

perspectivas de diálogo

CENTRO
PEDRO
FABRO

MONTEVIDEO
URUGUAY

**FE Y POLITICA:
¿IDEOLOGIZACION
O CRITICIDAD?**

63

perspectivas de diálogo

director:

Andrés Assandri

equipo redactor:

Centro Pedro Fabro

caratulista:

Yim-Cheung-Koon

redacción y administración:

Agracida 2974 - Montevideo

teléfono: 29 74 66

Con la debida aprobación

precio de este ejemplar: \$ 150.—

Año VII — Mayo 1972 — Nº 63

65 Subversión económica

68 Reflexiones sobre la fe

Ricardo Cetrulo

77 Jesús y el mundo político

Gustavo Gutiérrez

82 ¿El P. Vekemans se suma a la reacción?

89 Paraguay: prosigue el calvario de la Iglesia

92 Desafío de la Iglesia en México

SUBVERSION ECONOMICA

Lo que caracteriza hoy a América Latina es el descubrimiento de que nuestro atraso no es ni natural (por razones climáticas o "razas enfermas"), ni necesario (por falta de riquezas o capacidad). La causa está en nosotros que somos conniventes con el neocolonialismo, cuyas empresas a lo largo de cuatro siglos fueron las más prósperas que se conocen en la historia. Con razón se afirma que su riqueza está producida por nuestra pobreza. Por ello es lógico que se opongan al desarrollo independiente de América Latina.

De esta pobreza sólo se escapan los asociados menores (vernáculos) de las corporaciones transnacionales, unidos a una en el mismo empeño de prosperar a costa de la mayoría.

Viniendo al Uruguay, en esta dinámica neocolonial, no es de extrañar que nuestras riquezas se nos escapen y que cada vez seamos menos dueños de nosotros mismos. Nuestra deuda externa sigue su curso creciente. En el año 1971 el Uruguay debió dejar fuera del país el 40 % del fruto de sus exportaciones para pagar tan sólo obligaciones inmediatas dejando incambiado el paquete de su deuda externa.

Nuestras riquezas se nos escapen no sólo por el embargo nacional, sino también porque son extranjeros quienes usufructúan lo más remunerado de nuestro trabajo. El rubro básico de exportación, la carne, ha pasado (no en su producción riesgosa, sino en su comercialización que deja pingües ganancias) del control estatal (desmantelamiento del Frigorífico Nacional) a manos del complejo ADELA-DELTEC por la mediación de Frigoríficos privados. También en esta fuga está la Banca, otrora fuente de promoción, controlada por extranjeros que han vaciado sus arcas para que el erario público (sudor popular) las llenara.

Deuda externa y apropiación de la plusvalía de nuestro trabajo nos han dejado maniatados en la dependencia económica.

Pero la dependencia económica, como causa de nuestro proceso involutivo, se va adentrando en la conciencia nacional. No por nada en el proceso preelectoral (algunos decididamente, otros tí-

midamente) la mayoría de los líderes políticos insistieron en el aspecto estructural. No se repitió la tónica de la campaña electoral anterior presentando la imagen de la honestidad personal de los candidatos, como mesías sin programas, sino que todo el énfasis se puso en el cambio de las estructuras que permitieran de una vez comenzar el camino del desarrollo. Cambios estructurales que nos liberaran de las ataduras que no nos dejan andar: nacionalización de la Banca, del Comercio, reforma de la tenencia y producción de la tierra, etc.

Ciertamente en el momento preelectoral (en la hora de las promesas) se tenía una visión más real de nuestra situación explosiva. Y en esto hay que aceptar el aporte de las fuerzas de izquierda.

Pero pasado ese momento de lucidez se sigue jugando con nuestra esperanza. Basta hacer un recuento de los discursos presidenciales, que pretendían tratar los temas mayores de nuestra sociedad, para caer en la cuenta de su terrible monotonía, desde Gestido hasta Bordaberry: un esfuerquito que ya estamos con las manos en el borde para salir del pozo. Pero todos estamos convencidos que cada vez nos hundimos más. Nos pintan horizontes primaverales después de pequeños ajustes, de proyectos salvadores; pero los tiempos mejores no amanecen y cada vez sufrimos los mediodías calcinantes de estrecheces siempre crecientes. Como lo señala CEPAL (quien sólo considera la disminución del producto bruto interno en forma global, sin tener en cuenta la distribución de ese producto), en el Uruguay sólo aumenta la pobreza.

Y el pueblo se va cansando de promesas...

En este ámbito anormal deambula el Uruguay. Y ¿cuál es el remedio para nuestra sociedad enferma?

¿En qué se consume toda la actividad política? ¿Qué llena las páginas y los editoriales de nuestra prensa grande? ¿Cuál es el objetivo de las iniciativas del gobierno?

Hay una sola respuesta: la sedición. La guerra interna ha canalizado casi todo el quehacer político.

No queremos minimizar la dosis de anomía que añade el estado de guerra interna, pero sí señalar la verdadera raíz de nuestra involución, frente a la cual pensar en un "antes" (eliminar la subversión) y en un "después" (para el que se proclama genéricamente una mejor distribución de la riqueza (!) o de la pobreza) puede involucrar una nueva falacia, porque el "después" subsiste y aún precede al "antes".

Porque imaginemos que la subversión haya sido aniquilada. ¿Se solucionaron nuestros problemas? Quitemos la máscara, ¿qué queda?

Queda la subversión no de personas sino de las estructuras, fundamentalmente la subversión económica.

Porque no hay que ser marxista para saber que quien lleva el compás en el concierto social es la economía.

La causa verdadera de nuestra tragedia nacional es el estancamiento y retroceso de la producción, el déficit presupuestal del Estado y de los bolsillos de la mayoría de los orientales, la retracción del mercado interno y la creciente disminución del poder adquisitivo. La subversión nada tiene que ver con todo esto, más bien es un epifenómeno de ello.

Quizá tengan que ver los intereses foráneos que digitan una guerra para que ponga su blanco muy lejos de ellos. Porque esta política del tero ¿a quién beneficia?

Nuestra dependencia económica con el enriquecimiento foráneo y el empobrecimiento interno está en la raíz de la subversión de nuestros valores nacionales.

La guerra verdadera, si quiere liberarnos de nuestra desdicha, tiene un objetivo incuestionable: las ataduras económicas que están mutilando los valores de nuestra dignidad de hombres y tronchando las esperanzas de todos los orientales.

Lo demás puede servir de máscara para ocultar las ataduras de nuestra economía subversiva.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

REFLEXIONES SOBRE LA FE

Ricardo Cetrulo

El problema de la fe en su relación con la historia no es nuevo en la reflexión cristiana de la última década, tanto a nivel nacional como en la Iglesia universal.

En nuestra revista ha sido abordado desde ángulos muy diversos, ya sea en referencia a la tarea pastoral, ya sea respondiendo a preocupaciones teóricas no menos importantes, y en el fondo, no menos pastorales.

Si lo retomamos una vez más ello no se debe al deseo de brindar un aporte original sino porque el problema en sí, en cuanto eje en torno al cual se desarrolla el proceso del cristiano, exige que volvamos a él con frecuencia.

Porque, en efecto, las urgencias inmediatas pueden dejar desvanecerse las grandes preguntas y la visión global de lo que está en juego. El sufrimiento acumulado y prolongado puede hacer olvidar las grandes dimensiones que le dan sentido.

Para el cristiano que vive junto al resto de sus conciudadanos las vicisitudes dolorosas de un país desesperanzado, y dentro del propio cristianismo, las inseguridades de una transición, todo esto se traduce por una exigencia de vuelta a las preguntas fundamentales, que por ser tales, nunca pueden considerarse como definitivamente respondidas.

Y en primer lugar las preguntas sobre la fe misma.

