamente decidido por la Trinidad en favor de la raza humana.

Al confesar al Hijo de María "el Señor", con un título que en la tradición de Israel equivale a "Dios mi Salvador" (Lc 1,46-47), la Iglesia ha llamado a María, con una costumbre poco a poco difundida a partir del s. III, y confirmada por múltiples concilios ecuménicos, la "Madre de Dios": esto es, la Madre del Hijo de Dios hecho carne; siguiendo así la confesión de Isabel, la cual, "llena del Espíritu Santo", la proclamó "la Madre de mi Señor" (Lc 1,43)⁴⁷.

46 Esto suele significar "el Señor está contigo" (Lc 1,28), (o "yo estoy contigo") repetido en múltiples ocasiones por el Antiguo Testamento en ocasión del llamamiento de una persona para una misión salvífica que Yahvé realizará por ella: Ex 3,12; Jos 1,5; Jue 6,12, etc.

47 En el contexto de la perícopa de Lucas, el título "Señor" se refiere a Dios: cf. Lc 1,28.38.45.46.66: es "El Señor Dios de Israel": 1,67.

Por fidelidad a la fe, que el Vaticano II ha descrito como la obediencia plena "por la que el hombre se confia libre y totalmente a Dios, (...) asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por él" (DV 5), la Iglesia acoge sin reservas el plan salvador que Dios ha libremente decidido en favor de toda la raza humana, tal y como ha querido también libremente revelarlo: es decir, por medio de su Hijo hecho hombre, "nacido de mujer" en la plenitud de los tiempos (Gen 4,4); y acoge con gozo la vocación sublime de María, como Madre mesiánica (no sólo nodriza y madre de un simple hombre llamado Jesús, a quien únicamente después la comunidad del Nuevo Testamento le hubiese conferido los títulos). Por eso, el lamentable rechazo de la misión de María, por parte de tantos hermanos nuestros que se han separado de la comunión de nuestra fe, descubre no un repudio a María, sino, en el fondo, al plan salvador del Padre, tal como lo ha revelado por su Hijo en la carne. Pero al mismo tiempo la Iglesia deplora el que, aun movidos por la mejor voluntad, y frecuentemente por una piedad poco educada, muchos fieles hayan exagerado las afirmaciones sobre María, o ciertas expresiones de piedad desmedida, con las cuales pueden dar la impresión de sustituir por ella a Jesucristo y su obra. Esto ha dado ocasión, no raras veces, a múltiples ataques contra la legítima fe que la Iglesia profesa, escudados en la existencia de tales excesos.

PROPOSICION 10. Jesucristo tuvo como centro de toda su vida (predicación, obras, oración, signos y milagros), el advenimiento del Reino de su Padre en medio de su pueblo. Poco a poco, conforme se desarrollaba la conciencia humana de su ser que él era desde el principio y de su misión, y la manifestaba progresivamente a sus discípulos, fue preparando el camino para que éstos comprendieran que él mismo era quien hacía presente en su propia persona y actividad el Reino de Dios que éste había decidido poner en sus manos. Tras la resurrección de Jesús, el kerigma fundamental de la Iglesia predica que "Dios lo ha constituido Señor y Cristo" (Hech 2,16), y los discípulos, inspirados por el Espíritu Santo, confesaron: "Jesús es el Señor" (Fil 2,11), y reconocieron que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas. El Reino de Dios es, para los cristianos, el Reino de su Hijo en la carne y resucitado.

San Marcos introduce el ministerio público de Jesús, con esta proclama que es como el programa de su predicación y de sus obras proféticas: "El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está aquí. Convertíos y creed en la Buena Nueva" (Mc 1,15). Siguiendo el desarrollo de este establecimiento del

Reino de su Padre, y la paulatina revelación de cómo este Reino ha sido puesto en sus manos al proclamarlo y actuar con propia autoridad, los discípulos, tras la resurrección de Jesús, lo confesaron el Señor de este Reino.

La actividad de Jesús en torno al Reino se nos revela en los Evangelios en múltiples maneras: unas, con expresión explícita; otras dibujando su actuar para establecer el Reino de Dios según los criterios del Antiguo Testamento, pero llevados a cumplimiento:

1. En la oración de sus discípulos, el punto central es: "Venga tu Reino" (Mt 6,10; Lc 11,2). La oración es el momento privilegiado que apunta, en todos nosotros y sin velo alguno, las íntimas preocupaciones y la mayor apertura a la acción divina, de manera que revela también el sentido de apremio sobre la conciencia de Jesús respecto a su misión.

2. En la exhortación y guía del actuar de los discípulos: "Buscad primero el Reino de Dios y su justicia" (Mt 6,33; Lc 12,31). "Buscar la justicia" no tenía nada de pasivo ni de sentido vago; sino era, para un hebreo de su tiempo, la responsabilidad de actuar conforme a la ley (Lc 1,6). Así Jesús enseñaba que la aceptación del Reino de su Padre no podía tener lugar para el creyente, sino en el fiel cumplimiento de la Alianza.

3. En la enseñanza: el reino de Dios pertenece a los pobres (Lc 6,20; en la versión de Mateo, a "los pobres de espíritu": Mt 5,3). En ellos el Señor Reina, porque él es su única roca, fortaleza y esperanza; no tienen a nadie ni nada en quien o en qué confiar, y así su corazón está enteramente abierto a Dios. Por el contrario, "ninguno puede servir a dos señores" (Mt 6,24; Lc 16,13), es decir a Dios y al dinero; el servicio a éste como señor de la vida se convierte en un dios tiránico que esclaviza el corazón y reclama para sí todos los valores, las preocupaciones, la vida del que lo adora, quien acaba igualmente esclavizando a los demás al servicio de su ídolo (PUE 186, 493-494). Jesús enseña que el Reino de Dios pertenece a los niños (Mc 10,15-16); en cambio "difícilmente un rico puede entrar en el reino de los cielos" (Mt 19,23-24; Mc 10,23; Lc 18,24).

Pero de un modo particular Jesucristo predicó el Reino en sus parábolas y lo realizó en sus signos y milagros:

En las parábolas agrícolas reveló sobre todo un aspecto escondido del Reino: éste es una gracia, un don que viene del Padre. El reina gratuitamente sobre aquéllos que él ha elegido, a quienes por el Hijo ofrece la semilla de su palabra; pero es también responsabilidad del discípulo acogerla: Mt 13,3-9.18-23; Mc 4,3-9.14-20). A pesar de la apertura de corazón para recibir la palabra del Reino, es sólo el Señor quien da el crecimiento (Mc 4,26-32).

En las parábolas escatológicas, como la del banquete del Rey (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24) Jesús enseñó que la plenitud del Reino se realizará sólo al final, mientras esta vida es el camino necesario: el *hoy* es el tiempo del discernimiento y de la salvación; la segunda venida del Señor será el tiempo del juicio y del cumplimiento. Sólo entonces el Rey separará a los buenos de los malos, como lo indicó en las parábolas de la cizaña (Mt 13,24-30.36-43) y de la red (Mt 13,47-50). También en la institución eucarística, Jesús contempla el Reino como un banquete escatológico (Lc 22,14-16). Y será él, el Rey que vendrá en su gloria, quien habrá de juzgar a los individuos y a las naciones acerca de su conducta y de su derecho a participar o no en el Reino de su Padre: y lo hará según hayamos reconocido o no su rostro en el que tiene hambre y sed, está desnudo, en la cárcel o enfermo (Mt 25,35ss). El Señor del Reino, pues, se ha reservado a sí el juicio sobre quiénes pertenecen al Reino, juicio escatológico que nos quita todo el derecho (que no se puede pretender sino abusivamente, como lo hacían los fariseos: Mt 23,13) de determinar en concreto, y así separar y discriminar, quiénes son, y quiénes no, aquéllos a quienes pertenece el Reino por elección del Padre. Incluso en esta vida, y aun en las cosas transitorias que son camino, el Señor Jesús ha declarado que no tenemos ese soñado derecho (Mt 7,1-5).

Si por una parte la consumación del reino es escatológica, por otra éste ya está presente: "Y no dirán: 'Vedlo aquí o allá', porque el Reino de Dios ya está entre vosotros" (Lc 17,20-21). El hoy es camino necesario hacia el término, y por eso el juicio sobre nuestro arribo al final no es arbitrario de parte del Señor, sino lo decidimos cada uno de los llamados, con nuestra posición de acogida o rechazo de la palabra de Jesús (Jn 12,46-50).

Porque Jesús no sólo se ha presentado como quien ejercerá el Señorío de su Padre al juzgar y decidir sobre quienes finalmente pertenecen al Reino; sino ha puesto como condición indispensable cumplir su ley, que a diferencia de Moisés no ha promulgado por autoridad de otro, sino como un acto de propio

reinado, igual al de su Padre, que se manifiesta en la decisión última del juicio, acto y privilegio del Rey soberano. Y así, en los Evangelios, Jesús algunas veces llama esa ley de su Padre, otras su propia ley (Mt 7,21-23; Lc 6,46-47; Jn 15,12); y esa ley suya es a tal punto soberana, que decide sobre la pertenencia al Reino (Mt 5,19).

Y de hecho Jesús se manifestó como quien tiene propia autoridad sobre la ley divina, privilegio exclusivo del soberano, incluso sobre uno de los mandatos más sagrados de la ley mosaica: "El Hijo del Hombre es también Señor del Sábado" (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5); y tocó esa ley, no para abolirla pero sí para llevarla a su perfección (Mt 5,17), modificándola (y no sólo dándole una interpretación a la manera rabínica) en virtud de su propia palabra: "Habéis oído que se dijo... pero yo os digo" (Mt 5,22.28.32.34.39.44). Y en el estilo propio de las expresiones literarias de su tiempo, comparó su Palabra con la Roca, pues quien escucha su palabra y obra en consecuencia, ha construido sobre la Roca (Mt 7,24), que en el Antiguo Testamento, y para los oídos hebreos, aludía a la promesa de Yahvé, sobre la cual Israel puede construir su esperanza. Yahvé, en efecto, es la única Roca de su pueblo (Sal 18,2-3; 28,1; Is 51,1).

También los milagros de Jesús son signos del Reino. Como Yahvé en el Antiguo Testamento, así Jesús en el Nuevo ejerce el poder que como Hijo ha recibido del Padre, en favor de la salvación del hombre. Jesús rehusó hacer milagros para su propia exaltación o provecho (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13) o para satisfacer curiosidades (Lc 23,8-10). Son acciones de soberanía sobre la naturaleza, sobre la enfermedad y sobre la muerte, signos que indican el cumplimiento de la promesa mesiánica hecha por el Dios Soberano Universal, de liberar al hombre de toda esclavitud. Lo que va más allá de toda expectativa, es que Jesucristo no actúa sólo como un lugarteniente en nombre de Yahvé, como los antiguos profetas y elegidos para diversas misiones, sino que lleva a cabo la salvación del Reino con propio poder:

1. Sobre la naturaleza inanimada, al calmar la tempestad ("¿Quién es éste a quien el viento y el mar obedecen?": Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25); en el Evangelio de Mateo, esta circunstancia es ocasión para reconocer el señorío de Jesús: "¡Señor, sálvanos, que perecemos!" (Mt 8,25); y también se revela Señor de la creación material, al multiplicar los panes en favor de la muchedumbre hambrienta (Mt 14,13-21; Mc 6,30-44; Lc 9,10-17; Jn 6,1-13):

su poder está al servicio de su misericordia, pues como Marcos presenta este hecho, él se puso a predicar hasta muy tarde, porque "sintió compasión de ellos, pues estaban como ovejas que no tienen pastor" (Mc 6,34).

2. Es Señor de la salud y de la enfermedad, muchas veces, en la cultura de su tiempo, atribuida, sobre todo la de ciertos tipos, al poder de Satanás: "Si yo expulsé los demonios por el dedo de Dios, señal de que el Reino de Dios ha llegado a vosotros" (Lc 11,20; Mt 12,28). En esta irrupción del poder divino liberador, no sólo se manifiesta, en los relatos evangélicos, la presencia del Reino, sino inseparablemente la soberanía de Jesús que actúa en el Reino con propia autoridad. Y ésta es una actitud constante en la vida pública de Jesús, como lo indica el texto programático de Mateo: "Y Jesús recorría todas las ciudades y los pueblos, enseñando en sus sinagogas, proclamando la Buena Nueva del Reino, y sanando toda enfermedad y dolencia" (Mt 9,35).

3. Jesús es soberano sobre la vida y la muerte. Los Evangelios muestran en acción el principio de revelación más general que Juan pone en boca de Jesús: "Yo soy la resurrección y la vida" (Jn 11,25); y lo presentan actuando con propio poder sobre la muerte, en los tres relatos de resurrección de muertos: del hijo de la viuda: "Joven, a ti te digo, levántate" (Lc 7,11-17), de la hija de Jairo: "Muchacha, a ti te digo, levántate" (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56) y de Lázaro: "Lázaro, ¡sal fuera!" (Jn 11). Desde su vida histórica, Jesús iniciaba así el cumplimiento de la esperanza que, aviada en el Antiguo Testamento (Is 26,19; Dn 12,2-3; 2 Mac 7,9.23; 12,43-46), culminaría tras su propia resurrección en la carne.

4. También se reveló con propia autoridad para perdonar los pecados (Mc 2,5; Mt 9,2) en conexión inseparable con la que tenía sobre la enfermedad; y para exigir, como Yahvé en el Antiguo Testamento, el seguimiento suyo como condición del discipulado (Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23).

5. Finalmente, así como el Antiguo Testamento reveló la soberanía universal de Yahvé en su privilegio de juzgar a los individuos y las naciones, así Jesús en el Nuevo reveló un igual señorío, en su poder de juzgar a las personas y los pueblos (Mt 7,21-23; 25,31-46).

Junto con las parábolas y signos que hacían presente el Reino de su Padre, abundan los relatos en que los Evangelios presentan a Jesús tomando

conciencia progresivamente de su propio señorío en el Reino escatológico. Ya desde la anunciación, Lucas pone en palabras del ángel la revelación a María sobre quién será su Hijo, como cumplimiento de la promesa davídica, pero en términos que superan toda expectativa: "Y le dará el trono de David su padre, y su reino no tendrá fin" (Lc 1,33). Pero es en la vida pública donde este tipo de textos se multiplican: así, por ejemplo, en la parábola de la cizaña "el Hijo del Hombre enviará a sus ángeles a reunir de su reino todos los escándalos y a los obradores de iniquidad" (Mt 13,41); también en la promesa del Reino hecha a sus discípulos, Jesús se refiere a su propio Reino que él está disponiendo para ellos, como el Padre lo ha dispuesto para él (Lc 22,28-30; Mt 19,28); y el testimonio sobre sí mismo ante el sanedrín, fue juzgado a tal punto blasfemo, que causó la inmediata declaración de ser merecedor de la pena de muerte: en él, Jesús usó expresiones que en el lenguaje hebreo son inequívocos signos de la elevación de Jesús a compartir con el Padre la soberanía del Reino: "Veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo" (Mc 14,62; Mt 26,64). Finalmente, desde la cruz, el ladrón crucificado con él le suplicó en su agonía: "Jesús acuérdate de mí cuando vengas a tu Reino" (Lc 23,42).

"Jesús en persona es la 'Buena Nueva', como él mismo afirma al comienzo de su misión en la sinagoga de Nazaret, aplicándose las palabras de Isaías relativas al Ungido enviado por el Espíritu del Señor (cf. Lc 4,14-21). Al ser él la 'Buena Nueva', existe en Cristo plena identidad entre el mensaje y el mensajero, entre el decir, el actuar y el ser. Su fuerza, el secreto de la eficacia de su acción, consiste en la identificación total con el mensaje que anuncia; proclama la 'Buena Nueva' no sólo con lo que dice o hace, sino también con lo que es". (RMi)

Tras la resurrección de Jesús, los discípulos reconocen su pleno señorío, porque el Padre ha puesto en sus manos el Reino (RMi 16). En el *kerygma* primitivo de la Iglesia se pone precisamente en esta confesión de fe, la condición para ser salvos, lo cual representa la novedad de la fe cristiana sobre la esperanza de la salvación mediante el cumplimiento de la justicia (o sea de la ley mosaica): "Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor, y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo" (Rom 10,9; 1 Jn 5,1). Y la misma carta a los Romanos reconoce en la resurrección el inicio del señorío de Cristo: "Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser Señor de muertos y vivos" (Rom 14,9). Así también lo proclaman los primeros

himnos: "Y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria del Padre" (Fil 2,11). Y en contraste con los paganos, mientras éstos tienen muchos dioses y señores, el cristiano sólo reconoce a "un Dios Padre del que proceden todas las cosas, y un solo Señor, Jesucristo" (1 Cor 8,5-6). De ahí que el mensaje de Jesús queda elevado a una nueva perspectiva a la luz de su muerte y resurrección, de modo que sus palabras sobre el Reino de Dios no constituyen ya en Juan y Pablo el centro de la predicación cristiana⁴⁸.

Además de las confesiones directas del señorío de Cristo, el Nuevo Testamento usa muchas expresiones hebreas que en el Antiguo indican el Reinado de Dios, y se las atribuye a Cristo, así como otras afines y semejantes. Ya desde la vida pública de Jesús, se pone en sus labios este dicho, que señala el poder real: "Cuando el Hijo del Hombre se sienta en su trono de gloria..." (Mt 19,28), y: "Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria... entonces se sentará en su trono de gloria" (Mt 25,31). Pero lo repiten los escritores sagrados, como el autor del Apocalipsis, cuando lo presenta como "Rey de reyes y Señor de señores" (Ap 17,14; 19,16), "en medio del trono" (Ap 5,6), y como quien, resucitado, reina juntamente con Dios: "Ha llegado el reinado sobre el mundo, de nuestro Señor y de su Cristo; y reinará por los siglos de los siglos" (Ap 11,15; 2 Tim 4,1). Así también la Carta a los Hebreos, hablando del Reino en referencia a Jesucristo: "Del Hijo dice: Tu trono, ¡oh Dios!, por los siglos de los siglos; y: El cetro de tu realeza, cetro de equidad" (Heb 1,8).

Una figura equivalente es la cristalizada luego en el Credo para indicar el reinado de Cristo resucitado y asumido a la gloria: "Está sentado a la derecha del Padre"; expresión que tiene múltiples bases en la Escritura: "Tenemos un Sumo Sacerdote tal, que se sentó a la diestra del trono de la Majestad en los cielos" (Heb 8,1; 12,2); expresión que se encuentra ya desde el primer *kerygma* de los apóstoles, y continúa en el Nuevo Testamento para indicar que Jesucristo resucitado conddivide el reinado con el Padre (Hech 2,33; 5,31; Rom 8,34; Ef 1,20; Heb 1,3; 10,12; Col 3,1). Este reinado del Hijo es igual al del Padre, quien lo ha conferido a Jesucristo (su Hijo *hecho carne*) según su libre voluntad salvífica. Por eso Pablo dice que Cristo resucitado "debe reinar hasta

48 Cf. P. HÜNERMANN, "Reino de Dios", en *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica* 5, Barcelona, Herder 1974, col. 887-889.

que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies", pero que someterá al Padre todas las cosas (1 Cor 15,25ss), y la Carta a los Colosenses: "El nos ha transferido al reino de su Hijo amado" (Col 1,13).

Cumplido, pues, el ministerio de la vida histórica de Jesús, y según durante ésta se fue preparando la revelación plena sobre el plan salvífico del Padre, el Reino de Dios se transforma para los discípulos en el Reino de Jesucristo. Se entiende por eso que, después de la resurrección, pocas veces aparece ya mencionado el Reino de Dios, que pasa a expresar la salvación eterna del hombre, como en la expresión de Pablo: "La carne y la sangre no pueden heredar el Reino de los cielos" (1 Cor 15,50; 6,9-10; Gal 5,21). No es que haya desaparecido la esperanza y el cumplimiento del Reino de Dios anunciado por el Antiguo Testamento, y predicado y actuado por Jesús. Sólo que el Padre, en su voluntad salvífica, lo ha puesto en manos de su Hijo Jesucristo.

Por eso la Iglesia naciente reconoció que el Hijo, en cuanto Verbo de Dios igual al Padre y al Espíritu en dignidad, poder y gloria, es Señor y soberano desde siempre; pero en cuanto Hijo de Dios en la carne, es paulatina la revelación de su acceso a la soberanía, de modo que tras la resurrección "Dios lo ha constituido Señor y Cristo" (Hech 2,16) en su carne. Y así, mientras el Credo confiesa al Padre "Soberano Universal", igualmente proclama a Jesucristo el "único Señor", y que "su reino no tendrá fin", y explicita una de las acciones que son derecho y privilegio real, como es el venir con gloria para juzgar a vivos y muertos:

"Ya desde aquella época, la fe apostólica tuvo como centro, no solamente el Reino de Dios cuya venida había anunciado Jesús (Mc 1,15), sino también la persona misma de Jesús en quien había sido inaugurado este Reino (cf. Hch 8,12; 19,8, etc.): Jesús, tal como lo habían conocido antes de su muerte y como había entrado en su gloria por la resurrección de entre los muertos (Lc 24,26; Hch 2,36)" (PCB 2.2.2.1.c).

PROPOSICION 11. *"Conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza" (2 Cor 8,9). El, en efecto, eligió para sí la vida de pobreza, nació de una madre pobre y en circunstancias humildes, sostuvo su vida privada con el trabajo de sus manos (Mc 6,3), durante su ministerio público proclamó: "El hijo del*

hombre no tiene dónde reclinar su cabeza" (Mt 8,20), y su muerte en la cruz es el máximo signo de abajamiento humano. A sus discípulos exigió la pobreza como condición de su seguimiento en el ministerio (Mt 10,8-10; 19,21-22; Mc 6,8; Lc 9,3; 18,22). Señaló el evangelizar a los pobres como la credencial de su misión (Mt 11,5; Lc 4,18; 7,22), y hecho lo vemos realizarlo en su predicación (Mt 5,3; Lc 6,20) y en sus obras. Y quiso identificarse ideológicamente con todos aquéllos que pasan necesidad, como los privilegiados en los que encontramos su rostro (Mt 25, 35ss). La Iglesia, seguidora de la misión de Jesucristo, se reconoce servidora de los hombres en todo aquello que éstos tienen de pobreza y necesita ser salvado y liberado. De la opción del Hijo de Dios en la carne toma el motivo para hacerlo; y de su seguimiento, el criterio para discernir quiénes son los pobres redimidos y liberados por el Señor, a los cuales pertenece el Reino de Dios en Cristo, y cuál es el tipo de pobreza evangélica, salvífica y liberadora.

Al inicio de la revelación en el Antiguo Testamento, el Señor se adaptó pedagógicamente a un pueblo aún niño en muchos aspectos ("Cuando Israel era niño, yo le amé": Os 11,1), aunque "de dura cerviz". A este pueblo todavía rudo para recibir promesas que, para su valoración y entendimiento requerían mayor desarrollo, Yahvé había prometido bienes materiales y terrenos como premio de la virtud y de la fidelidad a la ley (Ex 20,12; 23,23-26; Dt 8,7-10; 28,1-12; Sal 1,1-3; 37,9.18-19); y las riquezas parecen ser el signo de que Yahvé enriquece a los que ama (Gen 13,2; 26,12-13).

Con la madurez de la experiencia humana y del pensamiento religioso, Israel advierte la deficiencia de tal expectativa. El libro de Job (8,10-15)⁴⁹, los lamentos de algunos Salmos y las recriminaciones de los profetas (Is 5,8; Jer 5,27-28), que relacionan la idolatría de un país con su acumulamiento de oro y plata (Is 2,7-8,) son un mentís a ella: muchos se han enriquecido precisamen-

49 Justamente hace notar G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme 1986, pp. 78-85, un aspecto que poco suele atenderse del libro de Job: *La suerte de los pobres* (pp. 78-82) que provoca una perplejidad en la fe (cita Job 21,6-9.13-15.17-18; 24,1-14); sobre todo por *La ruta de los perversos* (pp. 82-85), que constituye un verdadero escándalo para el creyente (Job 20,20-21; 22,4-15), y cómo aun para el injusto hay salvación, si cambia de ruta y se convierte a Dios (Job 22,21-30). Estos textos incluyen expresiones semejantes a las del *Magnificat*: "El humilla a los arrogantes y salva a los que ante él se humillan".

te con su infidelidad a la Alianza, por medio de injusticias y fraudes; y aun tal parece que Yahvé los protegiera. Incluso la abundancia de bienes es causa de desconocer a Yahvé y olvidarlo (Dt 8,11-16; Sal 52,9; Os 13,6).

Por eso en la segunda redacción de la ley, ha cambiado la perspectiva para distribuir justamente los bienes, poniéndola en manos de la responsabilidad humana (Dt 15,1-11), con toda la secuela de deberes que ya hemos tratado arriba. Pero ante la realidad de la injusticia generalizada⁵⁰, poco a poco se extendió la esperanza de que el Mesías habría de proteger los derechos de los pobres y de los indefensos (Is 11,4; Sal 72,1-4), a semejanza de Yahvé, refugio de los pobres y de los que a ellos se asimilan, como los huérfanos y viudas, los perseguidos y afligidos (Sal 9; 10; 22; 25; 69; Jer 20,12-13).

Poco a poco se fue formando así la idea del "Pobre de Yahvé", y una espiritualidad de la pobreza que no coincide con el tener o no tener bienes materiales, sino con una actitud existencial frente a éstos, frente a Yahvé y a su pueblo: "Buscad a Yahvé todos los pequeños de la tierra, los que su juicio pusisteis por obra; buscad justicia, buscad humildad" (Sof 2,3); "¿En quién voy a fijarme? En el humilde y contrito que tiembla ante mi palabra" (Is 66,2). Sobre todo tras la experiencia del exilio en Babilonia, que emparejó en la esclavitud a los nobles de la casa de David y a los ricos y poderosos, con todos sus consiervos, la actitud ante la pobreza y la riqueza se purificó notablemente. A esos pobres, esclavos y oprimidos, el tercer Isaías tuvo como misión anunciar la buena nueva de su liberación:

"El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto me ha ungido Yahvé. Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a proclamar el año de gracia de Yahvé" (Is 61,1-2)⁵¹.

50 Los profetas denuncian sin tregua "la violencia y el latrocinio" (Ez 22,29, los fraudes en el comercio (Am 8,5-6; Os 12,8), el acaparamiento de las tierras (Is 5,8-9; Miq 2,2), el sometimiento de los pobres a servidumbre (Jer 34,8-22; Am 2,6-7), el abuso del poder y de la aplicación de la justicia, hecha en atención al dinero (Am 5,7; Is 10,1-2), etc.

51 Comenta J. M. GONZALEZ RUIZ, *Pobreza evangélica y promoción humana*, Barcelona, Nova Terra 1966, p. 36: "Aquí hay una identificación entre actitud religiosa y pobreza real consciente. ¿Se trata de un pobre real que precisamente en virtud de su indigencia material encuentra más fácil el acceso a Dios? ¿O por el contrario, se utiliza la pobreza

Esta espiritualidad está reflejada en muchos libros del Antiguo Testamento: "Yo dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, y en el nombre de Yahvé se cobijará el resto de Israel. No cometerán más injusticias, no mentirán" (Sof 3,11-12). Los Salmos reflejan este espíritu en la comunidad litúrgica de Israel: el "pobre de Yahvé" es el que lo teme y lo busca (Sal 34,5-11; Is 66,2); son los verdaderos servidores que lo aman (Sal 86,1-2); los que ponen en Yahvé toda su confianza (Sal 74,19; 149,4-5). Heredera de esta espiritualidad, se manifiesta María en el *Magnificat*.

En esta revelación se inserta la encarnación del Hijo, "el cual, siendo rico, se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza" (2 Cor 8,9). Las opciones y la praxis de Jesús son para el que cree en él la más alta teología, y seguirlo en el sendero estrecho de vida cristiana. Por eso para el creyente el camino de la pobreza de Cristo no es opcional, sino su camino al Padre: "Aprended de mí, que soy manso y pequeño (*tapeinòs*) de corazón" (Mt 11,29)⁵². Es la misma expresión con la que los primeros creyentes hebreos manifestaron su fe en el himno cristológico que Pablo transmitió a los cristianos de Filipos: "El cual, siendo de condición divina (...) se abajó (o empobreció: *etapeínosen*) a sí mismo" (Fil 2,8).

Pero para marcarnos el camino, más que dándonos una teoría de la pobreza, Jesús nos enseñó lo que ella es, actuando: eligió nacer de una madre escogida de entre el pueblo humilde y pequeño (Lc 1,48); tenido por hijo de José (Lc 3,23), su padre adoptivo (Mt 1,16.21), que era un carpintero de aldea; reconoció como su patria a Nazaret, una pequeña población ni siquiera mencionada en el Antiguo Testamento, y tenida en menos (Jn 1,46; 7,52); nació de un pueblo subyugado bajo el poder de un imperio extranjero; en su juventud él mismo vivió del trabajo de sus manos (Mc 6,3); durante su vida

como metáfora para expresar el estado de absoluta sumisión del hombre ante Dios? Creo que ambas cosas se contienen en el texto del tercer Isaías". De esta "carta de presentación" se valió el Señor Jesús para introducir su ministerio (Lc 4,16-21).

- 52 El vocablo *tapeinòs* no significa, en el griego bíblico, propiamente "humilde" en el sentido de la virtud moral a la que inmediatamente nos inclina el significado de esta palabra en nuestra cultura; sino significa "humilde" en el sentido del pueblo bajo, humillado, pequeño: en el A. T. se dice del pueblo pobre, pequeño, indefenso, marginado, que nada tiene en sí mismo en quien pueda confiar para liberarse, excepto la promesa de Yahvé. Sobre su riqueza de aspectos, cf. L. F. RIVERA, "El concepto *tapeinosis* en el *Magnificat*", *Revista Bíblica* 20 (1958) 70-72.

pública renunció incluso a esas modestas seguridades para dedicarse a su misión, a tal punto que afirmó de sí al joven que quería seguirlo: "El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar su cabeza" (Mt 8,20; Lc 9,58). El signo máximo de su opción por la pobreza es la muerte en cruz, destinada a los esclavos y a los rebeldes de los pueblos subyugados por el imperio romano; pero aún más allá de este aspecto cultural, en lo más hondo de la cruz, en el descendimiento al lugar de los muertos, Jesucristo se hace solidario con lo más profundo de la pobreza humana, como es la muerte.

Jesucristo, pues, no optó por la pobreza ni por desprecio de los bienes de la tierra (creados por su Padre, por medio de él en cuanto Hijo eterno), pues su doctrina está lejos de todo tipo de maniqueísmo; ni por motivos ascéticos, filosóficos, o humanistas; sino para participar por amor de solidaridad, hasta en sus últimas consecuencias, en la pobreza del ser humano (excepto la culpa del pecado), para liberar al hombre de todo tipo de pobreza pecaminosa e inhumana. Así la pobreza por el Reino, abrazada en seguimiento de Jesús, es liberadora del hombre en la raíz misma de su miseria.

En su anuncio de la Buena Nueva, Jesús proclamó dichosos a los pobres (Lc 6,20; en Mt 5,3 "los pobres de espíritu"), porque a ellos pertenece el Reino de Dios. Sobre quiénes sean ellos, la guía más puntual son las bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Lc 6,20-23), y alguna guía descubrimos en el texto de Isaías con el cual Jesús presentó su misión (Lc 4,18; Is 61,1-2):

"Alternan en él locuciones como 'los de corazón quebrantado', 'los que se encuentran cautivos' (¿de la culpa?), 'los encadenados' (v. 1), 'los afligidos' (v. 2), 'los de espíritu abatido' (v. 3). Esto nos hace ver con seguridad que los 'pobres' son los oprimidos en sentido amplísimo: los que sufren opresión y no se pueden defender, los desesperanzados, los que no tienen salvación"⁵³.

Pero luego no nos legó un criterio estructurado para determinar quiénes son esos pobres, sino lo realizó en acción: de su praxis en favor de los seres humanos de su tiempo, a quienes llevaba la Buena Nueva y en favor de los cuales ponía todo su poder recibido del Padre para hacer presente su Reino,

53 J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, Sígueme 1974, p. 138.

podemos discernir cuál fuese su mente. La perspectiva de la oración del Señor es universal: a todos los que creen en él les enseña a pedir: "Venga tu reino" (Mt 6,10; Lc 11,2). Pero los más cercanos son los que pertenecen a su "pequeña grey" (Lc 12,32) para quienes fue preparado el Reino, y a los cuales Jesús descubrió de modo inmediato "los misterios del Reino" (Mt 13,11; Mc 4,11), en preparación para el futuro establecimiento de su Iglesia. Pero ese Reino está abierto a todos, sin exclusión sino de aquéllos que por sus propios intereses se rehúsan a participar (Mt 22,2-10; Lc 14,16-24)⁵⁴.

Jesús realizó los milagros, signos de la presencia salvífica del Reino, así como encargó hacerlo a sus discípulos (Mt 9, 35; 10,7-8; 12,28; Lc 10,9), en favor de todos los necesitados a quienes ponía como única condición tener fe en él y en su poder (Mt 8,2.10; 9,22.27-29; 15,28; 17,17.20; Mc 5,34; 9,23; Lc 5,12.20; 7,9.50; 8,25,48; 9,41; Jn 11,15.25.27.45.48, etc.). Entre los destinatarios encontramos a los discípulos (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41), a algunos extranjeros (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10; Mt 15,21-28; Mc 7,24-30), multitud de enfermos de todo tipo, incluso aquéllos dominados por el reino de la muerte (la hija de Jairo: Mt 9,23-26; Mc 5, 35-43; Lc 8,49-56; el hijo de la viuda: Lc 7,11-17; Lázaro: Jn 11; cf. Mt 10,8; 11,5; Lc 7,22).

En el resto de su misión, Jesús ofreció la salvación a muchos tipos de pecadores que eran despreciados en su tiempo como ajenos al Reino de Dios: a los considerados de profesiones infamantes, como los publicanos y las meretrices (Lc, 18,13-14; 19,1-10; Mt 9, 11; 11,19; 21,31-32)⁵⁵, los pecadores y los ritualmente impuros (Mc 2,16; Lc 7,36-50), e incluso mandó amar a los enemigos y ser perfecto como el Padre celestial, "que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos" (Mt 5,44-45).

54 Cf. G. GUTIERREZ, "Pobres y opción fundamental", en I. ELLACURIA - J. SOBRINO (ed), *Mysterium liberationis* I, Madrid, Trotta 1990, pp. 303-321. En las pp. 310-318, bajo los subtítulos: "Los últimos serán los primeros y "Ser discípulo", al comentar las bienaventuranzas describe quiénes son los *pobres* destinatarios del Reino.

55 Sobre el comer Jesús con los publicanos, comenta W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca, Sígueme 1976, p. 80: "Esta conducta escandalosa de Jesús tiene que ver muy poco de modo inmediato con crítica social y revolucionaria en el sentido corriente de hoy en día, como se ve por el hecho de que los publicanos no eran los explotados, sino los explotadores, que colaboraban con la potencia ocupante romana. Jesús era también para ellos; también para ellos valía su mensaje sobre el amor de Dios".

“El Reino está destinado a todos los hombres, dado que todos son llamados a ser sus miembros. Para subrayar este aspecto, Jesús se ha acercado sobre todo a aquéllos que estaban al margen de la sociedad, dándoles su preferencia, cuando anuncia la ‘Buena Nueva’. Al comienzo de su ministerio proclama que ha sido ‘enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva’ (Lc 4,18). Además, hace vivir ya a estos marginados una experiencia de liberación, estando con ellos y yendo a comer con ellos (cf. Lc 5,30; 15,2), tratándoles como a iguales y amigos (cf. Lc 7,34), haciéndoles sentirse amados por Dios y manifestando así su inmensa ternura hacia los necesitados y los pecadores (cf. Lc 15,1-32)” (RMi 14).

En conclusión de lo anterior, la opción de Jesús por los pobres paradójicamente es, para quien ha puesto en él su fe, no opcional, sino condición de seguimiento; pero no se trata de encontrar en su pobreza, sólo una inspiración genérica, o sólo un impulso que luego llevase al cristiano a determinar por otros caminos y por criterios ajenos al Evangelio, lo que ha de entender por esa pobreza, o quiénes son los pobres a quienes Jesús afirmó pertenecer el Reino, o en qué consiste el anuncio de la Buena Nueva a los pobres como signo mesiánico (Mt 11,5; Lc 7,22). Jesús es *el camino* único y completo⁵⁶.

PROPOSICION 12. En su predicación y en su actividad, Jesús se adaptó al lenguaje, costumbres y ley es de su tiempo, tanto religiosas como civiles; vivió y murió como miembro de un pueblo oprimido por el imperio romano. En una palabra, amó a su pueblo, se identificó con él, y se expresó, actuó y vivió en el seno y desde el interior de su cultura. Y sin embargo no se limitó a aprobar esos elementos culturales y a promover su desarrollo; sino con la Palabra y autoridad del Padre anunció un Evangelio que exigía un “cambio de mentalidad” (Mc 1,15) íntimamente ligado a la aceptación de la Buena Nueva, como condición para hacer presente el Reino de Dios; y cumpliendo la misión que el Padre le había encomendado, a pesar de la odiosidad que ello hacía recaer sobre él (y que incluso, en un conjunto de causas históricas,

56 Cosa distinta, y del todo legítima y necesaria, es que el cristiano, connaturalizado mediante el seguimiento de Jesús con sus criterios, opciones, praxis, etc., y haciéndolas suyas, deba utilizar todos los instrumentos compatibles con el Evangelio para un análisis objetivo de la realidad en la cual historizar concretamente esa opción, de otra manera ésta se quedaría sólo en una vacía formalidad de palabras, como una vana pretensión de expresar la fe.

lo llevó a la muerte), corrigió muchos aspectos de la interpretación de la ley mosaica y de los modos de obrar tradicionales de su nación, que no correspondían al proyecto salvador de su Padre. Igualmente, tras su resurrección, la Iglesia incipiente eliminó muchos elementos de la ley antigua que no correspondían ya a la fe en Jesucristo, por más que hubiesen estado profundamente arraigados en la cultura de su pueblo.

Que el Hijo de Dios, al nacer en la carne, por motivo de nuestra salvación quiso sujetarse a todo lo que históricamente la encarnación significaba, es un hecho que los Evangelios constantemente atestiguan. Se sometió a la ley de su pueblo, y a aquella del imperio a la que su pueblo mismo estaba obligado; “nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley” (Gal 4,4); por eso Lucas describe su nacimiento como ocurrido cuando José y María tenían que cumplir el mandato de empadronarse, emitido por el emperador romano (Lc 2,1-5), y en seguida la presentación al templo y el sacrificio de purificación legal (Lc 2,22-24); Jesús, desde su infancia (Lc 2,41-45) y durante su vida pública, cumplió con los preceptos normales de celebrar con su nación las fiestas religiosas (Mt 26,17-19; Mc 14,12-16; Lc 22,7-13; Jn 2,13-14; 5,1; 10,22-23); pagó el tributo del Templo (Mt 17,24-26), e incluso murió en la cruz durante la preparación de la Pascua.

Encamándose en la cultura de su tiempo, se expresó con el lenguaje propio de su época, y usando los géneros literarios a los que su gente estaba acostumbrada, sea por el conocimiento de la Escritura (vale a decir, para ellos, el Antiguo Testamento), sea porque Jesús tomaba como vehículos de expresión los elementos de la vida común de quienes lo escuchaban. Algún ejemplo de lo primero: usó, como lo hacían los libros sagrados, parábolas y alegorías (2 Sam 12,1-7; Is 5,1-7; Jer 23; Ez 34); realizó las señales y milagros que revelaban la presencia del Reino de Dios, de modo semejante a los obrados por los profetas en el Antiguo Testamento, aunque Jesús, a diferencia de ellos, lo hizo por propia autoridad (1 Re 17,7-16 y 17-24; 2 Re 5,1-19; Tob 11,7-16). En cuanto a la expresión, el tipo de imágenes que Jesús elegía para dar cuerpo a su doctrina, eran tomadas de la cultura que lo rodeaba: del mundo agrícola (Mt 13,3-33; Mc 4,20.30-32), del gremio de pescadores (Mt 13,47-20), del trabajo pastoril (Mt 25,35ss; Jn 10,1-16), de la vida familiar de cada día (Mt 7,15; Lc 15).

No sólo cumplió él mismo la ley, sino enseñó a los demás a cumplirla; ni

tampoco vino a abolirla, sino a darle cumplimiento (Mt 5,17-19). Indicó la observancia de los mandamientos como condición para conseguir la vida eterna (Mt 19,16-19; Mc 10,17-20; Lc 18,18-20), y enseñó como válidos los mandamientos más centrales del Antiguo Testamento (Mt 22,34-40; Mc 12,18-31; Lc 10,25-28). Y sin embargo Jesús no se limitó a observar y a desarrollar la cultura vigente de su pueblo; ni la apoyó y defendió indiscriminadamente. Encarnó, sí, su mensaje, en todos aquellos elementos de su cultura que, conservando la pureza del plan divino original, podían ser vehículos aptos para su Buena Nueva; pero también, con tacto delicado y con un discernimiento típico del profeta cautivado por la Palabra de Dios, corrigió todos aquellos elementos que en la conducta de su nación no correspondían al plan divino, sino eran producto de intereses, de la dureza de corazón, de la rutina irreflexiva y esclerotizada, de malas interpretaciones de la Palabra revelada: en una palabra, del pecado. Cierto que tales correcciones no lo hicieron popular ante muchos grupos marcados por sus propios intereses, sino que fueron parte de las causas históricas que lo llevaron a la muerte. Basten, de la abundancia, algunas referencias:

Jesús corrigió la interpretación torcida de la ley sobre la observancia del sábado, que para ellos era sagrada e intocable (Mt 12,3-7; Mc 2,25-27; Lc 6,3-4); se atrevió, con propia autoridad (equivalente en cuanto legislador a la de Yahvé: "Os fue dicho...; pero yo os digo...": Mt 5,22.28.34.39.44) a tocar puntos fundamentales de la ley mosaica que no correspondían más al plan salvífico del Padre, o cuyo cumplimiento mal entendido y fosilizado daba sólo un barniz de fidelidad sin verdadero contenido: éste es el meollo de muchas recriminaciones de Jesús contra los grupos de aquellos dirigentes religiosos de su tiempo, que daban importancia salvífica a la observancia externa y meramente jurídica de los preceptos (Mt 5,20; 6,1-6.16-18; 23,1-36). Ni sólo corrigió los vicios de los dirigentes religiosos; sino igualmente los de la gente común en el pueblo: así se comportó Jesús con quienes acusaban a la mujer adúltera (Jn 8,8-9); a la que sin embargo perdonó, pero exigiéndole cambiar de conducta (Jn 8,11). Así también su predecesor el Bautista, había exigido al pueblo común cambiar de modo de pensar y de actuar, para prepararlos a la venida del Reino (Lc 3,7-14).

Las cartas del Nuevo Testamento siguieron, en cuanto a la inculturación del mensaje que debían difundir en culturas diversas de las hebreas, las huellas del Evangelio:

“A partir del momento en que la predicación evangélica entró en contacto con las filosofías y las religiones helenísticas, los pastores y los doctores de la época apostólica fueron llevados poco a poco a tomar prudentemente expresiones e imágenes que corrían en el lenguaje de las naciones, reinterpretablas según las exigencias de la fe. Por otra parte, son poco numerosos los ejemplos de este género (ver el caso del ‘pléroma’ en Col 1,9). Tales casos no deben atribuirse a un falso sincretismo: quieren pintar al mismo Cristo que otros ofrecen con la ayuda de otras expresiones, más directamente dependientes de la Escritura. En esta forma abren el camino a los teólogos de todos los tiempos que han encontrado -y deben todavía encontrar- lenguajes ‘auxiliares’ para hacer claro a sus contemporáneos el lenguaje popular y fundamental de la Sagrada Escritura, a fin de anunciar correctamente a todos el Evangelio en su plenitud” (PCB 2.2.2.2.d).

De modo semejante, la primera comunidad cristiana, en el campo litúrgico, seguía frecuentando el Templo para escuchar la Palabra y rendir culto a Dios, y luego celebraba “la fracción del pan” en las casas, continuando la cultura religiosa de sus padres (Lc 24,53; Hech 2,46). Pero poco a poco fue advirtiendo, con la gufa del Espíritu, que debía separarse del culto hebreo (Heb 13, 10-13); ni los Apóstoles consideraron ya necesario para los cristianos el cumplimiento de las normas de la ley mosaica propias de la cultura religiosa de su nación, por más que para ellos fuesen sacratísimas y parte del tejido mismo de su historia, como la circuncisión (Hech 15, 1.5-12; Rom 4,10; 1 Cor 7,19; Gal 5,2); y, lo que constituye una corrección mucho más profunda a la cultura religiosa de Israel, Jesús durante su vida pública, y luego él mismo tras la resurrección y la conciencia de la Iglesia apostólica guiada por el Espíritu, puntualizaron la fe en el Dios único (que era el centro de la unidad de las tribus en torno a la confesión del Dios de sus padres), revelando que la unidad de Dios no debía entenderse al estilo del monoteísmo hebreo, sino como la propia del Dios Trino.

Pero con no menos energía Jesús desenmascaró como contraria al Reino de Dios y al plan salvífico del Padre, la arraigada costumbre, engañosamente seducida por el interés, de creer que se pueden hermanar la profesión de fe y el culto a Dios, con poner la propia vida al servicio de las riquezas. De cuán arraigado estuviese tal error en la cultura de su pueblo, dan testimonio los siglos de lucha de los profetas contra aberración semejante. Jesús no vino a

abolir la ley y los profetas; pero en este punto, en concreto, su cumplimiento en el Evangelio salta ante los ojos: "Nadie puede servir a dos señores... nadie puede servir a Dios y al dinero" (Mt 6,24; Lc 16,13): es vano pretender de ambos la salvación y poner en ellos la esperanza⁵⁷. El dinero es un dios esclavizante que invade todos los intereses, las energías, los valores de quien lo sirve dedicándole su vida. Por eso los bienes materiales amontonados terminan por ser patrones dominantes y tiránicos, que no dejan al hombre la libertad para la cual nos liberó Cristo (Gal 5,13; y cf. Lc 12,15-20).

Por eso en la parábola del rico que dedicaba su vida a los banquetes, y del pobre Lázaro, aquél fue condenado no porque tuviese riquezas; sino porque ya tuvo en este mundo su recompensa, pues cerró su corazón a todo fin de su existencia más allá del disfrute de los bienes acumulados (Lc 16,19-31). Esta parábola confirma que Jesús no vino a abolir, sino a dar cumplimiento a la ley y los profetas; pues rogándole el rico a Abraham, desde las llamas del Hades: "Te ruego, padre, que lo envíes a la casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les avise, y no vengan también ellos a este lugar de tormento", Abraham le respondió: "Tienen a Moisés y a los profetas: ¡que los escuchen!" Contra la costumbre arraigada por siglos, Jesús declara en vigor la ley de la Alianza en cuanto al destino del hombre y de los bienes según la justicia, y ésta sigue siendo condición para la salvación eterna.

Siguiendo la línea del Maestro, Pablo compara la codicia, junto con otros valores vanos que pueden regir la vida del hombre (como la fornicación, etc.) con el servicio a los falsos dioses: "La codicia es una idolatría que atrae la cólera de Dios" (Col 3,5-6). También en otras ocasiones el Apóstol enumera a los acaparadores entre aquéllos que no podrán heredar el reino de Dios: "¡No os engaños! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores ni los rapaces heredarán el Reino de Dios" (1 Cor 6,9-10): todos estos vicios bien podían estar arraigados en el tejido cultural de una ciudad pagana, como Corinto, que era además un puerto comercial rico, y centro de cruce entre las diversas culturas: Pablo no se limitó a fomentar y desarrollar esa cultura, sino al evangelizarla señaló claramente

57 Recuérdese que el señorío es el ejercicio del poder divino, y por eso únicamente Dios es Señor; su servicio es la confesión de fe. Poner la vida al servicio del dinero es, pues, idolatría: no es compatible con el servicio de Yahvé.

los elementos que se oponían al establecimiento del Reino de Dios entre ellos.

PROPOSICION 13. La muerte de Jesús es el término en el que desembocaron diversas causas históricas, producto del rechazo de la predicación y de la actividad liberadoras de Jesucristo (PUE 192), que contradecían muchas costumbres, ideologías e intereses de los hombres opuestos al plan salvífico del Padre. Más concretamente la proclamación del Reino, y la predicación e interpretación que Jesús hacía de la ley, se oponía a la interpretación de los escribas y fariseos; y sus obras salvíficas chocaban en muchos aspectos con los criterios de los líderes religiosos de su tiempo; de tal manera que éstos, desde el principio del ministerio de Jesús (Mc 3,6), y a través de toda su vida pública, buscaban cómo eliminarlo. Sólo siguiendo a Jesús en su fidelidad a la misión por el establecimiento del Reino de Dios, en sus opciones y en su praxis, así como en su obediencia hasta la muerte, y muerte de cruz (Fil 2,8), puede nuestra vida ser la propia de sus discípulos.

El misterio de la cruz, central para la fe y para la vida cristiana, por desgracia puede servir para escaparse de la misma, en un doble sentido extremo, uno y otro no menos reductivo, y en el fondo infiel a la Palabra revelada: o bien espiritualizando la cruz de modo que su visión quede aprisionada e inoperante de hecho, en interpretaciones teológicas de orden especulativo limitadas a la aparente ortodoxia de explicaciones congruentes con un sistema o escuela; o bien, en el extremo opuesto, limitándola a los datos que se formularían históricos (entre los cuales se subrayan de ordinario únicamente los puntos de conflicto entre Jesús y las autoridades establecidas, políticas y religiosas), pero dejando la valoración salvífica del misterio al talante de los distintos teólogos. En cuanto a la incidencia concreta en la vida de los creyentes en Cristo, la primera posición suele encauzarlos hacia un misticismo de la cruz desencamado de la vida histórica de los hombres liberados por Cristo, y no rara vez limitado a la satisfacción de la propia emotividad, con sentimientos de compasión hacia Cristo crucificado. En el segundo caso, puede desembocar en un activismo humanista de inspiración religiosa, al que el camino de la cruz sirviese de ejemplar remoto de cómo luchar y morir por una causa justa. Ciertamente que rara vez se darán concretamente los extremos puros; mas exponerlos es útil para discernir la integridad del misterio revelado.

En el Nuevo Testamento los escritores sagrados, bajo la inspiración del Espíritu, nos transmitieron tanto el camino histórico de la cruz, a través de

toda la vida de Jesús, como la intencionalidad de tal camino, en el proyecto salvífico del Padre. Y ambos aspectos, que en forma inseparable integran la Palabra revelada, son para el cristiano la norma de fe. En efecto, las solas interpretaciones de la cruz, sin su integración en el camino histórico de Jesús, carecerían de base en la realidad; mientras los elementos sólo históricos, pretendidamente separados de la intención salvífica divina, situaría la cruz y todo el evento de Jesús, a nivel de las grandes obras liberadoras de los héroes humanos. En uno y otro caso, el misterio de la cruz quedaría despojado de su profunda incidencia salvífica y liberadora en la realidad histórica del ser humano.

Entre las causas históricas que hicieron de la existencia encarnacional del Hijo de Dios, una vida orientada hacia la cruz, podríamos enumerar algunos ejemplos, que forman entre sí una unidad indisoluble:

1. La conciencia profética de Jesús, que como tal lo impulsaba a obrar y a proclamar la Palabra de Dios (Mt 11,3-6; 17,1-8; 23,31-39; Lc 4,16-21; 13,33-35), y su reconocimiento y aclamación popular como profeta (Mt 7,28; 21,11.46; 23,34.37; Lc 7,16; Jn 6,14; 7,52). Pero los líderes del pueblo no estaban dispuestos a reconocer como tal a quien, según su entender, destruyó la ley y distorsionaba su interpretación. Y en esa misma ley estaba prescrito condenar a muerte a los falsos profetas, porque podían desviar la fe del pueblo (Dt. 18,20).

2. Muy ligadas con el motivo anterior, las que, a los ojos de los intérpretes de la ley, parecían frecuentes violaciones de la ley del descanso sabático, para las cuales también había pena de muerte (Ex 31,15). Y no sólo Jesús personalmente no observaba esas prescripciones a la manera impuesta en su tiempo, sino también enseñaba así a sus discípulos (Mt 12,1-7.9-14; Mc 2,23-26; 3,1-6; Lc 6,1-4.6-11; 13,10-17; 14,1-6; Jn 9,16); ni los escribas y fariseos estaban dispuestos a abrirse a la autoridad de Jesús, que siendo un hombre del pueblo (Mc 6,2-3), leía su contenido de manera diversa: "El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado"; y mucho menos su pretensión de señorío sobre la ley, exclusivo de Yahvé, que a los oídos de ellos sonaba a blasfemia: "El Hijo del Hombre es Señor del sábado" (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5).

3. Y dicha blasfemia no era, a la consideración de los guías religiosos del

pueblo, sino una de tantas durante la vida pública de Jesús, como eran sus pretensiones de señorío sobre la ley, sobre el juicio en el Reino de Dios, atributo exclusivo de Yahvé (cf. arriba, Proposición 10). La gota que derramó el vaso, fueron los últimos días en Jerusalén, desde el momento en que Jesús tomó posesión mesiánica del Templo, y de hecho ejerció con múltiples acciones el señorío sobre el mismo: "Llegado al Templo, mientras enseñaba se le acercaron los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo diciendo: ¿Quién te ha dado autoridad para hacer estas cosas?" (Mt 21,23; Mc 11,28; Lc 20,2); y en estas circunstancias nos narran los sinópticos cómo Jesús profetizó la ruina del Templo (Mt 23,38; 24,1-2; Mc 13,1-4; Lc 21,5-7), lo que era, en la consideración de ellos, una blasfemia suprema, pues equivalía al fin de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo (por haber profetizado algo semejante, Jeremías había sido condenado a muerte: Jer 26,6-18). Se entiende, pues, por qué la razón última que movió al sanedrín a considerar a Jesús reo de muerte, fue la acusación de blasfemia (Mt 26,63-66; Mc 14,61-64; Lc 22,66-71).

