

Cristología y Teología de la Liberación, hoy

F. Javier Vitoria Cormenzana *

Entrevista a JON SOBRINO

Jon Sobrino es de sobra conocido de nuestros lectores. En un rápido viaje que hizo a Bilbao, sobrecargado de compromisos, accedió a ser entrevistado para IGLESIA VIVA. Conversó, pues, con Francisco Javier Vitoria casi sin tiempo. El acuerdo fue que completaría sus respuestas por escrito para su publicación. Es el texto que el lector tiene ante los ojos. Texto que, como todos los de Jon Sobrino, no defrauda.

F.J.V.- Cada día estoy más convencido de que existe una intensa relación entre la perspectiva teológica de un autor y su propia biografía. Primeramente todo teólogo, lo sepa o no, dialoga consigo mismo, con su propio yo. Si compartes esta opinión, me gustaría comenzar estas conversaciones pidiéndote que nos cuentes el proceso autobiográfico que ha seguido tu quehacer teológico.

Ante todo quiero decir que comparto tu observación sobre la dimensión llamémosla autobiográfica de la teo-

* Profesor de Teología en la Universidad de Deusto. Bilbao.

logía, y ciertamente así ha sido en mi caso. Mucho antes de producir teología en sentido profesional me he preguntado a mí mismo sobre los grandes temas de la fe, del ser creyente y del ser humano, y la teología ha sido para mí –para otros puede haber sido la poesía, la pintura o la música– una forma de poner en palabra, de explicitar y verbalizar lo que antes me ha dado vueltas interiormente. Indudablemente, al expresarlo hacia fuera –al “publicar”–, he tenido en cuenta a los lectores y por ello he tratado de ser responsable en lo que escribo, cotejando mis propias ideas con la revelación y las tradiciones de la Iglesia, y situándolas en un ámbito de realidad social mayor que el mío personal. Pero dicho esto, sí creo que el quehacer teológico tiene algo importante de autobiográfico y creo que es también hasta cierto punto inevitable que así sea. Si se me entiende bien, creo, por ejemplo, que en las cristologías que escribimos los teólogos –y dicho con temor y temblor–, hay algo de anhelo y utopía autobiográficas, aunque, obviamente, en la realidad eso ocurra muchas veces *sub specie contrarii*.

Dicho esto pienso que en mi caso ha habido dos momentos importantes en el quehacer teológico, que corresponden a dos “despertares”. Hasta el año 1970 más o menos, el modo de estudiar teología –entonces yo no publicaba– estaba basado en el despertar del sueño dogmático, tal como lo pedía Kant. Los grandes maestros de la sospecha, Kant, Marx, Sartre a nivel filosófico, Bultmann, Marxen, a nivel exegético, fueron derrumbando mucho de la comprensión y conceptualización de mi fe, que provenía de una familia vasca normal, y de las teologías que las subyacía. Una vez escribí que, existencialmente, era como si a uno le arrancasen la piel poco a poco, y tuve que habérmelas conmigo mismo teológicamente, todo lo cual era bastante normal en aquellos años. Para mí significó el final de una teología ingenua y de una teología positivista que antes llamábamos “tipo Denzinger”.

Lo positivo de ese despertar fue que la teología comenzó a girar en definitiva sobre una sola cosa: el misterio de la realidad, el misterio del ser humano, el misterio de Dios, aunque en la tradición cristiana todo ello se

expresase en muchas cosas concretas. Me encantaba cómo lo decía Rahner: *reductio in mysterium*. La conclusión es que de los variados conocimientos que fui adquiriendo, lo que más me interesó fue su dimensión de misterio. La razón última de ese interés creo yo que estaba en el modo cómo iba impactándome la realidad de mi vida (vocación religiosa, trabajos de joven jesuita, los tres votos de pobreza, castidad, obediencia...), sobre todo lo cual se podía argumentar para hacerlo razonable, pero seguía teniendo un "plus" no racionalizable: lo más profundo de mi realidad se hacía "misterio".

La explicitación teológica de esa experiencia provenía, como es fácil de adivinar, de Karl Rahner. Hasta el día de hoy tengo presente su libro *Palabras al silencio*, recordando muchas frases suyas como "Dios es el misterio santo, totalmente cercano y absolutamente inmanipulable", "el ser humano es la indefinibilidad llegada a sí misma", "la teología católica, a pesar de sus numerosos dogmas y prescripciones morales, sólo dice una cosa: el misterio permanece misterio eternamente".