Así como a muchos ateos que fundaban su posición teórica en la crítica a un Dios que

originaba y expresaba la evasión del hombre de la historia, la acción de los cristianos les plantea interrogantes sobre el sentido de su ateísmo, así también, aunque en sentido contrario, la apertura del cristiano al mundo y a la historia —es decir, al futuro del hombre— le lleva a plantearse el problema de su fe, no solo de sus contenidos sino de la actitud misma de fe, so pena de que pierda en el camino de su acción la especificidad de su tarea.

Es cierto que hace unos años el problema se hubiera planteado de otra manera. El término del Concilio nos dejó frente a la necesidad de colmar la distancia existente entre la fe y la vida, entre el Reino y la historia. Se trataba de abandonar una actitud de evasión —conciente o no— del mundo y abrirnos a él para actuar en él como campo privilegiado y único en que se desarrolla el drama de la salvación y liberación del hombre, o sea, la realización de un misterio de amor que tiene su origen en Dios, pero no puede concretarse sin la colaboración del hombre, allí donde se encuentra el centro de su vida.

La teología trataba entonces de contribuir a valorizar la historia —los acontecimientos, la sociedad y sus formas de convivencia— en cuanto "lugar teológico" o punto de partida de una reflexión de fe, y en cuanto campo concreto del compromiso a través del cual el cristiano responde a la interpelación de Dios.

Desde entonces las cosas han cambiado. No todos los cristianos siguieron el mismo proce-

so. Si bien la pastoral de conjunto en su intento de implementación del Concilio a nivel local, encontró eco en importantes núcleos parroquiales, fué llevando de hecho a esas minorías desde el punto de vista de la conciencia de su fe y de su compromiso, a distanciarse de las mayorías no interesadas. Por su parte, el rápido acontecer político nacional y la creciente radicalización de posiciones contribuyó a ahondar la división. De tal suerte que hoy podemos hablar de una polarización de los cristianos en torno a dos actitudes fundamentales.

La primera sería la de aquéllos que buscan en la fe una suerte de seguridad personal, entendiendo por tal la garantía de formulaciones dogmáticas que al ser aceptadas —aunque no se las entienda o precisamente porque no se las entiende— producen automáticamente la salvación individual.

Ahora bien, cuando la Iglesia como cuerpo se pone en actitud de búsqueda de su dimensión de **fermento** en la historia, cuando comienza a tomar distancia con respecto a sus formas de encarnación en la sociedad, cuando asume una posición crítica con respecto a sus viejas solidaridades, cuando, finalmente, deja librado a la responsabilidad del cristiano los últimos determinantes de su acción, se genera en muchos una *agresividad* frente a lo que constituye una amenaza de su propio equilibrio, y su pertenencia a la Iglesia queda generalmente reducida a una participación dominical en las parroquias donde aun se hacen las cosas como ellos desean.

La segunda sería la actitud de los cristianos que, abiertos al proceso eclesial, toman conciencia de su responsabilidad en la marcha de la sociedad global y de su capacidad de construir un futuro, y asumen un compromiso político. Pero confrontados luego con la acción y sus urgencias eligen una ideología ya elaborada que les permite situarse y actuar.

El problema se presenta aquí: la fe comienza a ser un punto de referencia cada vez más lejano, tan lejano que puede quedar reducida a una inspiración general de la acción y ter-

mina por convertirse, de hecho, en algo inútil. El diálogo fe-mundo se diluye en este caso en una acción cuyas opciones se hacen ya sin referencia a la fe.

Entre estos dos polos radicales podríamos señalar un tercer tipo de actitud: la del cristiano que vive la tensión entre las nuevas dimensiones que descubre en el cristianismo: su sentido comunitario, sus exigencias de un amor eficaz, etc., y su incapacidad por traducir en acción esas experiencias. Porque las nuevas aspiraciones encuentran la resistencia de una sociedad cuyos valores se mueven en una escala en la que lo individual y lo competitivo constituyen su fundamento.

Cada uno de estos "tipos" que pretenden, en su generalidad, englobar la vasta gama de actitudes cristianas en torno al problema de "la fe hoy", plantean interrogantes diversos.

El primer tipo, nos lleva a reflexionar sobre la ideologización de la fe, pensada a través de los valores y categorías que dominan la sociedad.

Con respecto al segundo tipo, cabe preguntarse si las urgencias prácticas propias de la situación, no han impedido una maduración de la fe que le permitiera mantener su especificidad no **a pesar de** sino en el compromiso histórico, manteniendo en diálogo la **compleja realidad vivida** con una Palabra de Dios siempre actual y por tanto siempre esclarecedora de las opciones cristianas.

En cuanto al tercer tipo, enfrenta la perplejidad expresada en la pregunta: ¿qué hacer para salvar el hiato entre el proceso cristiano en marcha y la participación en el proceso histórico del país? ¿Qué hacer para evitar que la comunidad cristiana se convierta en una comunidad de evasión que pretenda crear un refugio en el que se puedan vivir aunque sólo sea esporádicamente, los valores cristianos negados en la sociedad?

Pero en los tres casos nos hallamos frente al viejo problema de la relación de la fe con la ideología, sea la ideología de justificación del orden actual, sea la ideología concebida como proyecto histórico a construir.

Las reflexiones que siguen pretenden ser una contribución —respetuosa de las diferentes posiciones— a la dilucidación de una problemática compleja que, en la marcha, nos ha ido revelando las dificultades que acompañan el camino del cristiano en el mundo.

I

LA IDEOLOGIZACION DE LA FE

En este primer punto intentamos analizar el primer riesgo de la fe: el de quedar prisionera de la cultura en la cual se encarna.

Porque las formulaciones de la fe, o sea, tanto su contenido como la comprensión que tenemos de ella, sufren los condicionamientos del "clima cultural" que vive la sociedad.

Esto es una consecuencia obvia del carácter histórico del cristianismo. Sus sucesivas encarnaciones en culturas diversas y en distintos regímenes políticos —imperio, monarquía, democracia— tuvieron dos consecuencias. Por un lado, la reflexión de los cristianos sobre la fe, se fué realizando a través de las categorías y de la visión del mundo que cada sociedad ofrecía: uno es el modo de pensar hebreo, otro el griego, o el latino, o el del mundo occidental en que se plasmó la unidad socio-cultural de la Iglesia. Esto, aparentemente, no ofrece ninguna dificultad. Desde que Dios habla al hombre en lenguaje humano asume todos los condicionamientos y limitaciones de la cultura de la cual, el lenguaje, expresa y vehicula su visión del mundo.

Pero por otro lado, esas sucesivas encarnaciones (hasta el establecimiento en occidente) fueron desgastando la criticidad profética de la Palabra de Dios vivida en la fe de la Iglesia. Más que una **encarnación-fermento** dentro de una cultura, la inserción de la Iglesia se fué convirtiendo en una **encarnación-adaptación** en la que probablemente la Iglesia recibió más de la sociedad que ésta de la Iglesia. Porque esa adaptación a-crítica lo fue, en primer lugar, a las formas institucionales de la sociedad sobre cuyo modelo se estructura la Iglesia (influencia del ceremonial imperial

romano en la liturgia, formas monárquicas de gobierno, tendencia actual a la democratización) y luego se refleja inexorablemente en el modo de vivir y de pensar la fe.

Aparentemente, tampoco esta consecuencia sería objetable si no fuera que las formas institucionales de la sociedad vehiculan inconscientemente una concepción de las relaciones humanas en término de dominación y dependencia, y éstas a su vez, generan una comprensión de la fe que desvirtúa lo esencial del mensaje cristiano.

Esta suerte de ósmosis que resulta de una encarnación-adaptación de la Iglesia en la sociedad es lo que se ha dado en llamar: ideologización de la fe.