Los datos históricos escuetos podrían inducir a algunos a considerar como la causa de la muerte de Jesús, únicamente el choque de poder entre éste (por más que lo hiciese inspirado por el motivo de liberar a la gente sencilla, de las interpretaciones subyugantes de la ley) y las autoridades religiosas de su pueblo. Si leemos todos los relatos históricos que llevaron a Jesús hasta la cruz, dentro del contexto de su intencionalidad (inseparable de los datos narrativos), éstos nos revelan su fidelidad a la misión de establecer el Reino de Dios del que él era constituido Señor, como se manifiesta en el propio dominio sobre la ley, en su autoridad sobre la naturaleza, sobre la conciencia del hombre, etc.; y al encargo de revelar las exigencias del Reino de su Padre y su propia conciencia de Hijo (base de la revelación trinitaria, y escándalo para el modo de interpretar el monoteísmo hebreo), etc. Esta fidelidad a la misión que el Padre le había encomendado, y por lo mismo su obediencia hasta la muerte, ofreciendo su vida "por (los) muchos" (Fil 2,6-11) es el motivo de su exaltación. Por eso afirma la CTI, en su documento sobre la conciencia que Jesús tenía de sí mismo:

"Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, en sus actos y en sus palabras, a fin de que el mundo fuese reconciliado con Dios y renovado. El aceptó libremente la voluntad del Padre: dar la propia vida por la salvación de todos los

hombres; se sabía enviado por el Padre para dar la propia vida 'por muchos' (Mc 14,24)". (CTI, Prop. 2)⁵⁸.

Esta situación histórica de la cruz, en la teología narrativa de los Evangelios, debería corregir la tan común interpretación de este misterio, que suena más a mítica que a real, de un Dios Padre que condena al Hijo inocente para pagar mediante el castigo hasta la muerte, por la culpa de los pecadores. En esta lectura tan difundida, los seres humanos concretos parecen robots manejados desde arriba en la arena de la historia (que de hecho se convierte en a-histórica). Ya desde el s. XI San Anselmo atribuye tal interpretación a la objeción que ponen a la fe, sin entender lo que ésta enseña, los no creyentes; y explica la obediencia de Cristo y el mandato del Padre, como la misión que éste encomendó al Hijo, misión que, por contradecir los intereses, valores, etc. de los hombres de su tiempo, llevó al Hijo hecho carne hasta la muerte: que Jesús "obedeció hasta la muerte, y muerte de cruz", por una parte queda así plenamente inmersa en la historia, y por otra la trasciende dándole el sentido salvífico de la obediencia a la misión del Padre:

"Luego Dios no obligó a Cristo a que muriese, ya que en él no hubo pecado, sino que él mismo se ofreció a la muerte, no en cuanto fuese una obediencia a tener que abandonar la vida; sino una obediencia a guardar la justicia, en la que perseveró con tal constancia, que por ella incurrió en la muerte"⁵⁹.

PROPOSICION 14. El Padre nos ha revelado por medio de los autores sagrados que escribieron bajo la inspiración del Espíritu, no sólo las causas intrahistóricas de la muerte de Jesucristo, sino también el designio salvífico y liberador del Padre, por medio de ella. Mientras los motivos sólo históricos de timbre positivo podrían ser delimitados con una cierta aproximación por los métodos de la ciencia histórico-positiva, en cambio la intención trinitaria en el evento pascual, siendo libre sólo es conocible si el Señor la revela. De hecho, en el Nuevo Testamento, hemos recibido la revelación de ambos aspectos; y esa

58 Algo semejante afirmó recientemente Juan Pablo II: "Esta mediación suya única y universal, lejos de ser un obstáculo en el camino hacia Dios, es la vía establecida por Dios mismo, y de ello Cristo tiene plena conciencia". (RMi 5d).

59 S. ANSELMO, "Cur Deus Homo" I, 9, en *Obras completas* I, Madrid, BAC 1952, p. 765; cf. la semejante exposición de S. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.47, aa. 3 y 6.

Palabra de Dios, en la integridad de su contenido respecto a Dios y a su proyecto salvífico del hombre (DV 6) es la norma de nuestra fe cristiana. De manera que una y otra dimensión son Palabra divina, que nadie tiene derecho de recortar a su talante, por criterios ajenos a la Escritura, sin ser infiel a la integridad de la Palabra de Dios revelada. Siendo tan rico y profundo el misterio de la cruz, no hay ninguna categoría humana (ni siquiera de entre las usadas por los escritores sagrados) que sea de por sí suficiente para abarcarlo.

La Escritura no contiene sólo elementos históricos en el sentido del uso positivo de la palabra. Si fuese así, no superaría en cuanto a su valor como norma de fe, el de otros libros históricos humanos. Todo evento y acción histórica puede tener distintos significados, y por ello son, en sí mismos, de interpretación ambigua. La mayor parte de su valor humano depende de la intencionalidad de la persona agente⁶⁰. La intencionalidad de Dios al enviar a su Hijo, y la del Hijo en la carne al entregarse a sí mismo por obediencia a una misión hasta la cruz, no está sujeta a la dirección que le impriman los cuatro vientos de las ideas de cada tiempo y cultura. Ciertamente éstas colaborarán, usando los instrumentos científicos cada día más precisos, a conocer y profundizar mejor en el misterio revelado (DV 8), y le imprimirán modalidades de comprensión y de concreción histórica más propia de cada tiempo; pero la intencionalidad de Dios, que él mismo nos ha revelado mediante la inspiración a los escritores sagrados, queda siempre en el subsuelo como el cimiento básico e irrenunciable; y es una intencionalidad que, por ser libre y gratuita, no es sólo deducible de los acontecimientos históricos (en sentido positivo); si bien éstos son (en parte y leídos a la luz de los otros elementos intencionales revelados), datos integrantes de la revelación misma, que no se pueden descuidar sin confesar la fe de manera reductiva. El Señor reveló esta intencionalidad mediante diversas categorías de la cultura histórica de Israel, de entre las cuales sólo podemos recordar algunas por vía de ejemplo:

Ya en el Antiguo Testamento, particularmente tras la liberación del Exodo,

60 Formulemos un caso que pueda ilustrarlo: entre un cirujano que lucha hasta lo último para salvar la vida de un paciente, aun cuando éste muriese en la sala de operaciones, y uno que fingiese hacer todo lo posible, y de hecho usase la operación como un medio para eliminar a un rival sin dejar rastros del crimen, tras el hecho externo se ocultan dos valores opuestos: un acto de virtud y un asesinato. Así, entre la cruz de Jesús y la de Espartaco media el abismo de la cruz salvífica universal, y la de un héroe que murió luchando por la libertad de su raza.

el Señor se reveló como el *Redentor* (*Goel*) de su pueblo. Para manifestarse así, usó un elemento cultural como era el que el *Goel* de cada familia (al estilo clan de sangre) era responsable de la incolumidad de cada miembro del clan y de las tierras del mismo. Cuando uno de ellos por necesidad se había vendido en servidumbre, el *Redentor* llevaba sobre sí la obligación de re-dimirlo ("volverlo a comprar") pagando el precio del rescate. Por la elección gratuita del pueblo esclavizado (y por fidelidad a sus promesas), Yahvé tomó la iniciativa de rescatarlo. Pero lo hizo "con brazo fuerte y mano extendida" (Dt 5,15; 26,8; Ex 6,6; Sal 136,12; como lo confiesa el Magnificat en Lc 1,51), sin pagar precio alguno por el rescate: en ello los hebreos reconocieron el señorío de Yahvé sobre todos los señores. Y ese mismo señorío de su brazo, el segundo Isafas daba a los judíos esclavizados en Babilonia, la consolación y la esperanza de la próxima liberación, porque el Señor seguía siendo el *Redentor* y *Liberador* de su pueblo (Is 41,14; 43,1; 44,22-24; 49,26). Poco a poco el mismo Antiguo Testamento fue descubriendo que tal liberación no podía reducirse a la de los enemigos (si bien hay que reconocer que esta liberación es la más común en los textos del A. T., y es la que éste usa como prototipo), sino también incluía la de todas las esclavitudes (Sal 103,4) y sobre todo la de la esclavitud interior del hombre, sus propias culpas (Sal 26,11; 130,8).

De esta teología es heredero el Nuevo Testamento, cuando ve en la obra de Jesús la misma obra realizada por Yahvé. Ya los himnos de Zacarías y Simeón ven en el inicio de la era mesiánica el cumplimiento de la redención de Israel (Lc 1,68; 2,28). Así como la base del A. T. había sido la gratuita elección de Israel, de parte de Yahvé, como *su pueblo*, así el N. T. ve la libre encarnación del Hijo, que se ha hecho igual a uno de nosotros por su carne y sangre para ser nuestro hermano mayor, y por eso nuestro *Goel* (su sangre es nuestra sangre: Heb 2,10-18, como base de nuestra liberación), sin pagar rescate a nadie, porque él es el Señor; sino que nos rescató "entregando en precio" su sangre, que es nuestra sangre. No es que, por haber pagado a alguien un rescate, se haya hecho nuestro Redentor y Liberador; más bien libremente ha puesto su señorío, dándose a sí mismo hasta la muerte en cruz, al servicio de nuestro rescate (Mt 20,28; Mc 10,45; Rom 3,24; 1 Cor 1,30; Ef 1,7; 1 Tim 2,6).

El Documento de Puebla justamente alude a otra categoría, la de *sacrificio* (PUE 194). Es una categoría aparentemente limitada, en cuanto da la impresión de reducirse al campo litúrgico. Lo sería si la Escritura redujese su significado al de las culturas paganas. Sin repetir lo dicho en proposiciones anteriores,

podemos recordar que muchos rituales sacrificiales fueron asumidos (cuando podían ser justos vehículos del culto verdadero) por la revelación. En todo caso, ésta les cambió el significado, el cual podemos resumir en el ofrecimiento a Dios de sí mismo (o del propio hijo, como en el caso de Isaac y en la presentación oblacional de los primogénitos), de ordinario significada por la inmolación ritual de una ofrenda representativa (según las condiciones de la persona). Tras el Exodo, el sacrificio se enriquece con dos significados más: el *memorial* que celebra la pertenencia e incorporación al pueblo liberado por Yahvé (sacrificio Pascual) para hacer de él el pueblo real, sacerdotal y consagrado de su Alianza (sacrificio de la Alianza). Y finalmente el *sacrificio del Siervo* de Yahvé (Is 52,13-53,12), el cual iluminó la teología del A. T. para hacerle advertir que lo fundamental del sacrificio (en este caso expiatorio) es el ofrecimiento de sí, aun cuando pudiese faltar en ocasiones la expresión ritual externa. Es una teología semejante a la recogida por ej. en Dan 3,37-40. Toda ella fue asumida por el Espíritu Santo para revelarnos la intención sacrificial de la cruz. Esta revelación de tal manera invade el Nuevo Testamento, que recortarla significaría mutilar éste hasta hacerlo irreconocible.

Ante todo, la institución eucarística (por más que se acepte que la forma redaccional corresponda a la celebración de las primeras comunidades de Jerusalén [Mt 26,26-29; Mc 14,22-25] y de Antioquía [Lc 22,15-20; 1 Cor 11,23-26] que lo hacían en memorial del mandato e institución del Señor) presupone la intención sacrificial de Jesús, al ofrecerse en la cruz, integrando (por ser su cumplimiento) los varios aspectos de la teología del sacrificio en el Antiguo Testamento. De modo semejante revelan el significado del misterio de la cruz los demás autores sagrados, por ejemplo la carta a los Hebreos comparando los sacrificios antiguos con el de Jesús, para explicar por qué éste es el definitivo de una Alianza Nueva (Heb 8,6; 9,15; 12,24) que se ofreció de una vez para siempre; la teología joánica privilegia la iluminación de la cruz desde el ángulo de la Pascua (Jn 1,29.36; Jn 6,4 en conexión con el sermón eucarístico; 18,28.39; 19,14.36; Ap 5,6.12-13; 7,9-10), etc.

Dada la limitación del lenguaje humano, la Escritura ha usado muchas categorías que iluminan el misterio desde diversos ángulos. Pero formular que todas ellas son interpretaciones de la comunidad posterior, y que en realidad Jesucristo murió inconsciente de su misión salvadora y liberadora del hombre que el Padre le había encomendado, o bien sin la intención de ofrecerse en obediencia al Padre por nosotros, haría de su obra salvífica (que

es el evento cumbre y central de la historia) una acción no humana, sino inconsciente y no voluntaria (de donde resultaría animal o mecánica). De modo particular tendría o bien que formularse que Jesucristo no instituy o la eucaristía ( pero quién tendría derecho de obligarlo bajo su palabra a la presencia real, bajo signos sacramentales, de su cuerpo resucitado entre nosotros?), o bien que la habría instituido inconsciente de su significado, o que la eucaristía es toda ella una invención de la comunidad cristiana, lo que convertiría el corazón de la liturgia cristiana en un mito⁶¹.

PROPOSICION 15. Jesús encomendó a su Madre, desde la cruz, la misión de velar maternalmente por toda la Iglesia personificada en el discípulo amado (Jn 19,26-27). Así como el dolor de Jesús hasta su muerte no es sólo un dolor físico y moral, sino la pasión que nos ha liberado a todos nosotros; así también el sufrimiento de María, de modo subordinado al de su Hijo, está puesto por ella al servicio de la misión salvífica. Los Hechos nos presentan a María al iniciar el cumplimiento de su misión aceptada y asumida, conglutinando en torno a s  a la primera comunidad cristiana en espera del Espíritu Santo (Hech 1,14). Por eso la devoción a María no consiste "en un afecto estéril y transitorio" (LG 67), sino en seguir a su Hijo hasta la muerte como lo hizo ella, la primera evangelizada y evangelizadora, al servicio de la misión de la salvación y liberación de todo ser humano desde la comunidad de la Iglesia.

El Evangelio de Juan es altamente simbólico, y acostumbra presentar los hechos a distintos niveles de profundidad: tras la narración del suceso escueto, con la inspiración del Espíritu intuye su significado más profundo. Al narrarnos a María al pie de la cruz, no la llama por su nombre, sino "la madre de Jesús", subrayando desde el principio cuál es su misión, más que los detalles familiares o biográficos. Al lado está "el discípulo al que Jesús amaba", a quien se refiere cinco veces en su Evangelio (Jn 13,23; 19,26-27;

61 Cosa muy diversa y justa es la crítica de una celebración sacrificial reducida en su significado al cumplimiento de un rito, no integrando en la celebración todo el sentido memorial de liberación de su pueblo, como sacrificio pascual; de Alianza del creyente con Dios y con su pueblo, con el que se sella el compromiso de fidelidad a la ley de la Alianza, con todos sus derechos y deberes de justicia; y como ofrenda de sí mismo, con Cristo, al Padre en sacrificio de expiación por sus hermanos, según la teología del sacrificio del Siervo: desprovista del significado de acuerdo con sus raíces bíblicas, la Eucaristía se torna (por lo que antaño los profetas condenaban los sacrificios vanos) un ritual vacío, reductivista y sólo ilusoriamente salvífico.

20,2; 21,7.20). En ninguna parte aparece que sea Juan, aunque una larga tradición suele con él identificarlo: en todo caso, fuese Juan u otro discípulo, el interés del Evangelio está puesto en el hecho de que era “el discípulo a quien Jesús amaba”, que en la literatura joánica es “el que acoge mis mandamientos y los guarda” (Jn 14,21-23), el que ya no es siervo, sino amigo, porque ha recibido cuanto Jesús le ha revelado, y ha aprendido a amar hasta la muerte (Jn 15,13-15; 1 Jn 2,5). Jesús “viendo... dice” (Jn 19,26): es una expresión que en la literatura joánica indica el mirar que intuye la realidad honda, y luego la manifiesta. Jesús, pues, está a punto de revelar el significado profundo y la relación entre su Madre y el discípulo que ha acogido la fe y el mandato del Hijo.

“He ahí a tu Madre... He ahí a tu hijo” (Jn 19,26-27). Es el envío a una misión, como última voluntad suya. No es sólo una escena familiar, o un encargo de que Juan cuide a su madre; pues la misión está primero encomendada a ella⁶². Sino es el encargo de una misión eclesial, como desde los principios del cristianismo lo entendió la Iglesia, según el testimonio de Orígenes, que en la primera mitad del s. III nos transmite lo que ya otros antes que él han enseñado, y de donde él lo había aprendido:

“Debemos, pues, atrevernos a decir que las primicias de todas las Escrituras son los Evangelios, pero que de los Evangelios primicia es el de Juan. Mas no puede comprender su sentido sino quien hubiese reposado sobre el pecho de Jesús, y recibido de Jesús a María de modo que deviniese su propia madre. En efecto, se deberá hacer tal como otro Juan, del que Jesús pueda declarar como de Juan que es Jesús. Porque si, según quienes han enseñado sanamente sobre ella, ningún otro fue su hijo fuera de Jesús, y Jesús dice a la Madre: ‘He ahí a tu hijo’ (Jn 19,26), y no: ‘Este es también tu hijo’, es lo mismo que si le dijese: ‘Este es Jesús a quien has engendrado’. Porque el que es perfecto ‘ya no vive, sino Cristo vive en él’ (Gal 2,20); y puesto que Cristo vive en él, de él dice a María: ‘He ahí a tu hijo’, esto es, Cristo”⁶³.

62 Encargo que como familiar no tiene sentido. En la familia hebrea, María no quedaba desprotegida: a su lado estaba su hermana María la de Cleofás (Jn 19,25); ni Juan necesitaba la protección de una madre, no sólo porque era adulto, sino también porque ahí, a su lado, estaba su madre natural (Mt 27,56).

63 ORIGENES, *Comm. in Ioann. Evang.* I, IV,23: PG 14,32; Sch 120, pp.70-72. Esta misma interpretación tradicional sigue Juan Pablo II en RM 23.

En este hecho la Tradición de la Iglesia, como es claro del texto de Orígenes, ve la razón teológica de la maternidad perpetua de María, no como un menor aprecio de la vida matrimonial y familiar, sino como una consagración por el Reino, de toda su existencia. Pero ve también el dolor de María no desde el punto de vista sólo emotivo y humano⁶⁴: en el seguimiento de Jesús tomando la propia cruz sobre sí, según el camino trazado por la primera cristiana “redimida en modo sublime” (LG 53), descubrimos la fuerza liberadora del sufrimiento asumido por una misión aceptada en favor de su pueblo, y por motivo del Reino, y no sólo con el estoicismo (propio de un tipo de filosofía humana, y no de la fe) de quien se resigna impotente ante el sufrimiento.

“Y el discípulo la acogió entre los suyos” (Jn 19,27)⁶⁵: indica el acogimiento de María por la fe del discípulo que cree en Jesús y sigue sus mandamientos. María a su vez aparece en el Nuevo Testamento, por última vez, en medio de la comunidad cristiana congregada en torno a ella como centro materno (pues aún la Iglesia no estaba organizada): “Todos ellos perseveraban en la oración, con un mismo espíritu, en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos” (Hech 1,14). Este hecho no minimiza la misión de María, cuando la pone en el centro materno de la Iglesia que se está aún gestando, en espera del Espíritu Santo. Ni le interesa de ordinario al Evangelio hacer crónica de sucesos; sino, apenas apuntando los esenciales, nos revela su significado. Así como tampoco sabemos, en estilo de datos de crónica positiva, el destino de los todos los 12 apóstoles, que son, sin embargo, las columnas de la Iglesia⁶⁶.

64 Por desgracia por mucho tiempo hemos vivido en el pueblo cristiano, de un modo reductivo y sentimental, la devoción a Nuestra Señora de los Dolores, como si sólo se tratase de “consolar en su dolor” a una madre, al modo como se hace con toda madre que ha perdido a su hijo. No hemos integrado el significado específicamente liberador, del sufrimiento de María asociado al de la obra de su Hijo.

65 La traducción común: “Y el discípulo la recibió en su casa”, no parece hacer justicia al texto. Supone ya que se trata de la narración de un hecho familiar, y no toma en cuenta que en la expresión joánica: *élaben autén eís ta ídia*, el elemento “acoger” a una persona significa recibirla en la fe (Jn 1,11-12; 5,43; 13,20; 20,22); y porque *ta ídia* (o “lo que es suyo”) es la comunidad primero familiar de carne (Jn 1,11), y tras el rechazo (“y los suyos no lo recibieron”), la nueva comunidad suya, la de los creyentes (Jn 13,1).

66 La Palabra revelada no es un libro de historia en el sentido actual del vocablo; sino la manifestación de quién es Dios y de su proyecto salvífico (DV 6): una vez revelado el papel de María en este proyecto libre de Dios, eso le basta.

PROPOSICION 16. *La Iglesia proclamó, como primer kerygma: "A este Jesús Dios lo resucitó, de lo cual nosotros somos testigos" (Hech 2,32). Este mismo es el Evangelio de Pablo, por el cual somos salvados si nos mantenemos firmes (1 Cor 15,1-5). Los Evangelios nos presentan al Jesús resucitado como el mismo crucificado, y viceversa. Su resurrección es, pues, la confirmación de su Evangelio predicado, de sus opciones y obras, de su doctrina y su ley, como provenientes del Padre. Así mismo, es la consagración de la misión de los Apóstoles en la línea que él les había encomendado durante la vida pública. Igualmente significa la aceptación, por parte del Padre, del ofrecimiento sacrificial de su Hijo. Y finalmente confesamos, con la primera comunidad cristiana, la exaltación de Jesús como Señor "a la derecha del Padre" (Hech 2,33-36). Desde ese momento la humanidad resucitada de Jesús tiene en su mano el Reino del Padre, cuyo señorío ejercita como el Primado sobre toda la creación, y como Cabeza sobre su Iglesia.*

Los autores inspirados escriben sobre este sujeto, y así lo transmitió unánimemente la Tradición apostólica (según el testimonio sin excepción alguna de los Padres) como un hecho real, objetivo (1 Cor 15,11-20), y no sólo como un símbolo que significase la fe renacida de los discípulos en la validez de la enseñanza del Maestro desaparecido; ni como un mito funcionalmente utilizado para expresar los anhelos y las utopías del hombre⁶⁷. Ciertamente que, por sus características transhistóricas, ni el hecho de la resurrección ni Jesús resucitado caen ya bajo las categorías espacio-temporales, dentro de las cuales se mueven los criterios para juzgar acerca de los elementos positivos de la historia, ya que

"La resurrección de Cristo, por su naturaleza misma, escapa a una constatación puramente empírica. (...) Su realidad puede ser deducida de las manifestaciones de Cristo glorioso a testigos privilegiados y se corrobora por el hecho del sepulcro abierto y vacío. Pero (...) aquí también se requiere la 'decisión de fe', o mejor la 'apertura del corazón' para que la mente se mueva al asentimiento" (PCB 1.2.6.2.).

67 No es posible en pocas líneas esbozar siquiera los problemas de teología fundamental en referencia a los relatos neotestamentarios de la resurrección de Jesús. Contamos sobre este punto con una buena bibliografía: excelente el libro de G. O'COLLINS, *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Barcelona, Herder 1988.

Esto no la hace menos verdadera (a menos que alguien supusiera que sólo es real aquello catalogable en categorías de espacio y tiempo, es decir, lo intramundano). Las narraciones bíblicas suponen la realidad del hecho, como fundamento de la fe de los apóstoles, de su misión definitiva, de la instauración y de la sacramentalidad de la Iglesia, de la revelación trinitaria, y de la esperanza escatológica del ser humano, que por lo mismo determina el camino dentro de la historia hacia su liberación definitiva: "Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser el Señor de vivos y muertos" (Rom 14,9). Nos limitamos a recordar algunos aspectos clave de la fe, iluminados por la resurrección de Jesucristo:

"Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado" (Hech 2,36). Bajo diversas expresiones, las narraciones del Evangelio y los Hechos enseñan la misma identidad (Mc 16,14; Lc 24,31-35.38-42; Jn 20,16.27; 21,7.12; Hech 1,3): el resucitado es el mismo que fue crucificado; pero a su vez el crucificado es el mismo que fue resucitado. Es necesario subrayar en ambas direcciones esta identidad, pues de hecho se ha corrido el riesgo de sólo tomar en cuenta la primera (el resucitado es el mismo que fue crucificado) reduciendo la teología de la resurrección a un ambiente apologético: la resurrección sería el mayor milagro, y la prueba definitiva de la divinidad de Cristo. Sin ser esto falso, en realidad el énfasis tanto de los relatos evangélicos, como de la teología de las epístolas y del Apocalipsis, más bien se dirige hacia otro término: el carácter salvífico del resucitado.

Que el resucitado sea el mismo que fue crucificado, es ante todo la confirmación, por parte del Padre, del camino de Jesús: de su interpretación de la ley antigua y del cumplimiento de la ley hecho por Jesús con propia autoridad; de su predicación del Reino y del hacerlo presente por sus obras y signos realizados por propio poder, como la legítima revelación de lo que es el Reino de Dios, encomendado por el Padre al Hijo en su carne; del desarrollo de la conciencia de Jesús como *el Hijo*, y por ende su revelación de Dios como Padre; de la promesa de enviar él mismo al Espíritu, de parte del Padre; de la elección y formación de la pequeña grey como célula que habría de desarrollarse en la Iglesia, etc.

Pero de un modo especial, con respecto a la moral y vida específicamente cristiana, la resurrección confirma el camino de Cristo como aquél que conduce a la vida definitiva, de manera que ratifica el seguimiento de Jesús

como la única vía hacia la total liberación escatológica del creyente en Cristo: la esperanza de resucitar un día con Cristo significa ya desde este mundo seguirlo: es decir, decidir por sus opciones, vivir en fidelidad a la misión hasta la muerte, pensar con sus criterios, orientar la propia existencia según sus valores, acoger su ley, amar con su corazón a aquéllos que él ha amado. De este modo, por ejemplo, la opción por los pobres como aquéllos a quienes pertenece el Reino, es para el cristiano el camino para resucitar con aquél que primero se ha hecho pobre para enriquecernos con su pobreza (2 Cor 8,9).

Que el resucitado sea el mismo que fue crucificado, significa que el Padre confirmó también la misión de los 12 y de los demás discípulos reunidos en torno al proyecto de Jesús, como éste mismo lo hizo una vez resucitado, al enviarlos por todo el mundo a hacer discípulos, a predicar su Evangelio, a bautizar, a perdonar los pecados, a enseñar su ley (Mt 28,18-20; Mc 16,15-18; Lc 24,44-49; Jn 20,21-23; 21,15-19), a ser testigos de su resurrección (Lc 24,48; Hech 1,8.22; 2,32; 3,15; 4,33) etc., misión a la cual los impulsó el Espíritu Santo al descender sobre el primer núcleo eclesial en torno a María:

“Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los hombres en vista del Reino, y convocarlos en torno a sí. Para tal propósito, Jesús ha realizado actos concretos cuya única interpretación posible, si los tomamos en conjunto, es la preparación de la Iglesia que será constituida definitivamente al tiempo de los eventos de la pascua y de pentecostés. Es pues necesario afirmar que Jesús ha querido fundar la Iglesia” (CTI Prop. 3).

El Nuevo Testamento también presenta la resurrección de Jesús como la aceptación de su sacrificio de parte del Padre, y la continuación sin fin de esa ofrenda sacerdotal. Más aún, sin tal acogida la oblación del Hijo en su carne ni siquiera sería sacrificial⁶⁸, y por eso la cruz sin la resurrección sería una oblación vana⁶⁹. Cristo resucitado para siempre ha sido también elegido por

68 Como no fue sacrificio el de Caín, aun cuando éste lo hubiese ofrecido, por no haberlo recibido Dios: Gen 4,5; como tampoco eran verdaderos sacrificios los meramente rituales del Antiguo Testamento, cuando el Señor los rechazaba, según lo enseñaron los profetas.

69 Así lo expresamos en la liturgia, cuando en la plegaria eucarística celebramos sacramentalmente el sacrificio memorial de la *muerte y resurrección* de Cristo: sin la verdadera resurrección, la eucaristía no tendría ni validez ni sentido.

el Padre (Heb 5,1-5) para el sacerdocio eterno, que el Señor ejercita para siempre intercediendo por nosotros (Heb 7,24-25); y el Apocalipsis lo presenta innumerables veces vestido de blanco (la túnica sacerdotal), presidiendo la liturgia celeste en medio de los elegidos (Ap 1,12-13; 3,4; 5,10; 7,9.13-15): es el fundamento en la Iglesia de nuestro sacerdocio ministerial y de los fieles.

Finalmente, por la resurrección de entre los muertos, Jesús en su humanidad fue constituido "Señor y Cristo" (Hech 2,36), elevado a la diestra del Padre, el cual puso en sus manos el Reino, y todo cuanto hemos dicho arriba sobre el tema (Prop. 10). El ser primado de la creación y Señor de la historia, el tener una ley suya revelada que trasciende la conciencia natural (aun cuando ésta haya sido impresa en nosotros hechos a su imagen, como don de creación), es lo que nos impele en la Iglesia a cumplir por motivo de fidelidad el mandato misional de Cristo resucitado (RMi 9-10, 20).

PROPOSICION 17. Jesucristo no resucitó solo, ni para provecho propio; sino "despertó como primicia de los que duermen" (1 Cor 15,20). Sin la resurrección real de Jesucristo, tampoco hay garantía real de la nuestra, "somos los más dignos de compasión de todos los hombres" (1 Cor 15,19), y "vana es nuestra predicación y vacía nuestra fe" (1 Cor 15,12-14). La resurrección de la carne con Cristo es el término de nuestra profesión de fe bautismal, y del credo Niceno-constantinopolitano, que es la norma de fe de la Iglesia Universal. Tal esperanza ilumina el camino del cristiano y le imprime una particular dirección; de manera que en esta esperanza se integran el camino histórico de la fe cristiana, y el término que le da su impronta y significado.

Si bien tardó mucho la Palabra del Antiguo Testamento en llegar, en su desarrollo adaptado al progreso de la cultura de Israel, a las finezas de la revelación de la vida más allá de la muerte, no obstante encontramos ya en él las primeras semillas de la promesa que llegaría a pleno cumplimiento con la resurrección de Jesús como garantía y parámetro de la nuestra. Ya Pablo descubre esa simiente en la fe de Abraham, a quien por una parte Yahvé prometió la descendencia de un gran pueblo, a través del "hijo único, el amado", y por otra le pidió que se lo sacrificase (Gen 22,2), y sin embargo, "esperando contra toda esperanza", Abraham creyó en el cumplimiento de la promesa, y en el mandato del Señor. Por eso Abraham creyó "en el Dios que

da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean"; motivo por el cual Pablo enseña que este Patriarca es también nuestro padre en la fe, y que también su fe nos será reputada a justicia "a nosotros, que creemos en Aquél que resucitó de entre los muertos a Jesús Señor nuestro" (Rom 4,17-18.24). Esta remota raíz fue echando sus primeros y aún débiles brotes a lo largo de la historia de la fe del pueblo de la antigua Alianza, expresada aún de manera a veces incompleta y confusa (Job 19,25-27; Is 66,22-24; 2 Mac 7,9.23; 12,38-46; Dan 12,2-3).

Durante su vida pública, Jesús fue preparando progresivamente esta revelación que sólo llegaría a ser completa después de haber él resucitado de entre los muertos. Así lo declaró, tanto respecto a la resurrección futura de los hombres en general, como en particular sobre la propia, según las predicciones de la pasión que le atribuyen los evangelistas. Acerca de la resurrección de los demás, los Evangelios nos hablan con abundancia. Lo hacen, por ejemplo, al narrar las disputas de Jesús con aquéllos que no creían en la resurrección de los muertos (Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-38), en las parábolas escatológicas (Mt 13,37-43.47-50; 25,31-34.41; Mc 13,24-27; Lc 12,35-40; 13,22-29), y en diversas enseñanzas de Jesús, como en la imagen de la *gehenna* o el *hades*, y del seno de Abraham (Lc 12,5; 16,22-23), en el ejercicio del reinado de Jesús como juez escatológico, en las resurrecciones como signo de la presencia del Reino (Mt 11,5; Lc 7,22), liberadora de la muerte (Mt 9,25; Mc 5,41-42; Lc 8,54-55; 7,14-15; Jn 11,24-44) en el aspecto escatológico de la eucaristía (Lc 22,17-18), y en las promesas más generales de la vida eterna (Mt 19,29; Mc 10,30; Lc 18,29-30). Respecto a la propia resurrección de Jesús, ligada estrechamente con el destino del hombre, los evangelistas nos ponen en labios de él una promesa, en diversas ocasiones y contextos, como en la transfiguración (Mt 17,9; Mc 9,9), en los distintos anuncios de la pasión (Mt 16,21; 17,23; 20,19; Mc 8,31; 9,30; 10,34; Lc 18,33), y en otras referencias a dicha preparación de los discípulos, de parte del Señor (Mt 26,32; 27,63; Lc 24,36).

Pero la resurrección de Jesús está contemplada siempre en conexión con la cruz, y en el contexto del plan salvífico del Padre en favor de los hombres. Por eso la proclamación apostólica de la resurrección de Jesús, la liga constante e indisolublemente con la nuestra. También los Padres, desde los primeros siglos de la Iglesia, nos dicen que el Hijo de Dios, como tal, no tenía necesidad de morir y resucitar; si libremente lo hizo, fue como promesa,

garantía y paradigma de nuestra resurrección como término final y definitivo de su obra. Así lo enseñan, por ejemplo, las cartas paulinas, aunque con diversas expresiones literarias: si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó, y si éste no lo hizo, entonces tampoco los muertos resucitan; pero en tal caso son vanas nuestra fe y nuestra predicación, y seguimos en nuestros pecados (1 Cor 15,12-18); Cristo “se despertó como primicia de los que durmieron” (*ib v.* 20); “muerto por nuestros pecados, y resucitado por nuestra justificación” (Rom 4,25); y refiriéndose a Cristo resucitado, los himnos cristológicos lo contemplan como Primogénito de la creación y Cabeza de la Iglesia, a fin de que, elegidos de antemano por el Padre, devengamos hijos en el Hijo (Ef 1,5.10-11; Col 1,15-20). Pablo enseña a los fieles de Corinto que sería absurdo para el cristiano reducir su liberación a los límites de este mundo: sería el más infeliz de los hombres (1 Cor 15,19). Por ello el Apóstol insiste en el aspecto salvífico de la resurrección de Jesús, primicia y prototipo de la nuestra.

Finalmente, el Nuevo Testamento pone la fe en la resurrección de Cristo, en la que somos incorporados por el bautismo (Rom 6,4-5) como prenda de nuestra participación en su obra salvadora (1 Tes 4,13; 2 Tim 2,8-10). Pero esa fe es operante: la confesión de que resucitaremos con él supone un cambio de mentalidad, que obliga al cristiano a seguir a Jesús, a vivir de sus criterios, a tomar sus opciones como ruta de la propia existencia; todo ello supone una transformación radical de valores, respecto de aquéllos que rigen al mundo, y una conducta diversa de la de quienes viven sólo para esta tierra (Rom 6,6-11; Col 3,1-4,1; 1 Cor 15,32).

PROPOSICION 18. Desde la primera comunidad que se empezó a formar en torno a los apóstoles, hubo dolorosas y profundas escisiones de fieles bautizados (grupos que posteriormente devinieron sectas), que el mismo Nuevo Testamento describe en sus raíces y motivaciones. Entre sus muchas raíces que menciona, destacan la afirmación del Antiguo Testamento como norma absoluta y única para la interpretación de la revelación en Cristo: esta tendencia de los cristianos judaizantes se manifiesta sobre todo en la comprensión de la unicidad de Dios al estilo de la fe hebrea (con el consiguiente desconocimiento de la Trinidad y por ende de la divinidad de Jesucristo) y en la exigencia de observar aún la ley mosaica como condición para salvarse; de donde Cristo es Salvador sólo en cuanto intérprete rabínico de la ley, y como modelo ejemplar de fidelidad a ella. Otra raíz es de inspiración gnóstica, que afirma la existencia de un Dios bueno del todo

*desconocido, y de varios espíritus (divinizados o semidioses) de los cuales dependería la creación del mundo material (incluido el cuerpo) al que consideran degradado y sin salvación: por eso suelen negar la verdadera humanización del Hijo de Dios en una carne real, y su verdadera resurrección de entre los muertos (y por consiguiente la nuestra, que sería sólo simbólica de la iluminación por la fe): en este caso, la salvación sería reducida al alma, y se lograría por la "gnosis" o por el conocimiento e iluminación "espiritual"*⁷⁰.

En la comunidad hebrea había grupos que seguían distintas interpretaciones de la Escritura, pues carecían de una autoridad magisterial única. Este elemento cultural explica dos hechos históricos en los albores de la Iglesia: a) Al inicio se confundió a los cristianos con una secta judía (Hech 45,5.14; 28,22). b) Muchos bautizados se sintieron con derecho de seguir interpretaciones de la doctrina de Jesús, diversas de las apostólicas (Hech 8,9-24; 13,6-12). En varias Epístolas encontramos descritas o insinuadas distintas sectas o elementos sectarios al interior de la comunidad cristiana (Gal 5,20) o aparte, como sectas sincretistas que tomaban del cristianismo sólo aquellos aspectos que les convenían para sus doctrinas (Col 2,8-23; 1 Tim 6,20). Algunas veces las doctrinas y las sectas están más localizadas, como la enseñanza doceta (1 Jn 2,20-27; 4,1-6; 2 Jn 7-11) y la secta nicolaíta (Ap 2,15). Así también, en relación con aquéllos de entre la comunidad que se sentían inspirados para formar sus grupos religiosos en torno a sus propias enseñanzas, tenemos en el Nuevo Testamento admoniciones muy serias generales, de precavernos de los "falsos doctores", a quienes ocasionalmente se les llama "los anticristos" impulsados por Satanás (1 Tim 4,1; 2 Tim 3,1; 4,3; 1 Jn 2,18; 4,1), o también "falsos profetas" (2 Pe 2,1).

Entre las causas de la formación de las sectas, el N. T. señala, de parte de los "falsos doctores", la ambición de lucro por abuso de las tendencias religiosas del pueblo, unidas a su ignorancia (Hech 8,3-24; 1 Tim 6,2-10); o bien la ambición de sentirse guías religiosos con autoridad sobre los demás,

70 Resumo aquí la materia que he tratado con base en las obras de los Padres heresiólogos de los primeros siglos, en dos obras que pueden consultarse para mayor completéz: C. I. GONZALEZ, "Herejías cristológicas en la comunidad del Nuevo Testamento", *Medellín* 14 (1988) 386-427; y en forma abreviada en *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*, Bogotá, CELAM 1991, pp. 19-26.

con espíritu de rivalidad frente a los apóstoles (1 Cor 1,10-16; 4 *passim*; Fil 1,15-18; y es el caso de Cerinto y Tebutis, de los que no habla el N.T., sino los conocemos por los heresiólogos de la Iglesia primitiva); y finalmente el permisivismo de las pasiones, que sueña en combinar la fe del Evangelio con un tipo de moral menos exigente: libertinaje que a veces se intenta justificar con motivos religiosos (1 Cor 6,12-20; 10,23-24; y los nicolaítas de Ap 2,15, que conocemos por los Padres).

Y de parte de la gente común, la tendencia al sincretismo, es decir, a confundir y mezclar los elementos (ritos, doctrinas, etc.) de las diversas religiones. De estos elementos se encuentran especificados como tres tipos:

1. *De tendencia judaizante*; es decir, querer reducir la doctrina del Evangelio a la del Antiguo Testamento, tanto respecto al tipo de unicidad de Dios según el concepto del Yahvé hebreo, como respecto a la salvación del hombre por la observancia de la ley mosaica (Hech 15,5-29; Gal 1,6-9; 4,9; 5,2-4; 1 Tim 4,1-7). Para las sectas sincretistas que mezclan los elementos hebreo-cristianos, Jesús sería o el más grande profeta, o el rabino más iluminado que habría dado nuevo vigor a la ley antigua al explicarla en su más puro contenido. La salvación del hombre vendría no por la redención operada por Jesucristo, sino por la justicia proveniente de la ley. Hoy quedan trazas en varias sectas, como en los testigos de Jehová; y en cuanto al concepto de Dios, en las de tendencia unitariana, y en las propugnadoras de la "religión universal".

2. *De tendencias gnósticas*, en medio de una efervescencia religiosa del mundo antiguo, por buscar la explicación y la liberación del mal del mundo. En una tal cultura en formación, pululaban maestros de salvación mediante la gnosis (es decir la pretensión de lograr la autosalvación mediante el conocimiento: Rom 2,20; 1 Cor 8,1; 13,2; 1 Tim 6,20). Los seguidores de este tipo de sectas pretendían sujetar el Evangelio a una doctrina que enseña un único Dios supremo desconocido y fuera de todo contacto directo con la creación; tal contacto se haría por espíritus intermediarios, que serían los (demiurgos) creadores y los "señores" que dominarían la creación (estos serían espíritus que suelen seguir un orden de subordinación o aun de decadencia), como los "principados", "potestades", "elementos de este mundo", etc. (Gal 4,3,9; Col 1,15-18; 2,8.16-23; Ef 1,10), que suelen derivarse unos de otros según genealogías cósmicas (1 Tim 1,4; Tit 3,9); en este caso Cristo sería uno de estos seres supremos, enviado por el Dios bueno para iluminar el "conocimiento"

(*gnosis*) del alma (o del espíritu, en aquellos casos en que los gnósticos hablaban de una composición del hombre en cuerpo, alma y espíritu), única que tiene salvación por su retorno a la esfera o a la "plenitud" divina, mientras el cuerpo (como toda la materia) por ser bajo y corrompido, sería incapaz de salvación (ésta es la fuente común del docetismo, que por lo mismo no puede aceptar la verdadera humanización del Hijo de Dios en una carne verdadera).

El Cristo de este tipo de sectarios suele ser un maestro iluminado (o un profeta o un rabino para los gnóstico-judíos), que enseñaría al alma el verdadero "conocimiento" salvador. Incluso algunos de estos grupos predicaban un ser redentor, que sería un espíritu (o un Logos) del mundo superior, que aparecería en la semejanza de un cuerpo, para enseñar el camino de la fuga de este mundo carnal, y del retorno al mundo espiritual, mediante la liberación de la materia. El docetismo es sólo una consecuencia doctrinal. Es conocido el hecho de que en muchos ambientes de América Latina están reviviendo las sectas gnóstico-cristianas.

3. *Los grupos paganizantes*, menos comunes (excepto en la forma de la veneración gnóstica de los espíritus superiores, que en muchos casos iba muy mezclada con la astrología), pretendían introducir en el cristianismo prácticas idolátricas (1 Cor 10,7-30; Ap 2,14), tendencia por otra parte que ya advertimos en la cultura hebrea del Antiguo Testamento, condenada por los profetas.

La respuesta del Nuevo Testamento, sobre quién es Jesucristo, no está guiada por motivos teóricos (no es una "filosofía cristológica"), sino por la confesión de fe en la liberación total del hombre según el plan salvífico libremente querido y revelado por el Padre, por medio de su Hijo en la carne. Esto supone no varios dioses, ni un Dios supremo desconocido, junto con otros espíritus inferiores (uno de los cuales sería el Cristo), sino la plena unidad entre la obra de la creación y de la redención, como realizadas por el mismo Hijo (Jn 1,3; Col 1,16-20) y por el Padre de nuestro Señor Jesucristo. Esto supone también la perfecta unidad entre el Hijo (hecho carne) y el Padre, que no es ya desconocido sino revelado por la carne de su Hijo Unigénito (Jn 1,14,18; 3,16-18; 14,6-9; 1, Jn 1,1-5), que es la "imagen de Dios" (Col 1,13-15), y en el cual reside "toda la plenitud de la divinidad" (Col 2,9). Luego la creación, incluso material, es obra del único Dios bueno y Padre de nuestro Señor Jesucristo, y así el mal no puede ser "cósmico" (u "ontológico", en nuestros términos), sino histórico: es un pecado, del cual el hombre puede ser liberado.

El Nuevo Testamento reconoce una verdadera "gnosis", una "sabiduría de los perfectos" (1 Cor 2,5-9; Fil 3,15), que es la revelación del plan salvífico del Padre por Jesucristo. El es el "único mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre también, que se entregó a sí mismo en rescate por todos" (1 Tim 2,4-6), lo que niega la creación y la redención mediante cualquier espíritu intermediario; a éstos niega igualmente todo señorío, al proclamar a Jesucristo el "único Señor".

Presupuesto necesario es la preexistencia del Hijo (en todo igual al Padre) y su humanación en una verdadera carne, lo que viene garantizado por haber nacido realmente *de (ex)* mujer (Gal 4,4), en un tiempo histórico, de la simiente de Abraham (Mt 1,1; Gal 4,16; Heb 2,16). Este realismo se revela especialmente en la cruz, la cual no es reducible a "gnosis" (antes es "necedad" y "escándalo": 1 Cor 1,23), y es la más tajante doctrina antidóceta. La cruz revela el misterio de la verdadera pobreza: aceptar que la propia liberación no está bajo nuestro control, sino es don gratuito en Cristo, a la cual estamos libremente llamados por el Padre (Ef 1,3-14). Y en consecuencia, la resurrección de Cristo en la carne no es meramente simbólica, de la salvación que recibiría el iniciado por el "conocimiento" (cuyo signo sería el bautismo) como pretendían los cristianos gnósticos; sino una resurrección real en su carne, prototipo y garantía de la resurrección de toda carne, como término de la total liberación del ser humano, y por ende de su esperanza.

3. Jesucristo en la tradición de la Iglesia

Las doctrinas erróneas sobre Jesucristo han seguido pululando hasta hoy. Históricamente han incentivado la reflexión teológica, particularmente en los primeros siglos de la Iglesia; y en este sentido han desempeñado un doble papel providencial, para el positivo desarrollo de la comprensión de la fe: *primero*, para hacerla madurar, como el cuerpo humano se robustece formando anticuerpos al combate de las bacterias. Dice San Agustín: "Dios ha permitido su difusión para que no nos nutriéramos sólo de leche, y no permaneciésemos en un estado de ruda infancia"⁷¹. Y *segundo*, para, mediante

71 S. AGUSTIN, *Tr.in Joahnn.* XXXVI,6: PL 35,1666; CCL 36, p. 327.

el discernimiento, obligarnos a captar el sentido verdadero y profundo de la verdad revelada, impulsando el "*intellectus fidei*" que pertenece a la esencia de la verdadera teología y al progreso dogmático⁷².

Desde luego no todo cuanto escribieron los Padres es fe, sino sólo aquello que unánimemente consignan como tradición apostólica; ni todo lo que se encuentra en las actas de los concilios ecuménicos, sino aquello que magisterialmente enseñaron como "símbolo" o expresión de la fe revelada.

Ya al inicio del s. II *San Ignacio de Antioquía*, según la tradición bautizado en su juventud por Pedro y Pablo, y discípulo de la escuela joánica, debió afrontar las herejías de tipo ebionita y gnóstico: las primeras negaban la plena divinidad de Jesucristo, las segundas su humanidad. El afirma ambas como condición imprescindible de nuestra *salud*: si o no fuese Dios verdadero y hombre verdadero, no sería "médico" de los hombres, sobre todo por su resurrección verdadera para "abolir la muerte"⁷³:

*"Hay un solo médico, carnal y espiritual, engendrado e ingénito, en la carne hecho Dios, verdadera vida en la muerte, de (ex) María y de Dios, primero sufriente y luego impasible, Jesucristo nuestro Señor"*⁷⁴.

San Ireneo debió afrontar, a finales del mismo siglo, herejías y sectas de semejantes raíces, aunque más desarrolladas. Su preocupación constante es nuestra resurrección, como término de la salvación definitiva. En la resurrección el hombre alcanza la *divinización* (o participación de la naturaleza divina: 1 Pe 1,3-4; 2 Pe 1,4). Pero esto es posible sólo porque primero Jesucristo resucitó de entre los muertos⁷⁵.

Únicamente si él se ha hecho plenamente hombre nacido de mujer como nosotros, siendo Dios como el Padre, puede "divinizarnos" realizando ese admirable "intercambio", para, como "nuevo Adán", "recapitular en sí todas

72 Para una breve introducción a la importancia de los Padres, al uso de sus obras y a sus límites, Cf. C.I. GONZALEZ, *El desarrollo dogmático...*, Preámbulo, pp. 9-15.

73 Cf. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Smyrn.* I,1: PG. 7, 707; SCh 10, p. 154.

74 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Eph.* VII,2: PG 7, 649; SCh 10, pp. 74-76.

75 Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V,14,2: PG. 7, 1162; SCh 153, p. 188.

las cosas", a fin de que, siendo nuestra cabeza, su resurrección fuese también nuestra⁷⁶.

Sólo si su carne es real, y está unida al Hijo que es la Palabra del Padre, puede Jesús ser el revelador de Dios y darnos con autoridad la ley del Evangelio como plenitud de la *ley pedagógica* (Gal 3, 24). Sólo así puede en su carne ser nuestro Maestro y nuestro guía y camino; y no hubiera sido salvífico para toda la raza humana si no hubiese podido dar "su carne por nuestra carne y su sangre por nuestra sangre"⁷⁷.

Por estos ejemplos de algunos Padres unidos de manera directa a la Tradición apostólica, como por otros cuyas citas pudieran multiplicarse, es evidente que la plena salvación del hombre, término revelado de la Economía del Padre, es la preocupación teológica de raíz en los orígenes del dogma. Lo que es Jesucristo, es también irrenunciable, pero como el cimiento sobre el cual está construida la obra salvífica. Y de modo semejante al caso de una construcción, el cimiento no se ve directamente, ni es fin en sí mismo: pero sin él pronto se derrumbaría el edificio, por bella apariencia que tuviese. Como es natural, en las cuatro siguientes proposiciones, dada la sobreabundancia de material, debo limitarme a unos cuantos ejemplos, que tomaré preferentemente de entre los primeros y más cercanos a la predicación apostólica.

PROPOSICION 19. Los Padres al consignar la Tradición apostólica, y los concilios ecuménicos al delimitar los elementos irrenunciables de la fe como respuesta a la Palabra revelada, y de la cual depende nuestra salvación, enseñaron que Jesucristo, en cuanto Hijo eterno, es en su divinidad, señorío, gloria y adoración igual al Padre y al Espíritu Santo (DS 125, 150). Y que él mismo se hizo hombre en el seno de la Virgen María, por obra del Espíritu, y subsiste unido a su carne en una sola persona desde el primer instante de su existencia temporal (DS 250-251). Y finalmente que, así como en todo lo que él es como Dios y en todo su obrar divino es igual al Padre, así es igual a nosotros en todo su ser humano y en todo su obrar como hombre, excepto sólo el pecado (DS 300-303, 553-559).

76 Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V, 21, 1-2: PG 7, 1179-1181; SCh 153, pp. 260-273; *Epístolas* 31: SCh 62, p.81.

77 *Ibid.*, V, 1,1; 14, 1-2: PG. 7, 1120s y 1161s; SCh 153, pp. 16 y 186.

Si la intención de los Padres y concilios fue soteriológica, entonces, a fin de comprender el sentido de sus afirmaciones y definiciones, no basta retomar las expresiones verbales de los símbolos, para luego tratarlas de explicar según el contenido conceptual de los vocablos conforme a filosofías ajenas a los Padres y concilios; sino el significado preciso de las definiciones dogmáticas debe determinarse de acuerdo con el contexto histórico, a las cuestiones que enfrentan, a la intención de los padres conciliares conocida por las actas (cuando las hay), y a las obras de los Padres que vivieron de cerca la problemática que estudian y comentan.⁷⁸

Una vez lograda una fiel aproximación al sentido irrenunciable e irreversible (porque es la expresión magisterial definitiva sobre el depósito de la fe) de la Palabra revelada sobre Jesucristo, es necesario llevar adelante su comprensión, su nueva lectura en expresiones culturales de las diversas épocas históricas y de los distintos pueblos, sin identificarla con ninguna cultura en particular de ningún tiempo. Sólo así el misterio de Cristo puede responder realmente (y no sólo como una ortodoxia verbal momificada en conceptos y sistema tal vez excelentes en algún otro siglo o cultura) a los seres humanos a través de las diversas culturas y etapas de la historia (DV 8).

Las formulaciones dogmáticas son *definitivas* no en el sentido de que ya hubiesen dicho todo sobre el misterio de Jesucristo (¡lo cual supondría que la Iglesia ha comprendido ya íntegramente el misterio!) y que por tanto sólo debiera entenderse, repetirse y explicarse; sino lo son en cuanto puntos de arranque irreversibles para el desarrollo dogmático, para la comprensión progresiva y sin fin del misterio de Cristo, y para vivirlo en la Iglesia cada día encarnado *él mismo* en formas siempre nuevas de espiritualidad, liturgia y compromiso cristiano enraizado en el mundo para cuya liberación plena la confesión integral de ese misterio es indispensable.

78 Como auxiliares para este propósito pueden servir los libros de B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la Tradition de l'Église*, París, Desclée 1982; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glaubem der Kirche*. Band I: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Friburgo, Herder 1979 (ediciones en inglés, francés e italiano); y Band II/2: Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451-518), Friburgo, Herder 1986 (ediciones en inglés y francés); y C.I. GONZALEZ, *El desarrollo dogmático en los concilios cristológicos*, Bogotá, CELAM 1991.

En este contexto, por ejemplo, parece un deber de la Iglesia en nuestro tiempo acoger y promover los métodos actuales de la exégesis, y en particular aquéllos que nos acercan a un mejor (aunque modesto por ahora) conocimiento del Jesús histórico, para un más pleno seguimiento suyo como camino de vida.