Así pasaba mi fe (y mi teología) por los vericuetos de la Ilustración. Siempre se pregunta uno en estos casos si no estaba haciendo de la necesidad virtud, si no estaba haciendo de la oscuridad misterio. Pero de hecho algo se me impuso desde entonces: en teología hay que argumentar; sobre Dios y la realidad se podrá "hacer ciencia", pero nunca se podrán convertir en puros "objetos de ciencia". El despertar del sueño dogmático, complicado y doloroso, exigía un pensamiento racional, pero a mí eso me llevó a un misterio, aunque razonable.

He hablado un poco largamente de este primer momento "teológico", porque creo que desde entonces ha estado presente en mi teología: en el análisis del pobre, por ejemplo, he mencionado seis dimensiones, pero antes que nada el pobre sigue expresando el misterio (en este caso *mysterium iniquitatis*) de una cruel realidad y el "misterioso misterio", si se me permite la expresión, de la presencia de Dios. "El suertero que grita '¡La de a mil!' contiene no sé qué fondo de Dios", dice Gustavo Gutiérrez, citando a César Vallejo.

En 1974, ya en El Salvador y en la docencia teológica, resonó otro grito, no ya el de Kant, sino el de Antonio Montesinos: "¿Cómo estáis en sueño tan letárgico dormidos?". Sobre ese despertar hablaré después más en concreto, pero ahora quiero hacer hincapié en el hecho mismo del despertar. Y es que uno puede haber despertado del "sueño dogmático" y seguir sumido en un "sueño de cruel inhumanidad", lo cual puede ocurrir aún con buena voluntad o en forma inconsciente en medio de estructuras adormecidas y adormecientes. Y desde aquel entonces, cuando empezaba a escribir teología, intenté —dentro de la limitación de mis conocimientos— ser honrado con ese despertar, con la realidad de este mundo al cual estaba despertando con horror y con esperanza.

Recordaba mis tiempos de Frankfurt (1966-1973) en los que se interpelaba al teólogo y se le exigía la honradez intelectual —no el autoengaño— con "el mundo de Dios", digamos exigencia que, obviamente, no desaparecería luego en El Salvador. Pero surgió la exigencia y la interpelación a ser igualmente honrados con la realidad histórica: crueldad, represión y muerte, masivas e injustas. Como decía por entonces Hugo Assman, "es necesario salvar a la teología de su cinismo" si no se ocupa de los dos tercios de la humanidad —de pobres— con sus treinta millones anuales de muertos. Así como hay que "dejar a Dios ser Dios", así comencé a pensar que hay que "dejar a la realidad ser lo que es", sin ignorarla desde torres de marfil teológicas, sin manipularla sutilmente, convirtiéndola en definitiva en mera ocasión para desarrollar conceptos teológicos. No está la realidad para probar la verdad de tesis teológicas previas, sino que la teología tiene que estar al servicio de la realidad.

A partir de este segundo despertar aprendí que mi visión previa de Dios, del ser humano y de la realidad eran muy limitados. No que fuesen necesariamente falsos, pero sí presentí que había una grave limitación en la perspectiva. Yo tenía por universal lo que era parcial, en este caso, lo europeo. El Salvador me abrió a otra parcialidad, que está más transida de realidad y que por ello puede conducir, por sus pasos, a una universalidad más

verdadera. Dicho sin ninguna rutina y sin que el lenguaje suene a manido, este despertar significó conocer a un Dios de los pobres, a unos seres humanos –los pobres– cuya tarea más urgente es sobrevivir y su destino más cercano el morir la muerte lenta de la pobreza o la muerte rápida de la violencia. Y, por cierto, empecé a tomar teológicamente en serio el pecado: pecado es lo que da muerte. Y también en medio de esa realidad, como milagro que sólo puede recibirse con agradecimiento, apareció la esperanza, la dignidad, la solidaridad, el humilde caminar con Dios y hacia Dios. Apareció la gracia: lo que da vida. Todo ello me pareció ser más real que lo que yo había tenido antes por real.

Por decirlo brevemente y en lenguaje más técnico, si el primer despertar me llevó a comprender la necesidad (teórica y pastoralmente) de que la teología fuese *intellectus fidei*, el segundo despertar me llevó a comprender la necesidad de que la teología se llevase a cabo como *intellectus misericordiae*, *intellectus iustitiae*, *intellectus liberationis* –en lenguaje de la tradición, *intellectus amoris*–. Y como ese despertar me fue dado, empecé a comprender la teología también como *intellectus gratiae*.