El resultado de ese proceso podríamos resumirlo señalando algunas formas que ha tomado no el dogma sino la fe ideologizada (es decir, la forma de pensar los dogmas). Dios va a ser pensado como el **dominador** extrínseco al hombre y no como el Dios bíblico, apasionadamente interesado en el hombre, el Dios que no puede sufrir la esclavitud de su pueblo. La gracia va a ser considerada como "algo" que Dios da al hombre (y no como Dios que se da), ajena a la historia, esa historia que precisamente el Dios bíblico nos invita a construir con él. Los sacramentos se piensan como medios de producir efectos sobrenaturales, con una peligrosa connotación mágica, es decir, sin referencia explícita a los momentos de la existencia humana a los cuales cada sacramento da una significación, ni a la comunidad cristiana en la cual ellos tienen sentido.

Y la fe misma en cuanto actitud, se la va a concebir como un asentimiento intelectual a un dogma ya constituido, impuesto desde fuera, heterogéneo con la experiencia del hombre, más bien que como la respuesta incondicional del hombre que desde la totalidad de su existencia acepta el don que Dios hace de sí mismo.

Como se ve, en esta ideologización del cristianismo no existe nexo posible entre el mensaje cristiano de salvación y la realidad social y política que es la concreción última

de la historia humana en la organización de la convivencia. Y no lo existe porque, paradójicamente, en virtud de la **encarnación-adaptación**, se sitúa el cristianismo en un ámbito **a-histórico** para el cual lo que acontece a la sociedad o al individuo carece de valor definitivo en relación con el Reino cuya llegada "en medio de nosotros" Jesús proclama.

En esta perspectiva encontramos al cristiano del primer tipo, del cual decíamos que se sentía cómodo dentro de una fe ideologizada y por tanto, sin tensiones entre ella y los valores de una sociedad individualista y competitiva.

Sin embargo, es precisamente esa ideologización de la fe, **adaptada** a los valores de la sociedad, la que promovió como reacción, las corrientes de crítica de la religión surgidas en un contexto de radicalidad atea.

Desde Feuerbach en adelante, la crítica de la religión ha tomado la forma de un proceso (en el sentido jurídico) en el cual se acusa a la religión **no de ser falsa** sino de ser la expresión de un estado del hombre frustrado, que proyecta en una transcendencia **a-histórica** sus propios poderes no realizados y depone luego su libertad ante la objetivación que es su obra.(1).

La religión así entendida es un mecanismo de evasión de la tarea histórica o, dicho de otra manera, la expresión de una situación en que el individuo ya ha depuesto su capacidad de realización como miembro de una sociedad. Ahora bien, ¿no es esto precisamente lo que advertíamos en las formulaciones ideologizadas de la fe cristiana? Pero por otra parte, el Dios cristiano tal como se nos revela en Jesucristo, ¿no es precisamente lo opuesto del objeto contra el que se erige la crítica de la religión?

Si esto es así —y lo analizaremos más adelante— a pesar del contexto ateo en que surge, la crítica de la religión brinda al cristianismo la oportunidad de cuestionar su

"adaptación" en busca de su ser de "fermento".

Así lo entendió la reflexión teológica que, siguiendo la evolución de la cultura, fué como arrancando al cristianismo de esa pre-comprensión individualista de salvación extra-histórica abriéndolo a la dimensión social.

Es un paso importante en el proceso de la conciencia cristiana.

Las categorías objetivas por las que se cosificaba a Dios y se convertía a la gracia en objeto, son desplazadas por un lenguaje personalista. La fe se redescubre como un **encuentro personal** con Dios; la gracia, como un don que Dios hace de sí mismo al hombre transformando su existencia; el pecado como un cerrarse del corazón al amor.

Paso importante, dijimos, en el camino de superación de una fe ideologizada. Pero paso intermedio. Porque esa reformulación de la fe se hace todavía en categorías propias de una dimensión de lo **privado** en la existencia humana. Amor y amistad, es cierto, pensados fundamentalmente como la constitución de un "nosotros" en la relación "yo-tu", se convierten, como dice Metz, "en el acontecimiento religioso por excelencia" (2), y en ese sentido se supera el individualismo. Pero a su vez, esas categorías personalistas quedan limitadas, como la filosofía que les dió origen, al ámbito **privado**.

Esto, desde el punto de vista de la reflexión teológica, es ya historia. Importa, con todo, señalarlo por cuanto esta comprensión de la fe es la que caracteriza, a nuestro entender, a los cristianos del tercer tipo. La perplejidad ante la pregunta de cómo llevar a la práctica ese redescubrimiento de la fe como encuentro, surge de considerar como definitiva lo que no era sino una etapa intermedia, o en otras palabras, por no haber continuado la profundización de esta perspectiva rica en posibilidades.

En efecto, en la prolongación de la reflexión sobre las categorías inter-personales, descubrimos que, si bien la fe (la relación humana con Dios) es vivida por cada sujeto

(1) Claro está que esto es una simplificación. La crítica de la religión ha tomado direcciones diversas según los autores, aunque todas tengan en común la identificación de la conciencia religiosa con una **ilusión** o **fabulación** del hombre.

Ver: Del Campo, Cappelletti y otros: "Las religiones en el mundo actual", Biblioteca de Cultura Universitaria. Montevideo 1968, pp. 86-90.

(2) Metz, J. B.: El problema de una teología política. Concilium Nº 36, p. 387.

individual, no lo es en cuanto individuo, ni en cuanto sujeto de una relación privada de amor o amistad, sino en cuanto **miembro de una comunidad**. Porque lo más profundo y personal del hombre no se realiza en cuanto mónada aislada, y autosuficiente, ni siquiera en cuanto diáda privada, sino en esa dimensión de la existencia en que el hombre se religa, por el amor, **a la totalidad de la sociedad**, de la cual la relación yo-tú es una mediación y un anticipo. (3)

En otras palabras: el contenido de la fe que se difracta a través de las formulaciones dogmáticas de la Iglesia —la realidad de un Dios que nos constituye comunicándose— no se refiere sólo a una relación Dios-hombre, ni **exclusivamente** a la constitución de un "nosotros" en cuya trama recibimos y actualizamos el don de Dios, sino que, como **condición de existencia**, esa fe requiere llevar su eficacia al plano de las estructuras socio-políticas que regulan la convivencia de los hombres.

Esta explicitación, sin embargo, no sobreviene **mecánicamente** sino que supone una toma de conciencia de un condicionamiento fundamental que la sociedad nos impone por el solo hecho de participar en ella: la manera de concebir "lo social". Por eso en un segundo nivel analizaremos la concepción de la sociedad subyacente a la fe en cuanto limitada a lo privado, aun cuando se utilice para pensarla, la categoría existencial del encuentro.

II

DIMENSION SOCIAL: CONTENIDO DE CONCIENCIA O DIMENSION CONSTITUTIVA DEL HOMBRE.

Para ello tendremos que distinguir una ambigüedad de la expresión "dimensión social".

En el lenguaje corriente se suele hablar de alguien que habiéndose caracterizado como un individualista se abre a los demás. El que había hecho de sí el centro de su vida, rompe el cerco en que se hallaba esclavizado por

sus propios intereses y preocupaciones y se abre a la gratuidad y al don de sí. Se dice entonces de él que se ha abierto a la dimensión social.

En realidad ha adquirido una actitud nueva: la actitud social en contraposición a la actitud previa individualista. "Dimensión social" tiene, por tanto en este contexto, una connotación moral y se refiere a un contenido de conciencia.

No es este primer sentido el que nos interesa aquí.

Para acceder al segundo tenemos que reflexionar sobre dos formas de concebir la sociedad.

1. La primera sería la vigente, la que espontáneamente tendemos a pensar en la medida en que nuestro pensamiento es tributario de nuestra cultura: la concepción "atomista". Según ella, la sociedad resulta de la yuxtaposición de individuos ya constituidos que se unen en la convivencia para obtener ciertas ventajas que se derivan de la organización social: seguridad, servicios, división del trabajo, etc. Es cierto que esa convivencia tiene un costo. El individuo no sólo recibe beneficios sino que tiene además obligaciones con respecto a la sociedad. Los derechos de unos están limitados por los derechos de los demás.