Sin embargo, prescindir del Jesucristo que confiesa la fe dogmática de la Iglesia (cuyos rasgos revelados esenciales ésta ha ido descubriendo con la luz del espíritu a través de su historia vivida), no representaría progreso alguno; sino sería condenarse a volver siempre atrás, y repetir los errores ya históricamente superados.

PROPOSICION 20. Las afirmaciones dogmáticas sobre los elementos esenciales de la Palabra revelada acerca de lo que es Jesucristo, en ningún momento tuvieron como fin la determinación especulativa acerca de una verdad teórica; sino descubrir en la Escritura y en la Tradición Apostólica las bases irrenunciables del plan divino para salvar al hombre. Sin la plena divinidad de Jesucristo, igual en todo (excepto en su ser Hijo) al Padre y al Espíritu Santo, su obra liberadora de los hombres no superaría un nivel humano aunque sublime; ni tendría por qué exigirnos su seguimiento, ni nos salvaríamos definitivamente por su gracia, sino a nosotros mismos por su ejemplo. Sin su íntegra humanidad, con su pleno querer y con su obrar humanos, y sin su entera integración en nuestra historia, ni habría salvado a los hombres por no ser uno de nuestra raza, ni sería el único camino por seguir para nosotros, ni su resurrección sería la garantía y prototipo de la muestra como el término de nuestra liberación definitiva.

Siendo imposible resumir en pocas páginas un tema tan vasto⁷⁹, me limito a recordar algunos de los momentos más trascendentales en el desarrollo cristológico:

1. La doctrina arriana fue anatematizada primero por su obispo Alejandro, luego por el Concilio de Nicea, y finalmente atacada por San Atanasio, porque al negar la igualdad divina entre el Padre y el Hijo priva a éste de su misión reveladora del Padre, a quien el Hijo no podría conocer plenamente (sólo

79 Cf. C.I. GONZALEZ, *El desarrollo dogmático...*, pp. 29,31,36-38,42,46,51,76,77,101-102, 105-109, 136-137, 153-156, 189-190; en estas mismas páginas véanse las citas correspondientes a los párrafos que siguen.

revelaría lo que le fuese inspirado, como un profeta). Su santidad sería por gracia creada, como la nuestra, y por lo mismo él no sería el Salvador, sino el primer salvado. Por ello su muerte por nosotros no sería redentora universal, sino sólo ejemplar del justo que muere injustamente. Y así sería un hijo por adopción y gracia, como nosotros (aunque de modo primero y sublime), y “se iría haciendo hijo” por sus méritos y su obediencia al Padre⁸⁰. Y así no sería *impeccable*, sino *de hecho* no habría pecado, por propia decisión, sabiduría y gracia; así mismo por sus méritos habría sido exaltado a la dignidad de Hijo. Si el Hijo (luego por fuerza el Espíritu Santo) son criaturas, entonces hemos sido bautizados en virtud de Dios y de dos seres en el fondo como nosotros; y entonces, o bien deberíamos negar la adoración a la Trinidad (y así dejaríamos de ser cristianos) o se la rendimos, pero seríamos idólatras.

2. Si los capadocios lucharon contra la herejía apolinarista, que afirmaba a Jesucristo compuesto de un cuerpo sin alma humana y del Verbo que sustituiría las funciones, fue porque “lo no asumido no es sanado: lo unido a Dios es lo que se salva”⁸¹. Y contra los semiarrianos que negaban la divinidad del Espíritu Santo, el Nacianceno afirma que entonces deberían igualmente negar la del Padre y la del Hijo; porque no conocemos directamente la divinidad de éste, sino por atributos salvíficos que de él afirma la Escritura, iguales a los que afirma del Padre; y son los mismos que la Palabra nos revela del Espíritu.

3. Contra la débil unidad en Jesucristo entre Dios y el hombre que Nestorio enseñaba (casi por inhabitación, gracia y obrar dinámico) de Jesucristo, S. Cirilo arguye que en la sola “inhabitación” no hay verdadero “vaciamiento” (*kénosis*) del Hijo para hacerse siervo, y así devenir nuestro camino; ni se puede afirmar que “el Hijo de Dios murió por nosotros” y que recucitó (“fue despertado”) en su carne. Así también un amigo de Nestorio, Teodoto de Ancira, le reprocha que, si Jesucristo no es él mismo verdadero Dios manifestado en su propia carne, la Iglesia no tendría por qué mirar en los pobres, con los que Jesús se ha identificado, el rostro de Dios; ni tendría por

80 Como es evidente, en el fondo el pelagianismo es de matriz arriana.

81 S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep. 101 (ad Cleodonio)*: PG 37,181; Sch 208, p. 51. Unos 15 años antes S. ATANASIO, *Tomus ad Antiochenos 7*: PG 26, 804, había apuntado de raíz el mismo argumento, contra la semejante hipótesis arriana: “No era congruente que fuese sin mente el cuerpo del Señor hecho hombre por nosotros, pues en el mismo Verbo se realizó la salvación no sólo del cuerpo, sino también del alma”.

qué ser la pobreza de Jesús salvífica, ni camino de revelación del Padre.

4. El motivo por el cual el Concilio de Calcedonia afirmó lo típico suyo, es decir, que Jesucristo es *consustancial a nosotros* como nacido de María, y en todo lo propio nuestro igual a nosotros, con una completa (perfecta) humanidad, es porque sólo así puede ser hijo de Adán y salvar a los que somos de su raza; hijo de Abraham y heredero de las promesas, luego sólo así hay cumplimiento de la obra salvífica del Antiguo Testamento en el Nuevo. Si no fuese plenamente de la raza adamítica, él sería un ser extraño a los hombres, y en tal caso habría salvado a otro tipo de seres diversos de nosotros. En cambio se ha constituido uno de nuestra raza adamítica, sujeto a todo lo humano (menos a la culpa del pecado, pero sí a todas sus consecuencias, por solidaridad con los hombres): su manifestación es histórica en una raza concreta, en un pueblo sojuzgado por un imperio extranjero, como un hombre nacido de una Virgen pobre e hijo legal de un artesano. Sólo plenamente humano y nacido en un tiempo histórico concreto, pudo morir en la cruz por nosotros; pero sólo así puede también predicarse su verdadera resurrección de entre los muertos como garantía de nuestra propia resurrección en la carne.

Calcedonia no debió afrontar ninguna duda sobre la divinidad de Cristo, y así este concilio se remitió a los anteriores, sino la plena humanidad de Jesús. Por eso lo típico suyo es que "él mismo", el consustancial al Padre, es consustancial a nosotros porque fue engendrado de María Virgen "por nosotros los hombres y por nuestra salvación" (DS 301). Explicando el motivo del anatema contra Eutiques, que enseñaba lo contrario, escribe San León a la emperatriz que se lo preguntaba:

*"Pues de nada sirve llamar verdadero y perfecto hombre a nuestro Señor hijo de la beata María Virgen, del que predica el Evangelio, si no se le cree hombre de esta raza. (...) Pues a menos que el hombre nuevo, hecho a semejanza de la carne de pecado, cargase nuestro hombre viejo, y el que era consustancial al Padre se dignase ser consustancial a la Madre, uniendo consigo mismo nuestra naturaleza libre sólo de pecado, (...) no habríamos podido hacer nuestra la victoria del triunfador, si la hubiese conquistado fuera de nuestra naturaleza"*⁸².

82 S. LEON MAGNO, *Ep. 31 (Ad Pulcheriam Augustam)* 2: PL 54, 791s.

5. Si el último concilio cristológico definió las plenas operaciones divinas y humanas de Jesucristo, y en concreto sus dos voluntades, lo hizo por varios motivos: porque sin ello no tendría valor salvífico nuestro obrar y nuestro querer humanos (menos el pecado); porque nuestra salvación no puede ser una obra ciega y automática, sino plenamente querida por Cristo humana y divinamente; y porque sin un pleno actuar y querer humanos, e incluso sin reales tentaciones naturales, desaparecería de Jesús toda posibilidad de obediencia real al Padre (luego nuestra redención por su obediencia), y toda capacidad de virtudes humanas: según eso no sería él nuestro camino al Padre, sino tendríamos que buscar a alguien distinto a él para seguirlo.

En consecuencia, y siguiendo el proceso histórico de la pedagogía divina (tanto en la Escritura como en la Tradición), la misión evangelizadora de la Iglesia ha de iniciar siempre y tender como a su meta, al anuncio de la plena liberación del hombre realizada por el Señor, según el plan divino. Mas para no traicionarla, ha de proclamarse en toda su integridad, sin reducirlo o mutilarlo en ninguna de sus dimensiones, el misterio revelado de Jesucristo.

PROPOSICION 21. Así como en la Sagrada Escritura, así también a través del progreso dogmático, según la voluntad del Padre la humanidad de su Hijo hecho carne es el camino por seguir hacia la verdad plena. Por la conciencia filial de Jesús llegamos a conocer a su Padre como también nuestro; y al Espíritu Santo por la promesa de Jesús, quien lo comunicó a sus discípulos tras su resurrección de entre los muertos. Las definiciones conciliares acerca de su íntegra humanidad y obrar humanos son la garantía de nuestra salvación como el Padre la ha querido y revelado. Y es en su humanidad resucitada, en la que "fue constituido Señor y Cristo" (Hech 2,36) en la que reconocemos hoy el reinado de Dios, y esperamos nuestra propia resurrección como destino. En nuestra teología, y en la pastoral y espiritualidad de nuestro pueblo, hemos de rescatar la humanidad de Jesús como nuestro camino al Padre, a manera de contenido real y existencial de nuestra fe y de la evangelización, y no sólo como afirmación académica "ortodoxa".

Las luchas antiheréticas indujeron a los Padres, ya desde el s. II, a afirmar, con toda la posible energía, la verdadera carne de Jesucristo, y su mediación única en la comunicación de Dios con nosotros. He aquí algunos ejemplos:

San Ignacio de Antioquía, aprobando la firmeza de la fe de los esmirnotas acerca de Jesucristo, cuatro veces en dos párrafos utiliza el adverbio “*verdadamente*”, para calificar su descendencia de David según la carne, su nacimiento de una Virgen, su bautismo, su filiación divina, su pasión y muerte, y su resurrección en la carne⁸³.

Para San Ireneo, la resurrección de Cristo en la carne es el término de nuestra esperanza; y porque su resurrección es real en su carne verdadera que asumió por nosotros, lleva a cumplimiento el proyecto de Dios desde que creó el mundo material, y en él al hombre⁸⁴. Por eso, condición del plan salvífico del Padre es la carne de su Hijo nacido de mujer, descendiente de Abraham y de David, y heredero de sus promesas. En seguida, a su manera, y con la expresión de su cultura, pone el seguimiento de Jesús en su carne como la única vía de acceso a Dios para el cristiano:

“Porque nosotros no habríamos podido aprender de otra manera las cosas divinas, si nuestro Maestro, el Verbo, no se hubiese hecho hombre; ni algún otro podría narrarnos las cosas del Padre (Jn 1,18), sino el propio Verbo. (...) Ni nosotros habríamos podido aprender de otro modo, sino viendo a nuestro Maestro y participando de su voz con nuestros oídos, como imitadores de sus obras y cumplidores de sus palabras”⁸⁵.

Para Ireneo, la realidad de la carne de Cristo es la condición insoslayable de nuestra redención, “porque si la carne no debiera ser salvada, el Verbo de Dios no se habría hecho carne; y si no debiera pedirse cuenta de la sangre de los justos, el Señor no habría asumido nuestra sangre”⁸⁶. Y si la cruz nos revela al Padre, no es por ser cruz, sino por la obediencia del Hijo en su carne, hasta la muerte.

Contra los seguidores de Arrio que negaban la existencia de un alma humana en Jesús, San Atanasio les pone enfrente los textos que en la Escritura hablan de su ignorancia: “Puesto que se hizo hombre, no se avergonzó de decir a causa de la ignorancia según la carne: *No lo sé* (Mt 24,36; Mc 13,32)”⁸⁷. Y

83 Cf. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Smyrn.* I-II: PG 5, 707; SCh 10, pp. 154-156.

84 Cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* V,14,2: PG 7, 1162; SCh 153, p. 188.

85 S. IRENEO, *Adv. Haer.* V,1,1: PG 7, 1120s; SCh 153, p. 16.

86 S. IRENEO, *Adv. Haer.* V,14,1: PG 7, 1162; SCh 153, p. 188.

87 S. ATANASIO, *Contra Arianos* III,43: PG 26, 416.

al obispo Serapión, acerca de la plena experiencia humana de Jesús como camino de salvación para el hombre, escribe:

“Está escrito que se ha hecho hombre, y es propio del hombre no conocer, así como le es propio tener hambre. Y los hombres no llegamos a conocer sino escuchando y aprendiendo; por eso manifiesta la ignorancia propia de los hombres, pues es hombre”⁸⁸.

En la misma línea de pensamiento se mueven, aunque caminando adelante, los dos Gregorios. Para el Nacienceno, como hemos dicho varias veces, sólo se salva aquello que el Señor ha asumido como suyo, y ha asumido por nosotros todo cuanto somos: duerme para bendecir el sueño, se cansa para santificar el cansancio, llora para hacer dignas nuestras lágrimas⁸⁹.

Por su parte, el Niceno va más a fondo, por la necesidad de atacar de frente a Apolinar y a sus secuaces. El Hijo de Dios no puede asumir como suyo un cuerpo inanimado, porque sería una cosa; ni un cuerpo animado pero sin mente, porque sería una animal (y en tal caso el Hijo de Dios se habría hecho animal para salvar a los animales); ni a un ser humano con alma racional pero que no usase su mente con todas sus funciones humanas, porque éste sería un mutilado. Y, preludiando a San Máximo Confesor, Gregorio comenta el texto de la oración en Getsemaní: Jesús siente verdadera angustia y pavor, y su deseo natural lo impele (lo tienta) a dejar la cruz. Pero de su oración al Padre recibe fuerzas para enfrentarse con su misión hasta la muerte. Jesús, en cuanto el Hijo, no puede orar; si ora, es porque también en su ser humano es verdad que “el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil” (Mt 26,41). Y sólo como hombre puede someterse en obediencia al Padre hasta la muerte, lo que supone en Jesús una voluntad humana que actúa verdaderamente; y ésta, a su vez, no puede actuar sin un entendimiento en pleno ejercicio humano⁹⁰.

Si se le negase a Jesús una mente humana, en pleno ejercicio de su inteligencia y voluntad al modo humano, habría que negarle también toda

88 S. ATANASIO, *Ep. II ad Serap.* 9: PG 26, 624. Y sobre lo mismo cf. S. GREGORIO NACIENCENO, *Or. XXX*,15: PG 36, 124; SCh 250, p. 258.

89 Cf. S. GREGORIO NACIENCENO, *Or. XXXVII*,2: PG 36, 284.

90 Cf. S. GREGORIO NICENO, *Adv. Apoll.* XXXII: PG 45, 1192s; GNO III/1, p. 180.

capacidad de virtudes humanas, y así el cristiano haría bien en buscarse otro modelo de vida al que seguir para llegar a Dios⁹¹.

Varios siglos después, el Concilio de Constantinopla III definió la verdadera real, inconfusa, indivisa, inmutada, inseparable actividad humana de Cristo, plena y completa, en comunión con su actividad divina, y la concretó (por ser el problema inmediato que el concilio debía afrontar) en la definición de las dos voluntades de Jesucristo, en pleno ejercicio. Consecuencia negativa de olvidar la definición de este concilio, es que con frecuencia se encuentra en la Iglesia quien confiese a Jesucristo en la práctica pastoral y en la espiritualidad, sólo como Dios (aunque verbal y formalmente lo confiese hombre para no ser considerado hereje). El monofisismo práctico y existencial camuflado en muchos ámbitos de la Iglesia, de hecho acepta los *aspectos corpóreos* (innegables) de la humanidad de Jesús. Esto se manifiesta, por ejemplo, en un tipo de espiritualidad y piedad popular de la cruz, centrada en los rasgos físicos doloristas, con la contemplación consiguiente a los sufrimientos en su cuerpo. Pero al mismo tiempo descuida por completo al Jesús camino del cristiano en todo aquello que sea búsqueda, progreso (muchas veces doloroso) en el descubrimiento de la misión que el Padre le ha encomendado: "por lo que padeció aprendió a obedecer" (Heb 5,8), y tantas instancias semejantes⁹².

Podríamos multiplicar los ejemplos. Basten éstos para mirar en el "ayer" de la transmisión de la fe apostólica, así como arriba hemos visto en la Escritura, la carne de Cristo como irrenunciable en la proclamación del Evangelio. Sólo mediante ella tenemos el conocimiento del Padre y aun de la misma divinidad del Hijo (Jn 1,14; 14,9; 1 Jn 1,1-3), sólo en ella tenemos al único mediador de la redención por la cruz (1 Tim 2,5-7), sólo podemos seguir a uno que participa plenamente de nuestras pobreza, angustias y alegrías, que sin ser pecador sufre las mismas consecuencias históricas del pecado: hijo de

91 Cf. *Ibíd.*, XLI: PG 45, 1220; GNO III/1, p. 198.

92 De ahí con frecuencia los extremos: de una parte la predicación de un Jesús que todo lo sabe en absoluto, lo que le niega de hecho la capacidad de un verdadero sufrimiento moral que compartir con nosotros; y en el otro extremo, la hipótesis de un Jesús que habría muerto en la cruz desesperado, en el fondo sin saber siquiera si su misión habría muerto con él. Ni uno ni otro extremo son capaces de ofrecernos un Jesús que sea para el hombre camino verdadero al Padre.

un pueblo sojuzgado, está con los esclavos y no con los tiranos (aunque hasta éstos extiende, e históricamente extendió mediante la misión que él mismo legó a sus discípulos, su invitación a “cambiar de mentalidad” [Mc 1,15] para entrar en su Reino); elegida para sí la pobreza en su carne, y los pobres como destinatarios del Reino, hace de su opción la norma salvífica para la nuestra; muerto en la cruz injustamente, se coloca entre las víctimas inocentes, y no de la parte de los asesinos injustos por intereses, etc. Finalmente el Padre confirmó todo el Evangelio y la misión de su Hijo, “despertándolo” *en su carne*.

En el “*ayer*” de la confesión de fe cristológica se afirmó en la conciencia creyente de la Iglesia, la realidad salvífica y reveladora de la carne de Jesús. En continuidad con ella y asumiéndola como punto de partida irreversible, sea bienvenida en el “*hoy*” (utilizando lo ya logrado e impulsando el desarrollo que falta en los métodos críticos e históricos) la búsqueda de los rastros que nos han quedado del llamado “Jesús histórico”, para seguir sus pasos más puntualmente. Pero no como quien sigue al hombre más sublime en un proyecto humano inmanente; sino como quien recorriendo el camino de la propia historia, en la cultura en la que hace existencial su fe, por el servicio de su pueblo tras las huellas de Jesús, lo sigue hasta el término definitivo de toda la historia, que es la consumación del Reino en el “*siempre*” de Jesucristo.

PROPOSICION 22. En todo este proceso, los Padres siempre vieron a María junto con su Hijo, como su humilde servidora en la obra salvífica. En un constante desarrollo de su fe, la Iglesia de los primeros siglos descubrió en ella la imagen de su propia maternidad, y la figura del servicio a Jesucristo en su pueblo. En la confesión de esa fe, expresada en los credos bautismales, luego en el conciliar, y finalmente en el apostólico, la comunidad cristiana miró en la maternidad virginal de María el signo de la carne real de Jesús, como madre verdadera del Hijo de Dios “nacido de mujer” (Gal 4,4); y como virgen, de la intervención directa del Padre, por el Espíritu Santo, en la obra salvífica realizada por su Hijo en la carne, para indicar que se trata de una acción divina y no humana. La devoción a María, en continuidad con el “ayer” del servicio a su Hijo, ha de ser claramente dirigida a imitarla en tal servicio a la obra de Jesucristo en favor de la humanidad por la Iglesia (LG 67). La veneración a María debe siempre encaminarse al Padre, por la obra que éste realizó en ella mediante el Espíritu Santo.

Ya hemos visto a María integrada plenamente en el servicio del ser y de la obra de su Hijo, desde los escritos del primer teólogo postapostólico del s. II, San Ignacio de Antioquía. En sus cartas se encuentra en raíz, aunque apenas enunciada, la doctrina que la Iglesia nos transmite desde el s. II como Doctrina Apostólica. En su pequeño "credo" arriba citado, por motivo salvífico ("Hay un solo médico") él confiesa la fe que ha recibido de los apóstoles, afirmando que Jesucristo proviene "de María y de Dios"⁹³. En los pocos textos (pero preñados de sentido) en que Ignacio habla de ella, ve en la maternidad real y virginal de María la Tradición Apostólica sobre el origen humano de Jesús, "de la raza de David según la carne", y sobre su procedencia divina "por obra del Espíritu Santo"; y signo de que él es "el Hijo de Dios según la voluntad y el poder de Dios", es el hecho de que "nació verdaderamente de una Virgen"⁹⁴.

San Ireneo, hacia fines del s. II, enseña como parte integrante de la fe "recibida de los apóstoles y sus discípulos, y transmitida por la Iglesia extendida por el orbe universal hasta los confines de la tierra",

*"la generación por medio de la Virgen, y la pasión y la resurrección de los muertos y su ascensión a los cielos (Lc 9,51) del amado (Ef 1,6) Jesucristo nuestro Señor ... para recapitular todas las cosas (Ef 1,10) y para resucitar toda carne del género humano"*⁹⁵.

Es el primero que contempla a María explícitamente como figura de la Iglesia, en el contexto salvífico del "intercambio", en referencia al *Magnificat*: "Exultante María, clamaba profetizando por la Iglesia: Mi alma glorifica al Señor"⁹⁶. Y por ello se sirvió abundantemente del paragón Eva-María, que había usado alguna vez San Justino, quien como Ireneo había sido discípulo de Policarpo, y a través de éste de la escuela joánica: para indicar la colaboración de María en el proyecto salvador del Padre por su Hijo⁹⁷.

También él nos trasmite, como Ignacio, que la maternidad virginal de

93 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Eph.* VII,2: PG 5, 649; SCh 10, pp. 74-76.

94 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Smyrn.* I,1: PG 5, 707; SCh 10, p. 154.

95 S. IRENEO, *Adv. Haer.* I,10,1: PG 7, 549; cf. III, 4,2; 21,3-6.9-10; 22,1-2: PG 7, 855s y 949-958; SCh 264, pp. 154-156; 211, pp. 46-48; 406-436.

96 *Ibid.*, III,10,2: PG 7, 873; SCh 211, p. 118.

97 Cf. *Ibid.*, III,18,7; 21,9-10; 22,1-4: PG 7, 938, 954-960; SCh 211, pp. 364-370; 422-444.

María es un servicio a la obra de su Hijo: como virginal, es signo de la *gloria* de Cristo en cuanto Verbo del Padre; como maternidad realmente humana, indica que su Hijo es en verdad “el Hijo del Hombre”, y que nosotros somos salvados por esta unión. Por eso la carne de Jesús, necesaria según el plan del Padre para nuestra salvación, por María es también carne de Adán⁹⁸. Pero también enseña la maternidad virginal como un servicio a la resurrección: sin verdadera carne, que proviene de María, Jesús no habría muerto y resucitado verdaderamente; sin la virginidad, signo de la intervención divina, tendríamos en esa carne a un muerto, no a un resucitado⁹⁹.

En la Proposición 15 hemos ya citado a Orígenes, a mediados del s. III testigo de la Tradición que él recibió, de que María permaneció en virginidad no por un menor aprecio de su matrimonio (varios Padres insisten en ello, como San Atanasio, Anfiloquio de Iconio, etc.) sino por la necesaria libertad del corazón para recibir la misión de madre en la fe, de todos aquellos a quienes Jesús ama, que son los que creen en él. De este modo, al menos desde el s. III la Iglesia creyente acoge la virginidad perpetua de María como un servicio eclesial a la obra de su Hijo. En términos de hoy diríamos que se trata de una virginidad por el Reino, para la misión, en seguimiento de Jesús.

También la pobreza de María está contemplada en varios Padres según la teología de Orígenes, en su obra *Contra Celso*. Este pagano atacó a Cristo en forma directa, e indirectamente a María. En el fondo, según este escritor eclesiástico, Celso despreciaba los orígenes humildes de Jesús, porque en su pensamiento pagano sólo sabía valorar la nobleza del nacimiento según la posición social y la alcurnia de la sangre. No podía pues reconocer como Salvador al hijo de una campesina sin dinero y sin títulos de nobleza. En cambio Dios eligió que su Hijo naciese de una “pobre trabajadora”, para enseñarnos a venerar a la persona, no los títulos nobiliarios o de sangre. La elección de los pobres para realizar su obra, de parte de Dios, es el signo de la intervención de su mano, y la negación de que por valores solamente humanos podemos ser salvos¹⁰⁰.

98 Cf. *Ibid.*, III,19,3; 21,10; V,1-2: PG 7, 941, 958, 1120-1128; SCh 211, pp. 378-382, 426-430; 153, pp. 16-40.

99 S. IRENEO, *Epídeixis* 38: SCh 62, pp. 92-93. Teología repetida bajo diversos matices por Padres posteriores, como San Pedro y San Alejandro de Alejandría.

100 Cf. ORIGENES, *Contra Celsum* I,29-33: PG 11, 713-725; SCh 132, pp. 152-166.

Sobre el progreso de María en la fe, varias obras de los primeros siglos son muy ricas (cf. RM 15-17). Ni siquiera los textos más genéricos y conocidos de San Agustín son los mejores, sino más bien los de otros Padres que dieron mayor importancia al desarrollo humano de Jesús, y a semejanza suya, el de su Madre. Así, por ejemplo, según el Crisóstomo a partir de las bodas de Caná Jesús invitó a María a tomar otra posición ante él: de la actitud de madre que había guardado durante la vida privada de familia, a la de discípula fiel que, imperfecta en su fe, tenía que ir creciendo en ella como un elemento de su propia redención por obra de su Hijo:

“Si (Jesús) de otros cuidaba, si ponía todos los medios para darles el conocimiento conveniente de sí mismo, con mucha mayor razón lo hacía respecto a su madre”. “Cuidaba él del honor de su madre, pero mucho más de la salud espiritual y de los beneficios que a muchos tenía que hacer, pues por ellos se había encarnado. De modo que sus palabras no eran las de quien habla con arrogancia a su madre, sino las propias de la economía redentora”¹⁰¹.

Siguiendo pues las pisadas de la Tradición más antigua de la Iglesia, reconocemos hoy la constante participación de María al servicio de la obra de su Hijo. Situándola, como es justo, no por sobre la Iglesia (como en un sitio aparte), sino al interno de ella como su figura, primera cristiana que siguió a Jesús hasta la muerte, que creció en la fe de cuyas angustias y crecimiento participó como nosotros, y que finalmente fue la primera en llegar al término de nuestra esperanza. María no sustituye en nada a su Hijo, sino como una humilde servidora nos muestra el camino hacia él, que ella conoce porque antes que nosotros y en plena fidelidad lo ha recorrido.

101 Es uno de los temas centrales de S. JUAN CRISOSTOMO, *Homilia XXI (XX)*, 2-3: PG 59, 129-132.

CAPITULO II

JESUCRISTO HOY

INTRODUCCION: RETOS¹⁰²

El fenómeno tal vez más generalizado en el mundo occidental contemporáneo, que nacido en países más prósperos económicamente, poco a poco va extendiéndose (por su aparente faz de humanismo) como un elemento de cultura “adveniente” en nuestros países, es el *secularismo*. Este parece ser una excrescencia espúria de otro fenómeno de por sí legítimo que ha caracterizado la cultura de nuestro siglo, que es la de dar a la secularidad su justo valor autónomo. De hecho el Vaticano II, así como Pablo VI, habían reconocido la validez de un proceso de secularización, que el Pontífice describe, citando GS 59:

“La secularización es el esfuerzo, de por sí justo y legítimo, y de ningún modo incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la creación, en cada cosa o en todo acontecimiento del universo, las leyes que los rigen con una cierta autonomía, con la convicción interior de que el Creador ha puesto en ellos sus leyes. (...) Tratamos aquí del verdadero secularismo: una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios; Dios resultaría pues superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de él. Nuevas formas de ateísmo -un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico sino pragmático y militante- parecen desprenderse de él. En unión con este secularismo ateo, se nos propone todos los días, bajo las formas más distintas, una civilización de consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género: constituyen otras tantas inclinaciones inhumanas de este 'humanismo'” (EN 55).

102 En parte tomada de mi intervención en la X Reunión de la Sociedad Argentina de Teología: “La cristología en el contexto de la nueva evangelización” (La Falda, Córdoba, 22-25 jul. 1991).

El Papa insinúa justamente algunos tipos de ateísmo que en el mundo actual han ido diluyéndose hasta casi desaparecer por completo. He aquí algunos por vía de ejemplo:

El ateísmo filosófico clásico hoy parece casi del todo superado. Apenas lo seguirán sosteniendo anacrónicamente algunas élites seudointelectuales aisladas. *El ateísmo gnóstico*, que solía negar toda capacidad del conocimiento humano para acercarse a Dios, subsiste limitadamente en algunas versiones prácticas, que no se concentran propiamente en Dios, sino en una especie de relativismo del pensamiento humano, al que se considera incapaz de fincarse en ninguna verdad permanente incluso acerca del hombre mismo, de donde se sigue de ordinario una imposibilidad de cimentar ninguna ética o norma de conducta que no sea más que un camino pragmático hacia la consecución de fines inmediatos. *El ateísmo militante* de tipo combativo, tras la caída de sus focos esparcidos en algunos países que vivían bajo la inspiración de la ideología marxista, en regímenes llamados del "socialismo real", apenas estará vigente parcialmente en algunos países del Extremo Oriente, no en América Latina.

Pero existe otro *ateísmo que es el "vivir sin Dios"*, más cercano al que hemos descrito arriba como de "tipo bíblico" (Prop. 5), que se traduce en transcurrir una existencia en la que se actúa como si Dios no existiese (aun llamándose nominalmente cristianos), estructurando la propia vida y las instituciones sociales, políticas, económicas y familiares, en la total ausencia del proyecto creador y salvador divino. Un tal ateísmo invade cada día más como una plaga nuestro mundo. Se advierte en la conducta individual, en los criterios, valores, normas decisionales, etc., correspondientes al fenómeno descrito como "secularismo": un *a-teísmo* práctico, existencial, irreflexivo, de absoluto desinterés por cuanto trascienda lo inmediato, más pragmático que militante violento.

Por corresponder más al que describió en su tiempo la Sagrada Escritura, podríamos también afirmar que en ésta hemos de encontrar ante todo la verdad, valores, criterios, etc., que deben nuevamente evangelizar nuestra cultura contemporánea. Y ya que este tipo de ateísmo de tipo bíblico es todo lo que se opone al Reinado de Dios, como lo describe la Palabra revelada, podríamos calificarlo de "antirreino". Por eso podemos también afirmar que, hoy más que en otros tiempos, se torna imperativo para el cristiano volver a

la persona de Jesucristo, como el que hace presente en el mundo el Reino de Dios, como el único recurso eficaz con que cuenta nuestra fe para volver a evangelizar a nuestros países, que antaño escucharon la Buena Nueva en formas diferentes, pero que de hecho viven en una situación que, tomada globalmente (y salvo muchas dignísimas excepciones de quienes viven realmente su fe), sólo "pro forma" podrían seguirse llamando cristianos.

Ya el Documento de Puebla había señalado el factor religioso como uno de los componentes históricos de la cultura latinoamericana; pero también había reconocido que nuestro pueblo está sometido a los influjos que recibe de toda la vida moderna en otros países y continentes. No se opuso en manera alguna a la modernidad y al progreso, que suponen la interacción de las múltiples culturas de los pueblos y de las naciones, cada vez más ligadas entre sí en todo el universo; pero sí le preocupó la inversión de valores que de hecho se está produciendo en una sociedad secularista, que describe del modo siguiente:

"En su esencia, el secularismo separa y opone al hombre con respecto a Dios; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia" (PUE 435; cf. 54).

Un tal fenómeno es, por su matriz, extraño a la América Latina. Como un elemento adveniente, amenaza la fe y la identidad cultural de nuestro pueblo (PUE 436). Y en un análisis del fenómeno correspondiente al año 1979 (que se debería poner al día, en su actual vigencia posiblemente incrementada), Puebla observa que el secularismo en sus múltiples facetas se halla presente en casi todos los medios de comunicación, y como criterio de vida abre un abismo entre la fe y la existencia real del cristiano (PUE 456, 783).

El mismo documento ve en este fenómeno creciente, no sólo una amenaza para la fe y para la cultura, sino también para el hombre mismo, el cual, al pretender constituirse en dueño absoluto e independiente de su propia vida y libertad, al rechazar a Dios acaba por empequeñecerse a sí mismo, cerrándose en simples finalidades inmanentes. Comenta O. Ruiz Arenas:

"Allí se encuentra la raíz de su confrontación con las ideologías imperantes, no tanto porque ellas estén imbuidas por la cultura científica, con sus pretensiones de positividad de investigación, de progreso y

de autonomía, sino más bien por el humanismo cerrado que desarrollan y favorecen"¹⁰³.

El secularismo obviamente no es un fenómeno "originario" de nuestro pueblo (el cual es más bien religioso por su cultura histórica, tanto por sus componentes prehispánicos, como por aquéllos advenientes que en mayoría se mezclaron con él durante la época de la colonia); sino se debe a causas contingentes de cuño más reciente, que desde hace algunas décadas están influyendo en el tejido de nuestra cultura, y que deberían ser el objeto de un cuidadoso estudio de parte de los participantes en la Conferencia de Santo Domingo, bajo la dirección de expertos. He aquí, sin embargo, algunos elementos que pueden dar pie a una reflexión introductoria:

Se descubre en muchos instrumentos que influyen en la formación de criterios (como la opinión pública, medios de comunicación de masa, centros educativos, etc.) una casi total ausencia de los valores del Reino de Dios, de manera que se van formando una serie de estratos de pensamiento que en la práctica son *a-teos* en sus principios y presupuestos (no rara vez de tipo agnóstico respecto a todas aquellas verdades que trasciendan el solo conocimiento positivo). Cada vez se siente más la ausencia de un espíritu filosófico (particularmente del ontológico), y de todo sistema de valores morales absolutos o al menos permanentes. Fuera de las ciencias positivas, las humanas se suponen construidas sobre modelos culturales, variables hipotéticas, etc., que no pueden pretender la categoría de una verdad permanente. Un tipo tal de modo de pensar, se refleja pesadamente en los criterios que imprimen su dirección a la conducta humana, de ordinario fundados sobre la autodeterminación subjetiva, sobre una pretendida "responsabilidad ante sí mismo" (que en el fondo enmascara, tras palabras altisonantes, la ausencia de una norma objetiva de moral), o "ante la propia conciencia", etc.

Una secuela de ello es el *antropologismo absolutizado*, del que ya había hablado Pablo VI: en éste se pone al hombre (de ordinario en su carácter individual) como valor no sólo central, sino exclusivo. Negados otros parámetros, resta como única norma la propia teoría antropológica. Dios

103 O. RUIZ ARENAS, *La doctrina antropológica de Puebla* (Tesis doctoral, Pont. Univ. Gregoriana), Roma 1991, p. 208 (ed. en curso).

queda al margen como una hipótesis funcional a la operatividad sobre el concepto del hombre que cada uno se hubiese formado. Juan Pablo II advirtió a los obispos reunidos en Puebla, acerca del peligro de las ideologías que reducen la visión del hombre, de modo especial sobre el humanismo ateo que le amputa su dimensión trascendente¹⁰⁴. En nuestra América Latina, aunque el pueblo sea en mayoría culturalmente religioso, existen ciertas élites que, sintiéndose las realmente preocupadas por los problemas humanos (que supuestamente la Iglesia habría descuidado), en función del hombre pretenden "desmitizar" de su religiosidad a nuestro pueblo (cf. MED, "Pastoral de élites", 11). De entre éstos, el Magisterio ha denunciado a ciertos extremistas que, unas veces prescindiendo de Dios, otras pretendiendo obrar en su nombre, soñarían en una liberación por medios revolucionarios violentos. Pero no son menos destructivos los humanismos que ponen como norma a la que se debe someter la conducta humana, la economía y la política (sea de tendencia marxista o de capitalismo liberal), destructoras de la dignidad humana porque sueñan salvar al hombre sometiéndolo o al Estado, o a los intereses desmedidos de lucro, como valor supremo de la vida¹⁰⁵.

Agravan el problema (sin ser propiamente secularistas) *las innumerables sectas* religiosas (cristianas o no, como algunas de pretendido origen oriental), de las cuales muchas fabrican una idea de Dios y de Jesucristo, según la propia semejanza, al servicio de los intereses doctrinales propios. Con frecuencia confunden profundamente las conciencias de nuestro pueblo con imágenes de Dios fabricadas, muchas de ellas increíbles y dignas de rechazo. No raras veces el mundo religioso y la salvación que ofrecen, son una justificación de sistemas e ideologías político-sociales de matriz liberal y capitalista, y se predicán como si fuesen las fieles expresiones de la Biblia. En su ignorancia religiosa, mucha de nuestra gente, que con frecuencia no distingue entre tales distorsiones y el Dios del Evangelio, llega a sentir que su dignidad de persona pensante lo impele finalmente a negar su asentimiento a una idea de Dios y del hombre que se le presenta como irracional y no rara vez arbitraria.

104 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso inaugural* 1,9 (Puebla, 28 ene., 1979).

105 Cf. MED *Justicia*, 1,10. Contra el capitalismo liberal: PUE 92, 312, 497, 542, 546; contra la visión marxista del hombre: PUE 48, 437, 495, 543-546, 550; contra la doctrina de la seguridad nacional, candente en ese momento, y peligro siempre al acecho en nuestras débiles democracias: PUE 49, 314, 547-549, 1262.

En el contexto de la "Evangelización e Ideologías", Puebla habla de varias visiones que, sin ser teóricamente ateas, lo son sin embargo en el sentido idólatrico:

"Llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. En tal caso, se transforman en verdaderas 'religiones laicas'. Se presentan como 'una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo, del cual se acepta a veces, sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio' (OA 28)" (PUE 536).

En la hartura de bienes de este mundo, como único fin ante la vista, propulsada por un espíritu consumista, Dios resulta un "instrumento innecesario" de satisfactores, y una "hipótesis superada" para la explicación del universo, de las teorías económicas y sociales, etc. Los bienes terrenos y las ciencias positivas quedan absolutizados como sucedáneos de Dios. De ahí el creciente fenómeno de una *religiosidad marginada*, a tal punto que, se quejaba Pablo VI, muchos de nuestros contemporáneos consideren la irreligiosidad como un signo de pertenencia a los tiempos modernos¹⁰⁶. Con frecuencia este fenómeno convierte enteras regiones, antaño católicas, en nuevos campos de misión. En muchos de nuestros centros educativos, el progreso técnico y el dominio de la naturaleza física por las ciencias parece subvenir, mejor que la idea de Dios, a las necesidades inmediatas del hombre.

Hay algunas ideologías que ponen la liberación del hombre exclusivamente en los campos económico, político y social, o al menos como si ésta fuese la primaria o predominante. De este modo la liberación ofrecida por Cristo como gracia, le habría de ser instrumental, y no rara vez subordinada. No faltan formas extremas (aunque en nuestro continente son excepcionales) que rechazan todo valor religioso como si fuese una alienación o un obstáculo para la liberación humana. En el caso de quienes así reducen el campo de la liberación, el fin primario y casi absoluto de la praxis humana sería la construcción de la ciudad terrena según criterios de justicia. Entre los

¹⁰⁶ Es frecuente juzgar esta mentalidad "no una consecuencia de la propia ignorancia, o de la propia superficialidad en el campo religioso, sino una madurez tanto de pensamiento como de experiencia, casi como un escepticismo aristocrático": PABLO VI, Audiencia del 9 feb. 1977, en *Insegnamenti di Paolo VI* vol. XV, Ciudad del Vaticano 1977, p. 141.

propugnadores de este tipo de liberación, quienes se reconocen cristianos no niegan, sino incluso afirman la resurrección como destino humano; pero algunas veces, *de hecho y operativamente*, ésta no es determinante en la orientación real de las elaboraciones teológicas o en los proyectos de vida cristiana. Aun se encuentran algunos cristianos que confundan lo uno con lo otro, como si en la práctica el empeño por la construcción terrena llevase de modo automático a la ciudad eterna, por confusión de la historia humana con la historia de salvación, en una sola, sin demarcar suficientemente los linderos.

También es frecuente en muchos de nuestros gobernantes (aun entre aquéllos que se confiesan cristianos y católicos) un *a-teísmo* no militante, sino como total ausencia de Dios, en todas las decisiones de matriz política: no rara vez, éstas tienen como fin no sólo inmediato, sino también último y determinante, el poder y el dominio (y en muchas ocasiones el lucro), y no el servicio del pueblo. Un tal tipo de orgullo en el ejercicio del gobierno, bloquea naturalmente todo derecho democrático de los pequeños y de todos aquéllos que no comparten el poder.

En el fondo, este tipo de ateísmo existencial convierte los valores inmanentes (poder, riqueza, goce de la vida: 1 Jn 2,16) en otros tantos ídolos a los que los seres humanos han de someterse. Es ésta la fuerza del pecado que, rompiendo el eje primordial que sujeta al hombre al dominio del Padre, engendra el antirreino de Dios, y da origen a todo tipo de esclavitudes y a la violación de lo más íntimo de la persona humana (PUE 186, 491).

He dejado al final, para enfatizarlo por su particular incidencia en la América Latina, el creciente sentimiento de la ausencia del Reino de Dios, debido a una injusticia permanente, estructural e institucionalizada, que es fruto y consecuencia de las anteriores caras del mundo que vive *sin-Dios*, y que tienen como contracaras las de millones de hombres sin rostro; o mejor dicho, que reflejan en sí lo que Puebla ha descrito como los rostros del pecado en América Latina¹⁰⁷.

107 PUE 31-50: lo omito aquí no por prescindir de este análisis, sino porque lo supongo bien conocido y asimilado. Una dolorosa descripción semejante ha hecho JUAN PABLO II, SRS 14-15, ampliándola a todo el mundo; en el n. 36, el Pontífice ve tan desastroso panorama como una injusticia que es producto estructural del pecado.

PROPOSICION 23. En el Antiguo Testamento Yahvé dirigió su Palabra y su acción liberadora, en favor de un pueblo dominado por una serie de esclavitudes originadas en el pecado del pueblo mismo y de agentes extranjeros. En el Nuevo, la Palabra de Dios se hizo carne en una raza sometida al imperio romano, y a culpas internas debidas a los comunes intereses humanos, una de cuyas manifestaciones era la interpretación farisaica de la ley, que sujetaba a los creyentes a una servidumbre contraria al talante salvífico del Reino. Hoy la Iglesia está llamada a proclamar la Buena Nueva de su liberación integral en Cristo, para que sean como Israel "linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido" (1 Pe 2,9), a los pueblos de nuestro continente, que en múltiples maneras se encuentran sometidos a diversas esclavitudes, cuya raíz común es el pecado. La Nueva Evangelización debe promover a todos los seres humanos, en todas sus dimensiones, evangelizando la cultura en la cual desenvuelven su existencia.

El Antiguo Testamento no calla los pecados de los individuos y de los pueblos, en los cuales se hizo presente la acción del señorío divino, cuya "mano fuerte y brazo extendido" (Dt 26,8; Lc 1,51) puso al servicio de su misericordia (Sab 11,21-26). Con esta finalidad describe los pecados de nuestros primeros padres (Gen 3,1-7), de Caín (Gen 4,8), de David (2 Sam 11), etc., así como los de toda la humanidad (Gen 6,11-13), la idolatría del Israel apenas liberado y hecho pueblo de la Alianza (Ex 32), y las denuncias sin número de los profetas, de las que hemos hablado (cf. Prop. 5-7). En ningún caso la Escritura se detiene en los "hechos de crónica" pecaminosos, como si el interés fuese el de la "página roja" de nuestros diarios. Hay, sobre todo en los profetas, un análisis de la realidad de su tiempo, según los medios con que disponían, para leer, guiados por el Espíritu, las situaciones históricas según la Palabra del Señor; y para discernir según ésta todos aquellos criterios de conducta, acciones, estructuras, etc., que no correspondían al proyecto de Yahvé sobre su Pueblo y a la ley de la Alianza. De ahí partía, por una parte, su denuncia profética, y por otra el anuncio de la presencia salvadora de Yahvé; así como la urgencia al pueblo elegido de convertirse al reinado de Dios. Pero al estudiar fielmente los textos proféticos, se advierte que la finalidad de ellos no se reducía al cambio social y a la superación de la condición de los pobres y marginados en las situaciones injustas; sino su anuncio profético estaba guiado por la construcción de un pueblo de la Alianza, sacerdotal y santo, que incluía por tanto la pureza de las expresiones de culto.

En las circunstancias históricas propias de su cultura, descubrimos un proceder semejante en el ministerio profético de Jesús, el cual no proclamó la Buena Nueva, ni llevó a cabo su acción liberadora, en una situación universal y abstracta. Más bien el Evangelio describe (ya sea en forma de datos, ya sea en forma doctrinal y bajo el género de parábolas) los pecados individuales (Mt 26,14-16.31.34.69-75; Mc 14,18.66-72; Lc 18,1-5; 19,1ss; Jn 4,17-18; 8,3-4, etc.), las situaciones sociales y lo que hoy llamaríamos (con SRS 36) estructuras de pecado (Mt 11,23; 21,33-46; 23,13-38; Mc 8,15; 10,42; 11,15-19; Lc 19,45-46, Jn 1,26; 8,24; 12,39-40; 1 Jn 2,16, etc.) en que Jesús realizó su ministerio. Pero tampoco los narra como hechos de crónica; sino especificando siempre, por parte de Jesús, la condena (más o menos severa, según el tipo de pecado), y al mismo tiempo el camino de salvación que por su obra ha querido realizar el Padre. De esa manera aquéllos mismos que habían pecado o en forma individual o como miembros de un grupo, sentían la exigencia de la conversión y la esperanza del perdón, como posibilidad de participar en el Reino de su Padre, que Jesús reveló también como su Reino. Esto suponía un cambio de mente, y actuar en consecuencia (Lc 19,1ss).

Esas exigencias de conversión y esa esperanza son las que predicaba Juan el Bautista para preparar el camino (Lc 3,7-18); y las que, después de haber denunciado sus vicios, ofreció Jesús a los publicanos y pecadores (Mt 9,10.11; 11,19; Mc 2,15-16; Lc 5,29-30; 7,29.34), a la pecadora arrepentida (Lc 7,50), a la adúltera (Jn 8,11), a Zaqueo (19,1-10) y aun a los escribas y fariseos que se acercaron a él (Mc 12,28; Jn 3); en fin, a todos los hombres, sin distinción de clase. Sólo quedaron excluidos de esta esperanza aquéllos que, por sus propios intereses, "ya recibieron su consuelo" (Lc 6,24) y se negaron a participar del Reino (Mt 22,2-10; Lc 14,16-24). Y es que el fin de la venida del Hijo de Dios en la carne no fue ni sólo la denuncia ni la transformación social de su pueblo, sino que "el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,10; cf. Mc 2,17).

La Iglesia de los discípulos que han de seguir a Jesús ("Es preciso que anuncie también la Buena Nueva del Reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado": Lc 4,43), y que por mandato y última voluntad suya han de continuar su obra evangelizadora en todas las naciones (Mt 28,19; Mc 16,15-16; Lc 24,46-47), no puede pretender otro modelo que seguir. Con los mejores instrumentos que en cada época la Providencia le ponga a la mano

(hoy con el auxilio de las ciencias humanas: históricas, sociológicas, estadísticas, demográficas, antropológicas, etc.) debe analizar la realidad histórica y cada una de las culturas vigentes, para discernir con la luz del Espíritu y con los criterios del Evangelio, cuáles son aquellos elementos que son un justo vehículo de la Palabra revelada y un signo de la presencia del Reino de Dios entre su pueblo, y cuáles han de corregirse valientemente (en los individuos, colectividades y estructuras) como signos de la presencia del pecado, porque éste es lo único que se opone al reinado de Dios y del Señor Jesucristo sobre la tierra: el pecado es la verdadera esclavitud, "raíz y fuente de toda opresión, injusticia y discriminación" (PUE 517).

Este necesario análisis de la realidad es responsabilidad de toda la Iglesia de la América Latina, y no puede hacerlo un individuo. En Puebla reconocen los obispos que no es su oficio ministerial ofrecer técnicas de transformación de la sociedad, "como científicos, sino en perspectiva pastoral en calidad de intérpretes de nuestro pueblo"¹⁰⁸. La concreción espacio-temporal del análisis corresponde a toda la Iglesia, en modo particular a los expertos que, inspirados en los principios del Evangelio, auxilien a los pastores en el análisis de la realidad con los competentes instrumentos. Y es que la historización de los derechos humanos y su aplicación a los diversos campos, culturas y situaciones, así como sus eventuales violaciones, no son generalizables. De hecho contamos con valiosos elementos preliminares, como los realizados en Medellín y Puebla¹⁰⁹; con los numerosos datos que han enriquecido el análisis de estos documentos, que se hallan en muchos de los discursos de Juan Pablo II en sus visitas a los diversos países, de interés porque el Papa suele consultar mucho a los conocedores de los problemas de cada nación, y cuenta con la

108 PUEBLA, *Mensaje a los pueblos de América Latina*, 3.

109 Cf., en el Documento de Puebla, la descripción de los "rostros del pecado" reflejado en sus víctimas (PUE 32-39); en las *instituciones* sociales y estatales (PUE 55-62); en las *estructuras* injustas, construidas bajo el signo del pecado (PUE 64-69). Así como la enumeración de las numerosas violaciones de los derechos humanos, concorde con la denuncia global: "Desde el seno de los países del continente está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos" (PUE 87): violación de los derechos de los seres humanos como individuos (PUE 1261, 1271), como miembros de una sociedad (PUE 1037, 1095, 1214, 1163, 1272), y de los pueblos como naciones (PUE 1276-1280). Y globalmente, en cuanto afecta a todos los niveles, la injusta distribución de la riqueza, que hace cada día más

información de todos los obispos en sus visitas *ad limina*¹¹⁰; y, en fin, la tercera parte del Documento de Consulta para la Conferencia de Santo Domingo (DC 154-424).

PROPOSICION 24. El centro de toda la Evangelización, y su contenido esencial e imprescindible, es el anuncio integral de quién es Jesucristo y de cuál es su obra liberadora del hombre. Esta proclamación incluye necesariamente las dimensiones divina y humana de su ser único y personal, así como su vida histórica con todas sus opciones, obras y enseñanzas, su misterio pascual, y su verdadera resurrección como el término de la esperanza del cristiano. Este, a través del seguimiento de Jesús como el camino de su existencia histórica, llegará a cumplimiento en la propia resurrección con él. Pero hoy como ayer, y como lo será siempre, la humanidad de Jesús es el camino querido por Dios para conocer al Hijo y por él al Padre, y para realizar su plan plenamente liberador del ser humano. Porque, en efecto, sólo cuando el Hijo de Dios ha asumido como suyo y en su propia persona todo cuanto es humano (excepto el pecado: Heb 4,15), los hombres somos capaces de valorar salvíficamente cuanto es humano, como don divino, y de liberarnos con la gracia de Cristo, de cuanto como pecaminoso es esclavizante del hombre.

Ya desde el Documento de Puebla, los obispos de América Latina habían recogido este criterio, inmediatamente del discurso inaugural de Juan Pablo II, y mediante él también de Pablo VI, y rechazado todo tipo de anuncio de Jesucristo que recortase la integridad de su misterio (PUE 179; JUAN PABLO II, *Discurso inaugural* 1,4). Esto excluye como "contenido válido de

abismal la separación entre ricos y pobres: "El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. En esta angustia y grande dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, de gravedad tanto mayor por darse en países que se llaman católicos y que tienen la capacidad de cambiar": PUE 28, y cf. 30; GS 29; JUAN PABLO II, *Discurso inaugural* III,4 (Puebla, 28 ene. 1979).

110 Puede consultarse una enumeración de los datos de este análisis, en C. I. GONZALEZ, "La teología de la liberación a la luz del magisterio de Juan Pablo II en América Latina", *Gregorianum* 67 (1986), Apéndice I, pp. 40-43, organizada en 12 títulos: 1. Males generales, 2. Males concernientes a la familia, 3. A los jóvenes, 4. Al vivir cristiano, 5. A las relaciones internacionales, 6. A la vida pública, 7. A los medios de comunicación social, 8. A los trabajadores, 9. A los indígenas, 10. A los campesinos, 11. A los marginados, 12. A los emigrantes.

la evangelización”, “cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia”. Ya Pablo VI había reconocido la dificultad de sintetizar plenamente cuanto significa evangelizar; sólo poco a poco, y a través de la historia de la evangelización, se va descubriendo el contenido en toda su riqueza (EN 7). Cuál sea el contenido fundamental de la fe en Jesucristo, en cuanto enseñado por la Escritura, está apretadamente resumido por la PCB:

*“La verdadera fe es la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, que vino en la carne (1 Jn 4,2), que reveló a los hombres el nombre del Padre (Jn 17,6), que se entregó a sí mismo en redención por todos (1 Tim 2,6; cf. Mc 10,45 y par.), que resucitó al tercer día (1 Cor 15,4), que fue llevado a la gloria (1 Tim 3,16), que está sentado a la diestra de Dios (1 Pe 3,22) y cuya manifestación gloriosa se espera para el fin de los tiempos (Tt 2,13). Una cristología que no profesara todo esto, se apartaría del testimonio de la tradición apostólica, regla última de la fe según San Ireneo (*Demostración apostólica*, 3), ‘regla de la verdad’, guardada en todas las Iglesias gracias a la sucesión de los apóstoles (*Adversus haereses*, III,1,2), y recibida por todo cristiano en su bautismo (*Ibid.*, I,9,4)”* (PCB 2.2.3.1.b).