F.J.V.- Hace más de veinte años publicaste Cristología desde América Latina que fue la obra cristológica que te dio a conocer. Sé que estás terminando la segunda parte de tu otra cristología, Jesucristo Liberador, que llevábamos esperando varios años. En tu opinión, ¿cuáles te parecen las continuidades y las discontinuidades más significativas que hay entre ambas obras?

Lo que he dicho en la primera respuesta es lo que me parece más importante y por eso me he alargado. Ahora seré más breve. En mi primer libro *Cristología desde América Latina*, de 1976, insistí en la centralidad del reino de Dios y en el seguimiento de Jesús; y de manera novedosa entonces introduje la teología de Moltmann y su *Dios crucificado*. El libro expresa, pues, lo mejor de la tradición europea, tal como yo la conocía entonces, aunque ya desde una incipiente perspectiva salvadoreña.

En los dos últimos libros, *Jesucristo Liberador*, de 1991, y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, que espero salga pronto, he profundizado en los temas anteriores y, obviamente, hay cosas nuevas. Entre éstas están sobre todo el tema de la resurrección de Jesús, el significado actual de los títulos cristológicos del Nuevo Testamento y una reinterpretación de las fórmulas cristológicas conciliares. Sobre esto último quisiera decir que, con sus indudables limitaciones, estas fórmulas pueden ser también leídas desde las víctimas—espero que sin distorsionarlas mucho—, y entonces, leídas formalmente, esclarecen cosas importantes: la relación entre Dios y el sufrimiento, el *pathos* de realidad en la discusión sobre la humanidad (abajada, limitada, empobrecida) de Jesucristo, el holismo de Calcedonia... Intento presentar también el seguimiento de Jesús como principio epistemológico para comprender a Jesucristo. Y por lo que toca al Nuevo Testamento me parece claro que se relea mejor desde la perspectiva de las víctimas. Para empezar, la resurrección de Jesús es la resurrección de una víctima, no simplemente de un cadáver y por ello la resurrección es, en directo, para las víctimas. Qué sea señorío, filiación, mesianismo... también se comprende mejor desde las víctimas. Esto es, pues, lo constante: la perspectiva de los pobres, de las víctimas, que pienso que se ha ido radicalizando en mis escritos.

F.J.V.- Aunque para los oídos de quienes reconocemos su impagable servicio nos suene a tópico interesado y a vosotros os duela, tengo que preguntarte por el "estado de salud" de la teología de la liberación: ¿cuáles te parecen sus aportaciones perennes? ¿Ha pasado su momento histórico? ¿Cuál es su momento actual?

Ante todo quiero decir que la pregunta me parece importante y no me duele el que se haga. Otra cosa es por qué y cómo se hace la pregunta. A veces se hace con frivolidad, como si los vaivenes de la teología de la liberación fuesen los de un cantante de moda o de un jugador de fútbol. A veces se hace con ironía y hasta con ale-

gria mal contenida, como diciendo "ya ven, se equivocaron". Y a veces se hace con alivio, como diciendo "ya pasó el chaparrón". Cuando la pregunta transmite estas actitudes, es claro que molesta, pero no tanto por lo que pueda haber de ofensivo para los teólogos de la liberación, sino porque muestra que no se ha entendido o no se ha querido entender nada de la teología de la liberación ni de la realidad que la exige. Pero la pregunta puede ser hecha también con sinceridad e incluso con cariño, y entonces hay que dar una respuesta y discutir, entre todos, sobre ella.

En primer lugar me parece importante tener algún criterio para evaluar "el estado de salud" de una teología. Para mí el criterio fundamental sería si ha introducido en la conciencia colectiva de la Iglesia y del mundo inspiración y luz para ver la verdad de la pobreza real, para hacerla central, para poner la esperanza en la vida de los pobres, para bajar de la cruz a los crucificados... En otras palabras haber historizado el evangelio de Jesús de modo que toda persona de buena voluntad lo entienda, se vea movido a ponerlo en práctica y con mayor dificultad lo pueda manipular, que es lo que ocurre con frecuencia. Cuánto de eso hay en la realidad actual no es fácil cuantificarlo, como no lo es en general cuantificar estados de la conciencia colectiva, pues hay cosas que pueden estar más presentes en el consciente y otras en el inconsciente. Pero yo creo, por ejemplo, que corrientes teológicas españolas, movimientos de solidaridad, algunos escritos incluso de Juan Pablo II o las cartas pastorales de los obispos norteamericanos sobre la economía y el armamentismo, no hubiesen sido posibles sin la teología de la liberación. Por otro lado es evidente que no se puede garantizar voluntariosamente que se mantenga sin más un estado de conciencia colectiva. Eso vale para todas las teologías y -si se me entiende bien-, vale también para la Escritura. ¿Goza de buena salud el profeta Jeremías o el evangelio antitriunfalista de Marcos o la libertad de Pablo y su vivir a la intemperie o los cantos del siervo de Isaías o el discurso inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret? Lo importante para comprender

estas realidades que acabo de mencionar no es su "éxito" en un momento determinado, como si se tratara del *ranking* en *hit parade*, sino que siempre "están ahí" con su oferta de humanización.