Pero en todo caso, ventajas y desventajas advienen a un **individuo ya constituido** en su ser de hombre y que se relaciona con los demás en la exterioridad de una yuxtaposición siempre potencialmente conflictiva. "La libertad consiste en poder hacer todo lo que no daña a otro" dice uno de los artículos de la Declaración de los derechos del hombre de 1791, reflejando la concepción que estamos analizando.

Importa señalar aquí que ésta es compatible con una "actitud social" tal como la definimos previamente: el átomo puede abrirse, establecer una relación personal con los demás, pero la comunidad como tal seguirá siempre **exterior** a él, no como algo que lo **constituye** sino que lo **engloba** junto a otros ya constituidos.

(3) Metz, J. B.: La incredulidad como problema teológico. Concilium Nº 6, p. 79.

Desde el punto de vista cristiano, el abrirse a una dimensión comunitaria sin una crítica previa de esta concepción de base (tercer tipo) dejaría a mitad de camino el proceso de desideologización de la fe. Porque, en efecto, la apertura a los demás (a pesar de su positividad), se realiza dentro de la misma ideología con la cual la fe fué identificada, y ésta sigue siendo una categoría privada.

2. A esta concepción atomista de la sociedad se opone otra según la cual la sociedad es un sistema de interacciones o relaciones humanas que **constituyen** al individuo, de tal modo que la pertenencia a la comunidad forma parte de la **condición humana**.

En este contexto no podemos hablar, como en el anterior, de una conciencia **individual** y una conciencia **social**, porque en la realidad existe una única conciencia de un yo que **se constituye** necesariamente en el interior de un "nosotros", al punto de que, aun en el caso de una actitud individualista, cuando se dice **yo**, ese **yo** ya está habitado por los "**otros**", según la expresión de Fichte.

¿Pero qué amplitud tiene ese "otros" de que hablamos? Ciertamente no es poco afirmar que la relación interpersonal constituye al hombre y que la posibilidad humana de decir **yo** está condicionada a la mediación del lenguaje como expresión de una comunicación personal.

Pero tenemos que ir más allá y ampliar ese "nosotros" o ese "otros", constitutivo del hombre, a la sociedad global.

En efecto, desde el comienzo de la vida del hombre, a través de las relaciones del núcleo familiar se le está transmitiendo al niño todo un conjunto de normas, valores, comportamientos, o sea, la base del consenso que posibilita, y regula la convivencia social. De este modo, **toda la sociedad** está presente desde el comienzo de la vida del individuo a través de la mediación del núcleo familiar.

Lo social así entendido no es ya un contenido de conciencia de un "átomo abierto", sino una dimensión constitutiva de la condición humana. Y, agregamos, un constitutivo peligroso, por cuanto lo que la sociedad transmi-

te al individuo es una objetivación cultural, una visión del mundo ya constituida que va a obstaculizar e impedir la función esencialmente humana de creación de valores a realizar. En este sentido podríamos hablar de una solidaridad en la no-libertad.

Pero de un modo positivo, el descubrimiento de esta dimensión constitutiva del hombre, le permite dar el paso definitivo de lo privado a lo público: la solidaridad con la totalidad de la sociedad lo hace co-responsable de su construcción. A esto llamamos la dimensión política de la existencia humana.

Ahora bien, por encima de palabras y de "slogans", sugerimos que el conflicto que vive nuestra sociedad consiste precisamente en el enfrentamiento de estas dos concepciones del hombre y la sociedad. Sin duda que las radicalizaciones propias de toda situación conflictiva oscurecen los términos del problema, pero es importante ver lo que en definitiva cuenta: o individuos yuxtapuestos o comunidad que se construye.

¿Qué tiene que decir la fe en este planteo?

III

LA FE EN LA REVELACION

Decíamos al término del punto I. que, en el camino de la desideologización de la fe, no se pasa mecánicamente de la etapa intermedia (la fe vivida en lo privado) a la última etapa (la fe vivida en la historia como fermento, es decir, como inspiración real de la acción pública (política) del cristiano).

Agregamos ahora que tampoco basta la toma de conciencia analizada en el punto II si no volvemos desde ella a una relectura de las fuentes cristianas.

Ahora bien, una breve incursión por la Sagrada Escritura, más a título de sugerencia que de investigación exhaustiva, nos permitirá verificar que precisamente el pensamiento bíblico está impregnado desde sus orígenes de una concepción de la fe que corresponde e ilumina a lo que hemos llamado la dimensión pública o política de la existencia humana. Se trata por tanto, para el cristiano,

de un re-descubrimiento de algo ya presente en las fuentes y que fué históricamente oscurecido por el proceso de encarnación-adaptación al cual nos referimos.

En efecto, la fe en Dios es presentada desde el momento en que El revela su nombre a Moisés como la respuesta de un pueblo (no de un individuo aislado) en la esclavitud, a un Dios que se interesa apasionadamente por su liberación:

"Tengo vista la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado el clamor que le arrancan sus capataces; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa;

...Así pues el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí, y he visto la opresión con que los egipcios lo oprimen". (Exodo 3, 7-11)

Cuando Moisés le pregunta su nombre para dar razón de su misión, recibe como respuesta: "Yo soy el que soy" (Ex. 3,14), verbo ser mucho más dinámico en hebreo que en castellano y podría ser traducido más correctamente por "estar con". Mi nombre es "estar con Vds."

Pero para que el contenido de ese nombre llegue al destinatario, es decir, para que el don de Dios sea efectivo, es necesaria una respuesta del pueblo de Israel que acepte el don y la invitación a iniciar una marcha con una meta simbólicamente expresada por "la tierra buena y espaciosa".

Reencontramos así, en la estructura de este texto, los tres elementos fundamentales de la fe: 1. la decisión incondicional, 2. de construir una historia hacia la realización del hombre, 3. en el seno de una comunidad. Y todo ello en respuesta a una iniciativa que viene de Dios el cual se compromete primero con la tarea a la cual invita al hombre: "He decidido sacaros de la tribulación de Egipto" (Ex. 3,16).

La fe está de esta manera íntimamente ligada a la experiencia por la cual el hombre

se siente solidario de la totalidad de la sociedad que él constituye y que lo constituye. Ligada también al proceso de esa sociedad al cual debe impulsar desde un presente provisorio hacia un futuro a construir.

La predicación profética del Antiguo Testamento responde a esta misma estructura. En el seno de una situación social el profeta enjuicia los elementos que en una forma u otra esclavizan al hombre y discierne la dirección que apunta hacia la liberación del hombre.

Citemos a título de ejemplo: Yahvé se dirige a Isaías en estos términos: "¿Sabes cuál es el ayuno que yo quiero? Romper cadenas injustas, deshacer las ataduras opresoras, poner en libertad a los oprimidos, quebrar los yugos". (Is.58,6) Y en otro pasaje, que Jesús aplicará a sí mismo: "Yahvé me ha ungido, me ha enviado a llevar la buena nueva a los pobres, curar los corazones apesadumbrados, poner en libertad a los oprimidos y anunciar a los cautivos su liberación." (Is. 61,1)

La exigencia profética no consiste en un llamado a que, supuesta la fe en Yahvé se haga, por supererogación, justicia y misericordia, sino que esas dos actitudes básicas son la condición misma para la existencia de la fe. En una forma más explícita aun lo dice un oráculo de Jeremías: "El practicaba la justicia y el derecho y le fue bien. Protegió la causa del pobre y humillado e iba bien. ¿No es esto conocerme? dice Yahvé." (Jer. 22,15 17)

Por tanto, desde las fuentes mismas del Antiguo Testamento, la fe aparece como algo nunca definitivamente adquirido, como una actitud que se construye y se profundiza en la medida en que avancemos en la historia de nuestro pueblo, creando mejores posibilidades para la realización del hombre. Como dice Metz: "La fe no es una propiedad estática del hombre, posesión de que el hombre pueda disponer. El creyente no tiene nunca, por así decirlo, la fe existencialmente detrás de sí; la fe está siempre delante de él como posibilidad existencial". (4)

(4) Metz, J. B.: Concilium Nº 6, p. 67.