Esta síntesis implica la inextricable mutua inclusión entre quién es Jesucristo y su misterio liberador. La PCB enuncia este último, pero no lo desarrolla con la riqueza con que lo hace Pablo VI:

“La evangelización también debe contener siempre -como base, centro y a la vez culmen de su dinamismo- una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y la misericordia de Dios. No una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se logran en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todos estos límites para realizarse en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad” (EN 27).

Sin embargo, volviendo los ojos a la Tradición antigua de la Iglesia, para

leer el misterio de Cristo que se fue desvelando dogmáticamente en los primeros seis concilios ecuménicos, advertimos que tanto en el Evangelio, como en la Tradición original de la Iglesia, sólo llegamos al corazón de la revelación a través de la humanidad de Jesucristo plenamente anunciada en su integridad, e inseparable de su obrar histórico. La fidelidad completa a este plan salvífico del Padre, ciertamente incluye el riesgo (dadas las limitaciones de nuestra visión y nuestra tendencia a reducir el misterio) de absolutizar de tal manera lo humano de Jesús, que olvidados de su ser divino tendamos a recortar su ser y su obra a la medida de lo intraterreno. Pero la no fidelidad plena a dicho proyecto divino, por temor al peligro enunciado, de hecho nos inclina, y de hecho nos ha llevado en la Iglesia, a otro tipo de reductivismo no menos antilibertador del hombre: a una predicación de Jesucristo y de su obra, que podría paragonarse a un camuflado maniqueísmo concretado en un tipo de espiritualidad y de pastoral alejadas de la realidad histórica del hombre, que tienen poco de fidelidad al anuncio integral del Evangelio.

Por eso el Vaticano II con humildad reconoció la parte de responsabilidad que los cristianos tenemos en las formas actuales de ateísmo secularista, por el descuido de la educación religiosa, por la inadecuada exposición de la doctrina, y por la vida religiosa, moral y social deficiente, que “han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19c). El concilio no culpa a nadie en particular; sino hace un llamado a la conciencia de cada uno de los creyentes en Cristo, para descubrir con honestidad la porción de culpa que tenemos en los signos de la actual increencia: no para provocar en nosotros un paralizante complejo de culpa, sino para impulsar una conversión, un “*cambio de mentalidad*”, “porque el Reino de Dios está aquí” (Mc 1, 15), como condición para acoger y proclamar la Buena Nueva. En este espíritu hacemos las proposiciones siguientes.

PROPOSICION 25. Por fidelidad al Evangelio de Cristo y a su misterio como lo ha transmitido la Iglesia a partir de la Tradición Apostólica, con un espíritu de verdadera pobreza y desprendimiento de todo género de interés, hemos de revisar y corregir aquellas reducciones que recortan o el ser de Cristo o su obra liberadora, a la medida de cualquier ideología, de escuelas o sistemas de pensamiento o de enseñanza, de fines inmediatos que lograr o utopías por que luchar, o de tipos de espiritualidad o devoción que proteger. La revelación sobre quién es Jesucristo y cuál es el proyecto salvífico del hombre, es norma absoluta de fe, no relativa a ningún elemento externo a

ella. En espíritu de pobreza y renuncia a nosotros mismos, es nuestra responsabilidad de discípulos (condición irrenunciable para luego transmitir fielmente la Palabra) poner en el centro de la evangelización, inseparable e integralmente, los siguientes elementos: a) Hoy, como ayer y como será siempre, el debido peso teológico, pastoral y espiritual de la humanidad de Jesucristo, como el único camino hacia su ser de Hijo, y por éste al Padre. b) El fin salvífico de todo el misterio revelado, que se expresa en la liberación integral del ser humano. c) La proclamación de todo lo que es Jesucristo, en su ser divino en todo igual al Padre, y en el humano en todo igual a nosotros, menos en el pecado (Heb 4,15), como condición y base irrenunciable de toda liberación que se reconozca cristiana. d) La proclamación de Jesucristo resucitado y exaltado a la diestra del Padre, como Señor y término de la historia y de la esperanza cristiana.

Me parece que, a partir de las críticas e indicaciones de Juan Pablo II y de Puebla, acerca de presentar la figura de Cristo y de su obra usando relecturas reductivas del Evangelio, diversas personas y grupos de América Latina han tomado fácil pie para identificar dichas "relecturas", no rara vez de manera acrítica, y sin las distinciones que se deberían hacer en espíritu de justicia, con la "teología de la liberación", para condenar ésta en bloque. De hecho, como hemos visto en la proposición anterior, ya el Vaticano II había apuntado a las maneras deficientes de presentar el misterio de Cristo, *mucho antes de que siquiera se insinuara el inicio de la teología de la liberación*; así pues, no se refería a ésta, sino a los reductivismos de escuela de muchos modos tradicionales de presentar el misterio de Cristo.

Si analizamos el panorama del tipo de cristologías que se enseñaban y en parte se siguen enseñando en la formación teológica de los pastores (lo cual se refleja de inmediato en el tipo de vida cristiana que se promueve en la Iglesia a través de la predicación, de la pastoral y de la espiritualidad), muchas de tales cristologías no han tomado en cuenta la totalidad del misterio revelado, como lo pide la Iglesia en sus documentos a partir del Concilio; sino respondían, y en gran parte siguen respondiendo a intereses de escuela, a ciertos tipos de racionalidad explicativa, o a una teórica fidelidad a la fe ortodoxa desde el punto de vista especulativo. En estos tipos de racionalidad teológica, con frecuencia los enunciados (aun verbalmente tomados de las definiciones dogmáticas) suelen estar desencarnados del desarrollo dogmático y teológico del cual surgió dicha definición, que debe y sólo puede ser

comprendida si se sitúa en su contexto. Únicamente de éste puede captarse con fidelidad la intención de cada concilio al enseñar, con autoridad y de modo definitivo, la fe de la Iglesia en los puntos básicos de la revelación, de cuya total aceptación depende la salvación del hombre, usando un vocabulario propio de una época y de una cultura en la que dieron la respuesta a los problemas concretos (de ordinario provocados por las herejías). Ante la integridad del misterio de Cristo, podrían darse diversos tipos de reduccionismo, de los cuales enunciaremos dos de los más comunes, por vía de ejemplo:

1. Es evidente que, tanto la revelación por la Palabra de la Escritura, como sobre todo las definiciones dogmáticas en la completez de la Tradición, acerca del ser de Jesucristo, no tienen como término una doctrina teórica y especulativa con fines explicativos; sino poner los fundamentos de la fe en quién es Jesucristo, sin los cuales el misterio de la salvación íntegra del hombre por él realizada caería por tierra. Por eso los tipos de cristologías "de escuela", o cualesquiera otros que separasen del misterio salvífico la enseñanza académica sobre el ser de Jesucristo, pretendiendo una fidelidad especulativa a la ortodoxia, deberían revisarse a fondo, porque parecen *reductivas* respecto al fin mismo que persiguieron las afirmaciones dogmáticas sobre Cristo. ¿De qué serviría en este caso una deseada fidelidad a la formalidad verbal de dichas definiciones (muchas veces leídas no en el sentido original, sino ya filtradas por los conceptos de una determinada filosofía, por sana y recta que ésta se suponga)? En justicia no se puede soñar en ser ortodoxo respecto a la ontología de Cristo, si no se anuncia en plenitud su misterio salvador, inseparable de su ser encarnado. Muchos de estos tipos de cristologías no suelen tomar en cuenta las diversas ciencias actuales (históricas, sociales, antropológicas, etc.) para profundizar mejor en el misterio de Cristo, como lo han indicado las diversas guías de la Iglesia en este sentido¹¹¹, sino de ordinario sólo un determinado tipo de racionalidad filosófica.

Esta clase de reduccionismo (que quizás ya no advertimos como tal, por una habitud inveterada), fácilmente tienta a muchos hermanos nuestros que justamente se sienten apremiados por la liberación real (no sólo verbal y explicativa) del hombre, en su concreción histórica, a ir al extremo opuesto:

111 Cf. CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA, *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, en *La formación sacerdotal. Documentos eclesiales, 1965-1988*, Bogotá, CELAM 1989, nn. 767-791, pp. 218-223.

hacia una cristología casi del todo funcional. El problema, como Puebla lo presenta, es que la religiosidad popular, aun siendo expresión legítima de la fe en Cristo, no ha logrado transformar suficientemente la sociedad y los estados. Se encuentra por tanto una doble corriente que es un signo de la división que introduce el pecado: por una parte la fe profunda del pueblo; por otra una situación permanente de pecado que amenaza a los más débiles, destructora de la solidaridad fraterna en Cristo: "de ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por una verdadera liberación" (PUE 452).

2. De esta angustia y preocupación, en la América Latina (como en los últimos años en varias otras regiones del mundo, especialmente de entre las más empobrecidas) ha surgido un tipo de cristología que da tanta importancia a los elementos liberadores del hombre que, si no llega a negar los dogmas cristológicos, con frecuencia *de hecho* les da una secundaria (o a veces nula) importancia en la elaboración efectiva del pensamiento teológico. Desde el punto de vista metodológico, estas elaboraciones suelen dar mucha importancia a los actuales instrumentos de las ciencias históricas, sociológicas, antropológicas, demográficas, etc., no rara vez con descuido de una sana, bien fundada y adecuada reflexión filosófica (especialmente en su momento ontológico) en que pueda encarnarse el contenido de la fe cristológica de modo fiel a la revelación y a la Tradición dogmática de la Iglesia.

Este segundo tipo de reductivismo es quizás más llamativo por su novedad, pero no más (o menos) criticable que el primero. Por ello me parece injusto y estéril un modo de proceder en el cual de cada parte se dé una especie de rechazo de la otra: de la primera como si la segunda fuese infiel a la fe de la Iglesia; de la segunda, como si la primera fuese infiel al contenido histórico liberador del Evangelio. Sólo una búsqueda leal (y no presupuesta por cada uno como ya adquirida) de la pobreza de espíritu y de la libertad de todo interés de cualquier tipo, puede llevarnos a acoger sin relecturas y sin reductivismos la plena revelación del Padre, tanto sobre la obra liberadora íntegra de su Hijo encarnado, como sobre el ser de ese mismo Hijo hecho hombre, presupuesto irrenunciable de una liberación fielmente cristiana.

PROPOSICION 26. *El Jesucristo revelado por los Evangelios y en el que la Iglesia ha puesto su fe irrenunciable, ni coincide ni se confunde ni puede identificarse con el que resulta de los datos formulados, usando los métodos*

actuales, acerca del llamado Jesús histórico; tampoco se puede pretender que la humanidad de Jesucristo que es camino al Padre, según la Palabra escrita y la Tradición Apostólica viviente en las que el Pueblo de Dios basa su fe, se reduzca a dichas reconstrucciones. Y sin embargo la Iglesia no puede prescindir de estos y de otros elementos y métodos que la Providencia nos depara mediante el desarrollo de las ciencias humanas, para profundizar cada vez más en el misterio de Cristo y de su obra liberadora, sobre todo en sus orígenes históricos; para reconocer mejor los linderos entre las bases históricas de nuestra fe y el desarrollo inspirado por el Espíritu a la comunidad creyente; para descubrir en las opciones, criterios, interioridad y praxis de Jesús, un mejor delimitado camino de seguimiento como una más pura expresión de la fe y de la espiritualidad cristianas; para iluminar con más radiante luz el pleno sentido liberador del Hijo de Dios encarnado en la concreción histórica de la humanidad y de cada ser humano; y finalmente para poder anunciar la Buena Nueva de Jesús, de manera más encarnada en los justos valores culturales de nuestro momento histórico.

Es evidente que desde el siglo pasado se han hecho múltiples intentos para acercarse, desde el punto de vista científico y sistemático, a la persona y obra de Jesús. Cada uno de estos métodos ha iluminado algún aspecto del misterio, de manera que ha colaborado parcialmente, y según su índole, a que “la Tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo” (DV 12). Sin embargo, se corre el riesgo de que, quienes los usan, por una sobrevaloración del método por el que han optado, reduzcan la figura de Cristo a la imagen de sus propias elucubraciones.

De estos procedimientos, la PCB menciona, evaluando sus ventajas y límites, algunos de mayor incidencia en nuestros tiempos, como la *Cristología e investigación histórica*; la *Cristología y ciencia de las religiones*, a partir de la historia comparada de las religiones; el *acercamiento a Jesús a partir del judaísmo*, en que se incluyen el estudio mismo de la religión judía y la judaicidad de Jesús, “como condición previa y necesaria para comprender su personalidad y el papel que le atribuyó el cristianismo primitivo en la ‘economía de la salvación’”; la *Cristología e “Historia de la Salvación”*, en la cual se inserta la investigación a través de los títulos de Cristo, de la resurrección de Jesús como anticipación (prolepsis) de la consumación de toda la historia, y de la escatología; la *Cristología y Antropología*, con varios enfoques: el evolucionista de Teilhard de Chardin, el trascendental de Rahner,

el de la existencia histórica del judío Jesús, de Hans Küng, y el de Schillebeeckx, que pone el énfasis en la experiencia personal de Jesús; la *interpretación "existencial" de Jesucristo*, de Bultmann; y finalmente la *Cristología y compromiso social*, método en el que la PCB inserta las corrientes de las diversas teologías de la liberación (PCB 1.1.3-1.1.9).

Por su particular incidencia en la actual situación de la teología en la América Latina, nos importa detenernos un instante en las relaciones entre la *Cristología*, y el uso, para acercarse a ella, de la investigación histórica.

Ante todo hemos de reconocer que la Palabra de Dios en el Nuevo Testamento nos comunica, acerca de Jesús y de su obra salvífica, tanto elementos de índole histórica en el sentido fáctico, como otros de tipo interpretativo. Ya desde el s. XVIII la crisis hermenéutica de Jesús provocó en Reimarus el incipiente espíritu racionalista, que veía la revelación sobrenatural como una contradicción con el uso de la razón (reconociendo en ésta el don básico de Dios al hombre en la creación), y llevó a este autor a reducir la fe cristiana al "recto obrar". De donde formuló que, sobre Jesús, sólo podríamos conocer que fue un proclamador del Reino de Dios, que exigía el arrepentimiento y el cambio de conducta; pero siendo un judío de su época, no podría haber entendido dicho Reino sino bajo la dimensión temporal y política. La doctrina eclesiástica posterior a Jesús, habría traicionado la causa de éste, corrompiendo el Evangelio¹¹².

Frente al deísmo que durante el s. XIX rechazaba la revelación y la Iglesia, y el racionalismo que trataba de salvar en lo posible el cristianismo, sometiéndolo a los principios adquiridos por la razón, David Strauss se interesó por la noción de *mito*, en ese momento en boga para explicar el fenómeno religioso. Según sus principios, esta teoría nos permite distinguir, en la Escritura, entre los hechos históricos y su interpretación (que si se expresa con símbolos imaginativos se llama *mito*). *Mito evangélico* sería "una narración que se refiere mediata o inmediatamente a Jesús, y que podemos considerar no como la expresión de un hecho, sino como el producto de una idea de sus primitivos partidarios"¹¹³. La ciencia sólo podría salvar el Jesús

112 Cf. S. H. REIMARUS, *Fragments*, Philadelphia 1970.

113 D. STRAUSS, *Via di Gesù* I, Roma 1866 (original de 1835), p. 101. En una

histórico (el de los hechos), mientras que los mitos evangélicos han creado el "Cristo de la fe", el cual proyecta las expectativas de sus discípulos¹¹⁴. A este "Cristo de la fe" pertenecería cuanto en los Evangelios se refiere a la redención del hombre; mientras el hecho de la cruz y las causas que a ella lo llevaron, correspondería al Jesús histórico; de ahí que lo verdaderamente salvífico de su obra, sería el haber muerto por una causa justa, como un mártir o un justo asesinado; y si no se ha perdido el sentido de su muerte, como el de tantos otros asesinados y víctimas de la violencia, es porque nos indica el profundo valor humano de ser una víctima: por eso tendrá siempre un influjo moral sobre el pueblo¹¹⁵.

Ya desde principios del s. XX ha habido un profundo interés por la reconstrucción del "Jesús histórico", tal y como lo vieron sus contemporáneos, y tal como se comprendió él a sí mismo. Confiados en los principios de la historia positiva, en la cual creían encontrar una base científica para la cristología, algunos escritores protestantes de la línea llamada "liberal", entre los que destaca A. von Harnack, intentaron sustituir la cristología dogmática (que parecía apoyada sobre bases no científicas y positivas) por una "bíblica" críticamente establecida. La imposible empresa de reconstruir una "historia de la vida de Jesús", llevó a Rudolf Bultmann a perfeccionar los métodos de investigación histórico-positiva, y a buscar los que descubrirían la historia de la redacción de los textos del N. T., para poder distinguir al "Jesús de la historia", que profundamente se diferencia del "Cristo de la fe". Bultmann optó por este último como el fundamento de la fe, sobre todo por la proclamación del perdón que Dios ofrece a los pecadores, y porque, según él, aceptar este perdón en una "existencia auténtica", es el contenido de la fe cristiana¹¹⁶.

reelaboración de 1864, *Nueva vida de Jesús*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva 1943, completa y en parte modifica esta visión: "Llamo mito a toda narración desnuda de autoridad histórica, sea cualesquiera su origen, en la cual una comunión religiosa reconoce un elemento fundamental de su fe, porque contiene la expresión exacta de sus principales sentimientos y de sus más íntimas ideas" (p. 149).

114 Cf. D. STRAUSS, *L'antica e la nuova fede*, Roma, Galileo 1914, pp. 87s, original de 1872; tema que ya había desarrollado en su libro sobre *El Cristo de la fe y el Jesús de la historia*, Berlín 1865.

115 Cf. *Ibid.*, p. 44.

116 Cf. R. BULTMANN, *Storia dei evangeli sinottici*, Bolonia, Dehoniane 1969; *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1981.

A la luz de estos mínimos trazos esenciales, podríamos ya insinuar las posibles posiciones extremas ante el problema. Ambas son, a mi parecer, erróneas; y, sin embargo, por desgracia comunes: a) La solución fácil y aparentemente fiel a la revelación, de cerrar los ojos al problema real, y de considerar de manera fideísta y acrítica todo cuanto está escrito en los evangelios como si se tratase de datos estrictamente históricos. b) Suponer que se deben decidir, mediante los métodos crítico-positivos, los datos históricos que corresponden a "Jesús de Nazaret", para fundar sobre éstos "científicamente" la fe cristiana, y por tanto la cristología.

Ante todo hemos de reconocer los grandes provechos que para un justo conocimiento, proclamación actual y seguimiento de Jesucristo nos ofrecen los métodos histórico-críticos: a) Nos dan una mayor comprensión de la figura y mensaje de Jesús, como elementos valiosos para proseguir el desarrollo teológico y dogmático de la Iglesia, si se usan conforme al espíritu de DV 12. b) Nos ayudan a injertar la figura y mensaje de Jesús en la cultura y concretez histórica del hombre, de modo que puede profundizarse más en el sentido completo de la encarnación. c) Descubren las bases históricas sobre las que se funda la fe cristiana, dándole así un fundamento más profundo y una más real encarnación en la concretez del hombre. d) El seguimiento de Jesús se hace más posible y atractivo; pues no es lo mismo seguir una ley moral de principios, que seguir a un hombre real e histórico, de carne y hueso como nosotros.

Junto con estas evidentes ventajas, los métodos histórico-críticos tienen también claras limitaciones, que deben ponernos en guardia respecto a excesivos entusiasmos y pretensiones: unas se refieren a los resultados objetivos de sus aplicaciones, otras a su incisividad en la fe:

1. *Acerca de la objetividad de los resultados*, es bien sabido que no se ha podido nunca reconstruir con certeza la figura histórica de Jesús. Ello no es un obstáculo para que se siga investigando en los métodos para perfeccionarlos, y en sus aplicaciones para hacerlas cada día más seguras. Pero por ahora se ve prácticamente imposible una neta distinción de los datos, cuando los evangelios fueron escritos en una cultura que no tenía estas pretensiones, apenas surgidas el siglo pasado. El Vaticano II declara que la Iglesia "ha creído y cree" en que lo contenido en los evangelios es histórico, respecto a la enseñanza y obra de Jesús para la salvación de los hombres; pero también que los apóstoles predicaron este misterio "con aquella crecida inteligencia de

que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de Verdad". Los evangelistas, por su parte, redactaron algunas de las cosas que se predicaban y transmitían, "reteniendo la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús" (DV 19). En esta "historia" muy peculiar, de estilo "evangélico", están indisolublemente unidos en la intención de los hagiógrafos y en sus escritos, los elementos históricos de base con su proclamación que los interpreta a la luz de la fe.

Por otra parte los mismos autores que tratan de apoyar su estudio de Jesucristo en estos métodos¹¹⁷, reconocen la imposibilidad de lograr del todo esta empresa¹¹⁸. Por lo mismo, cualquier hipótesis o postulado acerca de la historicidad de unos datos de los Evangelios como "históricos", y de otros como añadiduras de la primera comunidad, tienen un valor provisional, y dependen mucho del criterio de aplicación de los métodos que cada autor adopte¹¹⁹. Así, por ejemplo, dice L. Boff:

*"Lo cierto es que los evangelios no quieren ser obra histórica, sino profesión de fe, donde la historia y la interpretación de la historia a la luz de la fe se amalgaman en una interpretación vital"*¹²⁰.

"Los textos neotestamentarios, como hemos visto en las reflexiones anteriores, nos han llegado tan interpretados teológicamente que ya no

117 Cf. por ej., en nuestro continente, L. BOFF, "Pasión de Cristo y sufrimiento humano", en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad 1981, p. 297: "En función de nuestro interés, que difiere del N. T., debemos intentar separar el hecho de la interpretación dada por la Iglesia primitiva y recogida por los evangelistas. Solamente así se abre la posibilidad a nuestra lectura, que quiere ser también cristológica".

118 Un buen instrumento para acceder en forma condensada a esta problemática, puede ser G. GUIBERTI, "Reflexiones sobre la situación actual de la investigación sobre la vida de Jesús", *Selecciones de Teología* 23 (1984) 214-223.

119 Si bien hemos de reconocer que mucho se ha avanzado en estas investigaciones, de manera que hay ya bastantes puntos suficientemente determinados como para recibir un razonable consenso; pero también cada día se es más consciente de los límites de la ciencia histórica en su pura dimensión positiva. La PCB, 1.1.3.2, dice: "El 'método histórico' ha recibido importantes complementos, ya que los mismos historiadores han cuestionado el concepto 'positivista' de la objetividad en historia".

120 L. BOFF, "Jesucristo liberador", en *Jesucristo y la liberación del hombre*, p. 132.

*es posible reconstruir a través de ellos el camino del Jesús histórico". "Los detalles históricos de las etapas de este camino tienen poca importancia para la fe, pero son decisivos". "Por consiguiente, todos los intentos de reconstruir la trayectoria histórica de Jesús tienen un valor precario, hipotético y transitorio. Lo mismo ocurre con la nuestra"*¹²¹.

Igualmente vale la pena resumir lo que dice la PCB 1.1.3.2, dada la importancia actual del problema en algunas cristologías elaboradas en América Latina, acerca de la imposible *objetividad* completa en referencia a los problemas del Jesús histórico: a) Estos hechos históricos no son "naturales", sino tocan las *experiencias humanas* (sociales, psicológicas, culturales, etc.), de manera que no se puede llegar a la verdad de estas experiencias sino "desde dentro". b) De ahí que por fuerza se filtren las *subjetividades humanas* en las investigaciones del historiador. c) Esta *subjetividad* interviene en cada etapa de su trabajo, y aborda los temas que estudia en función de sus propios centros de intereses, con una "comprensión previa"; y aunque él mismo se "critique", no puede evitar el estar condicionado por su propia concepción de la existencia humana. Leamos su conclusión:

"El estudio histórico de Jesús es el caso más evidente de esta situación. Nunca es 'neutra'. En efecto, la persona de Jesús concierne a todo hombre, y por tanto al historiador mismo: por el sentido de su vida y de su muerte, por el alcance humano de su mensaje, por la interpretación de que testifican los diferentes libros del Nuevo Testamento. Las condiciones en las cuales se emprende toda investigación sobre este punto explican la gran diversidad de los resultados obtenidos sea por los historiadores, sea por los teólogos. (...) Sin embargo, esta investigación histórica es indispensable si se quieren evitar dos peligros: o bien que Jesús sea considerado como un simple héroe mitológico, o bien que su reconocimiento como Mesías e Hijo de Dios sea abandonado a un fideísmo irracional" (PCB 1.1.3.3.).

2) *Acerca de su normatividad*: ciertamente una investigación en esta línea es utilísima al progreso de la cristología, por las razones antes indicadas, y otras que pueden añadirse. Pero *jamás la Iglesia ha reconocido las recons-*

121 L. BOFF, "Pasión de Cristo...", pp. 351-352, y cf. 317.

trucciones del Jesús histórico como la norma de la fe en Jesucristo, y por lo tanto como la base de la cristología, que, siendo una ciencia teológica, parte de esa fe. Los motivos de que la figura de "Jesús de Nazaret" rechecha con estos métodos, sea muy útil pero no sea normativa de la fe, son bastante evidentes:

La fe no puede depender, en su contenido, de las ciencias positivas ni de los métodos científicos de cada época, sin convertirse en racionalista. Los elementos culturales en las ciencias humanas y humanísticas, que dependen del progreso científico de cada pueblo y en cada era, son válidos (si son legítimos) *dentro de su ámbito*, y también para inculturar el Evangelio; pero, como todo lo cultural, es limitado y sujeto a los distintos pueblos y tiempos. Por eso el Evangelio (universal en su destino a todos los pueblos y a todos los tiempos), justamente busca los elementos culturales legítimos para expresarse, pero ni se confunde con ellos, ni mucho menos de ellos depende en su contenido revelado (GS 58). Más aún, siendo la cultura una creación del hombre (GS 55), no pueden sus elementos determinar el contenido de lo que es Dios y su proyecto salvífico del hombre, que depende sólo de la libre decisión divina (DV 6).

Por otra parte, supuesto que la revelación es la norma de nuestra fe (DV 5), nunca se ha dicho que el Señor haya revelado sólo aquello que se puede probar como histórico en el sentido fáctico, según los métodos de la crítica positiva. Si esto último fuese verdadero, de hecho se postularía un *canon* de las Escrituras diverso del que reconoce la Iglesia¹²². Y es que la Escritura revelada comprende también las intenciones y libres decisiones de Dios sobre el hombre, que se realizan ciertamente en la historia, *pero sólo parcialmente*; pues de hecho *trascienden lo puramente histórico* (esto último sujeto a espacio y tiempo). Así, por ejemplo, la resurrección de Jesús es una realidad que va más allá de los datos sólo histórico-positivos, y sin embargo es el eje central de la fe cristiana, como un hecho real que decide como término la orientación de nuestra historia.

122 No ha sido raro en la historia el intento de reducir el canon de la revelación normativa de la fe, dentro de los límites de los propios postulados. El primer caso que suele tratarse entre las sectas de origen cristiano, es el de Marción (s. II) que sólo admitía como norma de fe a Lucas y Pablo, pero purificados (según sus propios criterios) de todas las "infiltraciones" en ellos, del Antiguo Testamento.

El plan salvífico intencional de Dios se revela ya desde el Antiguo Testamento, también en libros que no tienen ni pretenden algún carácter histórico (aunque en el fondo suponen el hecho histórico de la liberación de Egipto, y de las intervenciones de Yahvé en la historia, como base de su fe). De otro modo carecerían de valor revelatorio los libros sapienciales, gran parte de la literatura profética, y aun enormes sectores del Pentateuco y de los libros llamados "históricos", que nos ofrecen no una historia positiva de los hechos, sino una reflexión teológica e interpretativa (con la luz del Espíritu) de hechos históricos pero en un sentido muchas veces remoto e inextricable con los métodos actuales. Así también, en el supuesto de que sólo fuese normativo para la fe aquello que pudiese reconstruirse con los métodos histórico-críticos, no serían normativos para la fe ni las cartas de San Pablo o de los otros autores del Nuevo Testamento, ni el Apocalipsis (libros que tienen mucho de interpretación divinamente inspirada de la historia, y se basan en el evento fundante de Jesucristo, pero en sí no son históricos en el sentido fáctico).

Así, pues, para acercarnos a Jesucristo debemos utilizar esos métodos, incluso reconociendo *la legítima autonomía* de las ciencias para la investigación; pero no se puede aceptar el extremo de considerar dichos métodos *independientes de la fe*, ni mucho menos sustitutos de la norma de fe. Como normativa, la Iglesia reconoce únicamente la Palabra de Dios revelada en la totalidad de la Escritura y en la Tradición Apostólica viviente. Si bien en la comprensión de esta Palabra, y en su transmisión a las diversas culturas y generaciones, dentro de un legítimo pluralismo y de un justo desarrollo teológico, la Iglesia incorpora cada día, en cada época histórica y en cada cultura, aquellos elementos que, fieles a la revelación, van enriqueciendo el patrimonio histórico, científico, filosófico y cultural en general, del conocimiento y de la existencia del hombre que camina hacia la resurrección con Cristo como a su término. De ahí que la Iglesia, si quiere ser fiel a su misión de conservar íntegro el depósito de la fe, no pueda aceptar que o en la teología, o en la predicación, o en la vida de la comunidad, se pretenda teórica o prácticamente *reducir* la fe cristiana al seguimiento de un "Jesús de Nazaret" cuya figura reconstruida se formule como científica en el sentido arriba indicado.

PROPOSICION 27. La predicación, obras e intención de Jesús, durante su vida histórica, fue la proclamación e institución del Reino de Dios, a quien nos manifestó como su Padre. Paulatinamente se reveló a sus discípulos

como Señor de ese Reino: mediante sus obras, haciéndolo presente por su propio poder con milagros y signos que indican la presencia liberadora del Reino entre los hombres; mediante las parábolas escatológicas que presentan a Jesús como juez escatológico, signo de que él es el Señor del Reino; mediante su dominio sobre la ley del Reino, con autoridad propia; y mediante diversos aspectos de su predicación que preparan su revelación plena. Una vez resucitado, es proclamado en su carne como "el Cristo y Señor" (Hech 2,36), y proclamado tal por la fe de la Iglesia, que confiesa en él un señorío sobre todo aquello a lo que se extiende el Reino de su Padre. Reconocemos, pues, el Reino de Dios por Jesucristo, como su soberanía sobre el universo y sobre el ser humano en todas sus dimensiones: individual y social, particular y estructural, material y espiritual, inmanente y eterno.

Que éste sea el corazón de la misión de la Iglesia, lo ha confesado el Vaticano II: "Este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo"; por eso

"La Iglesia, enriquecida con los dones de su fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y principio de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el Reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria" (LG 5).

Ha habido incontables lecturas, casi siempre parciales, de lo que es el Reino de Dios, a través de la historia de la teología, que lo presentan como un concepto del Evangelio de ámbito particular y concreto¹²³. La teología reciente descubre en él, poco a poco, el centro y fuente de la que manan los demás aspectos de la enseñanza y acción de Jesucristo, en torno al cual se desarrolla la conciencia mesiánica y salvífica de éste, y el contenido de su mensaje escatológico.

123 Por ej. el Reino de Dios como sinónimo del reinado escatológico de Cristo, de un reino milenario, de la Iglesia, del dominio del emperador cristiano o del Papa como Señor temporal, de la salvación eterna, de la historia del mundo en su forma esencial, de la utopía de un mundo futuro donde reine la justicia, etc.

El Vaticano II enseña que “Cristo, en cumplimiento de la voluntad del padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y con su obediencia realizó la redención” (LG 3). Pero repite en seguida una idea del Reino de Dios que parecería hacerlo coextensivo con la Iglesia¹²⁴, concepto que después, aun en el mismo Magisterio, tiende a trascenderse hacia la del Reino de Dios más amplio que la Iglesia, y al servicio del cual Jesucristo la ha querido. Esta idea más universal parece ya insinuarse en el mismo documento, cuando describe los caracteres del reino, en relación con el ministerio de los laicos (LG 36), y también cuando describe la misión de los apóstoles, y su celebración en la obra salvífica en la que los fieles se insertan en la vida litúrgica (SC 6).

Finalmente, el Concilio indicó las conexiones entre el mundo del trabajo y la construcción del Reino, dada la estrecha conexión entre “la espera de una tierra nueva” y “la preocupación de perfeccionar esta tierra”: “Aunque hay que distinguir cuidadosamente entre el progreso material y el crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios” (GS 39). Válido como es el impulso profético del Concilio, puede pensarse que el reconocimiento de la centralidad del Reino en su ministerio, estaba apenas en sus inicios.

El Documento de *Medellín*, en el capítulo sobre *la justicia*, da un paso en la historización del Reino. Coloca su reflexión “en la luz y la vida que sana y eleva la dignidad humana, consolida la unidad de la sociedad, y da un sentido y un significado más profundo a toda actividad de los hombres”, como misión de la Iglesia. Luego reafirma que “la plenitud y la perfección de la vocación humana se logrará con la inserción definitiva de cada hombre en la Pascua de Cristo”. Pero tal esperanza debe impulsar al cristiano a perfeccionar la tierra y construir la familia humana de modo que sea un camino hacia el siglo nuevo. En este contexto “no confundimos progreso temporal y Reino de Cristo”; pero el primero “interesa en gran medida al Reino de Dios”, si se logra conforme a la justicia cuya exigencia “es una enseñanza bíblica” (MED *Justicia* 1,5).

124 Enfoque ya presente en S. AGUSTIN, *La Ciudad de Dios* XX,9: PL 41, 672-675- CCL 48, pp. 715-719, y no raramente en otros Padres de la Iglesia.

De aquí se siguen sus demás precisiones sobre el Reino: “Todo cristiano -sea religioso o laico- ha de buscar el Reino de Dios identificándose, por amor, con Cristo en el misterio de su Encarnación, Muerte y Resurrección, que culmina en la escatología” (MED 12,2). Al interno de esta vocación de todos los llamados, sitúa la misión evangelizadora de la Iglesia, sobre todo de los pobres, como “testigo del valor de los bienes del Reino y humilde servidora de todos los hombres de nuestros pueblos” (MED 14,8). Y mientras tanto camina hacia la plenitud del Reino la Iglesia lo celebra litúrgicamente, haciendo presentes por una parte su esperanza, y por otra la realidad del *hoy*, en que aún necesita purificarse del pecado.

Ya Pablo VI, en la Exh. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, tituló el cap. I “*Del Cristo evangelizador a la Iglesia evangelizadora*”, y a partir de Lc 4,43 pone el anuncio del Reino como aquello que “define toda la misión de Jesús” (EN 6), y en seguida añade: “Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino, el reino de Dios; tan importante que, en relación con él, todo se convierte en *‘lo demás’*, que es dado por añadidura (Mt 6,33). Solamente el Reino es pues absoluto, y todo el resto es relativo” (EN 8). Y señala como el contenido de este anuncio que se llama la Buena Nueva, “ese gran don de Dios que es liberación de todo lo que oprime al hombre, pero que es sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El, de verlo, de entregarse a El” (EN 9). Luego, tras describir (como lo hemos hecho en la Proposición 10) la proclamación del Reino por parte de Jesús, mediante sus signos y predicación, enseña cómo desde el inicio la comunidad de fieles tiene como misión continuar esa obra que mediante tal acogida y la participación en la fe, “se reúnen pues en el nombre de Jesús para buscar juntos el reino, construirlo, vivirlo. Ellos constituyen una comunidad que es a la vez evangelizadora” (EN 13). Esa es, según Pablo VI, la vocación de la Iglesia (EN 14).

En seguida, explicando lo que significa *evangelizar*, el Papa habla de la *evangelización de las culturas*, y dice a este respecto:

“El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el Reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las

culturas humanas. Independientemente con respecto a las culturas, Evangelio y Evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna" (EN 20).

El Documento de *Puebla* es heredero de los anteriores, pero da un pequeño paso adelante: reconoce que el Reino es el centro del Evangelio de Jesús (PUE 226), al servicio del cual está la Iglesia, sin identificarse coextensivamente con él; pero sin tampoco desligarse, de manera que éste se encuentra ciertamente en ella, aunque es mayor que ella y la trasciende (PUE 226-229). Mas no siendo este Reino consumado en la tierra, no puede confundirse con el progreso terrestre; aunque éste ciertamente contribuye como parte integrante de su construcción y presencia en este mundo, "la promoción terrena y trascendente", enderezada "a la construcción del Reino último y definitivo" (PUE 475). De ahí la tan recordada expresión de los obispos, acerca del seguimiento radical que Jesús nos ha exigido por el Reino: "Si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas" (PUE 193).

Juan Pablo II no parece haber hecho de este concepto el eje central de su Magisterio, no obstante que éste se ha distinguido por su constante preocupación por la justicia social. Sin embargo, ha tocado diversos aspectos del Reino de Dios, por ejemplo haciendo notar cómo las parábolas del Reino están estrechamente ligadas al mundo del trabajo (LE 26b). En una encíclica llena de preocupación por la justicia en el mundo y por el respeto de los derechos humanos, y en que por primera vez el Papa habla de las "estructuras de pecado" (que ampliamente describe) como reveladoras de los males que aquejan al mundo, provenientes de las decisiones pecaminosas de las personas responsables de su existencia, concluye distinguiendo nuevamente entre las realizaciones temporales y el Reino de Dios. Y sin embargo, reconoce,

"Todas ellas no hacen más que reflejar y en cierto modo anticipar la gloria de este Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional e internacional, en la medida en que ésta sobre todo ahora condiciona a aquélla" (SRS 48).

En seguida descubre la presencia de ese Reino en la celebración de la eucaristía, "que anticipa el Reino de Dios y anuncia su venida final". Sin embargo, la eucaristía no puede ser una celebración sólo ritual, ajena al compromiso histórico en favor del hombre; sino que ha de hacernos descubrir "el sentido profundo de nuestra acción en el mundo en favor del desarrollo y de la paz".

La instrucción sobre *Libertad cristiana y liberación* afirma que la doctrina de la Iglesia "enseña el camino que el hombre debe seguir en este mundo para entrar en el Reino de Dios". Como parte de la predicación del Evangelio, es misión de la Iglesia instruir sobre el "orden moral y, particularmente, la justicia, que debe regular las relaciones humanas" (LCL 63).

Pero ningún documento del Magisterio ha ofrecido una doctrina más completa sobre este tópico central a la evangelización, que la Enc. *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II, cuyos nn. 12-20 conviene tener presentes. He aquí una referencia a sus elementos esenciales, en apretada síntesis:

1. Se fundamenta en la revelación sobre el Reino de Dios en el Antiguo Testamento (n. 12).

2. Cristo hace presente este Reino por su actividad y predicación, y sobre todo por su persona (n. 13).

3. "El Reino está destinado a todos los hombres, dado que todos son llamados a ser sus miembros". "La liberación y la salvación que el Reino de Dios trae consigo, alcanzan a la persona humana en su dimensión tanto física como espiritual" (n. 14).

4. "El Reino interesa a todos: a las personas, a la sociedad, al mundo entero. Trabajar por el Reino quiere decir reconocer y favorecer el dinamismo divino, que está presente en la historia humana y la transforma. Construir el Reino significa trabajar por la liberación del mal en todas sus formas (n. 15).

5. Tras la resurrección de Jesús, los discípulos descubren que son inseparables el anuncio del Reino y la proclamación del evento de Jesucristo (n. 16).

6. El Reino de Dios no se limita a las justas transformaciones intraterrenas. Tampoco puede de tal modo absolutizarse, y relativizar la Iglesia, con la excusa de un "teocentrismo" para todos los hombres, que en el fondo termine por marginar o menospreciar a la Iglesia (n. 17).

7. Cristo y la Iglesia por él querida no son ni pueden ser separados del Reino: "El Reino de Dios no es un concepto, una doctrina o un programa sujeto a libre elaboración, sino que es ante todo *una persona* que tiene el rostro y el nombre de Jesús de Nazaret, imagen de Dios invisible". La Iglesia no se confunde con Cristo y con el Reino, pero está indisolublemente unida a ellos (n. 18).

8. La Iglesia está al servicio del Reino, ante todo anunciando la conversión (como Jesús mismo inició su ministerio: Mc 1,15); luego, mediante las comunidades e iglesias particulares, difundiendo en el mundo los *valores evangélicos* que son expresión del Reino. Aunque éste se extiende más allá de la Iglesia, se encuentra de modo completo en ella.

No obstante, al estudiar por una parte los documentos del Magisterio, y por otra analizar la realidad de nuestra Iglesia, hemos de reconocer que, a pesar de las explícitas afirmaciones sobre la centralidad del Reino de Dios (como se encuentra en la teología de los sinópticos) en la misión de Jesús y de la Iglesia, da la impresión de que ésta aún no hubiese asimilado su propia doctrina para asumirla *de hecho*, a nivel universal, como la ruta de su vocación liberadora. La categoría del Reino sí se encuentra, sin embargo, de manera más cercana a la de Juan y Pablo: como el señorío de Cristo resucitado ejercido hoy en la humanidad, en la historia y en la Iglesia, en favor de una liberación integral del hombre. El problema no radica en las "afirmaciones desde la cumbre", sino en que éstas sean de verdad historizadas en la evangelización real de nuestras culturas.

PROPOSICION 28. *El Hijo de Dios, al encarnarse por nuestra salvación, por su mismo abajamiento "se empobreció" (Fil 2,8). Así, "siendo rico se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza" (2 Cor 8,9). Nació y vivió en pobreza, de su propio trabajo. Optó por un ministerio en pobreza y en favor de los pobres, a quienes pertenece el Reino de los cielos. La Iglesia, a través de los siglos, y a pesar de muchas limitaciones humanas, según los medios propios de cada cultura ha tratado de seguir a Jesús en esta opción*

y praxis, aun cuando la manera de expresarlo fuese menos explícita que en los tiempos actuales. A partir del impulso que recibió de Juan XXIII y del Concilio Vaticano II, de múltiples maneras la Iglesia universal, y en particular en América Latina, ha expresado esta opción como preferencial, la reconoce como un don de Dios, y la adopta como fundamental para el cumplimiento de su misión. Sin embargo, en el ejercicio de su ministerio, para que tal praxis pueda encarnarse en la vida concreta de cada cultura, y no se quede en una estéril afirmación verbal, es indispensable que la Iglesia utilice en cada región los instrumentos necesarios para el análisis y la transformación de la realidad; de manera que las estructuras culturales, socioeconómico-políticas y religiosas correspondan al proyecto revelado por Dios, en favor de la liberación de su pueblo, del pecado y todas sus consecuencias, como camino insustituible hacia el término de la liberación definitiva por la resurrección en Jesucristo.

En el Concilio Vaticano II los padres conciliares se orientaron en el sentido de una opción por los pobres, basada en el reconocimiento de que ésta fue la de Jesucristo para salvar a los hombres, por voluntad del Padre. Creo significativo que tal decisión se encuentre en el cap. I de la Constitución *Lumen Gentium*, precisamente titulado "El misterio de la Iglesia", en el cual se trata de los fundamentos revelados de la Iglesia de Dios. La expresión está aún en su arranque profético, todavía sin determinar los alcances y los límites de tal opción, como lo harán documentos posteriores del Magisterio:

"Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc 4,18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19,10); así también la Iglesia abraza con su amor a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo" (LG 8).

Tres aspectos saltan a la vista: a) La opción está indicada aún como arranque profético, todavía sin determinar los alcances y los límites de tal opción, como lo hará después el Magisterio. b) El motivo es explícitamente cristológico, y coloca esta misión en el ámbito de su misión salvífica. c) El sentido de la pobreza es la del Evangelio: se refiere ciertamente a los pobres en el sentido socioeconómico (en lo que se ha llamado "pobreza real"), pero incluye "a todos los afligidos por la debilidad humana". Esta última

explicitación es una apertura a lo que la Iglesia entiende por "pobres" en el desarrollo teológico subsiguiente.

El documento de Medellín, que trató de encarnar las guías del Concilio en las condiciones históricas de la América Latina, dedicó un capítulo a dicha opción, aunque todavía en la línea del "impulso profético", al estilo del Vaticano II.

Mucho más específico, aun sin insistir en la opción por los pobres, fue Pablo VI en EN 29-39, quien puso en el centro mismo de la evangelización el anuncio de la liberación del hombre y de sus derechos y deberes de toda persona humana, como parte integrante de la redención realizada por Cristo; y esta misión ha de realizarse concretamente en un mundo que el Papa reconoce sumido en unas situaciones de sufrimiento debidas en mayor parte a injusticias de todo tipo. Pero empiezan a notarse ya, en sus advertencias, los límites de este empeño en cuanto proveniente de la fe: por una parte "la Iglesia no admite el circunscribir su misión al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre; sino que reafirma la primacía de su vocación espiritual" (n. 34); pero por otra parte no tolera llamar cristiana cualquier liberación que podría cerrarse en los límites de lo sociopolítico, o en una dimensión cultural, o en un proyecto temporal, o vista sólo desde una perspectiva antropocéntrica; ni tampoco cualquier instrumento podría ser justificado para lograrla, pues quedan excluidos todos aquellos no evangélicos, como la violencia. El medio que la hace cristiana es "la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y avasalladoras" (n. 36). Y centrada toda en la edificación del Reino de Dios (n. 34).

El documento de Puebla es más explícito en la opción preferencial por los pobres, a la que dedica un entero capítulo (PUE 1134-1165). Partiendo de un análisis del desarrollo sobre este tópico, a partir de Medellín (nn. 1134-1140), afirma el motivo que inspira la opción de la Iglesia: se trata de la de Jesús para evangelizar a los pobres, a la luz de cuyo ministerio puntualiza lo que significa el servicio al hermano pobre, y el tipo de pobreza que merece llamarse cristiana (nn. 1141-1152); y finalmente decide las líneas pastorales por seguir, con sus objetivos y acciones concretas (nn. 1153-1165). La multitud de estudios sobre este tópico de Puebla nos dispensa de hacer un resumen más completo. Un hecho, sin embargo, es digno de notarse: este documento es

muy rico en el análisis de la situación histórica en la cual se encarna hoy el mensaje evangélico¹²⁵.

A partir de Puebla, mucho ha progresado en nuestro continente tanto la praxis pastoral y la espiritualidad de la pobreza, como la necesaria reflexión teológica de base:

*"Nuestros días llevan la marca de un vasto acontecimiento histórico: la irrupción de los pobres. Es decir, de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban 'ausentes' en nuestra sociedad y en la Iglesia. 'Ausentes' quiere decir de ninguna o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas". "Ser pobre es un modo de vivir, de pensar, de amar, de orar, de crecer y esperar, de pasar el tiempo libre, de luchar por su vida. Ser pobre hoy significa también, cada vez más, empeñarse en la lucha por la justicia y la paz, defender su vida y su libertad, buscar una mayor participación democrática en las decisiones de la sociedad, organizarse 'para una vivencia integral de su fe' (PUE 1137) y comprometerse en la liberación de toda la persona humana"*¹²⁶.

-
- 125 Juan Pablo II, que tanto ha insistido en apoyar la doctrina de Puebla, en sus discursos dirigidos a la América Latina ha tratado frecuentemente sobre esta opción, especificando los motivos, qué se entiende por "pobres" según el Evangelio, que significa la Iglesia por "opción preferencial", "por opción no exclusiva ni excluyente", cuál es el ministerio profético de la Iglesia y en qué sentido se comprende a sí misma como "Iglesia de los pobres", y finalmente cuál es el tipo de promoción que puede ofrecer según el Evangelio. Siendo un tema tan amplio, me remito a mi art. ya citado "La teología de la liberación a la luz del magisterio...", pp. 18-23, donde propongo brevemente cada uno de estos apartados, con muchas citas de los discursos del Papa.
- 126 G. GUTIERREZ, "Pobres y opción fundamental", en I. ELLACURIA - J. SOBRINO (ed.), *Mysterium liberationis* I, Madrid, Trotta 1990, p. 303 y 305. Este artículo me parece de lo mejor acerca del tema que he leído en los últimos tiempos, y un buen punto de partida para la reflexión teológica y pastoral. Gustavo muestra en este artículo un grande progreso en su propia teología, en este aspecto cada vez más en convergencia con la doctrina hoy bastante común en el Magisterio (cf. pp. 309 y 314). El mismo avance habíamos notado en la edición revisada y corregida de *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, CEP 1988, donde puntualiza su pensamiento acerca de este tema, sobre todo en la nueva introducción y en el renovado cap. 13. No me limito a condensar este artículo para presentar mi proposición, por respeto a los derechos de autor; sin embargo, lo sigo de cerca en varios elementos.

El fenómeno de esta "irrupción de los pobres" en la cultura actual, no se debe a que hayan empezado a existir; sino a que, en la Providencia del Señor de la historia, cada vez hay más medios de que los seres humanos, cada día a mayor escala, vayan tomando conciencia de su dignidad y de sus derechos (GS 55), así como de aquellas situaciones que parecían "naturales" y que no son sino expresiones de una "violencia institucionalizada", cuya concreción específica ha sido por lo demás ampliamente descrita por Medellín, Puebla, y por Juan Pablo II en sus numerosos discursos a la América Latina y en sus encíclicas sociales. Esta nueva conciencia de un hecho negativo que ha existido en todos los tiempos, ha exigido y sigue exigiendo de la Iglesia también una clara toma de conciencia acerca de su misión integral que incluye privilegiadamente una elección clara por la opción y praxis histórica de Jesús, así como por toda la revelación sobre esta dimensión salvífica, en la enseñanza profética, sapiencial y evangélica.

Pero también la Providencia del Señor de la historia va en cada época dotando a la humanidad, a través del desarrollo de las culturas (fruto de la inteligencia de los hombres, ella también don del Dios Creador: GS 57), los medios para el desarrollo humano y la satisfacción de sus necesidades. Entre éstos se hallan privilegiadamente los instrumentos científicos, a los que la Iglesia debe recurrir agradecidamente como a un don del Señor, para cumplir su ministerio: en este caso, por una parte para analizar la realidad del mundo en que ella ha de cumplir su misión, para descubrir los rostros de la "inhumana miseria" (MED *Pobreza* 14,1) y de la "pobreza antievangélica" (PUE 1159), que cada día, como todo rostro humano, siendo básicamente el mismo va presentando nuevas arrugas; y por otra parte, para que la liberación de todo aquello contrario al proyecto del Reino de Dios, que oprime al hombre, pueda emprender cauces realistas hacia la siembra de la semilla del Reino en la historia del hombre, como inicio obligado de su consumación definitiva, y no se limite a un discurso demagógico revestido de conceptos populares. Me parece que este principio, asumido ya al menos parcialmente en la práctica de la Iglesia, es el que G. Gutiérrez propugna como necesario en la 2a. parte de su artículo¹²⁷.

Mas el motivo de esta opción, para que sea específicamente cristiana, no parte de dicho análisis de la realidad (del que, sin embargo, se sirve como de

127 Cf. G. GUTIERREZ, *Ibid.*, pp. 306-308.

instrumento necesario), ni de inspiraciones humanistas, filosóficas o ideológicas, sino de la Palabra de Dios¹²⁸. Por eso tampoco es "exclusiva o excluyente", sino que desea "respetar sinceramente a todos los hombres y escucharlos para servirles en sus problemas y angustias" (MED *Pobreza* 14,18). Y, sin embargo:

"Denuncia la carencia injusta de los bienes de este mundo y el pecado que la engendra; predica y vive la pobreza espiritual como actitud de infancia espiritual y apertura al Señor; se compromete ella misma en la pobreza material. La pobreza de la Iglesia es, en efecto, una constante en la Historia de la salvación" (Ibíd. 5).

Sobre quiénes son dichos pobres, comenta Gutiérrez:

"El mismo término de 'preferencia' -como es obvio- rechaza toda exclusividad y quiere subrayar quiénes deben ser los primeros -no los únicos- en nuestra solidaridad. Desde un primer momento, en teología de la liberación, se insistió en que el gran desafío venía de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Escoger exclusivamente uno de estos extremos es mutilar el mensaje cristiano. El gran desafío es mantener las dos exigencias, como decía Monseñor Romero en referencia a la Iglesia: 'Desde los pobres la Iglesia podrá ser para todos'. (...) En el proceso fueron puliéndose expresiones con las que se buscaba traducir el compromiso con los pobres y oprimidos. Esto se hace patente en Puebla que recoge la fórmula de la opción fundamental por el pobre. (...) Hay quienes han pretendido que habría en el magisterio la intención de reemplazar la expresión 'opción preferencial' por 'amor preferencial', lo que según ellos, tendría otro significado. Nos parece que el asunto queda zanjado por la última encíclica de Juan Pablo II. Hablando de

128 "El motivo último del compromiso con los pobres y oprimidos no está en el análisis social que empleamos, en nuestra compasión humana o en la experiencia directa que podamos tener de la pobreza. Todas ellas son razones válidas que desempeñan sin duda un papel importante en nuestro compromiso, pero, en tanto que cristianos, ésta se basa fundamentalmente en el Dios de nuestra fe. Es una opción teocéntrica y profética que hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios, y es exigida por ella": G. GUTIERREZ, *Ibíd.*, pp. 309-310.

*puntos y orientaciones presentes en el magisterio de estos años, el papa afirma: 'Entre dichos temas quiero señalar aquí la opción o amor preferencial por los pobres. Esta es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana' (SRS 42)"*¹²⁹.