Esto nos lleva a una segunda reflexión: qué significa "pasar" y cuáles pueden ser las "aportaciones perennes" de la teología de la liberación -y de cualquier otra-. "Pasar" puede significar simplemente desaparecer de la historia, o puede significar pasar a la historia dejando en ella algo perenne, clásico. Dicho con la modestia del caso, yo creo que la teología de la liberación tiene algo importante de "clásico", que más o menos puede quedar expresado con estas palabras. De la teología de la liberación permanecen como clásicos elementos metodológicos (tomar en serio los signos de los tiempos; hacer de los pobres lugar teológico; la autocomprensión de la teología como teoría de una praxis...). Permanecen contenidos sistemáticos (el Dios de vida y el reino de Dios, los ídolos de muerte y el antirreino y su dialéctica; el énfasis en el Jesús histórico; la Iglesia de los pobres; y, por supuesto, la salvación como liberación de toda opresión). Permanecen elementos de espiritualidad (el *pathos* de honradez, verdad y misericordia; la praxis de la justicia; el seguimiento; el caminar humildemente en la historia...). Yo creo que estos temas son de siempre, pero, en buena parte, han sido redescubiertos por la teología de la liberación. Por su raigambre evangélica y por el eco que encuentran en la condición humana, se han convertido de alguna manera en germen y -más o menos, según los casos, por supuesto- en "clásicos" de la teología.

En síntesis, yo creo que, aunque esté dicho de manera sumamente abstracta, la teología de la liberación ha introducido -metodológicamente- la exigencia a no hacer teología al margen de la realidad: es imposible hacer teología sin tener en cuenta la realidad histórica, y también la personal. Y en cuanto al contenido ha relacionado a los pobres con Dios. Estrictamente hablando ha elevado a los pobres al nivel teo-logical: "Dios, que ama al pobre por el mero hecho de serlo", con lo cual recobra algo central de la teología jesuánica. Así como desde el

principio la teología, la paulina sobre todo, relacionó a Dios con el pecador y elevó al pecador al nivel teológico: "Dios, que justifica al impío por gracia". Aquí veo yo –junto con la necesidad de la praxis de liberación– la mayor revolución de esta teología.

Una última reflexión. La pregunta misma sobre si ha pasado su momento histórico me suele revolver por dentro. No hay que ser un lince, aunque sí hay que ser mínimamente sensible y honrado, para entender que "liberación" dice relación transcendental a "opresión". La pregunta, entonces, se revierte hacia quien la hace, pues tiene que contestar si hay o no opresión en nuestro mundo actual –y no sólo opresión sino intolerables agravios comparativos–. Si un niño de Estados Unidos consume 400 veces más recursos que un niño de Etiopía, si un europeo rico vale lo que sesenta pobres del tercer mundo... creo yo que hasta hacer la pregunta sobre la necesidad de la teología de la liberación es ofensivo para los pobres de este mundo, que son unos tres o cuatro mil millones. Que la teología de la liberación latinoamericana lo haya hecho bien o mal es una cosa. Pero que se necesita una teología que, en nombre de Dios, combata la opresión es otra. Y si una determinada teología de la liberación, la latinoamericana por ejemplo, no lo hubiera hecho bien, entonces que otros pongan manos a la obra.

F.J.V.– Tú has dicho en alguna ocasión que a nivel de producción teológica convencional no existe una generación de teólogos comparables a la de sus fundadores (G. Gutiérrez, J. L. Segundo, I. Ellacuría, L. Boff). ¿Cuáles te parecen las causas que explican este hecho?