El Nuevo Testamento no hace sino llevar a su plenitud definitiva en Jesús lo que hasta entonces era promesa y horizonte vislumbreado. La gran línea que recorre todo el Evangelio y que nos limitaremos a señalar sin recorrerla paso a paso, comienza con aquel anuncio a los pastores: "Os anuncio una gran noticia para todo el pueblo: os ha nacido un liberador" (Lc. 2,8)

Todo el resto de la historia de Jesús de Nazareth es la conflictiva existencia del "hombre para los demás" (como lo define Robinson); aquél que enfrenta todos los poderes que ligan al hombre tanto en el sentido individual como social (es el sentido de las curaciones, de la liberación de lo demoníaco o inhumano, de la valoración del hombre por encima del sábado); de aquél que finalmente va a la muerte por su mensaje de liberación pero triunfa de ella, generando en el horizonte humano la esperanza y la apertura hacia el futuro.

Recapitulando: este breve excursus por el pensamiento bíblico nos ha permitido redescubrir en la fe las dimensiones perdidas en

el llamado proceso de ideologización, a saber, su relación a la historia, su referencia a la totalidad de la comunidad (lo público en oposición a lo privado) y su dimensión liberadora.

Cabe preguntarse, con todo, si hemos respondido a la situación del cristiano del segundo tipo. Muy probablemente no. No hemos abordado explícitamente la pregunta: si esto es la fe, ¿por qué para muchos cristianos que han asumido su dimensión política, ella va perdiendo paulatinamente vigencia hasta convertirse en una referencia lejana?

¿Cuál es de hecho, el riesgo de diluir la especificidad del cristianismo en un compromiso histórico? ¿Cómo mantener el diálogo entre la experiencia del mundo y la Palabra de Dios? ¿Y qué tiene que decir esta Palabra a las situaciones cambiantes que enfrentamos?

La importancia vital de este problema, y la diversidad de respuestas que se dan al mismo, nos exige remitir esas reflexiones para un próximo número.

JESUS Y EL MUNDO POLITICO

Gustavo Gutiérrez

La actual preocupación por la liberación de los oprimidos, por la revolución social que transforme el actual estado de cosas, por la contraviolencia opuesta a la violencia que produce —y con la que se defiende— el orden existente, han llevado a muchos cristianos a preguntarse por la actitud de Jesús frente a la situación política de su tiempo. La pregunta puede sorprender. La sorpresa viene de que se da por supuesto que Jesús no se interesó por la vida política: su misión sería puramente religiosa. Hemos asistido, en efecto, a un proceso que Comblin califica de "iconización" de la vida de Jesús: 'se trata de un Jesús de gestos hieráticos y estereotipados, todos representativos de temas teológicos. Explicar un gesto de Jesús es adjuntarle un cierto número de temas teológicos. De esta manera, la vida de Jesús no es más una vida humana, sumergida en la historia, es una vida teológica: un ícono. Como en los íconos, los gestos pierden su contexto humano y son estilizados para transformarse en signos del mundo trascendente e invisible" (1). De este modo, la vida de Jesús es situada fuera de la historia, sin ninguna relación con las

fuerzas reales en juego, Jesús y aquellos con los que establece una amistad, o que enfrenta y cuya hostilidad gana, se hallan desprovistos de todo contenido humano. Están allí recitando un papel escrito de antemano. Imposible no experimentar una sensación de irrealidad ante una vida de Jesús así presentada.

Aproximarse al hombre Jesús de Nazaret en quien Dios se hizo carne, indagar no sólo por su enseñanza, sino por su vida que es lo que da a su palabra un contexto inmediato y concreto, es una tarea que se impone cada vez con mayor urgencia. Un aspecto de esta tarea consistirá en examinar el pretendido apoliticismo de Jesús que no parecería cuadrar bien con todo lo que hemos señalado respecto del mensaje bíblico y de su propia enseñanza. Se hace necesaria una seria revisión de ese supuesto. Pero hay que emprenderla respetando al Jesús de la historia, sin forzar los hechos en función de nuestras actuales preocupaciones. Queriendo descubrir en Jesús las más menudas características de un militante político contemporáneo no sólo tergiversaríamos su vida y su testimonio, no sólo revelaríamos una pobre concepción de lo político en el mundo presente, sino que, además, nos frustraríamos precisamente de lo que esa vida y ese testimonio tiene de profundo y universal y, por lo mismo, de vigente y de concreto para el hombre de hoy.

Tomado de "Teología de la liberación. Perspectivas", pág. 284-296. En esta entrega el lector encontrará una reseña bibliográfica de esta valiosa reflexión, nacida del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina.

(1) *Théologie de la révolution*, Paris, 1970, p. 236.

Los estudios más recientes sobre la vida de Jesús en relación con los problemas de orden político de su tiempo, sin llegar a un consenso sobre todos los puntos, han puesto en relieve algunos aspectos que han sido algo descuidados hasta el momento. Recordaremos tres de ellos que podemos considerar incontrovertibles: la compleja relación de Jesús con los zelotes, su actitud ante los grandes del pueblo judío, y su muerte en manos de la autoridad política.

Se hace cada vez más claro que el movimiento zelote tiene una gran importancia para la comprensión del Nuevo testamento y, en particular, de la vida y muerte de Jesús.⁽²⁾ Situar a Jesús en su tiempo quiere decir examinar sus lazos con este movimiento de resistencia religiosa y política al opresor romano. Los zelotes (del griego *zelos*, celo) formaron parte de los círculos más cercanos a Jesús. Este ejerció una gran atracción sobre esos hombres amantes de la Ley, grandes nacionalistas, feroces opositores a la dominación romana y que esperaban ardientemente la próxima llegada del Reino que debía terminar con esa situación. Cullmann ha probado que algunos de los discípulos directos de Jesús fueron zelotes o tuvieron alguna afinidad con ellos y concluye su estudio afirmando: 'uno de los Doce, a saber Simón el Zelote, pertenecía ciertamente a los zelotes; probablemente, también otros como Judas Iscariote y Pedro, y quizá, los hijos de Zebedeo'⁽³⁾. Pero hay más. Son numerosos los puntos de coincidencia con los zelotes que encontramos en las ac-

titudes y enseñanzas de Jesús, como por ejemplo, su predicación de la proximidad del Reino y el papel que él mismo juega en su advenimiento, la afirmación —de interpretación discutida— de que "el Reino sufre violencia" y de que "los violentos lo conquistan", su actitud frente a los judíos al servicio de los romanos, el gesto de la purificación del templo (4), su ascendiente sobre el pueblo que lo quiere hacer rey (5). Por ello, repetidas veces Jesús y sus discípulos serán relacionados con los zelotes (Cf. Hechos, 5,37; 21,38; V. también Lucas 13,1) (6).

Pero al mismo tiempo, Jesús toma distancia frente al movimiento zelote. La conciencia de la universalidad de su misión no se acomoda con el nacionalismo algo estrecho de los zelotes. A éstos, que rechazaban desdenosamente a los samaritanos y a los paganos, debía chocarles el comportamiento de Jesús hacia ellos. El mensaje de Jesús se orienta a todos los hombres, la justicia y paz que propugna no conoce límites nacionales (7). De allí que más revolucionario que los zelotes, encarnizados defensores de la obediencia literal de la Ley, Jesús enseñará una actitud de libertad espiritual frente a

(4) Esta actitud de Jesús es considerada como un gesto zelote por E. TROCME: *L'expulsion des marchands du Temple en New Testament Studies* 1968 (68), p. 155. (citado por O. CULLMANN, *Jesús et...* p. 31, n. 1).