Sin embargo, al hablar de esta "opción", la Iglesia no quiere decir que un cristiano puede si quiere hacerla o prescindir de ella. No es ésta su intención; sino se trata de una "opción" en el mismo sentido en que lo es ser cristiano: en cuanto es una respuesta libre, por la fe, a toda la Palabra de Dios que se revela al hombre (DV 5). Es una opción de la que depende nuestra aceptación o rechazo del tipo de amor de Dios que se nos revela en Jesucristo, y por tanto de una parte integrante y fundamental del Evangelio. Es una opción en cuanto lo es la de nuestra salvación eterna: es, en otras palabras, la aceptación o rechazo de la invitación (nunca exigencia forzada) del Señor a formar parte del Reino de Dios, que él mismo reveló ser de los pobres (Mt 5,3; Lc 6,20); pero en ello cada uno de nosotros se juega su salvación eterna como consumación de la pertenencia al Reino.

Conviene advertir, finalmente, lo que G. Gutiérrez ha llamado "*Los pobres evangelizan*"¹³⁰. Porque corremos el riesgo de acercarnos a ellos con un espíritu "paternalista", con una actitud de "bienhechores" que en el fondo puede ser hiriente a su dignidad. Si *toda la Iglesia* tiene la misión de evangelizar, y ellos son miembros vivos y privilegiados de ella, son los pobres también los primeros y más importantes agentes de la evangelización, de los cuales mucho tenemos que aprender y recibir los teólogos y pastores. G. Gutiérrez parte del texto de 1 Cor 1, 26-29, e ilustra su significado con 2 Cor 8,2: "Para percibir la predilección de Dios por los pobres, los corintios no tienen sino que mirarse entre ellos al interior de la comunidad cristiana". Pablo lee este hecho desde la perspectiva de la "gratuidad del amor" de Dios, que confunde al sabio y se revela a lo que el mundo considera necio y débil, plebeyo y despreciado. Sin duda es el modo común de obrar de Dios, como proclaman María en el *Magnificat* (Lc 1,52-53), y Jesús en su éxtasis de "gozo en el Espíritu" (Lc 10,21; Mt 11,25).

129 G. GUTIERREZ, *Ibid.*, pp. 308-309.

130 Cf. G. GUTIERREZ, *Ibid.*, pp. 318-320.

Ante la "muerte-vida" como opción para el hombre, el Dios de Jesús y de Pablo es por el "Dios de la vida" (Rom 4,17), contra todo lo que es signo de muerte: "pobreza, cautividad, ceguera, opresión". Lo central -dice Gustavo- estriba en la buena nueva a los pobres. Esta se concreta en las otras acciones que siguen: liberación a los cautivos, vista a los ciegos, libertad a los oprimidos. En todas ellas, la libertad es la idea predominante"¹³¹.

Pero no cualquier tipo de pobreza conoce el Reino y es evangelizadora. Hay una que es antievangélica, contra la que tenemos la responsabilidad de luchar (MED *Pobreza* 14,4a). La pobreza espiritual, la propia de los 'pobres de Yahvé' (Sof 2,3; Lc 1,46-55), que Medellín describe como "la actitud de apertura a Dios, la disponibilidad de quien todo lo espera del Señor (Mt 5,3). Aunque valoriza los bienes de este mundo no se apega a ellos y reconoce el valor superior de los bienes del Reino (Am 2,6-7; 4,1; 5,7; Jer 5,28; Miq 6,12-13; Is 10,2)" (MED *Pobreza* 14,4b), es la que está abierta al Evangelio del Reino. Los pobres en el sentido llamado "real" tienen de hecho la capacidad de mayor apertura a los valores del Reino (si ellos mismos no han puesto su corazón y su vida al servicio del "señor" que no es Dios: Mt 6,24; Lc 16,13, a la par de "los que se enriquecen": Lc 1,53), porque la revelación de Dios no es "sabiduría" en el sentido del conocimiento teórico que puede caer bajo el control humano (1 Cor 1,19-24); sino es "sabiduría" en el sentido de saber captar y valorar al Dios personal que se comunica a sí mismo, y su plan liberador del hombre, diverso de los proyectos que ponen la salvación en las propias riquezas (materiales, intelectuales, sociales, etc.). Por eso los ricos en estos bienes y "vacíos en su propio corazón" (Lc 1,51), ponen en esas

131 G. GUTIERREZ, *Ibid.*, p. 319. Y continúa: "El tema de los pobres en Medellín, así como en la práctica pastoral y la reflexión teológica que la precedió, y que luego cristalizó alrededor de sus textos, tiene un enfoque netamente cristológico. Es decir, no se trata sólo de una sensibilidad a la situación concreta de la inmensa mayoría de los pobres que viven en el continente; la exigencia fundamental y lo que confiere el sentido más hondo a todo el asunto, viene de la fe en Cristo. (...) Esta óptica cristológica se inspira también en otra afirmación del Vaticano II. En *Lumen Gentium* se dice que la Iglesia 'reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente... y procura servir en ellos a Cristo' (LG 8). (...) Puebla lo expresa hermosamente en uno de sus textos más importantes, hablando de los rasgos de Cristo presentes en los 'rostros muy concretos' de los pobres. Es decir, la Iglesia de América Latina (magisterio, práctica pastoral, teología) asume una perspectiva teológica en el tratamiento del tema de la Iglesia de los pobres".

posesiones su *seguridad*; mientras los “pobres de espíritu”, que encuentran en Dios y en su Palabra toda su riqueza, en él pueden poner su *esperanza*.

PROPOSICION 29. *La Doctrina Social de la Iglesia es una respuesta parcial, pero integrante, a la exigencia del Reino (LCL 63), de establecer en el mundo la obra de Jesucristo, plenamente liberadora del hombre en todas sus dimensiones. Su contenido esencial es enseñar la dignidad humana, de la que derivan todos los derechos y obligaciones de las personas, fundada en la unidad inseparable entre la creación y redención del hombre, como acciones del mismo Dios en y por Jesucristo, Hijo de Dios y Señor de la historia. En este marco de su competencia, la Iglesia analiza la realidad concreta que el hombre vive en cada cultura y en cada momento de la historia, para discernir a la luz del Evangelio los caminos de justicia, de amor y de paz que caracterizan el Reino de Cristo (Prefacio de la misa de Cristo Rey), y las estructuras, instituciones o casos singulares de injusticia, de falta de amor, de amenazas a la paz, como fuerzas que se oponen al Reino. Así, en cuanto a su fundamento teológico, la Doctrina Social de la Iglesia pertenece al ámbito de la soteriología; en cuanto a las exigencias evangélicas a la conducta del hombre, es parte integrante e irrenunciable de la moral cristiana.*

Desde los primeros siglos, muchos Padres de la Iglesia lucharon por los derechos humanos y por la justicia, inspirados en la Escritura¹³². Algo semejante sucedió con muchos miembros de la Iglesia durante la evangelización de nuestro continente¹³³. Herederos de esta doctrina y praxis son los últimos papas, que desde León XIII han iniciado una nueva era en cuanto a poner la Doctrina Social en el centro de la enseñanza y misión de la Iglesia.

Al inicio, dadas las circunstancias históricas y su calidad de pionero, León XIII concretó la preocupación social en los derechos de los obreros. Nuevas

132 Cf. C.I. GONZALEZ, “La encíclica *Centesimus Annus*: continuidad con la tradición patristica” *Medellin* 17 (1991) 333-355; IDEM, *Pobreza y riqueza en obras selectas del cristianismo primitivo*, México, Porrúa 1988.

133 Recordemos por vía de ejemplo a Fr. Julián Garcés y Fr. Juan de Zumárraga, que merecieron el título de “Defensores de los Indios”; además a los bien conocidos Fr. Bartolomé de Las Casas y al resto de la Iglesia; y desde España a Domingo de Soto y a Francisco de Vitoria, quienes ayudaron a cimentar jurídica y teológicamente los derechos de los indígenas.

situaciones, tanto en el orden político y en la concepción del Estado, como en los instrumentos de producción (que daban origen a formas inéditas de propiedad, de trabajo y de relaciones entre ambos), impulsaron a la Iglesia a excavar en el tesoro escondido en el depósito de la fe, para explotar aquellos elementos que la iluminaron para confrontar la problemática hasta ese momento no tratada con la urgencia necesaria: las injusticias respecto al trabajo asalariado (para regular el cual no existían leyes adecuadas), la no consideración en el trabajo de las diversas necesidades de los seres humanos respecto al sexo, edad, enfermedad, etc., casos en los cuales regía la ley de la producción y de la ganancia, sin restricción moral o legal explicitada. Se comprende que la primera respuesta de la Iglesia, por la urgencia del momento, atacase de frente e incisivamente la cuestión obrera. Aunque ya en RN se hallan en germen otros elementos en el depósito de la revelación, que poco a poco se germinarían en las generaciones siguientes.

Este paso lo dio Pío XI, en su Enc. *Quadragesimo Anno*, en la cual, tras hacer un análisis del estado de degradación a raíz de la Primera Guerra Mundial, denunció las faltas de respeto a los derechos humanos básicos, y las flagrantes injusticias que procedían sobre todo de dos ideologías contrarias, e igualmente destructoras del hombre: la del liberalismo económico y la del socialismo de inspiración marxista. Tratándose de estructuras sociales que determinan los juegos de intereses económicos y políticos que deciden la suerte de todos los estratos, el Papa reconoció que una sola clase (en su caso la obrera) no puede soñar en ser libre sin lograrlo en el seno de una sociedad integrada. Con esto la Doctrina Social de la Iglesia dio un paso gigantesco: de la cuestión obrera a la cuestión del hombre. El Papa, además, fundó el derecho y deber de la Iglesia, de juzgar sobre materia social y económica, en que es parte de la misión de la Iglesia guiar al hombre y juzgar “en todas aquellas cosas que se refieren a la moral” (QA 41). Como se ve, hay ya una incipiente reflexión sobre el cimiento teológico de esta doctrina, limitado al campo de la moral cristiana.

Pero seis años más tarde, el mismo Pontífice, en su Enc. *Divini Redemptoris* (nn. 10 y 27) propuso como única solución posible para reconocer y respetar los derechos humanos, la fe en un Dios Creador y Señor de todas las cosas, juez supremo de todos los hombres; y una doctrina sobre el hombre, creado por Dios con todos los dones que éste le ha querido otorgar, e incorporado al Cuerpo Místico de Cristo, por lo cual es superior al mundo material y a las

riquezas: los derechos humanos son la expresión de la dignidad humana, un don directo de Dios, anterior y por sobre todo orden o sistema social, económico o político. Así la reflexión teológica sobre los derechos humanos empezaba a fundarse en una antropología emergente de la creación y redención como obras divinas.

Un verdadero salto en la doctrina social dio Juan XXIII en su Enc. *Mater et Magistra*. Puntualizó los derechos del hombre, en versión actualizada con los grandes desarrollos de la humanidad, fruto de la creciente "socialización" debida a la facilidad de comunicaciones, lo cual, junto con un mayor desarrollo de la conciencia de los propios derechos, gesta nuevas situaciones más generalizadas de injusticia (MM 41), con dimensiones nacionales e internacionales, que obligan a reconocer los derechos del hombre a una escala aún mayor de lo que se hubiese hecho hasta entonces (MM 78-81). Nuevas estructuras de producción habían modificado la relación economía-producción-trabajo, que valorando el sistema productivo por sobre el trabajo, "ponen en peligro la dignidad humana del trabajador" (MM 83). También se habían originado nuevos modos de ejercer el derecho de propiedad, cuyo objetivo primario es el bien común, para garantizar la seguridad y la libertad del hombre y los derechos derivados del trabajo (MM 43, 104-121). Así mismo incluyó el Papa, por primera vez en la Doctrina Social de la Iglesia, la defensa de los derechos de los campesinos, en quienes reconoció un sector oprimido al que había que conceder efectivamente los mismos derechos de todos sus conciudadanos (MM 123-131).

Pero lo más notable fue el avance en la reflexión teológica. La universalidad de los problemas sociales hace de la Iglesia una institución más adecuada al servicio de toda la humanidad. Pero continúa colocando este aspecto de la enseñanza en el ámbito del orden moral, como respuesta al mandamiento de la caridad. Por una parte abrió de esta manera la perspectiva de la Iglesia, de la "sociedad perfecta" con una misión al interno de sí misma, al del servicio a toda la humanidad: ella es *Madre* que engendra hijos para la salvación y *Maestra* que los educa y guía para la plenitud: no la salvación sólo del alma, ni sólo para el cielo, sino como hombres completos: los enseña a vivir en este mundo, como quienes están en camino hacia la vida eterna (MM 1-2): según el modelo de Cristo, el cual por una parte atendió a la salvación eterna de los hombres, y por otra se preocupó por las turbas hambrientas. La Iglesia sólo siguiendo a Cristo y obedeciendo a su ley evangélica puede ser

fiel a sí misma. Por otra parte puntualizó que la Doctrina Social de la Iglesia consiste ante todo *en su concepción del hombre a partir de la Palabra revelada*. De ahí deriva la dignidad humana como fuente de todos los derechos, y la primacía del hombre sobre las instituciones sociales. El orden jurídico es limitado a lo histórico y contingente, no así la visión cristiana del hombre. Pero es obvio que la Iglesia deberá estar atenta a los movimientos históricos para encarnar su doctrina en los derechos concretos historizados: mas éstos son sólo derivados (MM 218-221).

Siguiendo esta guía, el Vaticano II abrió la Constitución *Gaudium et Spes* con el capítulo sobre la *dignidad de la persona humana*: ésta coloca al hombre sobre todos los bienes terrenos, "que deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos" (GS 12). Esta doctrina, sobre toda imagen falsa del hombre que las ideologías construyen, es la respuesta de Dios mismo al hombre, sobre quién es éste, para que se conozca a sí mismo. Y esta palabra es soberana respecto a toda estructura social o política, y a todo interés y poder humanos (GS 41). El hombre es la criatura predilecta de Dios, dotada por él de dignidad sobre todas las cosas de la tierra como don inalienable, e imagen de Jesucristo destinada como él a la resurrección de todo su ser, cuerpo y alma: luego la dignidad humana no se limita al orden "espiritual", sino se extiende a todo el ámbito de lo humano. Y esta dignidad es la raíz primigenia de todos los derechos fundamentales del hombre (GS 73). Siendo tales derechos universales, sería intolerable que *una clase* pretendiese arrogarse privilegios que los contradijesen. Por eso el Concilio reconoce que no es posible salvaguardar los derechos humanos *de ninguno* si no se reconoce la igualdad de derechos *de todos* (GS 29).

Pablo VI, en su Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, debió hacer frente a nuevas estructuras, instituciones y fenómenos nacidos de la situación histórica: la paulatina disminución de la vida campesina, cada vez más absorbida por el creciente desarrollo industrial, lo que supone problemas inéditos de urbanización, con la consiguiente insuficiencia para subvenir a las necesidades de los ciudadanos, y la progresiva aparición de nuevas formas de dependencia y de marginación, con toda la secuela de violaciones de derechos humanos (OA 8-12). Esta situación agudiza los problemas de los trabajadores, de la posición de la mujer en la familia y en el mundo del trabajo, de los jóvenes en una sociedad emergente que carece de sitio para ellos: de ahí la gestación de un nuevo tipo de pobreza, que propone a la misión de la Iglesia

campos hasta el momento inexplorados (OA 15). No menos preocupantes eran las polarizaciones ideológicas que provocan divisiones de partido al interno de las naciones, y nuevas esferas de dominio a nivel internacional (OA 38-39); y en el campo económico, la difusión de empresas transnacionales, fenómenos que amenazan la justicia, al poner en riesgo el desarrollo armónico de las sociedades (OA 44). En este contexto, es notable el progreso en la reflexión sobre el fundamento teológico de la Doctrina Social:

“La Iglesia camina con la humanidad y comparte con ella su destino en el curso de la historia. Anunciando a los hombres la buena nueva del amor de Dios y de la salvación en Cristo, ella ilumina su actividad con la luz del Evangelio” (OA 1).

Este principio abrió el camino al Sínodo de 1971, sobre *La justicia en el mundo*, y al de 1974, sobre *Los derechos del hombre y reconciliación*, fruto de los cuales es la Exh. Ap. *Evangelii Nuntiandi*. En ésta, Pablo VI coloca la misión de la Iglesia respecto a la Doctrina Social, en el ámbito integrante de la misión evangelizadora, como “núcleo y centro de la buena nueva” (EN 9) y parte integrante del misterio salvífico y redentor de Cristo, que llega hasta la *liberación total del hombre*, de todo aquello que lo oprime. La Iglesia, que nace de la misión de Cristo, no puede hacer otra cosa sino “prolongar y continuar” esta obra evangelizadora (EN 15):

“Entre evangelización y promoción humana-desarrollo, liberación- hay lazos profundos (...) de orden teológico, porque no se pueden disociar el plano de la creación del plano de la redención, que llega hasta las situaciones muy concretas de la injusticia que se ha de combatir, y de la justicia que se ha de restaurar” (EN 31; cf. 27-39).

Desde el primer año de su pontificado, Juan Pablo II publicó la Enc. *Redemptor Hominis*, programática de su ministerio como Pastor de la Iglesia. Siguiendo las huellas tan comunes de los Santos Padres, que ya había recogido Pablo VI, parte de la indisoluble unidad entre las obras de la creación y redención, como provenientes del único Señor y de un mismo proyecto salvífico (RH 8). Ahí mismo se refiere a las nuevas amenazas a la creación que “gime y sufre”, y cómo todo ese enigma del sufrimiento humano, así como de todo el hombre, “sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”.

Porque en esa carne de Dios se nos ha revelado cuánto Dios ha amado al mundo; más aún, que Dios mismo es el Amor. Y el hombre, creado a su imagen y semejanza, tiene también el amor como la más íntima propiedad de su persona. Por eso el ser humano es incomprensible, y su vida queda sin sentido, sin la revelación del amor. Y la revelación suprema del amor es la obra redentora: "En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la dignidad y el valor propios de su humanidad" (RH 10). Sin embargo, subraya el Papa, no se trata del hombre como concepto abstracto, sino de cada hombre concreto, real, histórico (RH 13), ya que "El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre" (GS 22). Y éste, el hombre con todas sus dimensiones, "es el primero y fundamental camino de la Iglesia":

"El hombre, en la plena verdad de su existencia, en su ser personal y al mismo tiempo de su ser comunitario y social en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación o pueblo (y quizás, aun sólo del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad, este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión" (RH 14).

En su Enc. *Laborem Exercens*, que escribió en el XC aniversario de la *Rerum Novarum*, Juan Pablo II de nuevo, como en la primera encíclica social, se detuvo en el mundo del trabajo, considerado esta vez desde todas sus dimensiones. En este contexto ofreció la figura de Jesús, hombre entregado al trabajo humano, incluso para el sostén de su vida; y el hecho de que el mismo Jesús en su predicación sobre el Reino hubiese elegido muchas imágenes del mundo del trabajo, como el fundamento cristiano para mirar el trabajo humano con respeto, y descubrir su dignidad (LE 26). Además, en la fatiga del trabajo constructor y creador, el hombre encuentra una figura de la cruz de Cristo que lleva a la resurrección, y por ende un barrunto de la "tierra nueva" donde habita la justicia (LE 27). Para afirmarlo encuentra inspiración en el Concilio:

"La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar

mejor la sociedad humana, interesa en gran medida el reino de Dios" (GS 39)".

En la Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, escrita a los 20 años de la *Populorum Progressio*, Juan Pablo II analizó el panorama mundial en su desarrollo desde 1967, y presentó en el conjunto de las relaciones internacionales e interhumanas, una visión más bien sombría, respecto a las múltiples violaciones de los derechos humanos. Reconoció que en ellas se hallan motivaciones económicas y políticas que requieren también una voluntad política eficaz, que por desgracia no se manifiesta, para sustituir los "mecanismos perversos" con otros nuevos, "más justos y conformes al bien común de la humanidad". Por eso tales medios son necesarios, pero no bastan, si no se acude a un análisis más profundo en la conducta *moral* de los hombres, para descubrir las causas responsables de tales injusticias (SRS 35). La fe descubre tras ellas las "*estructuras de pecado*", que el Papa describió primero en su fenomenología y luego en sus raíces más profundas:

"La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar. Si la situación actual hay que atribuirlo a dificultades de diversa índole, se debe hablar de "estructuras de pecado", las cuales (...) se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuentes de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres". (SRS 39)¹³⁴.

Las dos raíces básicas de donde germinan estas "estructuras de pecado" son "el afán de ganancia exclusiva" y la "sed de poder", "indisolublemente unidas" (SRS 37). El cristiano encuentra como el camino obligado la *conversión* (Mc 1,15; Lc 13,35; Is 30,15), que sólo puede ser real cuando toca

134 No es la primera vez que Juan Pablo II ha hablado de las "*estructuras de pecado*"; si bien, habiéndolo escrito en una encíclica, tal terminología tuvo una mayor resonancia. Antes la había usado en la *Homilía* 11, Zapopan, México (30 ene., 1979), AAS 71 (1979) 230.

todas las relaciones del hombre: "a Dios, al pecado cometido, a sus consecuencias, y, por tanto, al prójimo, individuo o comunidad" (SRS 38). Esta conversión lleva por fuerza a un cambio de las previas actitudes, mediante la gracia divina, a una "*actitud diametralmente opuesta*": la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a "perderse", en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a "servirlo" en lugar de oprimirlo para el propio provecho (Mt 10,40-42; 20,25-26; Mc 10,42-45; Lc 22,25-27). Pero tal actitud es posible sólo aceptando la solidaridad que proviene de la ley de Cristo, que es el *amor*, distintivo de los discípulos que siguen al Señor (Jn 13,35), y que incluso está dispuesto a aceptar el límite extremo de su expresión: dar la vida por sus hermanos (1 Jn 3,16). Esto supone la conciencia de la paternidad universal de Dios, que aceptada por la fe, nos hace "hijos en el Hijo", y hermanos unos a otros.

De ahí que, aclaró el Papa, "la Doctrina Social de la Iglesia *no es* una 'tercera vía' entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*"; tampoco es una "*ideología*" sino

"Su objetivo principal es interpretar las realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena, y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología, y especialmente al de la teología moral" (SRS 41).

En su encíclica *Centesimus Annus*, Juan Pablo II recuerda que en tiempos de León XIII prevalecía un tipo de concepción del "derecho-deber" de la Iglesia muy reductivo, proveniente de una doble tendencia: "Una, orientada hacia este mundo y esta vida, a la que debía permanecer extraña la fe; la otra, dirigida hacia una salvación puramente ultraterrena, pero que no iluminaba ni orientaba su presencia en la tierra" (CA 5). Mas en realidad esta última carta del Papa, que presupone toda la anterior enseñanza del Magisterio, es, si cabe, más "magisterial" en dos sentidos: por una parte, analiza la herencia de la *Rerum Novarum*, la realidad actual, sobre todo tras los sucesos de 1989, y la situación económico-política que se ha creado; y por otra, supuesta su integración en la Tradición de la Iglesia, ofrece las directivas morales con su propia palabra, dejando implícita la reflexión teológica a partir sea de la Escritura, sea de la Tradición patristica, que aparecen aquí y allá sólo

someramente insinuadas. En cuanto al fundamento cristológico, no parece ofrecer novedad alguna.

En resumen, podríamos afirmar que, a través del Magisterio social, poco a poco los pontífices han aclarado que la Doctrina de la Iglesia no puede consistir en un "modelo social" alternativo a otros; sino es "un *instrumento de evangelización*: en cuanto tal, anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente desde esta perspectiva se ocupa de lo demás" (CA 54). De este modo, en cuanto a sus fundamentos teológicos está radicada en la cristología y soteriología; y en el ámbito de la conducta humana, se inserta, de manera igualmente integral y necesaria, en la teología moral. No se puede prescindir de sus puntos básicos fundados en la revelación, sin ser infiel a la integridad de la fe; pero tampoco se reduce a ella el ámbito del Evangelio, que de cierto la incluye, pero también la trasciende.

PROPOSICION 30. A la luz del progreso de la Iglesia en la más profunda comprensión del misterio transmitido por la Palabra de Dios mediante la Sagrada Escritura y la Tradición Apostólica, es necesario desarrollar también nuestra concepción de la obra salvífica de Cristo, que integre en los modos de entenderla y explicarla propios de la tradición teológica, la liberación plena del hombre en todas las dimensiones de su persona: individual y social, privada y estructural, material y espiritual, histórica y escatológica. Esta fidelidad cada día más plena a la revelación de la verdad central de nuestra fe, debe asumir, para profundizar en ella, todos los elementos legítimos del actual desarrollo de las ciencias humanas, así como una sana cosmovisión filosófica que sea apta para encarnar (sin agotar ni identificarlo con ella) el depósito de la fe. Sólo así, leal a su misión, la Iglesia puede evangelizar las culturas de los distintos pueblos de hoy, mediante la palabra y la praxis cristiana, de manera que su predicación y su testimonio operante sean creíbles.

La participación del hombre en la vida divina es el designio revelado de Dios en la obra de la creación; y dada la historia de pecado, también de su redención por Jesucristo. Por eso el plan salvífico divino está al centro mismo de la revelación cristiana, y, en consecuencia, de la misión evangelizadora de la Iglesia. Pero al profundizar ésta cada día más en la inteligencia de la Palabra de Dios (DV 8) crece también su comprensión de esta obra de Jesucristo. En nuestro tiempo la Iglesia es más consciente de que la redención del hombre

abarca todas las dimensiones de su ser: individual y social, privada y estructural, material y espiritual, histórica y escatológica. Esta redención integral es la que llamamos "*liberación*", y comprende todos los ámbitos en que el Jesús resucitado es Señor de los seres humanos. Para que la Iglesia pueda ser integralmente fiel a su misión evangelizadora de la cultura contemporánea, debe asumir todos los instrumentos del legítimo desarrollo de las ciencias actuales, así como una sana cosmovisión y filosofía en que pueda expresarse el misterio (aunque sin identificarse, ni mucho menos subordinarse a ellos).

Como hemos visto arriba, en la Sagrada Escritura y en la Tradición dogmática de la Iglesia, la cuestión acerca de la obra redentora de Jesucristo, y la pregunta sobre quién es él, se han implicado recíprocamente. De hecho en los grandes concilios cristológicos, las afirmaciones sobre el ser de Cristo surgieron de la necesidad de encontrar en la Palabra revelada las condiciones irrenunciables para que la redención ofrecida al hombre por el Padre en Jesucristo fuese no sólo posible, sino históricamente verdadera.

Poco a poco, intereses más "de escuela" que evangelizadores, más por explicar los dogmas o por afrontar académicamente los problemas de la Escritura, que por la salvación del hombre, fueron separando desde la Edad Media la ontología, de la obra salvífica de Cristo, y en tiempos más recientes el "Jesús histórico" del "Cristo de la fe". En muchos manuales, la obra redentora de Jesucristo, fin de la encarnación y objetivo de toda su existencia, queda reducida a una sección complementaria, e incluso a un capítulo.¹³⁵ Por otra parte, las tradicionales maneras de exponerla, más o menos comunes a través de la historia de la teología, hoy parecen quedarnos cortas, ajenas al pensar y a los intereses de la cultura actual, e insuficientes para afrontar los complejos problemas del ser humano¹³⁶. Tales categorías no es que sean

135 Con frecuencia, por ejemplo, el estudio de la obra redentora se limita a una discusión, en estilo académico, sobre las antiguas posiciones llamadas "tomista" y "escotista", acerca de si el Hijo de Dios se habría encarnado en caso de que el hombre no hubiese pecado. Centrarse en una hipótesis de hecho no real, mengua la atención debida a la real encarnación de la obra liberadora de Cristo en un mundo concreto e histórico. En muchos otros manuales y catecismos, no es raro que toda la obra salvífica de Jesucristo se reduzca a una explicación jurídica, como "el pago de una deuda" por nuestros pecados acaecida hace dos mil años, o a una teoría semejante.

136 Cf. breve resumen de las principales categorías en C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación*, pp. 446-452.

falsas; pero abordan el misterio en términos de culturas y valores de otras épocas, y en forma tan limitada, que necesitan ser repensadas y reelaboradas.

El cristiano de hoy urge aún más las demandas que surgen de la necesidad de transformar su realidad histórica, de modo que ésta sea un signo de la presencia del Reino, en todas sus dimensiones. Aunque en su sencillez muchos creyentes de nuestro pueblo no logran expresarlo con estos términos, sienten la urgencia de ser efectivamente tocados por la obra liberadora de Cristo, en un mundo en el cual las señales de las fuerzas del antirreino son evidentes. Ni son personas radicales quienes denuncian esta última presencia, sino los mismos análisis de la realidad que se encuentran en las encíclicas sociales, en Medellín y Puebla y en otros innumerables documentos del Magisterio.

Por otra parte, en los últimos tiempos (como en todos los siglos) abundan y proliferan tentativas de explicación del todo insuficientes para ahondar en el misterio de la obra redentora de Cristo.

En este campo soteriológico, por demasiado tiempo se han venido repitiendo fórmulas de inspiración jurídica, que presentan la figura del Señor más como la del juez airado siempre dispuesto al castigo, que como la imagen perfecta del amor del Padre; más como sustituto nuestro en el castigo por los pecados que como vicario por solidaridad proveniente de su amor; más como sufriente con un dolorismo penal, que como divinizador por la gracia, etc. Muchas veces dichas fórmulas se predicán de una manera ya gastada, y demasiado lejana de la inspiración original. Sobre todo es muy sombría la herencia que hemos recibido de los reformadores del s. XVI, que no sólo se difundió en las iglesias protestantes, sino también logró infiltrarse en la católica: la predicación de una obra redentora de Cristo por satisfacción a la ira divina y por compensación. De modo que en los siglos sucesivos encontramos enseñada como si fuese la doctrina común católica, la que Sesboüé ha descrito como "un florilegio sombrío"¹³⁷. Nada de extrañar si tan execrables reductivismos han provocado reacciones de incredulidad y recha-

137 Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único Mediador*, Salamanca, Secretariado Trinitario 1988, pp. 78-97, donde describe ese "florilegio sombrío" de interpretaciones de la obra salvífica de Cristo, que más invitan a rechazarla que a desearla y acogerla.

zo, que aparentemente se revuelven contra la obra de Cristo, pero lo hacen de hecho y sin saberlo contra nuestras deficientes (y no rara vez mal fundadas) explicaciones teológicas. Este "malestar contemporáneo", como lo califica el mismo Sesboüé, a mi parecer nos está exigiendo escuchar el Concilio que nos conduce de nuevo a la Escritura y a la Tradición como fuentes de la fe y de la teología, para tener las bases de una nueva reflexión soteriológica creíble para el hombre de hoy. En esta línea ha de situarse una correcta, deseable y necesaria teología de la liberación.

M. Arias Reyero nos ofrece un elenco de elementos básicos que deben integrarse en la elaboración de una más completa explicación de la obra redentora¹³⁸:

1. *La iniciativa divina.* La salvación no es el resultado de la acción del hombre: es el Padre quien obra la reconciliación y la salvación a través de la entrega de Jesucristo, su Hijo Unigénito. Jesús, el Hijo, se entrega obediente y se une a la entrega del Padre con su propia entrega.

2. *La entrega del Hijo:* Jesús es el "instrumento de propiciación" (Rom 3,25; 1 Jn 4,10), es "rescate por muchos" (Mc 10,45). A pesar de las dificultades de comprensión que signifiquen estas expresiones, hay algo diáfano: la muerte de Jesús, la entrega de su vida es un elemento insustituible de toda soteriología.

3. *El intercambio* en la comunión entre Jesús y los hombres, entre el entregado y los rescatados. El que se entrega, el Hijo de Dios, se hace hombre, es un hombre. Comparte con los hombres su naturaleza, su historia, su suerte. Una cristología que no dé cuenta cabal de la humanidad de Jesús no es soteriológica.

4. *Liberación. Salvación.* El Nuevo como el Antiguo Testamento, supone el paso de una situación de esclavitud a la libertad. Esta liberación se refiere, en su dimensión más propia, al pecado.

138 M. ARIAS REYERO, "Aspectos y visión global de una teología de la salvación", conferencia en la X Semana Argentina de Teología, sobre *La cristología y la nueva evangelización* (La Falda, Córdoba, 22-25 julio 1991).

5. *Divinización del hombre.* La redención es más que sólo la liberación de algo negativo. Es un don mucho más positivo: una nueva relación con Dios como sus hijos (1 Jn 3,1) y sus templos. Es participación en la "naturaleza divina" (2 Pe 1,4). Es un don total, que ha de ampliarse a la realidad carnal, corporal: la resurrección de la carne y la vida eterna. Pero ha de extenderse también a la realidad social e histórica. No es una salvación que se dé en otro mundo; se da ya aquí, en nuestra historia, si bien de modo incipiente, no plenamente manifestada. La Teología de la Liberación tiene aquí su raíz y punto de partida.

6. *Amor y libertad.* Porque nada mueve a Dios a salvarnos, fuera de su amor gratuito; y nada puede hacer en cambio la criatura sino dejar que en ella se realice la voluntad divina. El movimiento de la salvación que tiene su inicio en Dios comienza en plena y total libertad y amor: es el inicio de la revelación del Dios Trinitario.

7. *Participación del hombre.* No hay salvación donde no hay aceptación voluntaria, libre y amorosa de ella. Puede ser, incluso, implícita, estar incluida en otras actitudes, deseada en la oscuridad y en el tanteo del hombre limitado en el tiempo, la cultura, las circunstancias personales. Y debe abarcar todos los ámbitos: individual y comunitario. Y con una participación real (no sólo sentimental o ideal) en la muerte de Cristo, ni sólo simbólica o litúrgica, como en los sacramentos.

Todos estos elementos tomados en conjunto, así como la Doctrina Social de la Iglesia y muchos otros documentos del Magisterio, nos enderezan e impulsan hacia una justa y efectiva teología de la liberación, que en el momento histórico en que vivimos parece la respuesta más completa al hombre en su situación concreta. Juan Pablo II escribió a la conferencia Episcopal Brasileña un criterio sin duda válido no sólo para América Latina, sino para toda la Iglesia:

"Tanto en el nivel de la reflexión como de su praxis, la liberación es, ante todo, soteriológica (un aspecto de la salvación realizada por Jesucristo, Hijo de Dios) y después ético-social (o ético-política). Reducir una dimensión a otra -suprimiendo prácticamente ambas- o anteponer la segunda a la primera es subvertir y desnaturalizar la verdadera liberación cristiana.

Por tanto, es deber de los Pastores anunciar a todos los hombres, sin ambigüedades, el misterio de la liberación que se encierra en la cruz y en la resurrección de Cristo. La Iglesia de Jesús, en nuestros días como en todos los tiempos, en Brasil como en cualquier otra parte del mundo, conoce una sola sabiduría y un solo poder: el de la cruz que lleva a la resurrección (cf. 1 Cor 2,1-5; Gal 6,14). Los pobres de este país, que tienen en vosotros a sus Pastores, los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este Evangelio de la liberación radical e integral. Eximirse de ello sería defraudarlos y decepcionarlos”¹³⁹.

El Papa no ha hecho sino sintetizar, y presentar en forma apremiante, la orientación por lo demás común en la Iglesia desde Medellín. Esta II Conferencia dio un impulso profético en este sentido a nuestra misión en América Latina, aunque siendo un inicio faltaron precisiones que posteriormente haría el Magisterio:

“Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión: en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano” (MED Justicia 1,3).

De ahí se sigue que, para ser liberado, el hombre se deba convertir al Reino de Dios, que es “de justicia, de amor y de paz”; el origen de las esclavitudes no depende de las estructuras, sino “debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana”, en el pecado. Por lo mismo, añaden ahí nuestros obispos:

“La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre, que luego exige ese cambio. Sólo a la luz de Cristo se esclarece el misterio del hombre. En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del

139 JUAN PABLO II, Mensaje del Santo Padre a la Conferencia Episcopal de Brasil, *Orientaciones para la vida eclesial y para la tarea evangelizadora*, en *Osservatore Romano* Año XVIII, n. 17 (904), 27 abril 1986, p. 12.

hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el Amor" (Ibíd., 4).

Medellín ya no ve la liberación de cuanto oprime al hombre sólo como una obra ética, moral, de caridad; no sólo por el mandato del Señor y ni siquiera sólo porque en *el otro* se descubre su rostro; sino positivamente como un elemento integrante e inseparable del proyecto salvífico del Padre por Jesucristo.

Este enfoque, nuevo en Medellín, colaboró a iluminar el desarrollo teológico de la Iglesia en los años sucesivos; de modo que ya en 1971 entró al Magisterio Pontificio, en la Carta de Pablo VI *Octogesima Adveniens*, donde por una parte el Papa enseña que "la Iglesia camina con la humanidad y condivide con ella su destino en la historia anunciando la salvación en Jesucristo e iluminando su actividad en la luz del Evangelio" (OA 1), pero al mismo tiempo concreta que tal misión salvífica ha de responder a la creciente aspiración universal a la justicia.

En la misma línea de pensamiento se mueve el Papa cuando, al abrir el Sínodo de 1974, decía a los obispos congregados:

"No es posible que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy en día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz en el mundo. Si esto ocurriera, sería ignorar la doctrina del Evangelio".¹⁴⁰

Del mismo Pablo VI es más que conocida la Exh. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, en la cual sin ambages ni ambigüedades, pone la salvación de todos los hombres en Jesucristo "como base, centro y a la vez culmen de todo el dinamismo" de la evangelización (EN 27). Pero no se trata de un cualquier anuncio de la salvación como para satisfacer necesidades de explicación "académica" del misterio; sino insertada en toda "la vida concreta, personal y social del hombre" (EN 29) a la que llama con claridad la *liberación* "de todo aquello que los condena (a los seres humanos) a quedar al margen de la vida":

140 PABLO VI, *Discurso inaugural de la III Asamblea General del Sínodo de los Obispos* (27 sep. 1974), AAS 66 (1974) 562.

“La Iglesia tiene el deber de anunciar la liberación a millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total” (EN 30).

Aunque el Pontífice advierte que, dada la urgencia del momento y las contrastadas ideologías imperantes, algunos podrían exasperar esa liberación hasta hacerla perder sus caracteres cristianos:

“Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad, y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos. No tendría autoridad para anunciar, de parte de Dios, la liberación” (EN 32).

Del conjunto de EN 27-39, podríamos resumir los siguientes límites, que determinarían una *liberación no cristiana*:

1. Si supusiese que el mal y la injusticia residen en las estructuras, y no en la responsabilidad pecaminosa de las personas.
2. Si por ende tuviese como eje central el cambio de estructuras, descuidando la conversión del corazón de los seres humanos: las “nuevas estructuras” así nacidas, sin conversión del hombre se convertirían pronto en tan inhumanas como las que habrían sustituido.
3. Si, atenta sólo el cambio de estructuras, dejase al margen otros valores que integran la vida humana, por ejemplo en los órdenes religioso, familiar, individual.
4. Si se redujese a un proyecto temporal, de orden socioeconómico-político y cultural, o a otros objetivos antropocéntricos, olvidando la dimensión religiosa del hombre: su relación de hijo con Dios y su destino eterno en Cristo.
5. Si pretendiese una libertad de opción en las estrategias y praxis para lograr objetivos a corto plazo.

6. Si confundiese reductivamente el anuncio del Reino con la conquista de la libertad humana, en los órdenes antes indicados; o con la creación de condiciones de bienestar, de desarrollo y de justicia para los seres humanos.

7. Si las doctrinas de liberación con las características antes indicadas, tratasen de revestirse de un talante "cristiano", encontrando "tal o cual página del Antiguo o Nuevo Testamento, para identificar con ellos sus postulados ideológicos y sus normas de acción", así como si tratara de justificarse en la autoridad de datos y conclusiones teológicas.

Expresadas estas claras líneas de frontera, Pablo VI concluye:

"Nos alegramos de que la Iglesia tome una conciencia cada vez más viva de la propia forma, esencialmente evangélica, de colaborar a la liberación de los hombres. (...) A estos cristianos 'liberadores' les da una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención sino que debe ponerla como base de su prudencia y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso. Todo ello, sin que se confunda con actitudes tácticas ni con el servicio a un sistema político, debe caracterizar la acción del cristiano comprometido. La Iglesia se esfuerza por insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de salvación que ella misma anuncia" (EN 38).

Me he detenido en EN, porque es el documento clave sobre este tópico para la enseñanza de Puebla y de Juan Pablo II, que expresó claramente desde su discurso inaugural de esta III conferencia, en su discurso a la América Latina¹⁴¹.

Siendo conocido el documento de Puebla, basta enunciar algunas de sus afirmaciones más importantes, y hacer referencia al texto: Si la liberación se predica en su interna e indisoluble conexión con la salvación que nos ofrece Jesucristo, es parte del contenido esencial (PUE 351) e irrenunciable de la misión evangelizadora (PUE 352-354). Mas para que pueda considerarse cristiana, supone los siguientes caracteres:

141 Cf. C. I. GONZALEZ, "La teología de la liberación a la luz del magisterio...", 14-17.

1. "Liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo". (PUE 482).

2. Su término es "el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión con el cielo". (*Ibid.*).

3. Va realizándose en la historia, en toda las dimensiones de la existencia humana, pero a partir de la riqueza transformadora del Evangelio (PUE 483).

4. Los medios de acción son los evangélicos, con exclusión por tanto de la violencia y la lucha de clases (PUE 486).

5. No sería cristiana (integral) una pretendida liberación que mutilase los elementos básicos de la ofrecida por el Evangelio: a) O bien porque no se refiriese al pecado con todas sus seducciones o idolatrías, y con todas sus secuelas de dependencia y esclavitudes que hieren los derechos fundamentales del hombre; b) O bien si se predicase de modo ambiguo o reductivo respecto a la integridad del mensaje cristiano a la manera como lo propuso Pablo VI en EN (PUE 485-488).

Me parece de justicia añadir (aunque con la modestia de quien se sabe sin derecho de emitir un juicio), dos notas finales acerca de sendos temas que merecen un discernimiento de la Reunión en Santo Domingo, para actuar en consecuencia:

1. *La primera* respecto a una frecuente confusión en el vocabulario, tal vez debida a que el concepto por él expresado está aún en proceso de maduración en la teología contemporánea. En efecto, me parece necesario que en los documentos del Magisterio se precise más el lenguaje al tratar de estos asuntos. Con frecuencia suele confundirse "*individual*" con "*personal*", como si se recibiese la inspiración de ciertas antropologías de corte liberal: en este caso se habla de lo social como "consecuencia" de lo individual (por ejemplo cuando se afirma que el pecado es "personal" con "consecuencias sociales"), como si la dimensión comunitaria y social fuese una especie de secuela de un contrato entre individuos, y no una dimensión esencial del ser mismo de la persona humana, desde su creación a imagen del Dios Trinitario,

que supone, sin confusión pero sin separación posible, la comunión y la individualidad de las tres personas. En la revelación, toda dimensión humana es *personal* y tiene dimensiones (y por lo mismo consecuencias) individuales y sociales; no es posible, pues, la contraposición personal-social. He aquí ejemplos de tales confusiones: "pecado personal y social", en DC 81, 82; "conciencia personal y social", DC 120; "vida personal y comunitaria", DC 316, mientras poco antes ha distinguido entre "el individuo y las comunidades", DC 312; "al ser humano individual o al cuerpo social", DC 346. En documentos anteriores, han hablado impropriamente, por ejemplo de "pecado personal y social", RP 16, PUE 482; y de sus "dimensiones personales y sociales", PUE 73; en cambio de "pecado individual y social", PUE 487. Creo que el lenguaje propio debe hablar del pecado siempre como *personal*, con dimensiones inseparables de orden *individual* y *social*, y mantener ese vocabulario para evitar confusiones.

2. *La segunda*, acerca de un problema que conviene verificar con mayor precisión de la aquí enunciada. Me refiero a dos actitudes que a mi juicio son gravemente perjudiciales a la evangelización, y provenientes en el fondo de posiciones ideológicas tan reductivas del Evangelio, y tan poco fieles al Magisterio, como las que ellas prueban:

a) *La condenación acrítica e indiscriminada de la teología de la liberación en bloque*, que contradice al Magisterio de la Iglesia. Con frecuencia los juicios generales y absolutos suelen ser injustos, y también contra ellos debe luchar la Iglesia, si por fidelidad al Evangelio busca la justicia. En el caso de estos dictámenes condenatorios falta de ordinario primero conocer y luego distinguir entre autores y autores, y de un mismo autor entre obras y obras, y aun entre doctrinas y doctrinas dentro de una misma obra. Pero más grave aún es la falta de distinción entre las varias corrientes de teologías de la liberación, ya que su juicio condenatorio en bloque cierra la puerta a la leal obediencia al Magisterio actual de la Iglesia, y provoca que los fieles (comúnmente poco preparados para un discernimiento teológico) tengan prevenciones afectivas y pongan obstáculos prejuiciales a una fiel, sana, leal y necesaria liberación cristiana, que es parte integrante e irrenunciable del Evangelio.

b) *El sentirse fieles a la fe y al Magisterio por haber denunciado las teologías de la liberación que consideran reductivas*, como si ello dispensase

de la misión de enseñar y actuar en la integridad de la doctrina salvífica del Evangelio, que incluye de manera insoslayable la liberación del hombre, en la forma antes indicada. La parábola antifarisaica de los dos hijos (Mt 21,28-31) nos enseña que no pertenece el Reino al hijo aparentemente fiel porque dice "sí", si luego no actúa de consecuencia. No es raro encontrar en América Latina quienes creen que la doctrina de la liberación fielmente cristiana consiste en seguir repitiendo los sistemas teológicos preconciarios, con sólo añadir citas recortadas del Concilio o del Magisterio posterior que confirmen sus propias enseñanzas: los cristianos con tales posiciones, ¿no se colocan en las categorías reductivistas (sólo que para justificar ideologías de signo opuesto) que hemos leído denunciar a Pablo VI en EN 35? ¿O será más infiel al Evangelio y más reacio contra el Magisterio un reduccionismo que el otro?

PROPOSICION 31. La plena liberación del hombre en Jesucristo, en el centro mismo del mensaje evangélico, está suponiendo en su base la confesión de fe acerca de quién es él: por una parte como Hijo eterno e igual al Padre en su ser y en su obrar; y por otra, e inseparablemente, como el hombre nacido de María Virgen por obra del Espíritu Santo, en su ser y en su obrar enteramente igual a nosotros, a excepción del pecado (Heb 4,15). Sólo si Jesucristo es Dios puede exigirnos a sus discípulos el seguimiento hasta la muerte, y ofrecernos gratuitamente como término de dicho seguimiento la resurrección con él y la vida eterna; sólo si él es y actúa plenamente como un hombre, podemos seguirlo, y sus opciones, obras, sufrimientos, angustias, tentaciones, afectos y gozos, y sobre todo su amor (Jn 15,12-14) pueden ser la Nueva ley del Reino de su Padre. Cualquier recorte u olvido de lo que es Jesucristo mutilaría la liberación del hombre, y la privaría del derecho a llamarse cristiana. Pero a su vez, cualquier reductivismo en la liberación del hombre, privaría a Jesucristo del fin de su encarnación y de su obra salvífica plena.

En realidad esta proposición no es sino resumen y consecuencia de la anterior. Con palabras sencillas pero bien definidas enseñó esta doctrina el Vaticano II, en su contexto antropológico:

"El que es imagen de Dios invisible (Col 1,15; 2 Cor 4,4) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana

asumida, no absorbida (DS 302 y 556), ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre (DS 556), amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado (Heb 4,15)" (GS 27).

Ni en la Escritura, ni en la Tradición de la Iglesia representada en los grandes Padres y concilios cristológicos, ni en el Magisterio actual, la doctrina integral sobre el ser de Jesucristo tienen como objetivo la satisfacción académica de una teoría consistente al interno de un sistema. Su finalidad, que parte de la Palabra revelada, es fundar de manera incommovible el proyecto salvífico del hombre, según la libre iniciativa y decisión trinitaria, realizado por el Hijo en la carne. Todos los sistemas explicativos teológicos (por otra parte necesarios para que nuestra fe no sea "fideísta", sino digna del hombre a quien Dios dio la razón como don original), no son absolutos, sino funcionales a la exposición del misterio en una cultura y en un tiempo históricos. Un teólogo, o un sistema teológico, es digno de ese nombre según su fidelidad a la Palabra de Dios escrita y transmitida como Tradición apostólica, a la vida de la Iglesia siempre la misma pero en crecimiento, y al hombre de cada momento histórico y cultura, a quien la Iglesia debe evangelizar, y al servicio de cuya misión está la teología. De ahí que la revelación del Señor se exprese mediante los diversos sistemas teológicos legítimos; pero ni se identifica ni mucho menos está subordinada a ninguno de ellos.

La no completa confesión del ser y obrar divino del Hijo, igual al Padre, tendría las siguientes secuelas para la plena liberación del hombre:

1. La Iglesia no tendría base alguna para anunciarla como elemento integral del Evangelio, sino sólo como una propuesta más al lado de otros proyectos, ideologías, tácticas políticas en favor del hombre (EN 32).
2. El designio liberador predicado y realizado por Jesús no tendría que aceptarse como condición de salvación para el hombre; sino sólo por el valor de sus razones intrínsecas, según un juicio prudencial.
3. El seguimiento de Jesús no podría tener más obligatoriedad que la de

una decisión basada en un discernimiento sapiencial, a la par del seguimiento de los grandes maestros (como Sócrates) de parte de sus discípulos; mucho menos habría tenido derecho Jesús, sin grave abuso, de haber exigido su seguimiento hasta la muerte.

4. Todas las promesas de vida eterna ligadas a este seguimiento, así como el reconocimiento del señorío de Jesucristo y el cumplimiento de su Palabra y de su Ley, como condición para la salvación eterna, o habría que amputarlas del Evangelio como vanas, o reconocerlas como sueños grandiosos de un iluso sublime.

5. No tendría en sí misma valor salvífico su pobreza: ni su opción por ella y por los pobres podría señalarse como camino salvífico para sus seguidores y para la Iglesia; no tendríamos por qué ser juzgados escatológicamente por no haber reconocido su rostro en todos y cada uno de los hermanos necesitados, siendo la cara de sólo un grande hombre; ni su pobreza personal sería salvífica, pues *humanamente* lo que salva son el poder y las riquezas¹⁴².

142 En el Concilio de Efeso, Teodoto pronunció esta homilía contra Nestorio: si se niega la unión de lo divino y lo humano en Cristo, su pobreza no puede tener sentido salvífico para el hombre: "No quiso hacer de lado al fugitivo que se había hecho prófugo de aquella ley, sino el Señor del universo vino en la forma de siervo, revestido de pobreza, para no espantar a su presa. Nace en una tierra oscura, escogiendo para su origen un campo sin apariencia; fue concebido por una Virgen pobre, y asumió todo lo pobre para cazar al hombre para la salvación, sin estrépito. (...) Eligió todo lo pobre y humilde, todo lo pequeño y sin apariencia ante la multitud, para que se reconociese que sólo la divinidad había transformado el mundo. Por eso escogió a una madre pobre, una patria aún más pobre, se hizo él mismo pobre indigente en bienes materiales. (...) Ya hemos explicado cómo él que era rico en razón de su divinidad, por nosotros se hizo pobre para hacer accesible la salvación a todos (2 Cor 8,9). ¿Y quién era rico? ¿Y por qué lo era? ¿Y cómo él mismo se hizo pobre por nosotros? Que nos lo expliquen aquéllos que separan del Dios Verbo al hombre. (...) ¿Quién, pues, se hizo pobre con mi pobreza? ¿Acaso el hombre visible que tú separas de la divinidad? ¡Pero si por ninguna parte él era rico: era pobre y nacido de padres pobres! ¿Quién, pues, era rico y cuáles eran sus riquezas, de modo que por nosotros se hiciese pobre? Dios, dice (Pablo) era rico por la Creación. Dios pues se ha hecho pobre, haciendo suya la pobreza de lo visible. (...) Pues en esa pobreza se manifiesta la riqueza de Dios": TEODOTO DE ANCIRA, *Hom. I in Nativitate Domini* 8-9: PG 77, 1360-1361; traducción completa en C. I. GONZALEZ, *El desarrollo dogmático...*, pp. 570-583.

6. No podría ser Jesús el revelador del Padre, ni su filiación divina ser base salvífica de la nuestra: se esfumaría el más hondo fundamento de la dignidad del hombre, fuente de sus derechos: ¿de dónde podría ser la justicia una expresión de la fe cristiana?

7. Tampoco sería la última revelación del Dios Trinitario. Y así el cristiano tendría que buscar otra noción de Dios: o permaneciendo aún en la del Antiguo Testamento, o tomándola de otras filosofías o religiones (a las que, en conciencia, habría de convertirse, si ése fuese el Dios en quien cree). Pero en tal caso tampoco sería obligante para el cristiano la justicia que proviene de la ley del Evangelio.

Si en cambio se enseña una humanidad de Jesucristo, menguada en su ser o en su obra, tal doctrina reductiva igualmente sustraería a la liberación integral del hombre por Jesucristo, de todo cimiento real:

1. Según el principio soteriológico universalmente aceptado por los Padres, y lapidariamente sintetizado por San Gregorio de Nacianzo: "Lo asumido no es sanado; lo unido a Dios es lo que se salva"¹⁴³. Sólo el pecado no es salvable, sino de él quiso el Hijo de Dios liberar toda la realidad humana, asumiéndola como propia: nuestros sufrimientos, angustias, tentaciones, limitaciones en nuestro saber, nuestro desarrollo como seres humanos tanto físico como psicológico (Lc 2,52), y hasta lo más hondo de nuestra debilidad como es la muerte. Pero también asumió nuestros gozos y alegrías, afectos humanos legítimos como la amistad, el cariño por su patria, etc., como reflejos divinos en el hombre. Por eso dice el Concilio "Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre" (GS 27).