Creo que hay diversas causas. Una, obvia, es que todos los movimientos culturales suelen tener su edad de oro, que a veces coincide con sus inicios, lo cual, por definición no es fácilmente repetible. Eso creo yo que es lo que sucedió con la teología de la liberación. Por otra parte hay hoy teologías que en mi opinión son herencia de la teología de la liberación –aunque esto no ocurra mecánicamente–, como las teologías que integran el interés por

la ecología, las religiones indígenas, el género, la inculturación, los derechos humanos, etc. El *pathos* original por el pobre puede encontrar aquí expresiones específicas, quizás algo distintas a las de la teología de la liberación convencional, pero si existe el tal *pathos* algo hay de esta teología en aquéllas.

Creo también que en los últimos diez años vivimos en lo que se ha dado en llamar "cambio de paradigma", lo cual no favorece el *pathos* original de la teología de la liberación, ni su dimensión dialéctica, conflictiva por lo tanto, práxica y agonista, ni hacer central a los numerosos mártires alrededor de esta teología. Y en la Iglesia está proliferando lo individualista y espiritualista, con la venia o con el apoyo vaticano, mientras que movimientos, obispos, teólogos del tipo de Medellín todavía son vistos como sospechosos.

Recordemos también que la teología de la liberación, a diferencia de otras, es una teología seriamente difamada, atacada y perseguida. Y eso no sólo en el mundo de la academia y del poder eclesiástico –como puede ocurrir con otras teologías–, sino en el mundo del poder militar, económico, financiero, político, gubernamental, de los medios... Esto no hay que olvidarlo. En positivo –y dicho así suena bellamente– esta teología tiene mártires. Pero hay que expresar la misma realidad en lenguaje no tan bello: estos teólogos son difamados, relegados al ostracismo, declarados poco cristianos y aún matados. Y aunque no se confiese, estos martirios pueden ser interpretados también como fracaso: la teología de la liberación no lleva a la vida, sino a la muerte.

Digamos por último que la teología de la liberación ha podido ser desfigurada por algunos de los llamados activistas, más que por sus teóricos, con lo cual a la larga pierde fuerza entre la gente sencilla. En cualquier caso creo que la adecuada comunicación pastoral de la teología de la liberación a las mayorías es problema que debe ser estudiado más a fondo, y en cuya solución entran en juego varios factores. En tiempo de Mons. Romero, por ejemplo, era más fácil su aceptación porque Monseñor la comunicaba al nivel pastoral, más inmediato y asequible

que el nivel teórico. Pero si la jerarquía, el clero, el Vaticano, todo ello en su conjunto apuntan en una dirección contraria no es fácil la recepción pastoral.

Quizás una combinación de todo lo dicho explique que no haya ahora tantos Gustavos y Ellacurías como antes. De todas formas, lo importante consiste en que no desaparezca la perspectiva de "los pobres" y de "la praxis de liberación" en la teología. Mientras esa perspectiva esté presente creo yo que irán surgiendo teólogos de la liberación, aunque no se pueda predecir qué formas irán tomando sus teologías.

F.J.V.- Los teólogos salvadoreños de la liberación habéis perfilado un diseño soteriológico que I. Ellacuría denominó "soteriología histórica". Personalmente lo considero un aporte de valor excepcional para una praxis teológica y eclesial de impronta salvífica para los pobres. Vivimos tiempos singularmente inclementes para ellos. La acción conjunta del huracán de la globalización, la ideología de la inevitabilidad y la religión del mercado parecen que arrancan no solamente la vida de los pobres, sino la misma esperanza histórica de las mayorías populares. ¿Cuál es a tu entender la aportación más significativa que la soteriología histórica puede hacer actualmente en el debate cultural?

La verdad es que no es muy fácil para mí explicarlo, y quizás tú puedas hacerlo mejor que yo, pues lo has analizado en tu tesis doctoral y en muchos otros escritos. En el fondo, pienso yo, se trata de hacer dos cosas. La primera es "historizar" las realidades teológicas: Dios, Jesús, Iglesia, gracia, pecado, es decir, verlas en relación a la realidad de hoy. Y la segunda es captarlas en su capacidad "salvífica" y ponerlas a producir. Ellacuría lo dijo con precisión al afirmar que "no hay historia de salvación sin salvación en la historia".

Esto fue importante recordarlo por aquellos años, finales de los sesenta, dada la interiorización y ahistorización de la comprensión de la salvación, pero en sí mismo no es algo absolutamente novedoso: el reino de Dios anunciado e iniciado por Jesús tiene una dimensión de reali-

dad histórica que, en cuanto tal, es también salvífica, incluido el amor real de Dios a los pobres. En este sentido Ellacuría recuerda lo fundamental: "Lo que Dios ha unido -historia y salvación- que no lo desuna el hombre".