(5) Cf. sobre estas coincidencias O. CULLMANN: *Jesús et...* p. 20. El autor piensa que Jesús rechazó todo lo que pudiera dar a su entrada en Jerusalén un carácter triunfal y político, y por eso lo hace montado en un asno y no en un caballo "como un Mesías guerrero" (*Jesús et...* p. 61). Pero G. CRESPEY, siguiendo a W. VISCHER (*Die evangelische Gemeinde Ordnung-Mattheus*, 16, 17-20, 28, Zurich, 1946), hace notar que si para comprender su significado se traduce Mc. 11, 10 del griego al hebreo el texto podría ser: "¡Salvados! Bendito el que viene en el nombre del Señor. Bendito el reino que viene de David, nuestro Padre ¡salvados del romano!" Con esta corrección opina CRESPEY que el texto se haría coherente: "...El reino del Hijo de David viene mediante la victoria sobre el ocupador pagano. De otro lado el parentesco de las formas explica la traducción 'en las alturas' y la suavización del texto se apoya en un hecho gramatical ubicable". El grito del pueblo sería entonces un gesto sedicioso, zelote, lo que permitiría comprender mejor el temor de sacerdotes y escribas según Mt. 21,16: "Oyes lo que éstos dicen" (o.c. pp. 101-102).

(6) El historiador judío Josefo presenta al movimiento creado por Jesús como un movimiento zelote, cf. O. CULLMANN: *Dieu et César*, p. 52.

(7) "Frente a este proyecto —escribe COMBLIN— es claro que el zelote es esencialmente conservador. ¿Qué querían los zelotes? Asegurar a Israel la Independencia política completa, aislar de modo más completo los judíos de los otros, realizar un judaísmo extremo, un aislamiento extremo... Seguir a los zelotes era adoptar un regreso al pasado" (o.c. pp. 240-241).

(2) Cf. R. EISLER: *The Messiah Jesus and John the Baptist*, 1931, que hace de Jesús un zelote. G. E. ENANDON: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, Manchester, 1951, no va hasta ese extremo subraya con vigor los vínculos de Jesús con el movimiento zelote. O. Cullmann analiza perpicaz y acuciosamente la cuestión en *Dieu et César*, Neuchâtel, 1956. Las actuales preocupaciones de orden político han hecho retomar con nuevo brío el asunto, cf. G. F. BRANDON: *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967 (el autor piensa que los Evangelios —en especial el de Marcos— tienen tendencia a despolitizar la vida de Jesús); y los recientes trabajos de O. CULLMANN: *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, 1960; de M. HENGEL: *Was Jesus Revolutionär?* Stuttgart 1970; y de G. CRESPEY: *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*, en LV (101), Enero-Marzo 1971, pp. 89-109.

(3) *Dieu et César* p. 20. Ver la demostración de esta afirmación. *Ibid.* pp. 17-20. Cf. también G. CRESPEY o.c. pp. 100-101.

ella. De otro lado, para Jesús el Reino es, en primer lugar, un don; sólo partiendo de esto se entiende el sentido de la participación activa del hombre en su advenimiento; los zelotes tendían a verlo, más bien, como fruto de su esfuerzo. Y es que para Jesús la opresión y la injusticia no se limitan a una situación histórica determinada; sus causas son más profundas y no podrán ser eliminadas verdaderamente si no se va a las raíces mismas de la situación; la quiebra de la fraternidad y la comunión entre los hombres. Además, y esto es de enormes consecuencias, Jesús es opuesto a todo mesianismo político-religioso que no respeta ni la hondura de lo religioso ni la consistencia propia de la acción política. El mesianismo puede ser eficaz a corto plazo pero las ambigüedades y confusiones que lleva dentro hacen abortar las metas que se propone alcanzar. Esa concepción fue considerada por Jesús como una tentación y como tal la rechazó (8). La liberación que aporta Jesús es universal e integral, ella hace saltar las fronteras nacionales, ataca el fundamento de la injusticia y la expoliación, y elimina las confusiones político-religiosas, sin limitarse, por ello a un plano puramente "espiritual".

No basta pues decir que Jesús fue un zelote. Hay un empeño lleno de buenas intenciones, pero de supuestos no criticados, que busca limpiar a Jesús de todo aquello que pueda dar pie a hablar de una actitud política de su parte. Pero la postura de Jesús se niega a toda simplificación. Cerrar los ojos a esa complejidad es dejar la riqueza de su testimonio al respecto.

Durante toda su vida pública Jesús se enfrentó a los *grupos poderosos* del pueblo judío. Herodes, hombre del opresor romano es calificado de "zorro" (Lc. 13,32). Los publicanos, mirados por el pueblo como colaboradores del poder político dominante, son colocados entre los pecadores (Mt. 9, 10; 21,

31; Lc. 5,30; 7,34). Los saduceos son conscientes de que Jesús pone en peligro su situación oficial y de privilegio, su escepticismo en materia religiosa se sentirá, además, fuertemente atacado por la predicación de Jesús: ellos serán mayoría en el Gran Sanedrín que lo condenará. Su crítica contra la religión hecha de pautas y observaciones puramente exteriores lo enfrentará violentamente a los fariseos. Jesús retomará la gran tradición profética y reclamará la autenticidad del culto en base a disposiciones personales profundas, a la creación de una verdadera fraternidad entre los hombres y a compromisos reales en favor de los demás, en especial de los más necesitados (cf., por ejemplo Mt. 5,23-24; 25, 31-45), Jesús acompañaba, en efecto, esta crítica con una frontal oposición a los ricos y poderosos y con una radical opción por los pobres: la actitud frente a ellos decide la validez de todo comportamiento religioso; es ante todo, por ellos por quienes ha venido el Hijo del Hombre. Los fariseos rechazaban la dominación romana, pero habían erigido un mundo complejo de preceptos religiosos y de normas de conducta que les permitía vivir al margen de la situación y que, en definitiva, aceptaba una coexistencia. Los zelotes habían percibido bien este último aspecto, de allí su oposición a los fariseos, a despecho de muchos otros puntos de contacto. Jesús al arremeter contra los fundamentos mismos de ese tinglado desenmascaraba la falsedad de esa posición y aparecía, ante los fariseos, como un peligroso sedicioso.

Jesús *muere en manos del poder político*, opresor del pueblo judío. Sobre la cruz el título —según la costumbre romana— indicaba la razón de la condena; en el caso de Jesús ese título indica una culpabilidad de tipo político: rey de los judíos (9). Cullmann puede por esta razón, decir que "Jesús fue ejecutado por los romanos como jefe zelote" (10); y encuentra una prueba adicional

(8) Cf. Mat. 4,1-11. En referencia a esto CULLMANN anota, con razón, que "no se es tentado sino por las cosas que nos tocan de cerca" (Dieu et César p. 27). Sobre la significación de las tentaciones de Jesús puede consultarse CH. DUQUOC: *Christologie*, Paris, 1968, pp. 52-71.

(9) Cf. P. BENOIT: *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1966, pp. 201-202, y L. CERFAUX: *Jésus aux origines de la tradition*, Brujas 1968, p. 199.