2. En particular, por lo que toca el desarrollo de Cristo en su conciencia mesiánica, por una parte la CTI acoge el valioso auxilio de los métodos históricos, a los que reconoce su legítima autonomía (de no confundir con independencia respecto a la fe recibida de la Tradición), "en relación entre la exégesis eclesial-dogmática y la exégesis histórico-crítica de la Escritura"¹⁴⁴; pero por otra asienta la necesidad de esa conciencia en todo cuanto atañe

143 S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep. 101 (a Cleodonio)*: PG 37, 181; SCh 208, p. 51.

144 CTI, "La conscience que Jésus avait de lui même...", p. 416.

a su misión salvífica, que no puede no ser un acto humano (y por ende consciente y libre).

3. Sin una humanidad real y completa en su ser y en su experiencia humana, Jesucristo no podría ser *el* camino al Padre. Si sus experiencias fuesen ficticias o sólo "pedagógicas" (en realidad docetas) los cristianos tendríamos que buscar otro camino de vida que efectivamente pudiésemos seguir, tal vez en un ascetismo y una mística de valor sapiencial concordes con el Evangelio, pero que no serían Jesús mismo en su carne. En el fondo esas prácticas (por lo que tuviesen de sapienciales) serían nuestro camino a Dios (¡tendrían razón los seguidores de Pelagio!) por sobre la carne de Cristo, que el Padre nos ha ofrecido *gratuitamente* como *el camino* para acceder a él.

4. Y si Jesús no participó también, fuera del pecado, en todo lo que es pobreza nuestra en el terreno del espíritu (sino sólo hubiese asumido la pobreza en el campo de lo material: el pesebre, la vida de trabajo en Nazaret, el despojo de todo bien terreno en su ministerio), entonces *sólo* habría sido salvada la pobreza asumida (es decir la económico-social, o la "real"). No tendría signo salvador nuestra pobreza humana, también la del espíritu; sino para sus seguidores sería salvífica sólo la llamada "pobreza real", y en tal caso tendrían razón quienes enseñan como cristiana la opción por los pobres como "clase".

Por eso el Cristo que aceptamos en la fe, y único que podemos poner en el centro de toda la evangelización de nuestro continente, no puede ser un Cristo mutilado en ninguno de sus caracteres revelados: ni por intereses ideológicos aunque fuesen justamente movidos por intenciones humanistas; ni por apego a un sistema explicativo en que se creyese encontrar la propia seguridad en medio de las crisis de crecimiento en el desarrollo teológico; ni por fidelidad a alguna "escuela" de pensamiento: el Evangelio de Cristo se encarna en las culturas y las asume para redimirlas (PUE 400, 469); de sus elementos legítimos se enriquece la Iglesia para su comprensión de la Palabra de Dios y para evangelizar a los pueblos; pero esta Palabra ni se identifica ni está subordinada a ninguna de ellas (GS 58).

PROPOSICION 32. *María, madre de Jesucristo y nuestra, desde los inicios de la misión eclesial en la América Latina, ha estado y está presente como la "Estrella de la evangelización" (EN 81) de nuestros pueblos. No puede sustituir a Cristo, pero como la estrella de la mañana anuncia el sol,*

así ella nos prepara y nos conduce a la plena liberación en su Hijo, como la preanunció en el Magnificat. Su presencia materna en cada país, región, templo y hogar (que con frecuencia se significa por imágenes que la recuerdan y representan), aun en favor de aquéllos que no la reconocen o incluso en ocasiones la rechazan, asume las diversas expresiones culturales de cada pueblo: desde en los santuarios nacionales hasta en las más humildes ermitas. Ella se hace presente para en su maternidad ser imagen de la paternidad de Dios que por Jesucristo dignifica, haciéndolos hijos, a los más pequeños y sencillos. Está presente por su intercesión por nosotros, y guiándonos con el ejemplo de su fe hacia la plena acogida de la obra liberadora de su Hijo. Ella, la "bendita entre las mujeres" (Lc 1,42) y única a la que "todas las generaciones llamarán bienaventurada" (Lc 1,48), es también el signo universal de la dignidad de la mujer, a la que indica el camino de la vocación femenina a servir a su pueblo en la obra de liberación realizada por Cristo.

Difícilmente se puede hacer una síntesis del misterio de María, más adecuada a nuestras naciones, que la de Puebla (PUE 292-303, y varias referencias en 168,454,745 y 844). Ha faltado en la III conferencia un estudio más completo y la correspondiente orientación (apenas indicados como algo deseable) de piedad popular, uno de cuyos elementos integrantes y que se ha compenetrado en la carne misma de nuestra cultura religiosa, es la piedad mariana. Más que de una persona, es una labor de equipo de investigadores, teólogos y pastores.

Por otra parte, la presencia de María en los gozos y las esperanzas, las tristezas y angustias de nuestros cristianos que la invocan y la celebran, es evidente. Y respecto a la dignificación de la mujer por el paradigma de María, contamos con un sencillo pero adecuado ensayo en el capítulo sobre María de una reciente obra de G. Gutiérrez¹⁴⁵ al que remito.

Apunto solamente algunos posibles caminos de reflexión en la línea augurada por la Congregación para la Doctrina de la fe, una dimensión que aún nos falta implementar en América Latina:

"Ella nos muestra que es en la fe y por la fe, según su ejemplo, como el

145 G. GUTIERREZ, Cap. IX: "Santo es su nombre", en *El Dios de la vida*, Salamanca, Sígueme 1991.

Pueblo de Dios llega a ser capaz de expresar en palabras y de traducir en su vida el misterio del deseo de salvación y sus dimensiones liberadoras en el plan de la existencia individual y social. (...) María, al lado de su Hijo, es la imagen más perfecta de la libertad y de la liberación de la humanidad y del cosmos. La Iglesia debe mirar hacia ella, Madre y Modelo, para comprender en su integridad el sentido de su misión". "Es una noble tarea eclesial que atañe al teólogo, ayudar a que la fe del pueblo de los pobres se exprese con claridad y se traduzca en la vida, mediante la meditación en profundidad del plan de salvación, tal como se desarrolla en relación con la Virgen del Magníficat. De esta manera, una teología de la libertad y de la liberación, como eco filial del Magníficat de María conservado en la memoria de la Iglesia, constituye una exigencia de nuestro tiempo" (LCL 87-98).

María fue llamada por el Señor a tomar parte activa por su maternidad de Jesús, Hijo de Dios, en su plan salvador que cumplirá las promesas mesiánicas hechas a David en favor de su pueblo (Lc 1,31-33; cf. 2 Sam 7,12-16); es lo que María comprendió en su fe de joven hebrea (RM 15), y a lo que dio su pleno asentimiento sin reserva (Lc 1,38). Es lo que insinúa ya el mismo saludo: "¡Alégrate!" (Lc 1,28), en el Antiguo Testamento reservado a la "Hija de Sion", para anunciarle la presencia salvífica del Señor en medio de su pueblo (Sof. 3,14; Zac 2,14; 9,9): "Precisamente aquella mujer está presente en el acontecimiento salvífico central, que decide la 'plenitud de los tiempos' (Gal 4,4) y que se realiza en ella y por medio de ella" (MD 3).

Otra mujer que se integra en la historia de la salvación como madre del precursor de Jesús, Isabel, "llena del Espíritu Santo" profetizó (pues en la teología del Antiguo Testamento el Espíritu de Yahvé era el que inspiraba a los profetas) que María estaba integrada en las obras liberadoras de su pueblo realizadas por el Señor por medio de dos mujeres llamadas para llevar a cabo su obra: Yael y Judith. En efecto, Isabel, bajo la inspiración del Espíritu, proclamó en referencia la acción de Dios por María, el himno que en honor de aquellas heroínas habían entonado respectivamente la profetisa Débora (Jue 5,24) y Ozías, jefe del pueblo (Jud 13,18). Es Yahvé quien libra a su pueblo; pero son ellas las que humanamente lo hacen posible por su respuesta en la fe. De esta manera María, por su fe, humanamente posibilitó que se desarrollase la autorrevelación plena de Dios, y su proyecto salvífico de todo el mundo por medio de su Hijo (MD 3cd).

Lucas también coloca el ministerio de María en la línea de la maternidad de la mujer, de la que nacen los hijos de la promesa, cuyo signo es la intervención del Señor en el seno de mujeres estériles como Sara e Isabel (Lc 1,36-37), y en María como virgen desposada (Lc 1,27.34; Mt 2,18.20) por obra del Espíritu Santo. Queda así en evidencia que, en el plan de Dios, ni existe pueblo al que liberar, ni elegidos para construir ese pueblo y preparar los caminos del Señor, ni acción liberadora, sin la vocación insustituible de la mujer. Por eso justamente los Padres de la Iglesia, en una tradición permanente que se remonta al siglo II, con S. Justino y S. Ireneo, ven la misión de María bajo la imagen de la "nueva" o "segunda Eva", integrando su misterio en el de la mujer, cuya vocación a dar origen a la raza humana, y a participar en la promesa de salvación como madre de aquella descendencia que quebrantaría la cabeza de la serpiente (Gen 3,15), "bosqueja proféticamente" la misión de María (LG 55; RM 11).

Con toda razón el documento de Puebla narra detalladamente por una parte la acogida sin límites, por la fe de María, de la Palabra divina que quiere convertirse de ella en la Palabra hecha carne para liberar a su pueblo; y por otra la respuesta eficaz y activa de María en cada una de las etapas del desarrollo de la misión de su Hijo. Y por eso la propone a la mujer latinoamericana como el modelo por seguir al tomar en sus manos la propia misión en la Iglesia (PUE 842-843. 845-846):

"En la Anunciación, aceptando incondicionalmente la Palabra de Dios; en la Visitación, sirviendo y anunciando la presencia del Señor; en el Magnificat, cantando proféticamente la libertad de los hijos de Dios y el cumplimiento de la promesa; en la Natividad, dando a luz al Verbo de Dios y ofreciéndolo a la adoración de todos los que lo buscan, sean sencillos pastores o sabios venidos de tierras lejanas; en la huida a Egipto, aceptando las consecuencias de la sospecha y de la persecución de que es objeto el Hijo de Dios; ante el comportamiento misterioso y adorable del Señor, guardando todo en su corazón; en una presencia atenta a las necesidades de los hombres, provocando el 'signo mesiánico', propiciando la fiesta; en la cruz, fuerte, fiel y abierta a la acogida maternal universal; en la espera, ardiente con toda la Iglesia, de la plenitud del Espíritu; en la Asunción, celebrada en la Liturgia por la Mujer, símbolo de la Iglesia del Apocalipsis" (PUE 844).

Pero es en el *Magnificat* donde privilegiadamente encontramos lo que para la Iglesia Apostólica significa la misión de Marfa en la comunidad liberada por su Hijo. Se trata de un himno litúrgico que dibuja la espiritualidad del “pobre de Yahvé” de la que Marfa es imagen viviente: es el tipo de los pobres a quienes Jesús diría que pertenece el Reino. He aquí algunos elementos:

1. Marfa es la mujer de fe que confiesa lo que es Yahvé para una fiel israelita: es el *Señor*, en cuyas manos está el reinado sobre su pueblo, poder que ejercita para liberarlo: el *Señor* significa *Dios mi Salvador* (Lc 1, 46-47). Y el *pobre de Yahvé* encuentra en él su única roca y fortaleza (2 Sam 22,3; 23,3; Is 44,8; Sal 18,3.47; 62,3.7). Por eso ha puesto en él toda su esperanza. En él encuentra todo el objeto de su alegría (1 Sam 2,1; Hab 3,18; Sal 31,8).

2. El motivo de esa esperanza y alegría es el hecho de sentir por una parte la propia pequeñez¹⁴⁶; y por otra la experiencia del amor misericordioso del *Señor*, que se ha dignado “mirar desde arriba” a su servidora (Lc 1,48).

3. La “pobre de Yahvé” se siente identificada con su pueblo: “ha hecho cosas grandes por mí” (Lc 1,49), y luego la enumeración de esas “cosas grandes” (Dt 10,21; 2 Sam 7,21-23; Sal 106,21; 126, 2-3) son las obras liberadoras de su pueblo realizadas por Yahvé (la liberación de Egipto y de Babilonia), así como la elección de aquellas tribus esclavas y pequeñas (Dt 7,7-9) para hacer de ellas el pueblo de su Alianza¹⁴⁷.

146 “Pequeñez”, “bajeza” es el sentido de la palabra griega *tapeínosis* usada por los LXX (Dt 26,7; Sal 136,23); es la condición de propia impotencia y el estado de bajeza a que el individuo o el pueblo está sometido, más que la “humillación de su esclava”, como suele traducirse en español, versión extraña a otras lenguas.

147 JUAN PABLO II, *Homilía en la Basílica de Nuestra Señora de Zapopan*, México (30 ene., 1979), AAS 71 (1979) 227-231, presenta a María en su pobreza como aquella abierta enteramente, sin tener intereses por defender, a la obra liberadora de su pueblo realizada por Dios. Siguiendo sus huellas, “ella nos permite superar las múltiples ‘estructuras de pecado’ en las que está envuelta nuestra vida personal, familiar y social. Nos permite obtener la gracia de la verdadera liberación, con esa libertad con la que Cristo ha liberado a todo hombre (cf. Gal 5,1). De ahí también, como de su verdadera fuente, el compromiso auténtico por los demás hombres, nuestros hermanos, especialmente con los más pobres y necesitados, y por la necesaria transformación de la sociedad. Porque esto es lo que Dios quiere de nosotros y a eso nos envía, con la voz y

4. María mira con los ojos de la fe el poder del Dios del Reino, sobre el aparente de los reinados de este mundo: "Derrocó a los que toman el poder" y "despidió vacíos a los que se enriquecen" (Lc 1,52-53). El texto no habla propiamente de los "poderosos" y "ricos", porque la Escritura nunca condena ni el poder ni la riqueza en sí mismos (son dones creados por el Señor para su pueblo, pues "vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien": Gen 1,31); sino las expresiones indican el hecho de *apoderarse*: eso es lo vano y ruinoso, la apariencia de lo que alguien no es en su corazón (Lc 1,51). A estas dos categorías de gente opuesta al Reino de Dios, y que por lo mismo quedan fuera de él, las describe S. Alberto:

*"Los poderosos cuya posición Dios derriba son aquéllos que se glorian de su propia potencia, y que abusan de su poder para oprimir a los pobres. (...). Estos poderosos de los que habla el Magníficat ejercitan su poder tiránicamente y de modo arbitrario. A éstos Dios los arroja de sus tronos"*¹⁴⁸.

5. En cambio la pobre de Yahvé espera para sí de la bondad del Señor su acción que a través de la historia ha ejercitado en favor de los que sólo en él tienen su esperanza: "Exaltó a los humildes", "llenó de bienes a los hambrientos" (Lc 1,52-53). No es un revanchismo: porque ni los pequeños finalmente se adueñaron del poder, ni los pobres acabaron enriqueciéndose (pues

la fuerza de su Evangelio al hacernos responsables los unos de los otros. María, como enseña mi predecesor Pablo VI en la Exh. Ap. *Marialis Cultus* (cf. n. 37), es también modelo, fiel cumplidora de la voluntad de Dios, para quienes no aceptan pasivamente las circunstancias adversas de la vida personal y social, ni son víctima de la 'alienación', como hoy se dice, sino que proclaman con ella que Dios 'ensalza a los humildes' y, si es el caso, 'derriba a los potentados de sus tronos'".

148 S. ALBERTO MAGNO, "In Lucam", en *Opera omnia* Vol. XXII, París 1904, p. 138. Y JUAN PABLO II: "Ha abajado los ojos hacia la pobreza de su sierva... Ha echado a los poderosos de sus tronos y exaltado a los pobres" (Lc 1,48.52). Con estas palabras la Virgen exalta la sabiduría divina, que se complace en los humildes y confunde a quien confía sólo en sus propias seguridades. La pobreza es una virtud que la espiritualidad del Antiguo Testamento adquirió lentamente. (...) No se reducía a un vano intimismo, capaz de eludir los deberes de la justicia social. Al contrario, la observancia de la ley Mosaica producía efectos visibles de fraternidad. De hecho imponía una obligación apremiante de socorrer al indigente, a la viuda, al huérfano, al esclavo, al extranjero; y además preveía la condonación de las deudas con motivo del año sabático y jubilar": *Discurso del ángelus*, 25 sept. 1983.

entonces ellos mismos a su vez habrían sido echados del Reino). Sino la exaltación y la riqueza de la pobre de Yahvé, son otros valores, por los cuales "todas las generaciones me llamarán bienaventurada" (Lc 1,48): su riqueza es el mismo Yahvé, quien se da a sí mismo y pone su poder en favor de quien a su vez se ha dado a él y le ha entregado su pobreza; y la máxima exaltación entre todos los bienes es la pertenencia al Reino, como después lo predicaría su Hijo (Mt 6,33; Lc 12,31).

6. El pobre de Yahvé tiene un modo de expresar su total apertura a Dios, y que sólo en él ha encontrado su propia exaltación y riqueza: es el reconocerlo como su *Señor*, y a sí mismo como su *servidor* (que no esclavo), servicio al soberano que sólo puede expresar en favor de su pueblo, de su hermano, en quien reconoce la faz del Señor. Es la respuesta de María en total pobreza de espíritu (Lc 1,38.48; PUE 300). Por eso su Hijo puso a sus discípulos el servicio de los demás, a semejanza de él, como signo de la mayor exaltación en el Reino de los cielos (Mt 20,24-28; Mc 10,41-45). Así María "se inserta en el servicio mesiánico de Cristo" (MD 5c), es decir, en su misión por el Reino, en el cual "servir" quiere decir "reinar" (LG 36; RM 41).

Ya en Puebla los obispos nos habían dicho que María, con su pobreza libre y dignamente aceptada, proclama que sólo Dios es grande, que sólo él es el único adorable (PUE 294). Y en esa adoración real y con efectos en la vida, consiste la verdadera libertad del hombre (PUE 281, 491).

La pobreza de María (punto de arranque de su dignidad de mujer de fe, que se abre para dar a Dios la oportunidad de actuar en ella) es la confesión existencial de la fe en la relatividad de las riquezas y del poder terrenos: ella los pone en su sitio, no al servicio de una propia exaltación orgullosa y vacía, sino de todos los "pequeños" y "hambrientos", de la gran masa humana. Ella usó de sus modestos bienes materiales para vivir comúnmente en el seno de la familia de un trabajador en la que creció y se desarrolló el liberador de todos los hombres. Ella nos muestra el camino de la dignidad de la mujer y de los pobres, que constituye también el verdadero valor humano más allá de toda apariencia vana y esclavizante. La actitud de María ante todo tipo de bienes fuera de Dios nos marca el camino en cuanto a ponerlos al servicio de la familia humana, que es la familia de Dios, como expresión de nuestra fe en el carácter absoluto del reinado del Señor:

“La Iglesia, acudiendo al corazón de María, a la profundidad de su fe, expresada en las palabras del Magnificat, renueva cada vez mejor en sí la conciencia de que no se puede separar la verdad sobre Dios que salva, sobre Dios que es fuente de todo don, de la manifestación de su amor preferencial por los pobres y los humildes, que, cantado en el Magnificat, se encuentra luego expresado en las palabras y obras de Jesús. La Iglesia, por tanto, es consciente -y en nuestra época tal conciencia se refuerza de manera particular- de que no sólo no se pueden separar estos dos elementos del mensaje contenido en el Magnificat, sino que también se debe salvaguardar cuidadosamente la importancia que ‘los pobres’ y ‘la opción en favor de los pobres’ tienen en la palabra del Dios vivo. Se trata de temas y problemas orgánicamente relacionados con el sentido cristiano de la libertad y de la liberación” (RM 37).

CAPITULO III

JESUCRISTO SIEMPRE

INTRODUCCION

El cristiano se sabe un peregrino de la historia. No es un vagabundo cuyo sueño fuese o bien merodear sin rumbo para vivir del momento, o bien lograr una casa permanente para vivir en la tierra. Ni es un caminante que fije su ruta por *utopías* (términos ideales construidos funcionalmente) que él supiese no existentes y en el último término le harían toparse con una meta vacía, que él hubiese tratado de llenar entre tanto con ilusiones. Esto haría absurda su existencia.

El cristiano es un peregrino que reconoce su camino que, él sabe, desemboca en un final cierto que le ha sido revelado: la resurrección de la carne y la vida eterna. El no ha llegado aún al término, y por ello no lo conoce experimentalmente. Pero lo ha alcanzado Jesucristo (éste es el centro del *kérygma* apostólico, y por ende el corazón de la fe cristiana); y el creyente en Jesús sabe que *siguiéndolo* a él, recorriendo el camino andado por él llegará con seguridad a su destino: por tanto el seguimiento de Jesús se desvela al cristiano como el acto de fe efectiva y operante, y por ello como su modo de vivir y su norma de moral. Esta fe, en cuanto impulsa al cristiano como *fuerza* (“*virtus*”) y le imprime la dirección hacia el futuro que él sabe cierto en Cristo, se llama *esperanza*. Por eso confiesa con Pablo: “En esperanza estamos salvados” (Rom 8,24).

En el tiempo de la “expectación paciente” (Rom 5,4-5; 15,4) camina liberándose de todo yugo de esclavitud que lo detiene, como exhorta el autor de la Carta a los Hebreos: “sacudamos todo lastre y pecado que nos asedia, y corramos con fortaleza la prueba que se nos propone, fijos los ojos en Jesús, el primero (*archegòs*: primer guía) y consumidor en la fe, el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz sin miedo a la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios” (Heb 12, 1-2).

Siendo ésta la realidad del cristiano, la Iglesia no puede recortar de su proclamación del Evangelio la resurrección de Jesucristo como el término de

su vida histórica: *término* no únicamente en el sentido temporal, sino también en el de dirección de toda su existencia. No vivió Jesús una vida enderezada sólo a la cruz, sino a su misterio pascual. En efecto, cruz y resurrección de Jesucristo son un solo misterio. Si así no fuese, tampoco sería verdad que “el crucificado es el mismo que fue resucitado”, así como “el resucitado es el mismo que fue crucificado”.

Mas si esto es así en Cristo, es también verdad en el cristiano: sólo resucita *con él* quien toma su cruz y lo sigue. Por eso para la Iglesia tomar a Jesucristo *ayer, hoy y siempre* (Heb 13,8) como el contenido esencial de la evangelización, implica necesariamente proclamar la resurrección de Cristo ya consumada, y del cristiano en esperanza. Y predicar entre tanto el camino de seguimiento de Jesús (que está presente hoy actuando en la Iglesia como el “primer guía” que ha recorrido el camino), en cuanto específicamente enderezado hacia el *siempre* de la existencia de hombres plenamente liberados.

Nosotros no podemos en el presente, peregrinos de la historia, vivir o conocer en plenitud el futuro, al que ha llegado Cristo. Podemos vivir el camino, y evangelizar así a nuestros hermanos, anunciándoles la Buena Nueva de nuestra esperanza y dando razón de ella (1 Pe 3,15), de manera que la existencia cristiana esté enderezada durante su *hoy* histórico hacia el *siempre* del Reino.

PROPOSICION 33. *Los símbolos de la fe cristiana, tanto el bautismal como el apostólico y el Niceno-Constantinopolitano, tienen como cima de la expresión de la fe la resurrección y el señorío de Jesucristo, y como término al que se encamina toda la revelación salvífica, nuestra propia resurrección en la carne y la vida eterna. Esta profesión de fe en la que ha sido bautizado, marca toda la existencia del cristiano, imprimiéndole una dirección y un significado que determina su camino hacia una meta que conoce en esperanza. Esta verdad hace del seguimiento de Jesús, en su humanidad y en su vida histórica, la expresión efectiva de la fe y de la moral cristiana. Cualquier reductivismo de esta esperanza, desvía de su meta el camino, y mutila su característica cristiana.*

Pablo hace consistir “el Evangelio que os prediqué, que habéis recibido y en el cual permanecéis firmes, por el cual sois salvados si lo conserváis como os lo prediqué; si no, ¡habrías creído en vano!” (1 Cor 15,1-2) en la muerte y resurrección de Jesús, “por nuestros pecados”. En el mundo griego muchos

negaban la resurrección (Hech 17,30-32), así como tantos paganos morían sin esperanza alguna (1 Tes 4,13). Entre los gnósticos cristianos era común la creencia pesimista en la maldad de la materia, y por ende en la podredumbre y corrupción irremisible del cuerpo. De ahí que muchos de sus secuaces afirmasen en Jesucristo sólo un cuerpo aparente (los "docetas": 1 Jn 4,2; 2 Jn 7); y por tanto su resurrección, así como la nuestra, sólo sería *simbólica* de la fe de los bautizados en el valor iluminador de la doctrina de Jesús: en efecto, para los gnósticos el cuerpo es la prisión o el sepulcro del alma, y Cristo habría venido para liberar el alma de esta cárcel.

Contra estos errores que destruyen la esperanza cristiana, Pablo predica que la total liberación del creyente se consuma con la redención de nuestro cuerpo. Este artículo es el central a la profesión de la fe salvífica (Hech 26,23; Fil 3,21; Col 1,18; Heb 6,2). A tal punto es real esta resurrección nuestra, que el Apóstol la hace o estar en pie o caer junto con la resurrección verdadera de Cristo (1 Cor 15, 12-17), y en su realidad o ficción hace consistir la veracidad o mentira de la predicación apostólica y de la redención de nuestros pecados. Y si todo fuese un sublime engaño, lo mejor sería aprovechar el momento único que nos queda, comiendo y bebiendo (1 Cor 15,30-32).

Es la misma idea de San Ignacio contra los gnósticos de su tiempo: ¡con razón no les dan importancia a las necesidades de los pobres, si sólo creen en la salvación del alma por el conocimiento!¹⁴⁹

También San Ireneo pone como eje de la fe cristiana, la fe en la resurrección de Jesucristo y nuestra esperanza de resucitar con él en nuestra carne. Y según el mismo, si nuestra fe afirmara sólo la inmortalidad del alma, en nada se distinguiría de la gnóstica y de las filosofías que afirman doctrina semejante; y en vano el Verbo se habría hecho carne verdadera para resucitar en ella por nosotros, si no resucitara el cuerpo, ya que el alma según los gnósticos y filósofos es *por naturaleza* inmortal: ¿es nuestra fe reducible a una filosofía?¹⁵⁰

149 S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Smyrn.* VI,2: PG 5, 712; Sch 10, p. 160.

150 S. IRENEO, *Adv. Haer.* V,6,2: PG 7, 1139; Sch 153, p. 82: "Decir que el templo de Dios, en el que habita el Espíritu del Padre y que constituyen los miembros de Cristo no participa en la salvación, sino está destinado a la perdición, ¿no es acaso la más grave de todas las blasfemias?"

Ante esta fe caben dos tipos de reductivismos, que mutilan igualmente (uno por un lado, otro por el otro) la integridad de la fe en el término, y por lo mismo amputan o parcializan el camino:

1. *La salvación del alma.* Ciertamente es que ya desde muy antiguo se encuentran muchos ejemplos de teologías basadas en este principio. No es que nieguen explícitamente la resurrección de los cuerpos (de otro modo serían herejes formales); pero afirmándola verbalmente en el credo, tal confesión de hecho no tiene algún peso real en la existencia. Por demasiados años esta visión tan reductiva de la obra de Cristo en favor del hombre, ha llevado a grandes sectores de la Iglesia a una teología moral, a un ejercicio pastoral y a una espiritualidad excesivamente restrictivos: en el campo moral, a las relaciones privadas del alma con Dios; en el pastoral, a un enclaustramiento en la recepción de sacramentos; y finalmente en el espiritual, a un ascetismo y misticismo de menosprecio del cuerpo y fuga del mundo, no rara vez sintiéndose buenos y piadosos, sin preocuparse por las cuestiones de justicia y de sus consecuencias en la pobreza impuesta sobre los débiles (no muy alejados de las pretensiones salvíficas de los gnósticos cristianos).

Por otra parte, un modo tal de predicar y de vivir la fe evangélica parece contradecirse a sí misma: por una parte se introduce al niño en la fe que confiesa la resurrección de la carne (en esta fe han solicitado sus padres y padrinos que se le bautice), pero luego se le enseña reductivamente a creer en la salvación del alma, y según esta visión menguada a trazar el camino de su vida cristiana. Así también es paradójico en relación con la liturgia de la Iglesia, que tanto en el Libro de las Horas como en el Misal, en todas las oraciones por nuestros hermanos que durmieron en Cristo, así como en el "memento de difuntos" de las plegarias eucarísticas, no pide por la salvación de sus almas, sino por ellos, por sus personas completas, para que participen de la resurrección de Cristo; y según la antigua y constante norma de la Iglesia, la oración (universal) ha de ser el reflejo y expresión de nuestra fe: "Ut legem credendi, lex statuat supplicandi"¹⁵¹.

151 PROSPERO DE AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium*: PL 51, 666. Según este principio habría que revisar pastoralmente la común expresión de orar "por el alma de fulano", que contradice la liturgia de los difuntos, la esperanza en la promesa del N. T. y el credo, aunque tal vez satisfaga un modo particular de explicación teológica.

Porque en esa carne de Dios se nos ha revelado cuánto Dios ha amado al mundo; más aún, que Dios mismo es el Amor. Y el hombre, creado a su imagen y semejanza, tiene también el amor como la más íntima propiedad de su persona. Por eso el ser humano es incomprensible, y su vida queda sin sentido, sin la revelación del amor. Y la revelación suprema del amor es la obra redentora: "En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la dignidad y el valor propios de su humanidad" (RH 10). Sin embargo, subraya el Papa, no se trata del hombre como concepto abstracto, sino de cada hombre concreto, real, histórico (RH 13), ya que "El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre" (GS 22). Y éste, el hombre con todas sus dimensiones, "es el primero y fundamental camino de la Iglesia":

"El hombre, en la plena verdad de su existencia, en su ser personal y al mismo tiempo de su ser comunitario y social en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación o pueblo (y quizás, aun sólo del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad, este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión" (RH 14).

En su Enc. *Laborem Exercens*, que escribió en el XC aniversario de la *Rerum Novarum*, Juan Pablo II de nuevo, como en la primera encíclica social, se detuvo en el mundo del trabajo, considerado esta vez desde todas sus dimensiones. En este contexto ofreció la figura de Jesús, hombre entregado al trabajo humano, incluso para el sostén de su vida; y el hecho de que el mismo Jesús en su predicación sobre el Reino hubiese elegido muchas imágenes del mundo del trabajo, como el fundamento cristiano para mirar el trabajo humano con respeto, y descubrir su dignidad (LE 26). Además, en la fatiga del trabajo constructor y creador, el hombre encuentra una figura de la cruz de Cristo que lleva a la resurrección, y por ende un barrunto de la "tierra nueva" donde habita la justicia (LE 27). Para afirmarlo encuentra inspiración en el Concilio:

"La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar

mejor la sociedad humana, interesa en gran medida el reino de Dios” (GS 39)”.

En la Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, escrita a los 20 años de la *Populorum Progressio*, Juan Pablo II analizó el panorama mundial en su desarrollo desde 1967, y presentó en el conjunto de las relaciones internacionales e interhumanas, una visión más bien sombría, respecto a las múltiples violaciones de los derechos humanos. Reconoció que en ellas se hallan motivaciones económicas y políticas que requieren también una voluntad política eficaz, que por desgracia no se manifiesta, para sustituir los “mecanismos perversos” con otros nuevos, “más justos y conformes al bien común de la humanidad”. Por eso tales medios son necesarios, pero no bastan, si no se acude a un análisis más profundo en la conducta *moral* de los hombres, para descubrir las causas responsables de tales injusticias (SRS 35). La fe descubre tras ellas las “estructuras de pecado”, que el Papa describió primero en su fenomenología y luego en sus raíces más profundas:

“La suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien universal y de la exigencia de favorecerlo, parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de superar. Si la situación actual hay que atribuirlo a dificultades de diversa índole, se debe hablar de “estructuras de pecado”, las cuales (...) se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a actos concretos de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación. Y así estas mismas estructuras se refuerzan, se difunden y son fuentes de otros pecados, condicionando la conducta de los hombres”. (SRS 39)¹³⁴.

Las dos raíces básicas de donde germinan estas “estructuras de pecado” son “el afán de ganancia exclusiva” y la “sed de poder”, “indisolublemente unidas” (SRS 37). El cristiano encuentra como el camino obligado la *conversión* (Mc 1,15; Lc 13,35; Is 30,15), que sólo puede ser real cuando toca

134 No es la primera vez que Juan Pablo II ha hablado de las “estructuras de pecado”; si bien, habiéndolo escrito en una encíclica, tal terminología tuvo una mayor resonancia. Antes la había usado en la *Homilía* 11, Zapopan, México (30 ene., 1979), AAS 71 (1979) 230.

2. *La liberación sólo intraterrena*, por ejemplo consistente en la “utopía” de una futura sociedad construida en la justicia, “sin verdugos ni víctimas” o “sin dominadores y dominados”. En esta segunda instancia, si se trata de personas que se afirmen cristianas, en el mejor de los casos tampoco negarán ni la resurrección de Cristo ni la nuestra, pero tampoco les darán importancia decisiva para la elaboración teológica o para la estructuración efectiva del proyecto de vida cristiana; otros casos habrá en que esa resurrección se considere, o como postulado teórico, o de hecho como el símbolo religioso de una tendencia humana: en el fondo como el mito que significa la utopía que mueve al hombre hacia una vida mejor en este mundo.

Ambas interpretaciones, no menos reductivas -¡a veces se acusan una a la otra de infidelidad al Evangelio, precisamente por reductivista!- coinciden al menos en tres puntos: a) En no darle de hecho a la resurrección el peso determinante que debe tener en la estructuración de la teología; b) Ni en la predicación ni el proyecto de vida cristiana; c) Y de poner ambas su fin escatológico, *de hecho*, en lo que no es lo último y definitivo sino en algo pasajero: *la primera tendencia* lo pondría en el llamado “estado intermedio” (que, aun prescindiendo de ponerlo en duda y dándolo por supuesto, por más siglos que dicho estado durase en términos temporales según el cómputo terreno, sería *siempre pasajero* en relación con la “duración” eterna de la resurrección); *la segunda*, en una realización que se supondría histórica, y por lo mismo temporal y ultraterrena. En ambos casos el cristiano orientaría su vida según el criterio de lo provisorio.

Una última palabra podríamos añadir sobre una moda que invade cada día las mentes de millones de hermanos nuestros en América Latina: la de soñar en una continuidad de la vida, hecha a base de múltiples reencarnaciones. Habrá que evangelizarlos a partir de la resurrección de Cristo, imagen y primicia de la nuestra. Esta teoría no está muy lejos del gnosticismo en su menosprecio por el cuerpo humano, pues supone que la persona humana consiste en su alma (o como quisiesen llamar su principio espiritual), mientras el cuerpo sería una habitación o cárcel pasajera, en la que el alma, pasando de uno a otro, va ejercitándose para las sucesivas purificaciones y para su progreso en el conocimiento hasta desarrollar en plenitud sus capacidades divinas..

Además de la oposición frontal a nuestra fe, las consecuencias morales son lógicamente desastrosas: en primer lugar el menor aprecio por la dignidad

del cuerpo humano y de la materia, creadas buenas por el Señor (Gen 1). Junto con esto, y en consecuencia, la historia humana sería siempre pasajera y contingente, con un valor provisorio. Si el cuerpo humano fuese tan despreciable, volveríamos a los extremos de la moral gnóstica: o a una rigidez destructora para liberarse de eso que no vale; o a una relatividad moral respecto a todo lo material (cuestiones por ejemplo de justicia, de valor de la sexualidad, etc.), pues el cuerpo en nada contaría para el alma. Esta versión de la autoliberación, en el fondo no está lejana del pelagianismo, en cuanto desvaloriza la gracia de redención de Jesucristo; ni del gnosticismo en cuanto la resurrección del Señor o queda negada o vaciada de significado.

PROPOSICION 34. La resurrección de la carne, según el paradigma de la de Cristo, nos dice que, como término final, Jesucristo ha liberado a toda la persona humana, al introducirla en todas sus dimensiones a su Reino cuyo señorío él ejercita por amor. Esta fe debe transformar la moral específicamente cristiana en la expresión del seguimiento de Jesús y de la aceptación de su reinado; debe darle sentido a toda la creación (Rom 8,18-25), y en concreto al mundo y a la historia; debe revelar a la luz de la fe la raíz de la dignidad de la persona humana, fuente de todos sus derechos espirituales y materiales, individuales y sociales, temporales y eternos; y finalmente debe iluminar el valor definitivo y eterno de toda vida humana. Sólo así tendrá verdadero fundamento cristiano la lucha por la justicia y el respeto de los derechos humanos, así como el compromiso por la incoación del Reino ya aquí en la historia. Esta evangelización integral ha de renovar, en consecuencia, los proyectos pastorales de la Iglesia, su modo de predicación, y por ende la teología al servicio de la completa fe profesada.

En el ámbito del vivir cristiano, se entiende que la moral teológica (que con frecuencia en su enseñanza no va mucho más allá de una ética sobre las obligaciones naturales comunes a todos los hombres honestos, aunque no sean creyentes) debe necesariamente trascender el campo de las solas responsabilidades individuales, y aun la casuística de los 10 mandamientos. Ya Santo Tomás consideraba éstos como legítimas expresiones de la ley, sancionados por la revelación como personales manifestaciones de la voluntad divina, pero que no eran exhaustivos ni se identificaban con ésta¹⁵². La ley

152 Cf. STO. TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 99, a.3.

de Cristo va mucho más allá¹⁵³: la ley Nueva es el mismo Jesucristo, una persona viviente como resucitado a quien el discípulo debe seguir. Suponiendo como cimiento la ética y la moral del Antiguo Testamento, el seguimiento de Jesús en su carne como camino al Padre, por la resurrección con él, ha de dar a la ley específicamente cristiana su talante propiamente teológico.

En el ámbito del sentido de toda la creación “ansiosamente expectante” (Rom 8,19), la fe en la resurrección debe ser el mentís a todo gnosticismo maniqueo. El cristiano confiesa la bondad de todo lo creado por Dios, incluido su propio cuerpo, lo ama y encuentra en él la imagen de Dios (es decir en Jesucristo resucitado: Col 1,15), que es el signo de lo definitivo y eterno que se salvará en su propio cuerpo. Con la Iglesia confiesa la autonomía de los justos valores de la tierra, de las ciencias dignas de ese nombre y de los métodos que legítimamente buscan la verdad (GS 55), y los usa como don de Dios para profundizar en el sentido de su Palabra y para vivir una existencia digna de los seres humanos a quienes el Señor ha prometido hacer participantes de su propia vida para siempre. He aquí donde se inserta el compromiso cristiano de “inculturar el Evangelio” y de “evangelizar las culturas”.

En el ámbito social, el cristiano descubre por su fe, en el fin eterno de su hermano *según toda su persona*, la raíz más profunda de sus derechos inalienables que le concedió directamente el Creador, en su cuerpo y en su espíritu, al destinarlo a la resurrección con su Hijo. He aquí algunos ejemplos: en el respeto por la vida reconoce el señorío único de Dios sobre toda vida humana, y confiesa efectivamente al Padre como “el Dios de vivos y no de muertos” (Mt 22,32), cuyo signo es que resucitó a su Hijo para nuestra justificación (Rom 4,17.24-25); al Hijo como aquel “en quien está la vida” (Jn 1,4), y que es para el que cree en él “la resurrección y la vida” (Jn 11,25-26). Así también, en el recto uso de su sexualidad, el cristiano hará un acto de fe amorosa en el profundo respeto que merece su propio cuerpo y el del prójimo, porque los reconoce como miembros de Cristo y templos del Espíritu Santo (1 Cor 6,15.19) que es Espíritu de vida; y no templos de piedra, sino santuarios de carne destinados a serlo para siempre: la castidad digna de llamarse cristiana no es puritana, ni proviene de una ética, ni mucho menos depende

153 No difiere de la antigua, según Sto. Tomás, en cuanto Cristo la hubiese abolido o en cuanto tendiese a otro fin; pero sí como lo perfecto difiere de lo imperfecto: I-II, q. 107, aa. 1-3.

de los criterios y valores de una cultura. El amor preferencial por los pobres será no sólo un seguimiento ciego de la opción de Jesús; sino el descubrimiento por la fe del valor eterno de los pobres bajo sus apariencias, en los cuales es tanto más fácil descubrir el rostro del Señor resucitado (Mt 25,31.40), cuanto es menor la máscara de los falsos bienes acumulados. La recta distribución de los bienes de la tierra en favor de toda la raza humana, porque el cristiano ve en ésta lo que está destinado a la vida eterna de Dios por Jesucristo, y en los bienes un valor real pero relativo, como camino hacia el término: "Si habéis resucitado con Cristo... Amos, dad a vuestros siervos lo justo y equitativo, teniendo presente que también vosotros tenéis un Amo en el cielo" (Col 3,1.4,1): por eso ninguno se puede llamar realmente cristiano, si pone en la acumulación de bienes para sí, el criterio de su actividad y el valor de su existencia.

Finalmente, sólo a la luz de la resurrección puede entenderse la Doctrina Social de la Iglesia como parte integrante de su misión, y como elemento irrenunciable de la fe del cristiano expresada en su vida moral. La construcción de una sociedad y de una historia según las ley es del Reino, que es "de amor, de justicia y de paz", es el camino insoslayable para llegar al término, cuando el Señor resucitado "entregue a Dios Padre el Reino", para que "Dios sea todo en todos" (1 Cor 15,24.28).

PROPOSICION 35. Entre tanto espera la resurrección definitiva con Cristo, la Iglesia celebra con él la liturgia eterna (Ap 5,6-14;7,9-12; SC 8), reconoce en el Señor resucitado a aquél que ha liberado al hombre del pecado y de todas sus consecuencias y lo ha llamado a formar el pueblo de la Nueva Alianza. Y se incorpora memorialmente al misterio de la redención culminado en la pascua, mediante la liturgia en la tierra (SC 5,102), particularmente viviendo los sacramentos. En éstos, es Cristo resucitado, Cabeza de la Iglesia y Sacerdote Eterno presente en ella, quien preside la comunidad cristiana representado por sus ministros (SC 7). Por ello una celebración sólo ritual, que no confirmase la incorporación real del cristiano en el Reino del Señor, y su empeño efectivo por la liberación integral de sí mismo y de su pueblo, sería una acción externa, en el fondo estéril e impropia del Evangelio. Es igualmente necesario que los signos litúrgicos, para que logren su objetivo de manifestar a los cristianos las riquezas de las acciones y de la gracia operante de Cristo, por una parte sean fieles al contenido que deben expresar, y por otra realmente lo signifiquen para el pueblo, según su cultura (SC 34, 37).

Hemos visto ya que desde el Exodo, la liberación del pueblo para la Alianza, la aceptación de la ley y la celebración litúrgica, son inseparables. Un elemento integrante y fundamental de la evangelización, es la formación para participar en la liturgia (SC 14-20) y la celebración de ella, en especial de los sacramentos. Pero es necesario ir más allá de los aspectos formales y canónicos, para que se convierta para cada uno de los fieles en un medio de integración de él mismo individualmente y en su comunidad, al misterio liberador de Cristo, en todas sus dimensiones¹⁵⁴. Es indispensable para ello que los signos litúrgicos y sacramentales sean real y efectivamente vehículos para que cada uno de los cristianos entre en comunión personal con Jesucristo y con su pueblo por él rescatado. Por eso para la preparación de los fieles, no basta para evangelizarlos explicarles el significado del rito, si éste no se integra en la unión personal con Jesucristo y en la Alianza con el pueblo por él liberado.

En el fondo, el único sacramento real es Jesucristo en su humanidad resucitada, único "signo eficaz que produce la gracia", aunque lo hace mediante los diversos signos sacramentales por los que manifiesta su presencia salvadora en cada uno de los momentos y aspectos claves en la existencia del hombre.

Por ejemplo: el bautismo acoge al ser humano en la vida de hijo del Padre en el Hijo, y lo hace participar de la promesa de la resurrección definitiva, incorporándolo a la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6,3-4; LG 7). Por eso debe transcurrir su vida histórica según los valores de quien está destinado a la resurrección futura (Rom 6, 2; Col 3,1-4,1).

Por la confirmación que le comunica el Espíritu Santo (Hech 8,14-17), quien ungió (Hech 10,38) y resucitó al mismo Cristo (Rom 8,11), unge al bautizando para, santificándolo, (1 Cor 1,2; 6,11) guiarlo hasta su meta; iluminándolo, comunicarle la verdad (Jn 16,13) y elevarlo a la dignidad de hijo en el Hijo (Rom 8,14-17), "hasta resucitar su cuerpo mortal en Cristo" (LG 4, ref. a Rom 8,10-11).

En la eucaristía se hace presente en medio de su comunidad el mismo Cristo resucitado, y se hace pan del cristiano que camina hacia la resurrección,

154 La celebración misma del *Año Litúrgico* es un memorial de la obra salvífica de Dios por Jesucristo, en la que el cristiano se integra (SC 102).

acostumbrando su cuerpo para que él mismo se transforme, como el de Cristo a quien recibe, en cuerpo resucitado, etc.¹⁵⁵.

Pero siendo el cuerpo resucitado de Cristo el verdadero único sacramento del encuentro de Dios con el hombre, la expresión simbólica por medio de signos elevados al rango de ritos (objetos y acciones) debe revisarse por parte de la Iglesia, en cada generación y en cada pueblo, de manera que según las culturas manifiesten el misterio del sacramento. Siendo vehículos de comunicación entre el Señor resucitado y el fiel que lo recibe, cada signo litúrgico y sacramental debe conservar una doble fidelidad: por una parte a la intención de Cristo mismo, y por otra a la persona a la que está destinado: para esta última el signo no es comprensible (es decir no es signo) si no está integrado en su cultura (SC 21). Algunos serán signos que se conservarán por obediencia a la voluntad del Señor que los ha instituido, como el agua del bautismo y el pan y vino de la eucaristía. Pero se deberían repensar otros signos decididos por la Iglesia para culturas particulares, que en épocas históricas concretas han tenido o siguen teniendo un significado, que sin embargo es del todo ausente y ajeno a otras culturas (SC 37-40)¹⁵⁶.

Finalmente, no se trata de participar en la vida de Cristo resucitado según el modo de un "*aut...aut*": o mediante el seguimiento de Jesús y el compromiso para instaurar el Reino en el mundo, o mediante la celebración sacramental y litúrgica. Sino ya desde el Antiguo Testamento la liberación de Egipto se celebró memorialmente cada año con la pascua, cuyo centro era la inmolación y la comida del cordero (Ex 12). Y la elección de Dios y la aceptación de Israel como el pueblo de la Alianza, se concretó en la ley que describe las relaciones con Dios y determina la integración de cada elegido en su comunidad mediante el respeto por justicia de todos sus derechos; pero se consumó en la celebración del sacrificio del Horeb (Ex 24): sin estos ritos litúrgicos, que daban a la Alianza un carácter sagrado, ésta hubiese permanecido en el nivel de una obra humana sin valor liberador divino ni obligación

155 Cf. S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Smyrn.* VII,1: PG 5, 713; Sch 10, p. 160.

156 Un ejemplo entre tantos, para ser concretos, podría ser el intercambio de anillos y la entrega de las arras en el rito del matrimonio, e incluso la misma fórmula del contrato: ¿qué pueden significar para nuestros pueblos indígenas? ¿No pueden aprobarse otros signos más propios de sus culturas, que indiquen con fidelidad la misma intención de la Iglesia?

en conciencia. De modo semejante, sin esa integración plena en la obra liberadora integral de Cristo, la liturgia y los sacramentos serían rituales vacíos; pero sin éstos, el compromiso por la transformación del mundo según la voluntad del Señor, perdería su carácter sacro y su talante de expresión de la fe cristiana. Ni vale afirmar que basta a esta transformación ser conforme a la razón natural, don básico de Dios al hombre en la creación: ésta es la justificación del racionalismo. Porque nuestra fe cristiana no se limita a las fronteras de las "religiones naturales", ni siquiera a los bienes revelados de la creación, sino está fincada sobre la libre e integral aceptación de la Palabra que ha revelado la plenitud de nuestra elección en Cristo, para la filiación, "con la que nos ha agraciado en el Amado" (Ef 1,6).

PROPOSICION 36. María asunta a los cielos es la primera cristiana, "redimida de modo eminente" (GS 53). Nos precede al participar ya plenamente de la resurrección gloriosa de su Hijo, así como nos ha precedido en el camino de su seguimiento. A semejanza de su Hijo, glorificada ya en toda su persona continúa ejercitando la misión para la que fue llamada por el Padre y que le encomendó desde la cruz su Hijo, sirviendo a la Iglesia y a todos los redimidos por Jesucristo, como ejemplar de vida y mediante su intercesión materna. Por eso la Iglesia ve en ella el signo de su esperanza escatológica (GS 68). Mas no se trata de una esperanza pasiva, sino de aquélla que asume como camino el de la entrega de María en su propia pobreza, en la cual se historizó la opción del Hijo, para liberarnos plenamente desde nuestra radical pobreza humana.

Muchas iglesias, en particular parroquias y catedrales de nuestro continente, están dedicadas a la Santísima Virgen bajo el título de la Asunción, cuya imagen representativa domina el ábside. No es sólo una advocación más de María; sino es en cierta manera la que unifica todas en su término.

La devoción popular a este misterio (que en sus inicios, como aún hoy en muchas iglesias de rito oriental, se conoce como la "Dormición de María") tuvo sus orígenes al menos desde el siglo VI, y se transmitió mediante narraciones apócrifas; pero muy pronto exigió de la Iglesia una reflexión teológica, que llegó a su cumbre en el siglo VIII con los grandes teólogos bizantinos¹⁵⁷.

157 Cf. C. I. GONZALEZ, "La dormición de María en la predicación del Damasceno", *Medellín* 13 (1987) 314-342.

Estos sitúan el misterio de la *Dormición de María* no en un lugar individual y aislado, sino en el contexto de la pregunta básica de todos los seres humanos: cuál en el destino del cristiano tras la muerte. El sepulcro vacío sobre el que se edificó la basílica de Jerusalén como "madre de todas las Iglesias", puede ser, desde el punto de vista arqueológico, o el original o simbólico. En todo caso en él los fieles encuentran significada la gran cuestión, decisiva para su esperanza, y por ende para orientar en una cierta dirección toda su existencia, acerca del *tipo de futuro* que les espera en Cristo. Por eso el fiel se pregunta qué acaeció a María, la que nos ha precedido en la fe y también en la muerte.

La Iglesia, desde el tiempo de los Padres, reconoce que en la Escritura no hay revelación explícita sobre el término de la vida de María. Así pues, integra su misterio como la *primera mujer de fe* que creyó en su Hijo, como *la primera redimida* por él, *la primera que participó* de su obra evangelizadora como discípula y *en su seguimiento hasta la cruz*, así como *la primera* en la Iglesia (Hech 1,14) en recibir con los apóstoles, las mujeres y los hermanos que formaban la comunidad inicial, al Espíritu Santo. Aceptada la promesa de Cristo para sus seguidores, de participar en el Reino, el cristiano se pregunta cómo se ha cumplido la promesa en ese prototipo plenamente humano que es María, como prenda de lo que será en nosotros el "*siempre*" de Cristo. Pero en ella, que ha alcanzado ya al término, el creyente mira también el trazo ineludible del que es para él el único camino: el seguimiento de Jesús hasta la muerte, y su servicio fiel en favor de los seres por él liberados, como uno de ellos y desde el seno de la comunidad de la Iglesia. Por eso los Padres no se preguntan sobre el destino final de María en cuanto narrado por la Escritura; sino se cuestionan acerca del término definitivo de quien ha seguido fielmente a Cristo. Y se responden basando su fe en la promesa de Jesús, y en el significado de la plena liberación del perfecto discípulo y seguidor, cuya primicia es María.

Los dos títulos de ella con que la Iglesia indica este misterio, contemplan el mismo desde dos diversas perspectivas:

1. *La Dormición de María* (común en la antigüedad y aún hoy en el Oriente) habla del término de su vida humana según el paradigma de su Hijo; es decir, como muerte y resurrección, de la que están llamados a participar sus seguidores. Nos dice el Nuevo Testamento, en efecto, que Jesús "se despertó de entre los muertos como primicia de los que durmieron" (1 Cor 15,20). Por eso es tan frecuente (en el original griego) la palabra "despertarse" para

expresar la resurrección de Cristo (Mt 16,21; 17,9; Mc 14,28; Lc 24,6; Jn 2,22. Este vocablo se encuentra en el libro de Dan 12,2: "Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán"). Pero es el mismo destino de los que mueren en la fe de Cristo. Por eso Pablo instruye a los primeros cristianos acerca de su futuro, "para que no os entristezcáis, como los demás, que no tienen esperanza"; porque, en efecto, para los paganos todo termina con la muerte, mientras la Palabra del Señor revela al cristiano que Cristo "durmió y se despertó", y "de la misma manera Dios llevará consigo a quienes durmieron en Jesús" (1 Tes 4,14).

La imagen de la *dormición* para distinguir el significado cristiano del fin de la vida, en contraposición a la *muerte* sin esperanza, es bastante común en el Evangelio: la niña de Jairo a quien Jesús resucitara, "no está muerta, sino duerme" (Mt 9,24; Mc 5,39; Lc 8,52), así como "Nuestro amigo Lázaro duerme y voy a despertarlo" (Jn 11, 11-14). De esta teología abunda el Nuevo Testamento (Cf. Mt 27,52; 1 Cor 7,39; 11,39; 15,6.18.51; 2 Pe 3,4, etc)¹⁵⁸. Por eso la liturgia de la eucaristía ora por aquellos hermanos nuestros que "durmieron en la esperanza de la resurrección" y "duermen el sueño de la paz" (*Plegaria Eucarística* I, II, R II), y también por todos los demás difuntos (es decir, por lo que murieron sin esperanza) a quienes la Iglesia encomienda a la misericordia del Padre. De ahí que María se integre, como la primicia de los redimidos, en el destino final de los creyentes en Cristo, como aquella que nos precede en el camino: he aquí por qué es signo de nuestra esperanza (LG 68).