Una segunda reflexión, previa en cierto sentido, es que "la salvación se tiene que notar", sobre todo si se trata de la salvación de Dios. Que Dios "sea", que Dios "actúe", que Dios "salve", y que nada de eso se note siempre me ha parecido una contradicción. Y esto también lo encontré en Rahner. Hablaba de la gracia increada como la autocomunicación de Dios al ser humano con la profundidad y sofisticación que todos recordamos. Pero cuando le preguntaban si esa gracia "se notaba" decía cosas como ésta: "si me han abofeteado y no respondo con la misma moneda, ahí está la gracia". Ésa es una forma de historizar la salvación. Naturalmente, en términos teóricos puede describirse de forma más honda: la deformación, la cristificación o, en términos más antropológicos, la humanización del ser humano. Pero lo fundamental es que se haga notar, como sabiamente dijeron los antiguos al afirmar que la Iglesia verdadera se tenía que hacer "notar" -y de ahí las "notas"-.

Lo que la teología de la liberación, en concreto Ellacuría, intentó hacer es historizar la salvación, pero no sólo a niveles personales, sino en todos los ámbitos de la realidad, ámbitos, por lo tanto, también históricos, sociales y estructurales. Recordemos un ejemplo, que nos parece importante en nuestro mundo, en el tercero y en el primero. Hoy se puede y se debe historizar el siervo sufriente de Jahve, encontrarlo -y no es nada difícil- en la humanidad de este final de siglo XX. Y entonces hay que preguntarse si es verdad o no -lo cual, por cierto, es la piedra de toque de nuestra fe- que ese siervo trae salvación. Pues bien, historizar la salvación, significa reconocer que el siervo trae luz para conocer la realidad del mundo y de nosotros mismos, que trae fuerza de conversión y de cambio, que formula y exige una utopía, que otorga perdón, que carga con nuestros pecados históricos..., todo lo cual no se suele encontrar en teologías que

no historizan el siervo. Desde El Salvador lo hemos dicho con claridad: los pueblos crucificados traen salvación. Y cuando pensamos en la salvación para ellos tratamos de elaborar, como lo hizo insigne Ellacuría pocos meses antes de ser asesinado, la teología como "utopía y profetismo", a lo que él llamó "un ensayo concreto de soteriología histórica".

Quizás lo más importante es la convicción: en el debate cultural la fe cristiana puede ofrecer luces e inspiración si se la historiza adecuadamente. Reino y antirreino son realidades de salvación y condenación en las que convergen fe e historia. Y para terminar, voy a decir algo muy sencillo que me parece importante. Si nos fijamos ahora en lo que la salvación histórica tiene de humanización, ¿no puede humanizar la misericordia de la parábola del buen samaritano? ¿No puede humanizar la ternura del Padre del hijo pródigo? ¿No puede decirnos nuestra propia verdad la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro? ¿No puede humanizar aquel Jesús que pasó haciendo el bien? ¿No puede humanizar la sabiduría de Juan sobre el Maligno, que es a la vez asesino y mentiroso? ¿O la intuición paulina de que los seres humanos podemos oprimir la verdad con la injusticia, que entonces se entenebrece nuestro corazón, que nos deshumanizamos y –para un creyente– que Dios revela su cólera? Cuando estas grandes verdades se introducen en la conciencia colectiva, entonces se está también historizando la salvación, se está humanizando –deificando– este mundo.

F.J.V.– Para terminar quisiera plantearte dos cuestiones. Tú has insistido muchas veces en la necesidad de recuperar el carácter de "buena noticia" de la religión de Jesús. Pues bien, me gustaría que nos comentaras cuáles son las noticias buenas que nos llegan a las iglesias del Norte desde las iglesias de los pobres.

Es cierto. En el libro que estoy terminando, tras analizar los diversos títulos cristológicos del Nuevo Testamento, terminé conscientemente con un capítulo que lleva

por título "Jesús como eu-aggelion". En términos teóricos quisiera insistir en que el cristianismo es formalmente una religión o una fe "de buena noticia", que nosotros creemos que es verdad y de la cual hay que dar cuenta, por supuesto. Pero eso es algo distinto a considerarlo como religión o fe que es, ante todo, "verdad", aunque el contenido de esa verdad resulte ser buena noticia. Ambas cosas convergen, por supuesto, pero no son lo mismo. Por razones apologéticas ya en el mundo griego y ciertamente tras la Ilustración, la teología se autocomprendió como un saber que muestra la verdad del cristianismo. Por eso quisiera insistir en que la teología debe mostrar también su ser buena noticia. Y quizás, más que en los contenidos que trata, eso se nota en su propio talante.