(10) Dieu et César p. 46; cf. *ibid.* p. 14; y *Jésus et...* p. 47. V igualmente G. CRESPIY o.c. p. 99.

de esta afirmación en el episodio de Barrabás que fue, sin lugar a dudas, un zelote: "Si se le pone en el mismo plano que Jesús, se hace evidente que para los Romanos se trataba, en los dos casos, del mismo delito y de la misma condenación. Jesús como Barrabás fue condenado por los Romanos y no por los Judíos y lo fue en tanto que zelote"(11). El gran Sanedrín tiene razones de orden religioso para condenar a un hombre que pretende ser Hijo de Dios. Pero tiene, también, razones de orden político: la enseñanza de Jesús y su ascendiente sobre el pueblo ponen en cuestión la situación de privilegio y de poder en que se hallaban los grandes del pueblo judío. Estos motivos políticos se emparentaban con otro que afectaba la propia autoridad romana: la pretensión de Mesías y de Rey de los judíos. Su proceso mezcla íntimamente esas diferentes razones (12). G. Crespy puede, en consecuencia, concluir: "Si tratamos de resumir nuestra encuesta comprobaremos sin dificultad que el proceso de Jesús fue un proceso político, que fue condenado por zelotismo aunque la acusación no haya sido sólidamente establecida"(13). Desde el inicio de su predicación la suerte estuvo echada para Jesús: "he hablado abiertamente ante todo el mundo" (Juan 18,20), le dice al Sumo Sacerdote. Por ello el Evangelio de Juan nos presenta toda la vida de Jesús como un proceso "que hace o cree hacer contra Jesús el mundo representado por los Judíos. Pero este proceso termina en una decisión públi-

(11) Dieu et César p. 51. H. SCHLIER habla de Barrabás como de "un revolucionario mesiánico" (Essais sur le Nouveau Testament, Paris, 1968, p. 230. P. BLANQUART, en una exégesis que le es propia, considera que "entrando en la prisión de la cual hizo salir al guerrillero Barrabás, Jesús, en el mismo movimiento, entró en su muerte y su resurrección y liberó la política; en la persona de Barrabás... le permitió ser ella misma confiadora a la razón y al amor de los hombres" (L'acte de croire et l'action politique en LV (98) junio-julio 1970, p. 28.

(12) Sobre el "proceso de Jesús puede consultarse: J. BLINZER: Der Prozess Jesu, Stuttgart, 3ª ed. 1960; X. LEONDUFOUR: Passion en SDB, fase. XXXV, Paris, 1960, col. 1419-1492; P. BENOIT: Passion et Résurrection du Seigneur, Paris, 1966; y el buen estado de la cuestión de W. TRILLING: Jésus devant l'histoire, Paris, 1968, pp. 175-188. Sobre una cuestión conexa ver las interesantes observaciones de A. GEORGE: Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort? en LV (101), enero-marzo 1971, pp. 34-59. El artículo aporta además una rica bibliografía sobre este asunto.

(13) o.c. p. 105.

ca y judicial ante Poncio Pilato, representante del Estado romano y responsable del poder político"(14).

¿Qué consecuencias sacar de estos hechos de la vida de Jesús? Para Cullmann —uno de los autores que ha estudiado más seria y acuciosamente la cuestión— la clave del comportamiento de Jesús en materia política está dada por lo que él llama "el radicalismo escatológico" (15), basado en la espera de un advenimiento cercano del Reino. De esto se deduce que "para Jesús, todos los fenómenos de este mundo deben forzosamente ser *relativizados*, de modo que su actitud se sitúa más allá de la alternativa 'orden establecido' o 'revolución'"(16).

Jesús no se desinteresa por la acción en este mundo, pero esperando un fin inminente de la historia "no considera sino la conversión individual sin preocuparse por una reforma de las estructuras sociales". De allí que, según Cullmann, la actitud de Jesús no pueda transponerse sin más trámite a nuestra época. Desde el momento en que el desarrollo de la historia nos muestra que el fin del mundo está todavía por venir, surge con claridad que "estructuras sociales más justas favorecen también la conversión individual exigida por Jesús". Habrá por lo tanto que postular en adelante "un influjo recíproco de la conversión individual y de las reformas de estructuras"(17).

(14) H. SCHLIER: Essais sur... p. 226. Esa es también la posición de Bultmann en su interpretación del Evangelio de Juan. Buen número de autores se empeñan en demostrar que Jesús era inocente de los cargos que le imputaban (Cf. Blinzer, León-Dufour, Benoît). No es muy claro lo que se busca con esto. ¿Inocente ante qué justicia?, ante la de los grandes del pueblo judío y del poder romano opresor, Jesús era culpable precisamente porque cuestionaba su legitimidad, en nombre no de tal o cual opción partidaria, sino de un mensaje de amor, de paz, de libertad y de justicia. Ese mensaje socavaba las bases mismas del formalismo religioso, de los privilegios indebidos, y de la injusticia social sobre los que se apoyaba el orden de los poderosos del pueblo judío y de la autoridad romana.

(15) Jesús et les... pp. 36 y 71.

(16) ibid. p. 26 (subrayado en el texto).

(17) ibid. p. 75 CULMANN matiza estas conclusiones un tanto abruptas con consideraciones sobre la necesidad para el cristiano de comprometerse en el mundo de hoy. Pero la línea de fondo de ese compromiso está dada por ejemplo: "Podríamos prolongar la vía indicada por Jesús y mostrar que la cuestión social se resolverá por ella misma si el individuo se convirtiese tan radicalmente como lo exige Jesús" (p. 61), lo que hace temer que no haya una real comprensión de lo político. Esto influye con seguridad, en su interpretación de la actitud de Jesús al respecto.

En la interpretación del comportamiento de Jesús en cuestiones políticas Cullmann hace pues jugar un papel determinante a la espera próxima del fin de los tiempos. Lo que se ha llamado, en la perspectiva abierta por A. Schweitzer, la "escatología consecuente", sostenía ya que Jesús habría, por error, anunciado y esperado la llegada inminente del Reino (18). El asunto es, exegéticamente, difícil y discutido (19). Pero por lo mismo, la base que él proporciona para comprender la actitud de Jesús respecto de la vida política no es suficientemente sólida. Esa interpretación se apoya en palabras de Jesús pero tiende a evacuar o a debilitar la tensión entre presente y futuro que caracteriza su predicción del Reino.

Además, Cullmann hace depender de esa creencia de Jesús su insistencia en la conversión personal opuesta, en cierto modo, a la necesidad de transformación de las estructuras; ésta sólo aparecería al ver que el tiempo de espera se dilata. Pero, en realidad, al predicar la conversión personal, Jesús señala una actitud fundamental y permanente, que se opone, en primer lugar, no a una preocupación por las estructuras sociales sino a un culto puramente formal, desprovisto de autenticidad religiosa y de con-

(18) Cf. al respecto W. G. KÜMMEL: *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zurich, 3ª ed. 1956. O. CULLMANN, contrariamente a A. Schweitzer, considera que Jesús previó un tiempo entre su muerte y la parusía, tiempo que Jesús habría medido, sin embargo, a lo sumo en decenas de años, cf. su obra "Christ et le temps" Neuchâtel, 1947, pp. 105-106.

(19) R. BULTMANN afirma también la creencia de Jesús en una llegada cercana del fin de los tiempos, pero considera que esto es secundario; lo importante sería la actual decisión personal por el Reino. Los textos "difíciles" son Mt. 10,23, Mc. 9,1 y 13,30; R. SCHNACKENBURG concluye un sentido de esos textos aseverando: "Nos encontramos ante el hecho siguiente: una amplia parte de la tradición testimonial que Jesús debe haber anunciado la venida del Reino de Dios, o del Hijo del Hombre, para un futuro próximo, pero sin indicar con mayor precisión la fecha, e incluso negándose expresamente a dar esa precisión; frente a esto, sólo algunos logia aislados hablan de un tiempo limitado a la generación actual. No ha sido posible dar una explicación satisfactoria de esos logia: nos parece que la Iglesia primitiva misma no había sabido situar como convenía esos pequeños pedazos de la tradición mal ajustados en el conjunto de la predicación escatológica de Jesús. Quizá su manera de hacer fue la mejor, y nosotros podemos inspirarnos en ella: la Iglesia primitiva ha sacado de la insistente predicación profética de Jesús una viva esperanza escatológica, pero sin deducir de ciertos logia aislados falsas conclusiones sobre predicciones que Jesús habría hecho" (*Règne et Royaume de Dieu*, p. 178). Cf. también W. TRILLING: *Jesús devant l'histoire*, pp. 143-166).

tenido humano (20). En esto Jesús no hace sino retomar la gran línea profética que reclama "misericordia y no sacrificios", "corazonces arrepentidos y no holocaustos". Ahora bien, esa reivindicación es, para los profetas, inseparable de la denuncia de la injusticia social y de la enérgica aseveración de que sólo se conoce a Dios obrando la justicia. Descuidar este aspecto es quitarle al llamado a la conversión personal su contexto social, vital y concreto. Hacer surgir la preocupación por las estructuras sociales —salvo en los matices que hoy reviste— de la prolongación de la espera empobrece, y en definitiva distorsiona, la cuestión.