2. *La Asunción de María* (expresión occidental latina), integra el misterio de la Madre en el de la resurrección consumada de su Hijo. Este, en cuanto Dios, no podría ni morir ni resucitar ni ascender al cielo (que nunca ha abandonado); sino en cuanto hombre (porque es Hijo de María) *fue resucitado* (o despertado) y *asumido* (asunto) a los cielos (Mc 16,19; Hech 1,2.11.22; 1 Tim 3,16), con la exaltación del siervo que ha cumplido la misión que el Padre le ha encomendado, al ser asumido en nuestra humanidad glorificada. En él somos nosotros asumidos en esperanza¹⁵⁹. Desde los

158 Por desgracia la mayoría de las traducciones ha dejado perder la metáfora de la Escritura; suelen traducir *morir-resucitar* casi siempre, aun ahí donde el original griego dice *dormir-despertar*.

159 De hecho el nombre litúrgico original de la fiesta que desde el Medievo se llama en la Iglesia latina "de la Ascensión", en la liturgia original, durante todo el tiempo de los

bizantinos hay un estricto paralelismo entre el misterio redentor de Cristo, y su reflejo en María, como la más perfecta imagen de su Hijo y figura de la participación de la Iglesia en su obra. Si María, como Jesús, se sometió a la máxima expresión de la pobreza humana para liberarnos de ella, como es la muerte, junto con Jesús participó también en la victoria sobre ella rompiéndola desde dentro para convertirla en camino de salvación definitiva.

“Ligada por un vínculo estrecho e indisoluble al misterio de la Encarnación y de la Redención, la Beatísima Virgen María, Inmaculada, terminado el curso de la vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste, y hecha semejante a su Hijo, que resucitó de los muertos, recibió anticipadamente la suerte de todos los justos; creemos que la Santísima Madre de Dios, nueva Eva, Madre de la Iglesia, continúa en el cielo ejercitando su oficio materno con respecto a los miembros de Cristo, por el que contribuye para engendrar y aumentar la vida divina en cada una de las almas de los hombres redimidos”¹⁶⁰.

El problema pastoral por afrontar es el reduccionismo de la Asunción a un título entre tantos de María, a una advocación más, o a la celebración de una fiesta. El Concilio ha señalado cómo la legítima devoción a María es la verdadera fe que se expresa en la imitación de sus virtudes. Puebla nos la presenta como a aquélla que no escatimó fatiga alguna para cumplir la obra de su Hijo (PUE 844). Es así el perfecto modelo del seguimiento de Jesús. Y si llegó al término, habiendo recorrido una ruta de particular pobreza espiritual y real, de participación entera en los gozos y sufrimientos de un pueblo sojuzgado, de seguimiento de su Hijo durante la vida pública hasta la cruz como la primera discípula por él evangelizada, de presencia dinámica en la primitiva Iglesia y en el inicio de la evangelización de su pueblo, entonces será también nuestra guía y compañera de camino en el seguimiento de Jesús, y por eso también imagen de nuestra esperanza de participar definitivamente en el “*siempre*” de su Hijo resucitado.

Padres, y todavía hoy en las iglesias de rito oriental, se llama de la “Asunción del Señor”: Jesucristo es *asumido* en su humanidad que compartió con nosotros todo lo humano, excepto el pecado (Heb 4,15), y por eso en su ascensión “*captivam duxit captivitatem*”, como primer fruto y término de nuestra esperanza.

160 PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios* 15, Madrid, BAC 1968, p. 118.

APENDICE

REFLEXIONES SOBRE ALGUNOS ELEMENTOS CRISTOLOGICOS Y MARIOLOGICOS EN TEOLOGIAS DE LA LIBERACION

Abordo este apéndice a solicitud de quienes me pidieron la presente proposición. Supuestos los necesarios límites de un instrumento de trabajo, puedo solamente exponer algunos aspectos que me parecen dignos de tenerse en cuenta, tomados de algunas publicaciones más recientes. Porque me parece superfluo repetir lo que ya escribí acerca de las primeras obras cristológicas de L. Boff y J. Sobrino,¹⁶¹ y que a mi entender sigue siendo válido, pues se refiere a escritos anteriores a la edición de mi libro, que no han sido modificados.

Desde esa fecha no conozco ninguna obra cristológica que hubiese tenido en nuestro continente una verdadera incidencia; sino más bien pululan en abundancia publicaciones sobre diversos temas teológicos que tienen implícito un trasfondo cristológico. Seguir una tal cantidad de artículos en tan variadas revistas, y una abundancia de libros sobre tantas materias, va más allá de las posibilidades de un individuo. Una síntesis y juicio crítico de todo ello requeriría darle el tiempo y el espacio de una tesis.

Un modo posible (aunque limitado) de acercarnos a la cuestión, es asumir como válidos representantes de estas corrientes teológicas, los tres artículos principales sobre la materia, recién aparecidos en una obra que cubre ampliamente la panorámica actual de los temas tratados por los teólogos de la liberación, escritos por algunos de los más conocidos autores que comúnmente se identifican con esa corriente teológica¹⁶². He elegido estos tres artículos como particularmente convenientes: el primero porque ofrece una apretada panorámica bastante adecuada de los tópicos principales que trata la teología de la liberación en torno a Cristo, así como también sus más decisivos

161 Cf. C.I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación*, Apéndice II, pp. 513-548.

162 ELLACURIA I. - SOBRINO J. (ed), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* 2 vol, Madrid, Trotta 1990.

puntos de partida, presupuestos y elementos metodológicos. Los otros dos artículos emprenden la tarea de proponer en forma sintética dos elementos claves para el discurso cristológico: la centralidad del Reino de Dios, y las perspectivas de una sistemática¹⁶³.

No se trata, sin embargo, de una simple exposición resumida (y aun los resúmenes son limitados, de modo que para hacer justicia a los autores habrá que ir directamente a las fuentes); sino de una lectura crítica, en el mejor sentido de la palabra. Soy consciente de que mi servicio como profesor no me da derecho a emitir un juicio sobre la fe o la ortodoxia de las doctrinas, y está lejos de mi intención invadir un elemento de la misión del Magisterio. Pero puedo expresar con modestia y libertad de espíritu una evaluación respetuosa que descubre en ese material unos aspectos positivos y aprovechables para el desarrollo teológico en favor de la evangelización integral de nuestro pueblo, y también otros aspectos que no veo cómo sea posible aceptar en fidelidad a la fe cristiana, y en respuesta a la Palabra revelada por la Escritura y la Tradición viva de la Iglesia. Y, sin embargo, reconozco las limitaciones de mi conocimiento, demasiado pobre para alcanzar toda la riqueza del misterio insondable de Jesucristo. Por ello, a pesar de mi honesta convicción de lo que escribo, lo presento sin más pretensiones que las de un instrumento de reflexión y de trabajo.

Dos notas necesarias:

1. Las reflexiones críticas finales sobre el primer artículo no se refieren al pensamiento personal de J. Lois, quien *objetivamente* resume los puntos básicos de las cristologías de la liberación. Mérito suyo es haber condensado en tan pocas páginas un material tan vasto. Sino, suponiendo que su síntesis está bien hecha, la evaluación va dirigida a las ideas mismas en cuanto pertenecientes a otros autores.

2. La numeración entre corchetes de los párrafos es mía, y no de los artículos originales. Opté por ella para facilitar las referencias a los párrafos al expresar mi opinión sobre los mismos.

163 Los artículos son: J. LOIS, "Cristología en la teología de la liberación", en *ibíd.* I, pp. 223-251; J. SOBRINO, "Centralidad del Reino en la teología de la liberación", en *ibíd.* I, pp. 467-510, y "Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del Reino de Dios", en *ibíd.* I, pp. 575-599.

1. Síntesis de artículos cristológicos

1.1 J. LOIS, "*Cristología en la teología de la liberación*"

Me parece que resume bien los puntos básicos de las cristologías elaboradas bajo la insignia de la TL. Por eso lo examino más ampliamente como el eje central, y como punto de referencia de los otros artículos cristológicos. Aunque en nota 2 de p. 223 como fuentes cita obras de varios autores, el artículo en la práctica se concentra en dos: Boff y Sobrino. Está dividido en 3 partes:

I. Consideraciones metodológicas

[1] Señala justamente que no hay una "cristología pura", sino todo conocimiento tiene una dimensión práxica y ética, una "operatividad histórica". Para ello hay que situarse en un "lugar social" (p. 225), que en este caso es el "compromiso solidario con los oprimidos y su causa, es decir, el compromiso solidario con los oprimidos y su lucha de liberación integral". Lo que decide si una cristología es liberadora o no, es "su capacidad de mostrar la verdad de Cristo vinculada a la praxis de transformación de la realidad que incluye el camino estructural de la sociedad, también en su nivel socioeconómico" (p. 226).

[2] El "lugar eclesial" para hacer la cristología es "la Iglesia de los pobres", como "ámbito comunitario que facilita y reclama la vivencia de la fe en Cristo liberador": porque ahí se encuentra el *seguimiento* de Jesús. "Interesa destacar que entre ambos lugares, social y eclesial, existe una relación como de circularidad dialéctica o de implicación recíproca" (p. 227).

[3] Ambos "lugares" suponen que no se puede iniciar una teología, sin una previa "conversión" al Señor, es decir sin hacer la opción privilegiada por los pobres: "Ese 'seguimiento-opción por los pobres-praxis de liberación' constituye lo que los teólogos de la liberación llaman 'acto primero'". El 'acto segundo' sería la reflexión a la luz de la fe, lo que constituye la elaboración teológica. La conjunción entre el 'acto primero' y el 'acto segundo' identifica la metodología de la TL con la espiritualidad. Esta "ruptura epistemológica" es "indispensable para que la teología deje de ser liberal o idolátrica, discurso

complaciente legitimador de lo dado o sometido a la dictadura del orden establecido" (pp. 228s)¹⁶⁴.

[4] En el n. 5 (pp. 230-232) el autor establece la distinción real entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, para decir con Boff: "La cristología de la liberación (CL) elaborada desde América Latina privilegia al Jesús histórico sobre el Cristo de la fe. Aunque con caracteres distintos de las teologías europeas: éstas hacen del Jesús histórico 'un objeto de investigación', mientras la TL lo hace objeto de seguimiento, porque no es tanto la razonabilidad de la fe en Cristo cuanto su operatividad histórica de signo liberador lo que es necesario poner de manifiesto en la situación de los pueblos latinoamericanos" (p. 231).

II. *Contenidos fundamentales de la CL*. Esta parte está dividida en tres apartados:

[5] a) *Jesús y el reino de Dios y con el Dios del reino* (pp. 233-242).

Parte de una afirmación de L. Boff: "El Jesús histórico no ha predicado sistemáticamente ni a sí mismo, ni a la Iglesia, ni a Dios, sino el reino de Dios". Y sigue Lois: "Ni él mismo, ni siquiera Dios, sin más, fueron para Jesús la realidad absoluta y decisivamente última; esa funcionalidad la jugó, tanto en su predicación como en su vida, el reino o reinado de Dios". Y continúa citando a Sobrino: "Por eso su relacionalidad constitutiva hacia esa totalidad dual, 'reino de Dios', es lo que en principio proporciona la clave para acceder a Jesús y para organizar coherentemente su vida y misión" (pp. 233s).

El autor parece contradecir en seguida a Boff, sobre que "Jesús predicó sistemáticamente el reino de Dios", diciendo que "Jesús nunca aclaró en forma directa lo que entendía por reino de Dios" (p. 234). Por tanto (según Sobrino), para descubrirlo no hay que recurrir a "nociones", sino a la "praxis" de Jesús, la cual describe en pp. 235-239. Tal "praxis de Jesús" (que califica de "*procesual, situada, partidaria y conflictiva*"), sería la opción por los pobres. El seguimiento de Jesús "para proseguir su causa", es lo que decide

164 "Lo que está en juego es que no se use el ministerio de Jesús para sostener la injusticia": J. SOBRINO, "Una cristología para la conversión en la lucha por la justicia", *Christus* (Méx.) 511 (1978), p. 47.

aún hoy en día “la práctica de servicio al reino -una práctica también hoy procesual, situada, partidaria y conflictiva- que permite conocerlo” (p. 238). El Dios de Jesucristo es el “*Abbá, Padre*”, que no sería otro sino el mismo “Dios del Reino”, el Dios “partidario” que se ha hecho “solidario con los pobres y su causa”: un carácter del Dios de la TL que tiene una “dimensión abismal y escandalosa”, porque no “abarata y aburguesa” la imagen de Dios. Creer en Dios significa aceptar que Dios es un Dios diferente. La confesión de fe en él consiste en establecer la justicia y el derecho entre los pobres, porque “no se puede confesar al Dios de los pobres sin optar por su causa” (p. 242).

[6] b) “*La CL recupera la dimensión histórica de la cruz de Jesús...*” (pp. 242-245).

La TL debe liberar la cruz de Jesús “de su condición de mero símbolo del carácter oneroso de nuestra reconciliación con Dios”, para afirmar su dimensión histórica por “su praxis situada, partidaria y conflictiva”, pues los responsables directos y principales de ella fueron los detentadores del poder religioso y político, que le declararon blasfemo y subvertor” (pp. 242s). Luego la TL “denuncia con vigor la insuficiencia de las llamadas teorías expiatorias”, porque hacen perder a la cruz “la dimensión histórico-profética y su consiguiente significación político-liberadora”. Sólo así puede afirmarse que “el resucitado es el mismo que el crucificado”. Y sólo así puede desvincularse la voluntad del Padre, de una “legitimación sacral de todo sufrimiento injusto”. Sólo recuperando la dimensión histórica y conflictiva de la cruz, pueden denunciarse las actitudes de todos los que “para defender los intereses del *status*, o por taimada prudencia política, ocasionan la muerte de los inocentes”. El seguimiento de Jesús hasta la cruz (espiritualidad de la TL) es, pues, “la participación en los procesos históricos de liberación de los pobres-crucificados de la tierra”. Sólo desde la cruz podemos comprender al Dios de Jesús; y “Pensar a Dios desde la cruz significa pensarlo hoy desde los pobres crucificados de la historia”. Sólo así puede confesarse también al “Dios que resucita”, que es la base de nuestra esperanza.

[7] c) “*La resurrección, irrupción anticipada de la liberación definitiva, es, al mismo tiempo, confirmación de la vida histórica de Jesús e invitación apremiante a su seguimiento*” (pp. 245-248).

[8] Sin negar (antes afirmando) que la resurrección es el “anuncio” de su

venida gloriosa y el amén de todas las promesas de Dios (...) Pero la CL pone el énfasis en la resurrección como confirmación de la verdad de la vida, la causa y la persona de Jesús, es decir, insiste en su lectura de la resurrección desde la solidaridad con los crucificados del mundo, y que el Resucitado es el Crucificado". A partir de este principio que Jon Sobrino repite con frecuencia ("el Resucitado es el Crucificado"), vuelve sobre todo lo dicho, porque la resurrección sería entonces la *confirmación de la obra del Jesús histórico*, luego la esperanza de la resurrección se vive en la lucha contra la injusticia, en la opción por el pobre, con todos los conflictos, etc. Hacerlo de otro modo y "considerar la resurrección sin la cruz, puede sacralizar la ideología del éxito o del futuro reconciliado sin pasar por el presente de injusticia y opresión" (p. 246).

III. *Algunas objeciones fundamentales que se presentan a la CL* (pp. 248-251).

[9] El autor resume en dos las objeciones que se presentan a la totalidad de la CL: 1a. Que al centrarse en el Jesús histórico convierte la cristología en jesusología "evaporando así el misterio central de Jesucristo como Hijo de Dios y Salvador universal". 2a. El punto de partida "parcial", que son los lugares "social y eclesiológico", que vician toda reflexión y conducen a negar prácticamente la significación escatológica y salvífico-universal del acontecimiento Jesús". El autor reconoce que la CL no usa en especial ni los títulos que el NT da a Jesús, ni las fórmulas dogmáticas; pero defiende tal posición afirmando que por una parte la CL no los niega, y por otra que todos ellos quedan a salvo en lo dicho sobre Jesús, pues supone (con Echeagaray) la relación que hay "entre el *Kyrios* glorificado y el hijo del carpintero de Nazaret".

Y concluye que "la CL con toda claridad acepta las afirmaciones del NT y conciliares sobre la divinidad de Cristo. Pero no ha considerado tarea específica suya el profundizarlas en sí mismas ni ha hecho de ellas el punto de partida metodológico de su reflexión (...) Todavía más: la cristología de la liberación ha incluso tematizado de forma explícita la divinidad de Cristo desde su óptica más específica, es decir, a partir de la presentación de la figura de Jesús". Más aún, reconoce como irrenunciables las afirmaciones de la encarnación y las dogmáticas, como la unión hipostática; sin embargo, afirma con Sobrino "que el mismo descenso de Dios no se capta, ni siquiera como

don, en su pura formalidad abstracta, sino cuando se observa en su contenido concreto, Jesús”, es decir, desde la “condición humana del Nazareno, y especialmente su práctica, que llene de contenido concreto los títulos y las fórmulas que expresan la trascendencia y divinidad de Jesús”. Pero para captar quién es Jesús, es indispensable la “parcialidad” que desde la opción por los pobres “permite entender evangélicamente la verdadera universalidad de Jesús”.

1.2 J.SOBRINO, *“Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación”*

Un largo artículo dividido en tres partes:

I. *La teología de la liberación como teología del reino de Dios*

[10] Supone que toda renovación teológica parte de preguntarse qué es “lo último” en la fe cristiana, y en ese sentido el “*éschaton*”, que es a su vez lo primario en la realidad, y por tanto es “el principio organizador y jerarquizador de todo lo demás”. La TL lo descubre en el reino de Dios, cuyo contenido objetivo es “la liberación, comprendida esencialmente como la liberación de los pobres”: esto no es reduccionismo, porque desde aquí se organiza toda la teología: “lo que sea Dios, Cristo, gracia y pecado, Iglesia y sociedad, amor y esperanza, etc.”. La TL no considera “lo último” (el “*éschaton*”) la resurrección de Cristo, porque ésta “no es sólo revelación del poder de Dios sobre la nada, sino el triunfo de la justicia; que la resurrección ofrece en directo no una esperanza universal, sino una esperanza parcial -aunque después pueda ser universalizada- para las víctimas de este mundo, a los crucificados -como Jesús- de la historia, pues si Dios se muestra con poder para liberar de la muerte, mayor poder tendrá para liberar de la opresión”.

[11] Pero para la TL la resurrección no puede ser el “*éschaton*”, pues su interpretación “tiene menos obvias apoyaturas en la realidad histórica”, de donde “tiene gran fuerza para mostrar la utopía final, pero no tanta para mostrar cómo haya que vivir ya ahora y encaminarse hacia esa utopía”. Luego habla mucho sobre lo positivo de la teología de la resurrección como “símbolo”, como “utopía”. Pero la TL no la considera “tan apta como el reino de Dios para fungir como lo último”. Sólo el reino de Dios corresponde a las

necesidades reales de la masa oprimida y en situación de injusta pobreza, que refleja la realidad de los tiempos bíblicos en los que surgió la noción del reino de Dios.

II. *La determinación del reino de Dios en el evangelio* (pp. 477-492). Para saberlo hay tres caminos:

[12] 1o. No se basa la TL sobre todo en la *vía nocional* que proviene de la exégesis, que sin embargo es útil y puede resumirse así: "Jesús anunció una utopía, algo bueno y salvífico, que se acerca". Pero se corre el peligro de que la noción del reino se quede en algo vago y abstracto. (Sigue una crítica de las nociones del reino que, por el motivo anterior, serían restrictivas, como las de Kasper y Pannenberg). Sino la TL sigue otros dos caminos:

[13] 2o. El de *la praxis de Jesús*: de todo lo que Jesús hizo se deduce lo que es el reino de Dios, y él no hizo sino "evangelizar" y "sólo será buena esa noticia en la medida en que se realice la liberación de los oprimidos". Así los milagros de Cristo no son sino signos de esa liberación, es decir un "clamor del reino", y muestran que no hay en Cristo "salvación", sino "salvaciones concretas" o mejor "liberación" de males históricos, que Jesús realiza no "desde una *tábula rasa*, sino en una situación de opresión, en una situación de antirreino". Como prueba: Cristo actuó sus milagros por misericordia, y ésta es la conmoción por el dolor ajeno de los débiles, y por eso los milagros son signos del reino de Dios que se acerca en misericordia.

[14] Junto con los milagros, Sobrino ve toda la praxis de Jesús encaminada a desenmascarar el antirreino de Dios y sus raíces, es decir "que hay opresión, por qué la hay y cómo puede justificarse ideológicamente tal situación de opresión. En resumen podemos decir que Jesús rechaza a esos grupos sociales y a la sociedad que configuran", es decir a los "ricos fariseos, escribas, sacerdotes, gobernantes". Por tanto para Jesús establecer el reino de Dios significa luchar contra el antirreino: "no habrá opresión de unos hacia otros". De ahí que en la transformación de esa realidad social es donde se verifica el destino de Jesús. Por eso la condena a muerte de Jesús proviene del tribunal religioso y del político (la primera condena es la más importante): "En la formulación religiosa se le acusa a Jesús de querer subvertir radicalmente la sociedad, pues el templo era el símbolo de la totalidad de la sociedad en lo religioso, económico, financiero y político". Siendo la cruz "lo último

para Jesús”, resultado de su praxis por el reino, en consecuencia eso debe ser también “lo último” (lo escatológico) para los cristianos: el seguimiento de Jesús, en que se expresa nuestra fe.

[15] 3o. El de los *destinatarios del reino*, que son *únicamente los pobres* (cita a J. Jeremías). Estos son “los agobiados por el peso de la vida (carácter absoluto de la pobreza material, socioeconómico, diríamos) y los despreciados y marginados por la sociedad (carácter relacional de la pobreza, marginación sociológica)” (pp. 288s): “lo que interesa a la TL y lo que se propone metodológicamente es tomar en serio que *esos* pobres del evangelio son los destinatarios del reino de Dios y que desde *estos* pobres se puede concretar lo que sea el reino de Dios”. Esta verdad no se acepta comúnmente hoy, ya que esta “parcialidad de Dios” es escandalosa. Porque “los pobres definen el reino de Dios por lo que son”, mientras muchos teólogos no quieren concretarlo así, sino hablan del reino en forma abstracta, para que también sea “para los otros”. “Quizás pueda decirse simplemente que el reino de Dios es un mundo, una sociedad, que posibilita la vida de los pobres y su dignidad” (p. 490). Y éste es el reino “de Dios”, y por tanto toca “la formalidad de Dios en cuanto misterio”, y “el contenido último de ese misterio”: “la razón es que simplemente *así* es Dios”, es decir, “tan bueno”.

III. *El concepto sistemático del reino de Dios* (pp. 492-510).

[16] En otros términos: “¿En qué sentido puede decirse, entonces, que el reino de Dios es o no realidad?” Sólo se puede descubrir al hacer, con la TL, la opción teológica por el reino de Dios; o “en palabras actuales, hacer la opción por los pobres”, sin lo cual no hay ni siquiera verdadera teología, porque (citando a J. L. Segundo), la opción por los pobres “no es un tema de la TL, sino la premisa epistemológica para interpretar la palabra de Dios”. Tal opción es pues el presupuesto hermenéutico necesario para captar la realidad histórica y evangélica, y para entender lo que es la esperanza, sin la cual no es posible captar lo que es el reino. Pero “la TL afirma que para captar lo que es el reino de Dios no basta cualquier esperanza, sino la esperanza de los pobres”, que consiste en que la acción de Dios será victoriosa contra las fuerzas del antirreino. Pero esta esperanza, que se funda en la *gratuidad del reino*, no sólo no excluye sino supone *la praxis*, la cual deviene por tanto principio hermenéutico de comprensión.

[17] La TL entiende, pues, que: “El reino de Dios es un reino de vida; una realidad histórica -la vida justa de los pobres- y una realidad que en sí misma tiende al más en definitiva, a la utopía” (p. 502), lo que supone que “habrá pan”, pero también el “cómo conseguirlo”, etc. “El reino de Dios, así entendido, es central en la TL”: esta noción del reino tiene que definir lo que es Dios, y la ultimidad (“*éschaton*”) que le es propia, lo que significa *Abba* Padre, es la hermenéutica básica para la cristología, pues expresa que “Jesús es el anunciador y mediador escatológico del reino”, y es también la espiritualidad de la TL que lucha contra el pecado y su consecuencia que es la muerte: de donde su contrario, la gracia, consiste en lo que da la vida. De donde en este *seguimiento de Jesús* se expresa tal espiritualidad de la TL.

1.3 J. SOBRINO, “*Cristología sistemática. Jesucristo, el mediador absoluto del reino de Dios*”

[18] Este artículo pretende ser una sistematización de la cristología. En realidad es una insistencia más (reorganizada y con algunos aspectos nuevos), muy repetitiva de lo ya dicho en el artículo anterior. Siendo el autor casi monotemático, se corre el riesgo, al dar una opinión sobre un escrito de Sobrino, de volver una y otra vez sobre lo ya dicho. Apenas apunto, pues, algunos aspectos que me parece importante subrayar:

[19] a) El autor supone que en los primeros escritos del NT se pierde la historización del evento, y se teoriza en títulos la realidad de Cristo (eso mismo habría afectado a la cristología de los siglos posteriores). Pero los evangelios sinópticos recuperan la teología narrativa, que presenta la praxis de Jesús encaminada hacia la realidad última que es el reino de Dios.

[20] *Importante* es su declaración sobre lo que entiende por el reino de Dios, que “definimos aquí formalmente como la última voluntad de Dios *para este mundo*” (p. 576, subrayado mío).

[21] Los evangelios presentan a Dios o bien como al Dios del reino o como Padre de Jesús. Ambos términos (aunque con alguna diferencia) se refieren al mismo. Luego se puede definir quién es Jesús, o como *Hijo* en referencia al padre (como se ha hecho tradicionalmente), o equivalentemente (vía que prefiere Sobrino como la más historizada y la que, piensa el autor, es más fiel al Evangelio) como el *mediador definitivo del reino*: sea porque “el

contenido de ese *Padre* no es ajeno al del *Dios* del reino” (p. 578); sea porque es el Dios que resucitó a Cristo para confirmar su mediación del reino; sea porque la exterioridad de la praxis de Jesús por el reino deja entrever mejor la interioridad personal de su referencia al Padre.

[22] b) Los evangelios no presentan esa praxis de Jesús como algo neutral, sino como en su “dimensión dialéctica y duélica” porque se realiza en presencia de un “antirreino”. De ahí que “Jesús no aparece como mediador, como Hijo y como ser humano desde una *tábula rasa*, sino en medio de una realidad que le hace contra. Tiene que llegar a ser mediador, Hijo, humano” (p. 582). El reino se revela como universal real, pero mediante la parcialidad del mediador hacia los pobres.

[23] Esta es la razón por la que el autor dice que no niega los títulos que el Nuevo Testamento da a Cristo, pero no se basa en ellos para hacer su teología porque “pueden llevar a prescindir de lo que fue central a Jesús, el reino de Dios” (p. 583).

[24] c) La *fides qua* en Cristo se puede expresar en la liturgia y la doxología del resucitado como lo hizo la primera comunidad; pero también en el seguimiento radical del Jesús histórico. El autor prefiere esto último, porque lleva hasta “lo último” de Jesús, incluso hasta la muerte, al compromiso existencial por el reino. Este seguimiento de los “testigos” (como Mons. Romero) ilumina mejor la comprensión de la mediación del reino por Jesús, que las nociones teóricas.

[25] Así como las fórmulas afirmadas por Calcedonia sólo tienen sentido “tras recorrer el camino cristológico del NT y de la tradición de los primeros siglos” (p. 588), así la afirmación sistemática de Jesús como el mediador del reino sólo tiene sentido desde el seguimiento, radicalmente práxico.

[26] d) La resurrección de Jesús se entiende como confirmación de su mediación del reino, y como misión de los discípulos a continuar esta obra como seguimiento suyo hasta la muerte. Luego opina que en toda cristología tradicional no hay separación entre cristología y soteriología: así en la CL el momento cristológico se afirma en la praxis soteriológica.

[27] La soteriología clásica sólo puede entenderse abstractamente con las

nociones de los “modelos teóricos explicativos” del NT y de la tradición (sacrificio, expiación, asunción de todo lo humano, satisfacción, etc.). Mientras la soteriología de la CL habla de *salvaciones concretas históricas*, y así confiesa a Jesús como *Cristo*, recuperando su sentido original en el evangelio (que sería el primigenio), “en referencia a una esperanza popular de liberación”; mientras que, en la forma como se usó después, es un título “desmesianizado” (p. 592).

[28] e) Lo liberador de la resurrección de Jesús se expresa en una “*esperanza específica*” dirigida a “las víctimas de este mundo, los destinatarios del reino de Dios. La resurrección de Jesús es presentada en los primeros discursos de Pedro como reacción de Dios a la injusticia que los hombres cometieron contra el justo e inocente Jesús” (p. 593). Se convierte en esperanza para las víctimas de este mundo, de que el verdugo no triunfará ya sobre la víctima.

[29] De ahí deriva la confesión de Cristo como Señor de la historia, lo que significa que “genera seres humanos que no son esclavos de la historia sino que se enseñorean de ella” (p. 594). Así la resurrección de Cristo nos permite ser ya en la historia resucitados.

[30] f) Afirma que la CL acepta “sin ambigüedades” la verdad dogmática sobre Cristo. Confiesa a Jesucristo “*Deus verus et homo verus*” (p. 595), pero no con los conceptos de Dios y del hombre que nuestras conveniencias han construido; sino acogiendo en la fe las nociones reveladas: “qué sea ser Dios y qué sea ser un ser humano, eso es lo que ha aparecido en Jesús”.

[31] También afirma que “*vere Deus et vere homo*” está definido como “sin división ni confusión”, lo que “es buena y liberadora noticia”, porque significa que, sin confundir una cosa con la otra, no pueden dividirse o separarse sino “que es bueno dejar a Dios ser Dios y dejar a lo humano ser humano” (p. 596). Esto no lo podemos comprender directamente, pero sí podemos no confundir ni separar “la utopía (equivalente de lo divino)” de “todo lo concreto (el equivalente de lo humano)”. La tentación “de derechas” o “de izquierdas” es el querer supeditar lo uno a lo otro: o lo concreto a la utopía, o la utopía al concreto.

[32] g) Finalmente interpreta la “liberación integral”, “que el Magisterio

tanto exige", como una complementación de todos los momentos, en la dinámica del seguimiento de Jesús, para que esa integración (por ejemplo del momento lógico y sistemático) lleve a la cristopraxis liberadora. Termina repitiendo lo ya dicho arriba sobre "los pobres como lugar teológico de la cristología".

2. Reflexión crítica

2.1. Premisa

Por todo el conjunto de lo tratado en el cuerpo de este libro se ve claro cuán injustas son muchas generalizaciones que condenan en bloque y sin distinciones la teología de la liberación. Aparentemente fieles a la doctrina del Magisterio (del que con frecuencia se eligen solamente algunas expresiones restrictivas o de alerta a ciertos riesgos), darían la impresión de más bien usar el Magisterio para mantenerse en otras posiciones adquiridas, con mucha frecuencia no menos reductivas del misterio revelado, por ejemplo respecto a la obra integral salvífica como liberación de todo el ser hermano, en todas sus dimensiones; o respecto a la plena aceptación de la carne de Cristo en todo su ser y operaciones, en toda su experiencia humana histórica, con sus opciones y su obrar como norma de su seguimiento y único camino al Padre (Mt 16,24; Mc 8,34; Lc 9,23; Jn 14,6-9; 1 Jn 1,1-3); o, en concreto, respecto a su opción por la pobreza integral, es decir "real" y "espiritual" como el camino de salvación, y su enseñanza de la pobreza como condición de pertenencia al Reino, etc.

Con frecuencia se rechaza la teología de la liberación con bases demasiado endebles; o con la acusación de "teología marxista", expresada en forma global. Ciertamente hay autores que, aun tras el fracaso de los sistemas llamados del "socialismo real", y de sus presupuestos ideológicos (Cf. CA 13-14, 23-29), siguen defendiendo en el marxismo *la opción obligada* en el mundo de hoy, como la herramienta científica más apta para elaborar una teología verdaderamente liberadora del hombre. Pero afirmar que sea éste el punto de partida de toda teología de la liberación, en descrédito de ésta, es injurioso a la verdad.

Ilustro lo anterior con un ejemplo: en el ya citado libro *Mysterium liberationis*, se pueden paragonar dos posiciones muy diversas respecto a este

punto: el artículo de E. Dussel, "Teología de la liberación y marxismo"¹⁶⁵ en que parece considerar el análisis marxista como el obligado para discernir el *lugar social* en el que se sitúa la teología. En este contexto llega a afirmaciones muy discutibles: a) Interpretar el derrumbe de las estructuras del "socialismo real" en los países del Este europeo, no como un signo de que se adoptó una ideología dominante inadecuada, sino sólo como una "apertura" debida a la crisis de la baja productividad, que pone en cuestión "el economicismo ingenuo anterior"; b) Ver en esto el signo de que "la función de la teología de la liberación *por haber sabido usar cristianamente el marxismo*, se universaliza" (subrayado de Dussel), porque entonces es útil incluso "para los países del socialismo real"¹⁶⁶. Esta visión (o tal vez esta falta de visión) presupone que los pueblos sometidos a dichos sistemas totalitarios eran de convicciones ideológicas tales que hubiesen asimilado y construido una cultura marxista: es tal la evidencia histórica contraria, que para probar tal hipótesis no bastan las teorías, sino serían necesarios hechos contundentes.

Por el contrario G. Gutiérrez, en el ya mencionado artículo publicado en el mismo volumen que el anterior, parece no dar lugar para que se pueda opinar que comulga con la posición de Dussel. Es verdad que Gustavo insiste justamente en la necesidad de "*ir a las causas*" de la pobreza real de nuestros pueblos, para que la opción de la Iglesia no sea inoperante como sólo una postura de palabra. Por eso "señalar las causas de pobreza implica hoy un análisis estructural; esto ha sido siempre un punto importante en el marco de la teología de la liberación"¹⁶⁷. Eso es evidente como una condición humana para que sea real y operante una opción hecha como respuesta a la Palabra Divina y por motivo del seguimiento de Cristo. La cuestión reside en dos puntos: a) Si los métodos elegidos son aptos para acercarse a la realidad con una visión propia del Evangelio; y b) Si la opción misma está tomada por la inspiración de la fe, o por filosofías o ideologías ajenas a ella (que en el fondo la someterían).

Respecto a lo segundo, es claro que todo el impulso de la opción por los pobres y el criterio para discernir el *tipo* de pobreza y de pobres por lo que se

165 Cf. sobre todo nn. 2-4, en I, pp. 122-132.

166 E. DUSSEL, *Ibid.*, p. 142.

167 G. GUTIERREZ, "Pobres y opción fundamental", p. 306. Esta misma condición del análisis de la realidad la han seguido los papas en sus encíclicas sociales, y los documentos de Medellín y de Puebla.

opta, para un cristiano proviene de la Palabra revelada, como el autor expresa explícitamente en el apartado que titula "*Una opción teocéntrica*", y en el estudio bíblico en torno a los subtítulos "*Ser discípulos*" y "*Los pobres evangelizan*"¹⁶⁸. Y en cuanto al método de análisis de la realidad para *historizar* esa opción, el autor exige uno que sea realista, por más que encuentre resistencia y deba pagar altos costos al descubrir y señalar las causas de la pobreza. Pero no puede en justicia tildársele de "marxista" porque habla claramente de la relatividad de los métodos, que han de demostrar su capacidad para hacer un análisis justo de la realidad; incluso habrá algunos que sólo sean parcialmente útiles, y otros que lo hayan sido en una época y circunstancias hoy superadas. Por eso señala que es preciso buscar "nuevos métodos" que vayan más lejos de sólo el análisis económico¹⁶⁹.

2.2. Aspectos positivos

Me parece que, en conjunto, la teología de la liberación ha colaborado positivamente en impulsar varios aspectos del pensamiento de la Iglesia, que aun no siendo originales (en el sentido de entera novedad que apenas naciese) provienen de una más completa lectura y comprensión de la Palabra de Dios y de la Tradición Apostólica. Se trata con frecuencia de verdades que están en el depósito de la fe, pero se hallaban como adormecidas en la conciencia refleja de los cristianos, tanto en el aspecto de reflexión teológica como en el de la existencia diaria encarnada en el contenido real de la evangelización, en la espiritualidad cristiana y en la celebración litúrgica. Incluso muchos de estos elementos no fueron inicialmente impulsados aun en nuestro tiempo por los teólogos reconocidos como de la liberación; sino éstos los recibieron o de movimientos originados en Europa, o de indicaciones del Magisterio. Acogidos con apertura de espíritu, en la conciencia refleja de la teología al servicio de la evangelización, pueden ayudar eficazmente al desarrollo de la comprensión de la Palabra revelada, en la línea deseada por el Concilio (DV 8).

Me permito sólo enunciar aquellos más importantes respecto a la cristología y soteriología; pero sin detenerme más en ellos, porque de hecho han sido ya acogidos y fundamentados en las proposiciones anteriores, aun cuando necesi-

168 Cf. *Ibid.*, pp. 308-321.

169 Cf. *Ibid.*, pp. 306-307.

ten en muchos aspectos ser puntualizados, implementados y aun corregidos:

a) Sobre todo formar conciencia de la completez de la obra salvífica de Jesucristo, que no puede reducirse al ámbito privado e individual del cristiano, y mucho menos a un espacio de "espiritualidad" poco encarnada y comprometida con el desarrollo histórico y con la dimensión social del hombre.

b) La centralidad del Reino de Dios en la proclamación, intención y obrar de Jesús, como el nervio de todo el Evangelio; pero de un Reino que no es sinónimo de "salvación del alma", y ni siquiera del cielo y de la vida eterna; sino que se instaura desde este mundo y desde la historia, como inicio necesario de la culminación en el Reinado final de Dios, cuando se realizará en plenitud (1 Cor 15,28).

c) La opción de Jesucristo por la pobreza y por los pobres, para liberar a todo el hombre y a todos los hombres, como opción del cristiano que quiera integrarse en la obra salvífica y de la Iglesia para continuar la misión de Jesucristo.

d) La necesidad de acudir a los métodos científicos como elementos para profundizar en la comprensión del misterio revelado, y para concretarlo en cada momento histórico. En esta dimensión habría que situar la importancia que se ha dado al esfuerzo por recuperar en lo posible la figura del Jesús histórico.

e) La exigencia del seguimiento de Jesús como expresión viva y encarnada de la fe.

f) La dramática realidad del pecado en sus consecuencias históricas, como algo que no se limita a suceder entre la conciencia individual privada del cristiano y Dios; sino que tiene una inseparable dimensión social y aun estructural. Y por tanto la liberación del pecado realizada por Jesucristo tampoco puede restringirse al campo de la conciencia privada.

g) La responsabilidad del cristiano, en virtud de su fe, de convertirse no sólo en el sentido de un arrepentimiento en la intimidad (que se encerrase en la esterilidad y transitoriedad de lo emotivo); sino sobre todo en el sentido de un "cambio de mente" (Mc 1,15) que llegue a la transformación de lo social

y estructural construido bajo criterios de injusticia, para hacer posible una sociedad según los valores del Reino de Dios.

h) La importancia de que sea evangelizadora *toda* la Iglesia; de manera que todo el Pueblo de Dios se comprometa en la misión de Jesucristo a partir de las propias comunidades. En este proceso, los pobres, como destinatarios del Reino, tienen un lugar privilegiado, pero también una responsabilidad particular.

2.3. Aspectos limitativos

Estos aspectos, en general, han aparecido ya en diversos documentos del Magisterio y son conocidos. Así también han sido subrayados en numerosas críticas de teólogos. En estas páginas me ciño sólo a los tres artículos arriba mencionados, como representativos de un tipo de cristología comúnmente conocida como *de la liberación*. Escribo esta "reflexión en voz alta" (de la que soy único responsable) desde mi fe cristiana y mi limitado conocimiento de Jesucristo, y sólo en forma propositiva. Hago las referencias a la síntesis de los mismos arriba presentada, mediante los números encerrados en corchetes.

2.3.1. Sobre el artículo de J. Lois, "Cristología en la teología de la liberación"

[1] En cuanto a las consideraciones metodológicas: a) No afirma ni niega la Tradición y el dogma como elementos decisivos para la reflexión teológica; simplemente prescinde de ellos. Olvida que la Tradición, junto con la Escritura, son *norma de fe* en la Iglesia. b) Parece sólo interesar una *cristología funcional* al "cambio estructural de la sociedad". Si es así, este cambio es lo absoluto, el conocimiento y la profesión de fe en Jesucristo le son relativos y subordinados. c) Por lo mismo el punto de partida es situarse en un "lugar social", y el criterio de veracidad (luego "de ortodoxia") sería la verificabilidad práxica y ética según una "operatividad histórica"¹⁷⁰. Si esta presentación que hace J. Lois es objetiva:

170 En expresión de J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México, CRT 1977², p. 25: "De ahí que la teología latinoamericana no tenga especial interés en esclarecer para el entendimiento problemas tradicionales de teología, como (...) la unión hipostática, la relación entre la ciencia divina y humana de Cristo, etc. El ignorar estos problemas

a) No se ve cómo pueda situarse dentro de la teología eclesial, una cristología que prescindiera de la Tradición y del dogma (aun cuando no los niegue explícitamente), o de ellos sólo acepte aquellos elementos que sean significativos para "la operatividad social directa".

b) No parece tomarse en cuenta que la cristología no es una ciencia o filosofía de conceptos, ni una guía de operatividad práctica, sino el conocimiento más profundo de una persona que se ha revelado a sí misma. Y si es ofensivo para una persona humana común el interés por ella sólo según sus funciones¹⁷¹, ¿por qué no será una injuria a una persona viviente "ayer, hoy y siempre" (Heb 13,8), interesarse en ella y "usarla" sólo por su *funcionalidad* y *operatividad* en el campo de un *proyecto de sociedad* por el que un autor ha optado, aun cuando lo hubiese hecho por justas razones? Y si es verdad que en Jesucristo descubrimos al hombre perfecto y prototipo de todo ser humano, ¿hemos entonces de reducir el sentido de todo ser humano a su funcionalidad y operatividad en un proyecto social por el que ha optado, sin cometer la máxima injusticia contra la persona humana?

c) Si el criterio de verdad de la teología fuese su verificabilidad práctica y ética, según su "operatividad histórica", ¿cuál sería el criterio de la justicia y veracidad de dicha operatividad y praxis? ¿el "proyecto social" del que un determinado teólogo o grupo está convencido o por el que ha optado? ¿o la correspondencia a una ideología? Sea cual fuere la respuesta, éstos serían la norma final y absoluta de la teología: ¿pero con qué derecho puede un teólogo afirmarla como obligatoria en la fe para todos los demás, sin convertirse en dictador o tirano? O si la norma es la *praxis* y la *ley* de Jesucristo (lo que es

creemos que se debe no a un desprecio explícito por ellos, sino a dos razones: la poca operatividad social directa de cualquier esclarecimiento teológico a ese nivel, y además, y esto es lo más importante, detenerse en esos problemas, dedicar tiempo y pensamiento es hacer el juego a un modo genérico de hacer teología, que es poco comprometido y alienante". Parece descartar de un plumazo cualquier teología que no parta de sus propios presupuestos, y juzgar con excesiva dureza e injusticia casi dos mil años de teología de la Iglesia, incluido el Magisterio dogmático conciliar, los cuales sí tratan esos asuntos como básicos para la recta confesión del proyecto divino salvífico revelado.

171 Una tal posición en el fondo llevaría al menor aprecio por la vida humana. Por ejemplo, no serían ya valorables los ancianos, enfermos, y todas aquellas personas que no ejercitasen una "función social directa y operativa".

autor decide) y no en la revelación completa de la Escritura y de la Tradición dogmática?¹⁷³ No pudiendo tener los medios científicos suficientes para decidir lo que corresponde al Jesús histórico, ponen como criterio de discernimiento la “operatividad histórica de signo liberador”, y su relación dialéctica con los dos “lugares desde donde”: la situación social y la Iglesia de los pobres. Juzgo tal afirmación incongruente teológicamente, por ser científicamente inadmisibles; de modo que no necesita crítica, sino se critica a sí misma ante una persona pensante: se entiende sólo desde la perspectiva de aquél a quien no interesa la persona de Jesucristo, sino sólo su operatividad para otros fines.

[5] Creo que este apartado está lleno de ambigüedades que deben puntualizarse:

a) Sobre: “El Jesús histórico no ha predicado sistemáticamente ni a sí mismo, ni a la Iglesia, ni a Dios, sino el reino de Dios”. A decir verdad, si por “sistemáticamente” se entiende “según un sistema (occidental)”, entonces Jesús no predicó así ni siquiera el reino de Dios; sino lo hizo según una mentalidad y cultura hebrea. Si por “sistemáticamente” se quiere decir “de modo constante y permanente”, entonces es verdad que predicó el Reino de Dios; pero también quién es Dios como *su Padre*, el Dios del Reino, y quién es él mismo como Señor del Reino (revelación llegada a plenitud, en la conciencia de los apóstoles, después de la resurrección).

b) La afirmación de J. Sobrino que J. Lois cita en seguida: “Jesús nunca aclaró en forma directa lo que entendía por Reino de Dios”, parece eliminar la anterior aserción de una “predicación sistemática” del Reino. Por lo que Sobrino concluye que, para descubrir el significado del Reino, no hay que recurrir a “nociones” sino a la “praxis” de Jesús, que él describe como

173 Cf. sobre este punto las contradictorias afirmaciones de L. Boff: por una parte en “Jesucristo, liberador”, en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad 1981, pp. 50ss, exige el retorno al Jesús histórico como única posibilidad de hacer una cristología científica; y por otra en “Pasión de Cristo y sufrimiento humano”, en *Ibíd.*, pp. 297ss, afirma la imposibilidad del empeño por fijar los rasgos del Jesús histórico, y concluye: “Por consiguiente, todos los intentos de reconstruir la trayectoria histórica de Jesús tienen un valor precario, hipotético y transitorio. Lo mismo ocurre con la nuestra” (p. 98). Me pregunto si en estas reconstrucciones, en palabras del autor “hipotéticas y transitorias” la Iglesia ha de fundar su fe en Jesucristo.

“procesual, situada, partidaria y conflictiva”, de ahí que sólo siguiendo a Jesús para “proseguir su causa”, mediante “una práctica también hoy procesual, situada, partidaria y conflictiva”, es posible conocerlo.

De las anteriores premisas se siguen por fuerza varias secuelas: 1a. Que de un plumazo se habrían de cortar del evangelio las parábolas del Reino y los milagros de Jesús como signos de la presencia salvífica del reino, siempre que no sean partidarios y conflictivos. 2a. Se habrían de amputar todas las referencias del Evangelio correspondientes a la conciencia de Jesús sobre su señorío del Reino, consumado tras la pascua y todas sus proyecciones escatológicas. 3a. Habría de suponer por una parte que sólo es revelado y norma de fe lo que puede afirmarse del Jesús histórico; y por otra parte que el principio determinante para decidir al Jesús histórico es su “praxis procesual, situada, partidaria y conflictiva”. Queda toda la impresión de que se ha definido ya de antemano el resultado, aun antes de abrir la Sagrada Escritura y escuchar la fe en Jesucristo vivida por la Iglesia durante casi 2.000 años, cuando el teólogo se acerca al misterio del Señor con un criterio selectivo prejuicial.

[6] Recuperar la dimensión histórica de la cruz (en lo posible) puede ser un proceso utilísimo para situar la cruz en todo el desarrollo de la vida pública de Jesús, y de la fidelidad a su misión hasta la muerte, no obstante “las fuerzas del mal (que) rechazan este servicio de amor: la incredulidad del pueblo y de sus parientes, las autoridades políticas y religiosas de su época y la incompreensión de sus propios discípulos” (PUE 192). Esto evitaría excesos de interpretaciones sólo conceptuales y explicativas académicamente, y expresiones de piedad reducidas a un dolorismo estéril y resignado. En cambio lo cuestionable es el extremo opuesto: el prescindir prácticamente de la intencionalidad salvífica de la cruz revelada en la Escritura, proponiendo como la norma efectiva de fe lo *fáctico-histórico*, y aun esto mismo reducido al prejuicio discriminante de hacer pasar por la criba *únicamente* la “praxis procesual, situada, partidaria y conflictiva” de Jesús contra “los detentadores del poder religioso y político, que le declararon blasfemo y subvertor”.

Por una parte se afirma aquí que “la teología de la liberación denuncia con vigor la insuficiencia de las llamadas teorías expiatorias” porque hacen perder a la cruz “la dimensión histórico-profética y su consiguiente dimensión político liberadora”. Denuncia “vigorosa” que: 1o. Parece no advertir que tal

acusación se revierte en primer lugar contra muchas afirmaciones del Nuevo Testamento (cuyo autor principal es el Espíritu Santo) tachadas de ser una "legitimación sacral de todo sufrimiento injusto"¹⁷⁴. 2o. Al acusar de "insuficiencia" esas interpretaciones, no advierte con modestia la insuficiencia de la propia relectura de la cruz reducida a la dimensión "conflictiva" con los que detentan el poder, y por ello "liberadora-política".

Me parece que en un punto importante J. Sobrino tiene razón: ha faltado a muchas cristologías tradicionales la dimensión histórica de la redención, para mostrar toda su fuerza que incide en la realidad concreta de los hombres. Porej. en general no se enseña en la Iglesia la defensa de los derechos humanos (cf. Doctrina Social de la Iglesia) como un elemento necesario e imprescindible de la obra salvífica de Cristo (y esto a pesar de los múltiples reclamos del Magisterio, al que muchos católicos que se confiesan "fieles" prestan oídos sordos). Creo que hemos de luchar sin descanso para recuperar esta deficiencia. Sin embargo, esta limitación real ni me parece que justifique ir al otro extremo de una teología "monotemática" que recorte toda la obra salvífica de la cruz leída y vivida en la Tradición, e incluso sus interpretaciones directamente reveladas en la Escritura, como si no fuesen relevantes. (Algunos autores las hacen de lado por considerarlas no pertenecer al Jesús histórico, sino a la primera comunidad cristiana, que las habría fabricado para superar el escándalo de la cruz). Nuevamente: nuestra fe no se reduce al (formulable) Jesús histórico, sino es respuesta a *toda* la Palabra Revelada. Sin aceptar esto último como premisa básica, difícilmente la teología de la liberación podrá corregir sus excesos de reduccionismo, aun cuando debamos en justicia reconocer como justas algunas de sus críticas a un cierto modo de hacer cristología, que no incide en la realidad concreta e histórica del hombre.

[8] Me ha dado la impresión de que estamos ante una teología enteramente monotemática: una "pauperología", de la cual la resurrección de Jesús sólo sería una confirmación. Sin negar el futuro escatológico (pero de hecho privándolo de todo su peso determinante en la elaboración teológica), toda la

174 Ni vale alegar que *en su tiempo* tales interpretaciones de la cruz podrían ser aceptables; pero no hoy, porque en un pueblo oprimido "abstractizan" y "universalizan" la liberación. Alegarlo sería olvidar que Jesucristo y los apóstoles provienen de, y predicaron la Buena Nueva a un pueblo oprimido y dominado, y no obstante utilizaron esas categorías.

atención está puesta no en el significado pleno soteriológico de la resurrección, sino en la opción por los pobres como centro único, total y absoluto. Se siente uno tentado de preguntarse si no se ha hecho de esta "opción por los pobres" un único Señor absoluto, un Dios supremo, y en último término un ídolo. La resurrección de Jesús, una vez afirmada formalmente, de hecho se diluye. Parece que se esfumase el Jesús resucitado (constituido único Señor tras la resurrección: *Hech 2, 36*) para dejarle todo su señorío al pobre. (¡Pero una cosa es que reconozcamos a Cristo resucitado en el pobre, otra que éste lo sustituya!). El principio "el Resucitado es el Crucificado" es verdadero, y por lo mismo liga el término con el camino, y condiciona la fe plena en la resurrección al seguimiento del discipulado hasta la cruz; pero no justifica que, por una afirmación "académica" de un principio legítimo *en abstracto*, éste a su vez legitime la absorción del Resucitado en el crucificado, al punto de reducir el resucitado a la figura del Jesús que se ha formulado como el histórico.

[9] Cf. lo dicho arriba, en [1]. Añádase que no basta no negar los títulos que el Nuevo Testamento da a Jesús, ni las fórmulas dogmáticas. Tampoco es suficiente la mera distinción académica de que esos quedan asumidos en la relación que hay "entre el *Kyrios* glorificado y el hijo del carpintero de Nazaret". Así las reconstrucciones hipotéticas que cada teólogo hace del "Jesús de Nazaret", según sus criterios prejuiciales, se imponen *de hecho* como la norma dogmática del contenido de la fe en Jesucristo. Y no es que neguemos que "Jesús de Nazaret" sea el mismo "Kyrios resucitado": sino que, en el progreso histórico de la revelación, no está contenida y limitada *toda la verdad* que el Padre ha querido comunicarnos, en las reconstrucciones del "Jesús de Nazaret" que formule cada teólogo según sus presupuestos. Una "fe" recortada a la medida de las propias hipótesis sería una "fe" en las propias teorías, y no una *plena fidelidad* a la totalidad de la Palabra revelada¹⁷⁵.