¿Qué buenas noticias llegan de las Iglesias del Sur? En primer lugar, no creo que es bueno idealizarlas y bien conocemos sus limitaciones, errores y pecados. Pero sí creo que de América Latina llega una buena noticia al primer mundo, que voy a tratar de explicarla en términos estructurales e históricos al comparar ambos continentes.

Hace poco he leído en L. Boff que el tipo de desarrollo material en los últimos 500 años ha llegado a producir insatisfacción, ruptura de los lazos de fraternidad y de solidaridad, vacío en el sentido de la vida. La naturaleza y los seres humanos han sido tratados como recursos y mercancías, y por eso, entre otras cosas, enfrentamos una grave crisis ecológica. La ética dominante, utilitarista, materialista y militarista no ha garantizado un desarrollo humano y social sostenible, sino que ha generado obstáculos fundamentales para una democracia, real, participativa y planetaria.

Creo que ésta es una descripción aceptada del mundo en que vivimos. Pues bien, prosigue Leonardo, en esa situación las religiones, las iglesias y las teologías han sido, en gran parte, cooptadas por ese sistema avasallador. En los países del centro –primer mundo– perdieron su capacidad profético-crítica. En los países periféricos se produjo una especie de milagro: sectores importantes del cristianismo comprendieron el pecado social y estructural

de este tipo de orden mundial y la presencia de Dios en los pobres. Tomaron partido por las víctimas, hicieron la opción preferencial por los pobres y recuperaron la memoria liberadora de la práctica de Jesús y de su evangelio. La Iglesia de la liberación, cuya base social está constituida por los pobres y marginados por el orden vigente, con su correspondiente teología de la liberación, expresan el hecho histórico de este tipo de cristianismo comprometido con los cambios sociales a nivel global.

“Esto”, dicho tan globalmente, es la buena noticia que ofrecen con modestia las Iglesias del tercer mundo –algunas de ellas-. Por decirlo en forma más concreta y provocativa, ofrecen la buena noticia de mártires, abundantes en los últimos treinta años. Es cierto que mártires ha habido muchos en la Iglesia y con gran santidad subjetiva. Pero los mártires latinoamericanos son mártires del reino de Dios, mártires de la humanidad, mártires de los pobres. La buena noticia que anuncian es sencillamente que es posible en este final de siglo vivir como Jesús, lo cual se sabe porque se les da muerte también como a Jesús.

En otras palabras, la buena noticia es que es posible vivir con amor en un mundo cruel, con verdad en un mundo de mentira y aun con gozo en un mundo entristecido y que, por ello, monta una industria megamillonaria de la diversión. Naturalmente que aquí el problema se retrotrae a otro más primigenio: “¿y qué hay en eso de buena noticia?”. Y en ese sentido quizás lo más hondo que nos ofrece el tercer mundo es la reformulación misma de la buena noticia: una civilización de la pobreza, de la austeridad al menos, que permite y propicia una mesa compartida. No se trata de mejores o peores, sino de realidades más o menos afines con el evangelio. Y como se ha dicho muchas veces el tercer mundo es más afín al evangelio y por eso puede ser también *eu-aggelion*.

F.J.V.– Esta conversación la estamos realizando para IGLESIA VIVA, una revista de pensamiento cristiano que está haciendo un esfuerzo para responder a los nuevos desafíos con los que se enfrenta la humanidad a las puertas del s. XXI. Nos

gustaría conocer aquellas cuestiones que en tu opinión no deberíamos olvidar para ser realmente el reflejo de una Iglesia "viva".

La letanía sería larga, aquí y allá. Yo empezaría por una Iglesia que hace la opción por los pobres –considerada como actitud totalizante, no sólo regional o cuantitativa– y que ayude así a humanizar a este mundo. Y aunque existan nuevos desafíos, yo comenzaría por responder a las preguntas de siempre, aquellas que son fundamentales para el ser humano desde esta opción. “¿Qué puedo saber?”: miremos al menos la realidad desde los pobres. “¿Qué me está permitido esperar?”: que la vida y el mínimo de dignidad sean posibles –la gran utopía de nuestro tiempo–. “¿Qué tengo que hacer?”: bajar de la cruz a los pueblos crucificados en África, Timor del Este, Nicaragua y en las bolsas de pobreza e indignidad –cada vez más grandes– en los países de abundancia. Y añadamos “¿qué puede celebrar?”: el no tener que avergonzarnos de pertenecer a una humanidad cruel, sino alegrarnos, porque, aunque sea en pequeño, podemos celebrar el ser unos para otros y el estar unos con otros. Junto a esta utopía, y como su contrapartida, no hay que olvidar la existencia de los ídolos, cuyas raíces están presentes por doquier, más en el primer mundo que en el tercero, generando víctimas. Y desde ambas perspectivas, hay que mantener lo “metaparadigmático”, lo de siempre: Dios, Jesús, su fuerza en la historia, la gracia...