De hecho la revelación plena y la conciencia del misterio de parte de los apóstoles, sólo se dio después de la pascua y con la luz del Espíritu Santo. Esta plenitud sobrepasa y trasciende (no la niega, sino va más allá de ella) la que

175 Recuérdese que históricamente en la Iglesia, y desde S. Ignacio de Antioquía, la "háresis" ("selectividad", "adhesión") de *una parte* de la revelación en la que se quiere creer, ha sido la raíz de las divisiones. Y no es que la "háresis" ("herejía") sea un error puro; sino una parcialidad por la que se opta para enseñarla y pretenderla como *la totalidad* a la que toda la interpretación de la Escritura deba subordinarse.

se dio durante la vida pública de Jesús, correspondiente a la época que puede considerarse como del "Jesús histórico". Hay contenidos revelatorios pospascuales reales. De ahí que la cristología de la liberación sea de ordinario tan pobre respecto a la cristología paulina y joánica (a no ser por citas ocasionales que vengan cómodas para defender afirmaciones ya decididas). Al forzar la totalidad de lo revelado sobre Cristo sólo a la "concretez" del Jesús de Nazaret (alegando que de otra manera se trataría de afirmaciones abstractas sin contenido concreto) en realidad se renuncia a acoger plenamente lo que el Nuevo Testamento nos revela sobre Jesucristo *en sus propios términos bíblicos*, y no desde sólo las categorías de un método justo y legítimo (aunque apenas en desarrollo a partir del siglo pasado), pero parcial y auxiliar. Tal reduccionismo, en la práctica hace de "Jesús de Nazaret" un "Joker" o comodín para sustituir cualquier carta en el juego, y no *el Señor*.

2.3.2. *Los artículos de Jon Sobrino*

En gran parte están incluidos en el anterior, que se supone ser síntesis de sus conceptos principales. Así también los aspectos positivos que indiqué arriba. No obstante hay, en estos últimos artículos, nuevos elementos que merecen un comentario y que resumo en cuatro bloques principales:

a) *Acerca del Reino*

[10] El autor propone el Reino de Dios como el "éschaton" (lo último), cuyo contenido objetivo es "la liberación, comprendida esencialmente como la liberación de los pobres". Más adelante: "Los pobres definen al reino de Dios por lo que son". "Quizás pueda decirse simplemente que el reino de Dios es un mundo, una sociedad, que posibilita la vida de los pobres y su dignidad" [15]. Poco después identifica la realidad del reino de Dios con "hacer la opción por los pobres" [16]. Y finalmente lo delimita con una expresión que pocas dudas deja sobre el concepto que J. Sobrino tiene de esta realidad: "Definimos aquí (el reino) formalmente como la última voluntad de Dios para este mundo" [20].

Cierto que son citas entresacadas que podrían no expresar con precisión su pensamiento (luego son invitaciones a leer el texto en su contexto propio). Pero en conjunto me ha parecido que difícilmente se encuentra en todo ese contexto original, alguna clara indicación de un Reino de Dios que no se limite

a lo inmanente e intraterreno. Apenas vi un caso que apunta de algún modo más allá de lo histórico (espacio-temporal) respecto a la dirección hacia la que el Reino se dirige: "El reino de Dios es un reino de vida, una realidad histórica -la vida justa de los pobres- y una realidad que en sí misma tiende al más, en definitiva, a la utopía" [17]. Pero aun en este texto, a mi parecer el más abierto, el autor considera lo histórico (y esto mismo reducido a "la vida justa de los pobres") como lo real; mientras la "tendencia a lo más" es "utopía". No habla aquí propiamente de la *esperanza* cierta de un *término real* más allá de lo histórico inmanente: la *utopía* (de la que diremos unas palabras adelante) siendo la construcción ideal y funcional de una meta inalcanzable, aunque puede ser útil para fijar pragmáticamente un rumbo a la acción no deja de ser inmanente.

Un modo tan reductivo (parcialmente verdadero) de hablar del reino, elimina de la incidencia real en la teología todos aquellos textos del Evangelio sobre el desarrollo de la conciencia del mismo Jesucristo, acerca de su paulatina revelación de sí mismo como Señor del Reino; y también todos los elementos de la revelación pospascual acerca de la conciencia de los apóstoles sobre el misterio revelado, bajo la luz del Espíritu, y sobre la proclamación de la fe de la Iglesia naciente. El autor parece descartar todo ese material revelado por considerarlo de poco interés porque no corresponde a la idea normativa que se ha prefabricado del Jesús histórico; en efecto, pretende que en todos los escritos del Nuevo Testamento anteriores a los sinópticos (luego en las cartas paulinas) se pierde la historización del evento, que se recupera en la teología narrativa de los sinópticos [19]¹⁷⁶. Formula de este modo una justificación para *de hecho* eliminar como normativo de la fe todo lo que en el Nuevo Testamento no sea praxis histórica de Jesús para establecer el Reino,

176 Al hacer de lado como efectiva norma de la fe la revelación paulina, aunque por caminos diversos Jon Sobrino llega a un término semejante al de otros autores. Por ej. D. STRAUSS, *Nueva vida de Jesús*, p. 129, alega que Pablo no conoció al Jesús histórico, ni le interesó, pues ni siquiera visitó a los apóstoles que podían darle los datos (Gal 1,17-18): "Esto muestra hasta dónde subordina el Cristo de los antiguos apóstoles, al Cristo que él había formado; es decir, el Cristo histórico a su propio ideal". Y A. LOISY, *Les mystères paiens et le mystère chrétien*, París, Nourry 1930, p. 239: Jesús habría sido un judío sencillo, predicador del reino y anunciador de un próximo rey que establecería una sociedad en justicia. Pablo habría abandonado los elementos del evento histórico, para hacerlo una mera religión revestida de mitos en boga que apelaban a las necesidades religiosas del pueblo de su tiempo.

concebido como una vida de justicia para los pobres¹⁷⁷. Una tal opción equivale *de hecho* a establecer un "canon dentro del canon", y a determinar como lo normativo de la fe (es decir, en términos del autor, aquello que exige el seguimiento) la imagen que él ha formulado como la del Jesús histórico, al servicio del reino cuyo concepto él mismo ha prefijado.

Una tal imagen del Reino, en modo alguno es aquélla que nos han revelado los evangelios y el resto del Nuevo Testamento, asumidos de manera integral y complexiva (aunque sería justo aplicar los métodos histórico-críticos para estudiar y situar las etapas en el desarrollo de esta revelación, y en vista de un posible mayor conocimiento de la praxis de Jesús, para seguirlo más de cerca); pero no creo que el autor tenga el derecho, por sobre la revelación integral de la Palabra de Dios, de determinar otra norma de fe para el cristiano, como sería el seguimiento del Jesús histórico que corresponde a sus propios presupuestos. Esta manera tan reductiva de presentar el Reino, aunque parcialmente verdadera, por lo que o descuida o positivamente desecha por no ir de acuerdo con su propia opción con su imagen del Jesús histórico, parece opuesta a la del Magisterio de la Iglesia, de manera que provoca una perplejidad para elegir entre dos "magisterios" divergentes¹⁷⁸.

Y sin embargo, es valiosa la insistencia de J. Sobrino en la construcción

177 Compárese con RMi 16: "Al igual que entonces, hoy también es necesario unir *el anuncio del Reino de Dios* (el contenido del 'kerigma' de Jesús) y la *proclamación del evento de Jesucristo* (que es el 'kerigma' de los apóstoles). Los dos anuncios se completan y se iluminan mutuamente".

178 Cf. para comparación algunos textos, que conviene leer en sus contextos: Puebla reconoce que el Reino tiene una dimensión temporal necesaria (PUE 787); pero también que no debe confundirse con los diversos campos de la existencia humana en su etapa terrena (PUE 475); por eso, "si el Reino de Dios pasa por realizaciones históricas, no se agota ni se identifica con ellas" (PUE 193). "La Iglesia no admite circunscribir su misión al terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre; sino que afirma la primacía de su vocación espiritual, rechaza la substitución del anuncio del Reino por la proclamación de liberaciones humanas, y proclama también que su contribución a la liberación no sería completa si descuidara anunciar la salvación en Jesucristo" (EN 34, y para comprender mejor su significado, cf. el contexto, nn. 32, 33 y 35). "Hoy se habla mucho del Reino, pero no siempre en sintonía con el sentir de la Iglesia. En efecto, se dan concepciones de la salvación y de la misión, que podemos llamar 'antropocéntricas', en el sentido reductivo del término, al estar centradas en torno a las necesidades terrenas del hombre" (RMi 17, y cf. el contexto en nn. 11 y 14-19).

del Reino de Dios como el centro de la intención, predicación y praxis de Jesús. Es del todo legítima. En esto el Magisterio está de acuerdo e impulsa semejante orientación para la evangelización y la teología. Por eso, si el autor no amputase de la revelación tantos elementos integrantes para acomodarla a su proyecto, sino al contrario pusiese su proyecto al servicio de la revelación completa, integrándolo en una fe de la Iglesia y una teología que no es de hoy, sino ha sido vivida por 19 siglos bajo la guía del Espíritu, creo que su contribución sería muy digna de aprecio. Pero esta misma opinión mía, por justicia me hace volver los ojos al extremo contrario, para considerar no menos inadecuadas tantas presentaciones de Jesucristo en las que su servicio al Reino está ausente: éstas no son menos reductivas de la revelación del Evangelio, y no menos divergentes del Magisterio.

b) *Acerca de Jesucristo*

J. Sobrino insiste de múltiples maneras en mirar a Jesucristo siempre en relación con el Reino: ve sus milagros como el “clamor del reino”, como actos de misericordia por el dolor ajeno de los débiles [13]; a Jesús como aquél que ponía en el Reino lo último de sus intenciones (el “éschaton”), que por tanto debería ser también “lo último en la intención” (lo escatológico) para el cristiano [14]; incluso su resurrección es la confirmación de su mediación del Reino [26]; y así, hoy deberíamos, dejando de lado los títulos de Jesús que no se prestan más a ser historizados (aun los mismos de la Escritura, incluyendo el de *Hijo de Dios*), centrar la reflexión sistemática en el “mediador definitivo del reino”, como la vía más historizada [21].

Hay, desde luego, muchos elementos valiosos en estas afirmaciones. Pero la *radicalidad* reductivista consiste en centrar *sólo* en eso toda la funcionalidad de Jesús (pues la misma “sistemática” que propone es funcional a *su* noción del Reino), a la cual el autor somete incluso el *ser* de Jesucristo, definiéndolo de modo relativo a su operatividad práxica en relación con su proyecto. Esta parece una teología monotemática que todo lo somete a su propio postulado. Pero si toda la conciencia de Jesús, su actividad, sus milagros, su intencionalidad última (el “éschaton”), su muerte y resurrección, y hasta su ser mismo estuviesen reducidos a, delimitados por, y funcionalizados al Reino; y si por otra parte el mismo autor define el Reino “*formalmente* como la última voluntad de Dios *para este mundo*”, se pueden intuir, sin necesidad de comentario, las consecuencias cristológicas.

Sobre la sustitución en la sistemática del título *Hijo de Dios* (sin negarlo formalmente) para hablar de Jesucristo, por el más “historizado” *mediador definitivo del reino* [19], parece que el autor:

No distingue entre un título que indica la conciencia misma de Jesús *sobre lo que él es* en sí mismo y en relación con Dios como Padre, de un título que indica *su función* respecto a la misión en el mundo, y cuyo valor salvífico y revelatorio depende del primero¹⁷⁹. Si hay riqueza de títulos en la revelación, sea de Yahvé en el Antiguo y Nuevo Testamentos, sea de Jesucristo, es porque ninguno de dichos títulos (como lenguaje humano tomado de la experiencia de una cultura) es suficiente para revelar la integridad del misterio: éste no se puede recortar *sólo* al interés de algún autor (aun cuando dicho interés fuese humanamente legítimo)¹⁸⁰, sin destruirlo por delimitarlo a estrechos vínculos humanos¹⁸¹. Por otra parte, J. Sobrino justifica el prescindir de los demás títulos revelados de Jesucristo, porque el Evangelio presenta a éste “en su dimensión praxica y dúelica”; y por eso el autor afirma que no niega los dichos títulos, pero que la teología de la liberación no se basa en ellos “porque pueden

179 La CTI 1.1.6.2a. hace notar cómo la cristología inspirada en Cullmann parte de los títulos de Jesús considerados sólo en su contenido funcional, prescindiendo de todo análisis “ontológico”. En este sentido, su método no está lejano del de J. Sobrino.

180 En esto consiste el “reduccionismo” que Puebla, siguiendo el *Discurso inaugural* de Juan Pablo II, no acepta como “contenido válido de la evangelización”, y lo atribuye a las “relecturas del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas” y a “las hipótesis brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de ellas derivan” (PUE 179, y cf. contexto). Este “reduccionismo” proviene, pues, de *reducir* la integridad de lo revelado sobre Jesucristo y sobre su plan salvífico; y no se refiere a recortar tratados teológicos, como parece interpretarlo J. Sobrino, afirmando que “esto no es reduccionismo”, porque desde la noción del Reino predicado y actuado por Jesucristo que él formula, organiza toda la teología: “lo que sea Dios, Cristo, gracia y pecado, Iglesia y sociedad, amor y esperanza, etc.” [10]: es decir, precisamente lo *reduc*e todo monotématicamente a su postulado, porque su noción del Reino “es el principio organizador y jerarquizador de todo lo demás” [10].

181 Me parece sofisticado el argumento de que un título se puede sustituir por otro, ya que “el contenido de ese *Padre* no es ajeno al *Dios* del reino” [21]; porque ambos títulos contienen aspectos complementarios en la revelación, que no permiten sustituir el uno por el otro. Si así fuese, podría justificarse, por ejemplo, un autor de mentalidad teísta o racionalista para prescindir de la plena revelación en Jesucristo, diciendo que “el contenido de ese *Padre* no es ajeno al del *Creador* del Antiguo Testamento”, y por tanto bastaría la razón humana, don originario de la creación, para hacer teología y para salvarnos.

llevar a prescindir de lo que fue central en Jesús, el reino de Dios" [22, 23]: parece que la fidelidad en la fe no fuese a la Sagrada Escritura en su plenitud, sino a la propia teoría del Reino.

Si así fuese, habría que sustituir toda la teología trinitaria: de un plumazo se decretaría el cambio de teología de 19 siglos de desarrollo dogmático, teológico, y de la fe de la Iglesia universal bajo la guía del Espíritu Santo. Este, por otra parte, no aparece relacionado con Jesucristo en la "cristología sistemática" que J. Sobrino propone (espero que se trate de simple descuido de tratarlo, y no de un regreso a la "cristología binitaria" de Noeto y tal vez de Arrio, sólo que esta vez el binomio no sería *Padre e Hijo*, sino *el Dios del Reino y su mediador definitivo*). Parece olvidarse de que la revelación de la Trinidad se funda en la conciencia única y singular de Jesús como *Hijo* respecto a Dios, al que llama *Abbá*, su Padre. Es válido, pues, y necesario preguntarse si en la revelación de la obra liberadora entendida como J. Sobrino, tiene cabida la fe en la Trinidad, y de qué manera.

Es común en los Padres de la Iglesia, al indicar las deficiencias de una doctrina no conforme a la fe universal, recurrir a la fe cristiana fundamental que profesamos en el bautismo¹⁸². Porque no puede ir por un lado la fe bautismal (que nos sella como cristianos), más la confesión de fe litúrgica de la Iglesia universal ("ut legem credendi lex statuat supplicandi"), y por otra la vida histórica del cristiano y su reflexión teológica: porque nuestra fe no puede ser "esquizofrénica", ya que es la entrega *total* de sí mismo a la Palabra de Dios revelada (DV 5). A la luz, pues, de la historia y de la teología, es justo preguntarnos si ha de cambiar la fórmula trinitaria, incluso la de nuestro bautismo, por ser menos "historizada".

Cosa diversa será (y si así fuese, la exposición de J. Sobrino sería de mucho servicio a la Iglesia), si aceptada la plenitud de la revelación en su integridad, y la Tradición viva de la fe de 19 siglos de la Iglesia, se incorporase en ella como un justo desarrollo teológico la teología del Reino. De este modo,

182 Por ej. S. ATANASIO, *Contra arrianos* I,34: PG 26,84, afirma que si fuésemos bautizados en el nombre de Dios y de una (o dos) criaturas (esto es, del Hijo y del Espíritu según la doctrina arriana), la gracia bautismal no sería salvífica; ni tendríamos que adorar a la Trinidad, pues sería idolatría, lo que contradice la fe de la Tradición apostólica y de la Iglesia universal.

contando con bases muy fuertes y con toda la vida de la Iglesia como respaldo, la incisividad de la teología del Reino sería mucho más seria para tocar la misma obligatoriedad en conciencia para incidir en la problemática de hoy (y de modo particular en las cuestiones de justicia): dimensiones que se pierden si se pretende fundar la teología en la validez de los propios postulados.

c) *Acerca de la resurrección*

Me parece muy ambiguo el modo de tratar la resurrección de Jesucristo y el término escatológico del cristiano. Lo "último" (es decir, lo "escatológico") para el cristiano es, según él, el seguimiento de Jesús (histórico) en la implantación del Reino. La teología de la liberación no considera "lo último" la resurrección de Cristo, porque ésta tendría su valor funcional como "no una esperanza universal, sino una esperanza parcial -aunque después pueda ser universalizada- para las víctimas de este mundo, a los crucificados -como Jesús- de la historia; que la resurrección pueda desencadenar una esperanza radical para la historia, pues si Dios se muestra con poder para liberar de la muerte, mayor poder tendrá para liberar de la opresión" [10]. Además, la resurrección de Jesús no puede ser el "éschaton", "porque tiene menos apoyaduras en la realidad histórica" [11]. De ahí que la resurrección de Jesús se exprese en una "*esperanza específica*" dirigida a "las víctimas de este mundo", que consiste en que el verdugo no triunfará ya sobre la víctima [28]. En cambio, el autor dice en otra parte que la resurrección "tiene gran fuerza para mostrar la utopía final, pero no tanta para mostrar cómo haya que vivir ya ahora y encaminarse hacia esa utopía" [11].

El autor en ningún momento niega la resurrección de Jesucristo, pero de nuevo subordina este momento clave para la fe y la liberación plena del hombre, al Jesús histórico y a su compromiso con el Reino, entendido en la forma arriba indicada. Tan atento como se muestra a lo histórico, parece olvidar que hay *desarrollo histórico* de la revelación, del Jesús histórico al resucitado, de manera que el segundo *es el mismo* pero *no es reducible* en todo el contenido de revelación, al primero. Por otra parte, al usar los términos "*esperanza*" para indicar el futuro del hombre en una sociedad construida en justicia sin verdugos ni víctimas, y "*utopía*" para la resurrección, parece colocar ésta al nivel de la construcción ideal de un fin en sí mismo irreal e inalcanzable, pero que sirve funcionalmente para orientar proyectos concretos; mientras si en lo primero pone la *esperanza escatológica*, entonces esto

sería lo que reconoce como lo real: esta *esperanza*, pues, decidiría el camino de conducta (moral) para el cristiano, y a esto se reduciría el seguimiento del Jesús histórico (pues ya hemos visto que esta sería para él el “éschaton”, lo “último” que determinaría toda su praxis), mientras la resurrección “no tiene tanta fuerza para mostrar cómo haya que vivir ya ahora y encaminarse hacia esa utopía”¹⁸³. No alcanzo a ver cómo sea posible aceptar esta enseñanza, y a la vez la de San Pablo: “Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los más dignos de compasión de todos los hombres! ¡Pero no! Cristo resucitó de entre los muertos como primicias de los que durmieron. (...) Si por motivos humanos luché en Efeso contra las bestias, ¿qué provecho saqué? Si los muertos no resucitan, *comamos y bebamos que mañana moriremos*” (1 Cor 15,19-20.32). En el conjunto del Nuevo Testamento, la resurrección no es utopía (término ajeno a la Palabra revelada)¹⁸⁴, sino esperanza: término firme fundado en la promesa divina.

Acerca de la cristología dogmática

J. Sobrino afirma que la cristología de la liberación acepta “sin ambigüedades” la verdad dogmática sobre Cristo, y confiesa a Jesucristo “*verus Deus et verus homo*” [30]; pero luego al explicar lo que entiende por esta expresión,

183 Bien sabido es que el vocablo *utopía* se introdujo de reciente en la jerga de muchos teólogos, bajo el influjo de E. Bloch. Este se inspiró en el experimento de Thomas Müntzer, que había intentado iniciar la instauración evangélica del Reino de Cristo en una pequeña ciudad de campesinos, sin rey, sin magistrado, sin autoridad espiritual y temporal. Iluminado por esta idea, Bloch comparó los ideales bíblicos con los de la revolución social, y encontró que los primeros podían ponerse al servicio de la transformación revolucionaria de la sociedad, lo que constituiría el término de la esperanza. La utopía desempeña en este proceso un papel decisivo, como comenta el mismo Bloch interpretando la Ciudad de Dios de San Agustín y la historia teleológica de la teología cristiana: “El pensamiento que mira hacia el exterior, amplía las cosas. Si este movimiento es esencialmente *temporal*, si se dirige hacia adelante, se abandona ya no al reposo sino a la corriente de lo que se puede comparar a un río. La mirada se vuelve hacia lo que sigue, y el reposo mismo no se encuentra en el conjunto armonioso del todo, sino sólo en el logro, que no es posible sino más tarde, y aun sólo hasta el último”: E. BLOCH, *Le principe espérance* II, París, Gallimard 1982, p. 487.

184 En la Escritura hay algunas descripciones ideales (que en términos actuales podríamos llamar utópicas) para describir literariamente el futuro reino mesiánico, por ej. la típica de Is 2,3-4; 11,5-9. Pero no pertenecen a este género literario ni las narraciones de las apariciones de Jesús resucitado, ni la teología del Nuevo Testamento sobre la resurrec-

y criticar los conceptos de Dios y de hombre que nuestras conveniencias habrían construido, reinterpreta dichos términos de una manera que, a mi juicio, es del todo insuficiente, y que en manera alguna corresponde a la definición de Calcedonia. Creo que la fe no consiste en aceptar *verbalmente* las fórmulas conciliares, para luego dar a los términos otro contenido. Sino la verdad dogmática definida, para poder aceptarse fielmente, debe situarse en el contexto de la definición. Es demasiado simplista y ahistórica la afirmación del autor, al rechazar acrticamente los conceptos de Dios y del hombre que según él habría fabricado la conveniencia humana, para sustituirlos por otros tan vagos como los que presenta en la p. 596 [31], que no dejan de tener cierto sabor feuerbachiano, al afirmar que sólo podemos saber hoy lo que significa ser Dios y ser hombre por lo que es Jesucristo, Dios y hombre, en el cual el autor ve unidos sin confusión “la utopía (equivalente de lo divino)” y “todo lo concreto (el equivalente de lo humano)”. Naturalmente, supuesta la recta comprensión de la fe dogmática en Cristo, no hay dificultad alguna en ver en él sintetizadas la esperanza (no la utopía) y la realidad histórica del hombre. Pero en todo caso qué significa la divinidad y la humanidad de Jesús, según Jon Sobrino, me pareció que quedaba diluida en frases más o menos funcionales.

Parece paradójico que, dándole tanta importancia a lo histórico, el autor no sitúe históricamente a Calcedonia, que es uno de seis concilios cristológicos (los dos primeros más relacionados con el aspecto trinitario, los otros cuatro más en la dirección de la encarnación y de su plena humanidad). Ciertamente que Calcedonia se considera el más importante concilio cristológico; pero ni lo dijo todo, ni mucho menos puede reducirse la aceptación de su profesión de fe al de unas *expresiones* sueltas (por importantes que sean), sin captar todo lo que la definición enseñó como *contenido* de la Palabra revelada. Y si se afirman dichas palabras fuera de su contexto y del desarrollo histórico de la Tradición Apostólica, la confesión de la misma puede resultar verbal, no real, casi como una aceptación de fórmula.

ción; y no se pueden confundir géneros, sin traicionar la intención del autor sagrado (DV 12). Otra cosa es que D. STRAUSS, *Nueva vida de Jesús*, p. 142, tomase éstas, así como otras narraciones semejantes (transfiguración, multiplicación de los panes, etc.) como bellas “ficciones poéticas”, ya que “no es menos que imposible admitir la realidad de hechos contrarios a las leyes de la naturaleza”.

3. Algunos escritos mariológicos

Entre los teólogos de la liberación, muy poco suele tratarse el tema de María, de modo explícito. Ocasionalmente hay alusiones, por ejemplo al hablar del Magníficat. Quizás los escritos centrados en la Madre del Señor más conocidos en esta línea, son cuatro, sobre los que expreso alguna reflexión crítica¹⁸⁵.

3.1.L. BOFF, "El rostro materno de Dios"

Conservo 21 reseñas o críticas sobre ésta y la siguiente obra. En general suelen coincidir en varios puntos, que yo también suscribo: a) En acoger como muy positivo el esfuerzo del autor para, en forma de ensayo (que por lo mismo necesitaría, pasados ya 12 años de escrito, una revisión para repulirlo), considerar a María desde el ángulo de su feminidad, e integrada en ella. Este tipo de reflexión, incipiente a nivel teológico y del que hay ya varios dignos ejemplos, parece necesario en la Iglesia para llenar la grande laguna antropológico-teológica que tenemos sobre la plena integración de la mujer en el plan salvífico de Dios al igual que el varón, no sólo en el terreno teórico (afirmado desde Gal 3,28, y en la doctrina de la "salvación universal" por Jesucristo). b) En reconocer el estilo ágil y atractivo del escritor. c) En criticar negativamente en forma unánime (yo no he leído o escuchado una sola opinión aprobatoria de este punto) el "teologúmenon", más destructor que positivo para la figura de María¹⁸⁶ y aun para el fin pretendido de la dignificación de

185 Estos son, en orden cronológico: L. BOFF, *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid, Paulinas 1979; IDEM, *A Ave-Maria. O feminino e o Espírito Santo*, Petrópolis, Vozes 1980; I. GUEBARA - M. C. BINGEMER, *María, mujer profética*, Madrid, Paulinas 1988; y G. GUTIERREZ, Cap. IX. "Santo es su nombre", en *El Dios de la Vida*, Lima, CEP 1989, pp. 309-349.

186 Como opina un especialista en la teología del Espíritu Santo, "Reenderizar el cristomonismo en mariología, como lo hace Boff, en dirección pneumatológica, termina por desembocar en otras no menos unilaterales distorsiones. El punto central de la perspectiva de Boff -la unión hipostática del Espíritu Santo con María- aunque cualificado como hipótesis, constituye el punto más alto de esa exasperación del papel de María, que termina por hacer recaer en el riesgo, tantas veces denunciado por teólogos católicos y protestantes, de sustituir al Espíritu Santo por María": F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bolonia, Dehoniane 1987, p. 300.

la mujer (porque fundado en bases falsas), acerca de la formulada "unión hipostática" del Espíritu Santo con María:

*"Sostenemos la hipótesis de que la Virgen María, Madre de Dios y de los hombres, realiza de forma absoluta y escatológica lo femenino, porque el Espíritu Santo ha hecho de ella su templo, su santuario y su tabernáculo, de manera tan real y verdadera que debe ser considerada como unida hipostáticamente a la tercera persona de la santísima Trinidad"*¹⁸⁷.

L. Boff cita a pie de página LG 55 y los comentarios del mismo número, de M. G. BONAÑO y H.-M. MANTEAU-BONAMY, acerca de que "el Espíritu Santo ha hecho de ella su templo, su santuario y su tabernáculo". Sobre esto no hay ningún problema, son expresiones tradicionales y antiguas, desde los Padres. Pero confundir eso con *unión hipostática*¹⁸⁸ parece, o una aseveración simplemente aventurada o, como la califica Amato, "una provocación para la reflexión mariológica contemporánea"¹⁸⁹.

Sin embargo, queda la impresión de que se trata, o bien de un error teológico del autor, que tendría la responsabilidad de corregir, o de una ignorancia suya respecto a lo que significa en la teología de la Iglesia la *unión hipostática*. Esto segundo parece lo más probable, pues también escribe, para justificar su hipótesis (p. 116), que no sólo María está unida hipostáticamente al Espíritu Santo, sino: "En la eternidad todos los justos, cada cual a su manera y en una intensidad propia, serán asumidos hipostáticamente por Dios, que será entonces 'todo en todos' (1 Cor 15,28). De esta forma el ser humano alcanza el fin supremo para el que fue amado, pensado y creado por Dios: ser feliz y participar de su naturaleza divina, permitiendo -como diferente de Dios- que Dios participe de su naturaleza humana"¹⁹⁰.

187 L. BOFF, *El rostro materno...*, p. 115, subrayado del autor.

188 Esta confusión parece muy cercana a la afirmación de Nestorio que le fue condenada en el Concilio de Efeso, pues confundía la unión del Verbo y de su carne con una "inhabitación como en su templo".

189 A. AMATO, Art. "Espíritu Santo", en S. DE FIORES - S. MEO (ed), *Nuevo diccionario de mariología*, Madrid, Paulinas 1988, p. 712.

190 Una tal afirmación confunde enteramente la unión del Verbo con su carne en una sola *hypóstasis* (cf. definiciones de Efeso y Calcedonia: DS 250, 302), con la inhabitación por la gracia; en consecuencia confunde la filiación del Hijo (trinitaria) con la filiación adoptiva nuestra; y el *ser* (o "*subsistir*", como significa la palabra "*hypóstasis*") en la

No sé si el autor esté informado de las críticas unánimes (que juzgo en general necesarias y justas), que reprochan esta hipótesis infundada; pero no sólo en su libro *El Ave María* sigue suponiendo el mismo "teologúmeno" en forma implícita (lo que podría ser más comprensible porque fue publicado sólo un año después de *El rostro materno de Dios*); sino también en su libro sobre la Trinidad ha repetido su hipótesis, aunque hablando de una "pneumatificación" del Espíritu Santo en María¹⁹¹, en paragón de práctica identidad con la encarnación del Verbo en Jesucristo¹⁹².

3.2. L. BOFF, *El Ave María*

Como en el libro anterior, el autor escribe con un estilo agradable y sencillo. En general es un comentario llano al anuncio del ángel, y como en *El rostro materno de Dios*, L. Boff revalúa el papel de la mujer en la humanidad y en la comunidad cristiana. También manifiesta su intención de relacionar el misterio de María con la revelación sobre la obra del Espíritu Santo, empresa muy laudable y que sin duda tendrá futuro en la teología eclesial, pues ya ha iniciado con buenos auspicios. Todo ello es positivo. La obra pierde valor cuando nuevamente introduce la relación entre María y el Espíritu Santo a la luz de su errada hipótesis.

En este libro el "teologúmeno" de L. Boff está más velado, en cuanto aparece con expresiones un tanto menos explícitas, como las siguientes:

*"María no es sólo el Templo de Dios, sino también el Dios del templo. Si decimos que María habría sido asumida por el Espíritu, el Espíritu habría tomado forma histórica en ella. ¿Entonces podemos decir que el Espíritu Santo es la Madre divina del hombre Jesús? Creemos que la conclusión se impone lógicamente"*¹⁹³.

Luego afirma el principio teológico que parece rector de su hipótesis:

naturaleza humana asumida por el Hijo para unirse a ella *en una sola persona concreta*, con el devenir por la gracia "partícipes de la naturaleza divina" (2 Pe 1,4).

191 Expresión que ya había usado en *A Ave-Maria*, p. 66.

192 Cf. L. BOFF, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, Paulinas 1987, pp. 19, 119, 142s, 257-259.

193 L. BOFF, *A Ave-Maria*, p. 84.

“Por El (el Espíritu Santo), como Madre divina, es engendrado el hombre Jesús, manifestación en la carne, del propio Hijo eterno” (*Ibid.*). Y aduce como autoridades que lo confirmarían un texto de Orígenes y otro de San Jerónimo. Podemos detenemos un momento en dichos textos y autores:

Primer texto: “En el evangelio a los Hebreos, el Salvador mismo dice a propósito de la Transfiguración sobre el Tabor: 'De repente *mi Madre, el Espíritu Santo*, me tomó por los cabellos y me condujo al gran monte del Tabor”¹⁹⁴.

Es verdad que Orígenes cita dos veces el mismo texto. Pero a L. Boff se le escapó ver el contexto de su cita, en PG 14, 132-133, donde Orígenes dice lo contrario de Boff, pues el escritor eclesiástico está discutiendo el texto de Jn 1,32 sobre el descenso del Espíritu Santo sobre Jesús. Y pone frente a frente, en contraste con el Evangelio, dos doctrinas opuestas: la de quienes arguyen que “si todo fue hecho por él (el Verbo)”, entonces también es su criatura el Espíritu Santo. Al extremo opuesto Orígenes coloca la doctrina sectaria que aquí nos interesa, y para ello utiliza la cita del evangelio de los Hebreos, que los sectarios siguen: “Mi Madre el Espíritu Santo me tomó por uno de los cabellos...”. Y se pregunta si en algún sentido el Espíritu Santo podría llamarse Madre de Jesús, y se contesta que únicamente en un sentido figurado. He aquí su respuesta:

“Si aquél que hace la voluntad del Padre que está en los cielos es el hermano, hermana y madre de Jesús (Mt 12,50); y si se aplica el nombre de hermano de Jesús no sólo al género humano, sino también a las cosas divinas, entonces ya no parece tan extraño y absurdo, puesto que se les llama madre de Cristo a los que hacen la voluntad del Padre que están en los cielos, que también se diga del Espíritu Santo”.

Segundo texto: L. Boff cita luego, como autoridad de su hipótesis, dos textos de San Jerónimo. He aquí sus palabras y el contexto:

“S. Jerónimo, siempre tan crítico, cita el texto de este evangelio apócrifo

194 L. BOFF, *A Ave-Maria*, p. 85. Al pie de página cita así: *In Jer. Hom.* 15,4. *In Jn. Hom.* 2,6. Para una eventual consulta añadido por mi parte las referencias patristicas: PG 13, 433; PG 14, 132-133.

a los Hebreos en su comentario al bautismo de Jesús en el Jordán: 'Y aconteció que cuando el Señor salía del agua, la fuente de todo, el Espíritu Santo descendió y reposó sobre él y le dijo: Mi Hijo, entre todos los profetas yo te esperaba, esperaba que tú vinieses para reposar sobre ti. Tú eres, en efecto, mi reposo, tú eres mi Hijo unigénito que reina eternamente'. Curioso es observar que tanto Orígenes cuanto Jerónimo no critican el texto referido arriba. Ellos ciertamente lo habrían hecho si percibiesen que no se compaginaba con la fe. Ahí se dice que el Espíritu es la Madre divina de Jesús. Se trata de una maternidad temporal, que afecta la humanidad de Jesús, porque en su dimensión eterna la filiación divina de Jesús se deriva no del Espíritu sino solamente del Padre. Porque el hombre Jesús nació de la divina Madre, el Espíritu Santo, se presenta, desde el primer momento, lleno del Espíritu"¹⁹⁵.

En el texto de San Jerónimo del que L. Boff cita el fragmento del evangelio apócrifo de los Hebreos (que según dice S. Jerónimo, seguía la secta de los nazarenos, quienes, nos dice un contemporáneo de Jerónimo, S. Epifanio, estaban ligados a la secta de los ebionitas), por honestidad intelectual se debe reconocer que no es verdad lo que Boff afirma: que ni Orígenes ni Jerónimo critican el texto referido, y que "lo habrían hecho si percibiesen que no se compaginaba con la fe". Sobre Orígenes ya lo hemos visto: sí lo critica, aunque en forma cortés, distinguiendo *en qué sentido se podría llamar madre de Jesús al Espíritu Santo*, que difiere enteramente del que Boff le atribuye. No menos divergente es el contexto de San Jerónimo, que sí rechaza el argumento de que el Espíritu Santo podría ser llamado Madre de Jesús por la secta de los nazarenos, cuyo argumento era que la palabra *Espíritu* era femenina en hebreo, y por tanto debía indicar el elemento femenino de Dios (idea un tanto común a varias sectas gnósticas de los primeros siglos).

Escuchemos al propio San Jerónimo en sus mismas palabras, que van en dirección opuesta de lo que Boff afirma. El Padre de la Iglesia está comentando Gal 4,19 sobre el "parir" de los apóstoles (quienes nos han "engendrado en Cristo"), y dice que no es de admirarse, si se usa un lenguaje figurado. Porque

195 L. BOFF, *A Ave-Maria*, p. 85. Ahí mismo cita a pie de página para el texto interno: *In Mq 7,6; In Is 40,12-13*. Añado para eventual consulta la referencia patristica: S. JERONIMO, *Comm. in Is. XL*, ad 12,9ss: PL 24, 405.

“Los hebreos dicen que ninguna duda cabe para ellos, pues en su lengua el Espíritu Santo se dice en género femenino, o sea RUA CODSA. (...) Y así está escrito en el evangelio según los Hebreos, que usan los nazarenos, que el Señor dice: ‘Mi Madre el Espíritu Santo me tomó’. Nadie tome escándalo si los hebreos hablan del Espíritu Santo en femenino, ya que en nuestra lengua (latín) lo llamamos en masculino (Spiritus) y en griego se le llama en neutro (Pneúma). Así, pues, en la divinidad no hay género alguno. Y si en las tres lenguas principales en las que se ha escrito sobre la pasión del Señor se le llama con los tres géneros, debemos aprender que lo distinto (de nosotros) no es de género alguno”.

Y qué piense el mismo San Jerónimo sobre el evangelio de los Hebreos, y si es que no ve nada contra la fe, como Boff afirma, véase la distinción que hace, al modo de Orígenes, para afirmar en qué sentido solamente se le podría llamar “Madre de Jesús” al Espíritu Santo: en cuanto la Escritura lo llama también “Espíritu de Sabiduría”, y el Sal 112 (111), 24 dice que el Señor hizo todas las cosas “en Sabiduría”. “Y así como la Palabra de Dios se llama Luz, Vida y Resurrección, de manera semejante al Espíritu del Señor se le llama Espíritu de Sabiduría, o de inteligencia, de consejo, de fortaleza, de ciencia, de piedad y de temor de Dios”. Pero luego añade que sólo se trata de diversas denominaciones, “pero en verdad es uno y el mismo la fuente y principio de toda virtud”, y Cristo está lleno de todos estos dones del Espíritu¹⁹⁶.

Finalmente, aunque tiene menos importancia, valdría la pena decir una palabra sobre el texto que L. Boff cita para confirmar que: “Afirmamos la hipótesis de que María ha sido asumida por el Espíritu Santo en orden a la divinización de lo femenino y a la manifestación del rostro materno de Dios”, para lo cual nada más apto, dice el autor, que la virginidad de María. Y para probar que la virginidad siempre está abierta a la maternidad, afirma lo siguiente: “La mujer es siempre ‘parens vitae’ como decía la mártir y virgen Santa Eugenia”¹⁹⁷.

Por sólo deseo de la verdad debo aclarar que no sé a qué viene tal frase

196 S. JERONIMO, *Comm. in Is.* IV, ad 11.1-2: PG 24, 145.

197 L. BOFF, *Ave-Maria*, p. 80. Cita al pie de página: *Patrologia Latina* 21, 1129b. La cita completa sería: AUTOR ANONIMO, *Vita Sanctae Eugeniae*: PL 29, 1119.

para probar que la virginidad de María es el signo de que el Espíritu Santo la asumió enteramente. Porque el texto citado se refiere a una narración legendaria, de autor anónimo, de entre las muchas estereotipadas y apócrifas de la época, signo de que no tiene propiamente un valor doctrinal del que se pueda argumentar teológicamente. Pero además nada tiene que ver con la fecundidad maternal. En efecto, se narra que la joven Santa Eugenia, convertida al cristianismo y que había hecho voto de virginidad, fue dada en matrimonio por su padre al hijo del prefecto romano de la ciudad. Como ella no quisiese renunciar a su virginidad, el prefecto la condenó a muerte, con el pretexto de que ella se negaba a adorar a los dioses del imperio. En esta circunstancia Jesús se le apareció para confortarla, para llevarle personalmente la hostia consagrada, y para animarla con la promesa de la vida eterna. Antes de morir Eugenia exhortó a las demás vírgenes consagradas a permanecer en su virginidad, a pesar de tener que enfrentar la muerte por defenderla, con estas palabras, de las que Boff tomó la cita:

“Estad preparadas en el Señor. Pues la virginidad es la primera de las virtudes, signo de proximidad a Dios, es semejante a los ángeles, engendradora de vida (*parens vitae*), amiga de la santidad, fomento de la fe, ayuda y apoyo de la caridad”.

3.3.1. GUEBARA - M. C. BINGEMER, *María, mujer profética*

Da gusto que dos mujeres participen en el movimiento teológico de nuestro continente. No puede uno sino leer su libro con simpatía. En general me pareció una obra sencilla, en la que las autoras presentan la doctrina comúnmente enseñada en la Iglesia, en estilo bastante llano. Aquí y allá saltan las reflexiones con esas intuiciones femeninas que los varones somos incapaces de dar a nuestros escritos, aun movidos por una seria piedad a María.

Interesante es el esfuerzo que hacen en el capítulo 5, “Algunas tradiciones del culto a María en América Latina”, en el cual presentan diversos aspectos tanto históricos como culturales en que se encarna la piedad mariana en nuestros pueblos. Y muy hermoso, en particular, el breve comentario al Magnificat con el que el libro termina (pp. 185-192). Creo que es la parte más “liberadora” de la obra, y la que mejor que el resto justifica su título.

Tal vez valdría la pena que las autoras pulieran la obra de algunos errores teológicos (desde el punto de vista científico, no de la fe), que a mi parecer le restan el valor que tiene en conjunto, y pueden dejar conceptos equivocados en personas de menor preparación teológica que la lean¹⁹⁸.

3.4. G. GUTIERREZ, "*Santo es su nombre*"

Se trata de un capítulo que contempla a "El Dios de la vida" desde la visión de María. El libro en general, aunque bien fundado teológicamente, no sigue ni el estilo ni el método común de la teología como disciplina, sino su fin parece más bien ser la invitación a una expresión vivencial de la fe que profesamos en Dios: ¿pero en qué tipo de Dios? Ya en la introducción el autor indica cómo su reflexión partió del clamor de quienes hablaron al Juan Pablo II a nombre de Villa del Salvador, para presentarle sus angustias por la más elemental sobrevivencia suya y de sus hijos. Y expresaron: "Pero, a pesar de todo, *creemos en el Dios de la vida*".

Este libro, en conjunto, se lee con el respeto de quien confiesa la misma fe de estos hermanos nuestros, y comparte su esperanza en un mundo en el que

198 Algunos ejemplos: a) "El término griego que sintetiza el misterio de la fe contenido en el dogma *-theotókos*: Madre de Dios- data del concilio de Efeso" (p. 107). La expresión es ambigua, parece que el vocablo hubiese sido "acuñado" en Efeso, cuando en realidad se usaba y era común desde dos siglos antes. b) En p. 109 afirman que el Conc. de Constantinopla I, citando el de Nicea, afirmó sobre Jesús: "Et incarnatus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine", cuando el de Nicea no lo afirmó en absoluto (cf. DS 125), sino es expresión típica del II concilio ecuménico. c) Acerca de los orígenes del dogma de la Inmaculada Concepción, afirman en p. 123 que "desde los orígenes de la Iglesia la fe popular desempeñó un papel de primera importancia en lo que habría de ser posteriormente el dogma. (...) Ya desde el s. II, el Evangelio apócrifo de Santiago contiene la narración, proveniente de un ambiente popular, *de la concepción virginal por parte de Ana, Madre de María*". No puede uno sino quedar perplejo: dicho apócrifo habla de la *concepción de María por una madre estéril*, no virgen; además de que no se pueden confundir "concepción virginal de María" con su "Inmaculada Concepción". Soy consciente de que la secta de los *Coliridianos*, que S. Epifanio refuta, en el s. IV hablaba de la "concepción virginal" de María, y también algún autor medieval. Pero eso no justifica para señalar tal leyenda como base teológica y ni siquiera como inicio del dogma, ya que para nada aparece en los grandes teólogos de la Inmaculada, ni en la Bula de definición, ni en el desarrollo del dogma. Lástima que este tipo de errores es un tanto frecuente, y no puedo sino augurar que la obra se libere de ellos.

los poderes de la muerte parecen tener el dominio sobre la tierra. Y en tal fe y esperanza, el autor escribe este exquisito capítulo sobre Dios *desde* María. Toma de otros autores los datos teológicos de base, necesarios para que su reflexión esté bien fundada; lo suyo es la intuición en el significado, para dignificar su vida, que tiene la elección divina de María para los seres humanos de hoy que viven en este mundo en que los falsos dioses producen tantos esclavos.

El autor privilegia como cimiento para su meditación, lo que el Evangelio nos ha revelado sobre la mujer escogida por Dios para Madre de su Hijo, y la respuesta de ella a su llamado. A partir de la Escritura contempla a María en el contexto de un pueblo sojuzgado, en el que además la mujer era oprimida y marginada, y luego paragona tal situación con la actitud de Jesús hacia las mujeres. Luego presenta a María como "la creyente" que acoge el misterio y lo "guarda en su corazón", pero no pasivamente, sino como una fuente de la que mana la dignificación de su vida. Ni es ella sola quien encuentra su propia dignidad, sino como "hija de un pueblo": su riqueza es para los demás, para el servicio.

No es un libro cuyas ideas puedan sintetizarse, porque no es en modo alguno sistemático: sólo puede leerse y meditarse. Es un servicio a la vez sencillo y profundo que el autor hace a la causa de la verdadera liberación de nuestro pueblo, con particular énfasis en la mujer, que en nuestra cultura necesita hallar aún los caminos de su dignidad plenamente reconocida.

INDICE

SIGLAS	5
PRESENTACION	7
INTRODUCCION	9
1. Objetivo	9
2. Jesucristo, centro de la evangelización	11
3. Nueva evangelización	13
4. La estructura de la siguiente proposición cristológica	15

CAPITULO I

CRISTO AYER

1. Jesucristo en el Antiguo Testamento	19
<i>Proposición 1.</i>	
El Antiguo y Nuevo Testamento están unidos íntimamente por la promesa de salvación y el cumplimiento en Jesucristo	19
<i>Proposición 2.</i>	
Desde el Antiguo Testamento la Palabra de Dios se inculturó en el pueblo de Israel, según los momentos históricos, el desarrollo religioso y las expresiones de cada época, para ser verdaderamente reveladora	22
<i>Proposición 3.</i>	
Dios se reveló desde el principio como el liberador del pueblo que había elegido, para hacerlo "nación santa, pueblo sacerdotal"; pero sus promesas de constante liberación de esa nación elegida, tomaron cuerpo en una historia de pecado	27

<i>Proposición 4.</i>	
A partir de la Alianza entre Yahvé y su pueblo, la Palabra de Dios revela el sentido profundo del pecado individual y social como infidelidad a la Alianza	35
<i>Proposición 5.</i>	
El "a-teísmo" en el Antiguo Testamento no es de orden teórico ni racionalista, sino existencial: es un <i>vivir sin Dios</i>	37
<i>Proposición 6.</i>	
A partir del Exodo Dios se reveló a Israel como su único <i>Señor</i> ; desde la monarquía, como su <i>Rey</i> . La soberanía de Yahvé se manifiesta en el poder liberador de su pueblo, y exige "seguir a Yahvé", de parte de quien quiera pertenecer a su Reino	40
<i>Proposición 7.</i>	
El "oficio regio" por excelencia es ser defensor y protector del pobre y desvalido: en esto se manifiesta privilegiadamente el Reino de Dios	45
2. Jesucristo en el Nuevo Testamento	51
<i>Proposición 8.</i>	
La encarnación del Hijo de Dios en el seno de María Virgen es un nuevo modo de existir que él gratuitamente asume para siempre. Esa carne de Jesús asumida por el Hijo es desde la encarnación, por designio del Padre, el único camino para acceder a Dios. El seguimiento de Jesús en su carne es la norma de vida del discípulo	52
<i>Proposición 9.</i>	
El Padre libremente eligió a María para participar como Virgen Madre en el proyecto salvífico de su Hijo. Lo que en María veneramos es la obra de Dios que quiso intervenir gratuitamente en la salvación de la humanidad por el Hijo nacido de ella	55

Proposición 10.

El Reino de Dios es el centro de la actividad y de la predicación de Jesús, reconocido tras su resurrección como el Señor en el Reino de su Padre 57

Proposición 11.

El Hijo de Dios optó por salvarnos asumiendo para sí mismo la pobreza como género de vida. A los pobres predicó la Buena Nueva del Reino, y privilegiadamente en favor de ellos realizó su misión evangelizadora 64

Proposición 12.

Jesús vivió, actuó y predicó, según la ley y la cultura de su pueblo, en todo aquello que podía ser vehículo para encarnar la Palabra del Padre; y también corrigió todos aquellos elementos que no correspondían al proyecto salvífico divino 70

Proposición 13.

El servicio al Reino, y la oposición a él de los intereses humanos contrarios a su misión, históricamente llevaron a Jesús hasta la muerte 75

Proposición 14.

La conciencia de Jesús acerca de su misión, su entera donación al Padre por nosotros, y la Palabra que el Espíritu inspiró a los apóstoles, nos revelan el valor salvífico de la cruz 78

Proposición 15.

María siguió a su Hijo hasta la cruz, como fiel discípula. Ahí su Hijo le encomendó la misión materna sobre los que creen en él, y él ama. La asociación de María a la obra de su Hijo hasta la cruz, nos ilumina el sentido del dolor como misión, y el camino del seguimiento 82

Proposición 16.

El kérygma fundamental de la Iglesia en sus orígenes, es el señorío de Jesucristo resucitado 85

<i>Proposición 17.</i>	
Jesús no resucitó como un individuo aislado y para su propio bien, sino como "primicia de los que durmieron", y prenda de nuestra resurrección en la carne a semejanza suya	88
<i>Proposición 18.</i>	
Las primeras sectas cristianas tienen su origen en la misma comunidad del tiempo apostólico, y sus errores son desviaciones de la fe en Jesús y en el significado de su obra salvífica	90
3. Jesucristo en la Tradición de la Iglesia	94
<i>Proposición 19.</i>	
Los Padres y concilios de los primeros siglos precisaron como base de la fe en el único Hijo y Señor Jesucristo, su plena igualdad con el Padre en cuanto Dios, y con nosotros en cuanto hombre	96
<i>Proposición 20.</i>	
Pero su fin no fue teórico, sino la necesidad de enseñar con fundamento la obra salvífica revelada	98
<i>Proposición 21.</i>	
En todo este proceso, la íntegra humanidad de Jesucristo se confirma como el camino querido por el Padre para conocer al Dios Trinitario y para nuestra salvación	101
<i>Proposición 22.</i>	
En la antigua Tradición de la Iglesia, la vocación de María Virgen se integra en el proyecto divino de nuestra salvación por su Hijo ..	105

CAPITULO II

JESUCRISTO HOY

<i>Proposición 23.</i>	
Hoy la Iglesia de América Latina debe anunciar a Jesucristo en un continente en el que se reflejan los rostros del pecado	116

Proposición 24.

La evangelización es el anuncio integral de Jesucristo y de su obra liberadora 119

Proposición 25.

El anuncio integral de Jesucristo se basa en la palabra revelada, y progresa en su comprensión (DV 8); pero no puede subordinarse a las culturas o a intereses de escuelas o de ideologías 121

Proposición 26.

Las reconstrucciones del llamado "Jesús histórico" son utilísimas para el progreso en la evangelización, pero no se identifican con la norma de la fe cristiana 124

Proposición 27.

La misión evangelizadora de la Iglesia de hoy está al servicio del Reino de Dios hecho realidad por el señorío de Jesucristo 132

Proposición 28.

La Iglesia, siguiendo a Jesucristo, hoy opta nuevamente, de modo preferencial, por los pobres 138

Proposición 29.

La Doctrina Social de la Iglesia, hoy parte integrante del anuncio del Reino, descubre en Cristo el fundamento de la dignidad humana, de la que brotan los derechos del hombre y la exigencia de la justicia como condición del Reino, cuyo respeto es parte integrante de la moral cristiana 146

Proposición 30.

La liberación integral del hombre es hoy la expresión que con mayor fidelidad responde a la revelación del plan salvífico del Padre por Jesucristo 154

Proposición 31.

La plena liberación en Cristo exige como condición de vida su seguimiento 165

Proposición 32.

La respuesta de María al Evangelio de su Hijo, y su integración en su obra liberadora, es la mejor figura de la Iglesia redimida por Cristo, y paradigma de la mujer dignificada 169

CAPITULO III

JESUCRISTO SIEMPRE

Proposición 33.

Nuestra resurrección con Cristo resucitado, es el término de la esperanza cristiana 178

Proposición 34.

Esta esperanza ilumina e imprime una dirección insoslayable al camino histórico en este mundo 182

Proposición 35.

En la espera del término definitivo de nuestra liberación en Cristo, la Iglesia celebra en su liturgia y confiesa en su vivir cotidiano la presencia del Señor resucitado 184

Proposición 36.

María, asumida en cuerpo y alma a semejanza de su Hijo, recorrió el camino de su seguimiento. Por eso es para la Iglesia la figura del discípulo de Cristo, y de su esperanza escatológica 187

APENDICE

**REFLEXIONES SOBRE ALGUNOS ELEMENTOS
CRISTOLOGICOS Y MARIOLOGICOS EN TEOLOGIAS
DE LA LIBERACION**

1. Síntesis de artículos cristológicos 193
2. Reflexiones críticas 203
3. Algunos escritos mariológicos 224

La impresión de esta obra se terminó
el día 13 de enero de 1992
en los talleres gráficos de
Arte y Fitolito "ARFO" Ltda.
Calle 54A No. 14-53
Tels.: 2485526- 2355968
Santafé de Bogotá, D.C. — Colombia

Editado por el
Centro de Publicaciones del CELAM
Transversal 67 No. 173-71
Apartado Aéreo 51086 - Teléfono 671-4789
Santafé de Bogotá - Colombia