Para terminar sólo quisiera añadir algo que he repetido en estos últimos años. La exigencia de liberación de la pobreza e indignidad se mantiene intacta hasta el día de hoy, pero a ello hay que añadir explícitamente la liberación de la deshumanización. Nuestro mundo no sólo está oprimido en su cuerpo, sino también en su espíritu; por ello I. Ellacuría proponía una nueva civilización que él llamó consciente y provocativamente “civilización de la pobreza”. Lo hizo así para recalcar que hay que superar la actual “civilización de la abundancia”, propuesta como la civilización oficial que debe ser superada dialécticamente desde su contrario. Esta civilización oficial no ha

civilizado ni a los que viven en la abundancia ni a los que viven en la miseria. De ahí que la misión de la Iglesia sea también la de transformar la civilización, los valores o pseudo-valores que configuran el mundo actual. Por decirlo en lenguaje gráfico, abogamos porque la Iglesia propicie una adecuada "ecología del espíritu".

Usamos esta metáfora porque la ecología está hoy de moda, en el mejor sentido de la palabra, porque el problema ecológico es de vida o muerte y porque lo ecológico es omniabarcador y estructural. Pues bien, una de las urgencias ecológicas es la purificación del aire que respiramos. Liberar hoy es, pues, purificar el ambiente, la civilización oficial. En este sentido hablamos de propiciar una adecuada ecología para el espíritu.

Para ello hay que recuperar la utopía en contra del desencanto, aunque esta utopía sea tan sencilla –y tan positiva y sin lugar– como el que la vida sea posible. Hay que promover el espíritu de comunidad versus el individualismo aislacionista, que fácilmente degenera en egoísmo; la celebración versus la pura diversión irresponsable, industrializable y comercializable, que degenera en alienación; la apertura al otro versus el etnocentrismo cruel, que degenera en desentendimiento del sufrimiento de los otros y en su desprecio; la creatividad versus el mimetismo perezoso y la imitación servil, que fácilmente degenera en pérdida de identidad propia; el compromiso versus la mera tolerancia, que degenera en indiferencia; el espíritu de justicia versus la pura beneficencia, con la que se encubre y se pretende paliar la tragedia del mundo; la solidaridad versus el independentismo de quien no necesita de nadie, aunque termina en soledad; el espíritu de verdad versus la propagada y la mentira, de lo cual tarde o temprano se venga la realidad; la memoria y el recuerdo versus el olvido, que degenera en impunidad para malhechores y en ingratitud hacia las víctimas; la fe versus el burdo positivismo y pragmatismo, que degenera en sinsentido de la vida...

Y añadamos que fomentar la ecología del espíritu es tarea específica de instituciones como la Iglesia, tarea para la que está mejor preparada, por su naturaleza, que

para otras. En efecto, está fuera del alcance de la Iglesia influir directa e inmediatamente en transformaciones económicas, pues para ello no tiene los medios económicos, políticos o militares adecuados, pero sí está a su alcance influir en la transformación del ambiente social. Para ello cuenta con la palabra como realidad configuradora del espíritu humano, con tradiciones importantes (como ocurre con los mártires en El Salvador); y cuenta con una red de instituciones para difundirla: diócesis y parroquias, colegios y universidades, publicaciones y medios de comunicación. A través de todo esto puede introducir en la sociedad la palabra que configura al espíritu y contrarrestar otras palabras deshumanizadoras.

Lo decisivo es que la Iglesia vuelva a la maternalidad como dimensión suya más original. La Iglesia es "madre y maestra", pero es antes madre que maestra y ello no sólo por la connotación de misericordia que tiene el término "madre" —lo que buena falta le hace—, sino por la connotación de "partera de humanidad", que no es exactamente lo mismo y tiene prioridad sobre el ser "experta en humanidad". Más que enunciar, evangelizar es, en definitiva, dar a luz, parir el reino de Dios. Y esa Iglesia, hoy como ayer, es la Iglesia de los pobres.