¿Qué pensar entonces de la actitud de Jesús en estos asuntos? (21). Los hechos recordados ratifican vigorosamente lo que sabemos de la universalidad y totalidad de su obra. Esa totalidad y esa universalidad van al corazón mismo del comportamiento político, dándole su verdadera dimensión y honra. La miseria y la injusticia social revelan "una situación de pecado", de quiebra de la fraternidad y la comunión; al liberarnos del pecado Jesús ataca la raíz misma de un orden injusto. Para Jesús la liberación del pueblo judío no era sino un aspecto de una revolución universal y permanente, con lo cual lejos de desinteresarse por esa liberación la colocaba en un nivel más profundo y de fecundas consecuencias.

No se engañaron los zelotes al sentir a Jesús cerca y, simultáneamente, lejos. Tampoco se engañaron los grandes del pueblo judío al pensar que su situación era puesta en peligro por la predicación de Jesús, ni la autoridad política opresora al hacerlo morir como un sedicioso; solo se equivocaron (y se han seguido equivocando todos sus epígonos)

(20) Cf. A. GRABNER - HAIDER: *Zur Kultritik im Neuen Testament en Diakonia* 4(1969), pp. 138-146.

(21) "En mi opinión —escribe G. CRESPI— es demasiado pronto para hablar de la significación política de la vida y de la muerte de Jesús sin equívocos" (o.c. p. 89). En realidad siempre será demasiado pronto y... demasiado tarde. En efecto, hace mucho tiempo ya que se asigna sentido político a la vida y muerte de Jesús, y eso se logra al no hablar del asunto en nombre de su pretendido apoliticismo. Los exégetas no siempre son conscientes de los presupuestos políticos de su interpretación de la Escritura. Por lo demás pese a su aserto inicial, Crespy nos propone una interesante reflexión sobre la significación política del testimonio de Jesús.

en pensar que todo eso era accidental y pasajero, en creer que la muerte de Jesús concluía el asunto, en suponer que nadie "haría memoria" de todo esto. La honda carga humana y de transformación social que entraña el Evangelio es permanente y esencial porque hace saltar los estrechos límites de situaciones históricas determinadas y va a la raíz misma de la existencia humana: la relación con Dios en solidaridad con otros hombres. La dimensión política no le viene pues al Evangelio de tal o cual opción precisa sino del núcleo mismo de su mensaje. Si ese mensaje es subversivo es porque asume la espera de Israel: el Reino como "fin de todo dominio del hombre sobre el hombre... es un Reino de contradicción con los poderes establecidos y en favor del hombre" (22); y la asume dándole su sentido más profundo: se trata de una "nueva creación". La vida y la predicación de Jesús postulan la búsqueda incesante de un nuevo tipo de hombre en una sociedad cualitativamente distinta. Que el

Reino no se confunda con el establecimiento de una sociedad justa no quiere decir que sea indiferente a ella ni que ésta sea una "condición previa" a la llegada de aquél, ni que ambos se encuentren estrechamente ligados, ni que sean convergentes. Más hondamente el anuncio del Reino revela a ella misma la aspiración a una sociedad justa, le hace descubrir dimensiones insospechadas y caminos inéditos por recorrer: el Reino se realiza en una sociedad fraterna y justa, y a su vez, esa realización despunta en promesa y esperanza de comunión plena de todos los hombres con Dios. Lo político se entronca en lo eterno.

Esto no empobrece el anuncio evangélico, enriquece lo político. De otro lado, la vida y la muerte de Jesús no son menos evangélicas debido a sus connotaciones políticas. Su testimonio y su mensaje adquieren esa dimensión precisamente por la radicalidad de su carácter salvífico: predicar el amor universal del Padre va inevitablemente contra toda injusticia, privilegio, opresión o nacionalismo estrecho.

(22) W. PANNENBERG: Die politische Dimension des Evangeliums in Die Politik und das Heil, Mainz, 1968, p. 18.

¿EL P. VEKEMANS SE SUMA A LA REACCION?

EL PADRE ARRUPE Y LA "TEOLOGIA DE LA LIBERACION"

El 18 de mayo la Curia Generalicia de la Compañía de Jesús remitió a las agencias noticiosas un comunicado por el que afirma que no es exacto que el P. Arrupe haya aprobado las críticas formuladas por el jesuita Roger Vekemans contra la "Teología de la Liberación". La Agencia EFE señala sin especificar que habían sido publicitadas en América Latina.

El texto del comunicado es el siguiente:

La prensa ha hecho últimamente mención de un documento del P. Roger Vekemans S. J., presentado a una organización asistencial internacional, con vistas a obtener fondos para realizar un estudio sobre problemas internos de la Iglesia en América Latina. Según la misma prensa, el P. Vekemans, en el documento aludido, ha criticado duramente la Teología de la liberación difundida en la América Latina, y en favor de esta orientación dice que cuenta con la aprobación y el apoyo del P. Pedro Arrupe, General de la Compañía de Jesús.

El P. Arrupe no puede ser citado en apoyo de la orientación que la prensa atribuye al P. Vekemans. El P. Arrupe está hace tiempo convencido de la urgencia e importancia de una seria reflexión teológica sobre los problemas con que tiene que enfrentarse la Iglesia en el mundo de hoy. Ha promovido todos los esfuerzos que se hacen en este campo de la reflexión teológica, incluyendo los del P. Vekemans y su equipo en Bogotá. Pero esto no significa de ninguna manera que el P. General apruebe personalmente cada enfoque u orientación que se dé a esta reflexión teológica. En particular, el P. Arrupe en sus orientaciones nunca ha expresado un juicio de valor sobre la Teología de la liberación.

Dada la complejidad de algunos problemas actuales, como el de la revolución y liberación, es natural que haya cierta diversidad de pareceres dentro de la Iglesia. El P. Arrupe ha afirmado frecuentemente que el pluralismo es bueno siempre que ayude a conocer más clara y objetivamente la realidad. Sin embargo el P. Arrupe ha insistido igualmente en que el pluralismo debe respetar la integridad de la fe, los principios morales formulados, por ejemplo, en la POPULORUM PROGRESSIO nn. 30 y 31, y el compromiso social que los Superiores de la Compañía han adoptado, siguiendo las directivas de la Iglesia.

Se trata de un problema serio ya que Roger Vekemans "ha criticado duramente la Teología de la liberación"; ante ello el P. Arrupe ha juzgado conveniente deslindar públicamente responsabilidades.

Si tenemos en cuenta el contexto latinoamericano, (en el cual pesa la autoridad de Vekemans como su influjo en el exterior) y el contenido de su crítica, juzgamos conveniente que se conozca y se denuncie.

Ofrecemos, pues, a nuestros lectores el escrito ya publicitado del P. Roger Vekemans que motivara las reacciones de la prensa a las que alude el P. Arrupe y nuestro comentario.

STATUS QUAESTIONIS DEL P. ROGER VEKEMANS

Se trata del Status quaestionis (o situación del problema) de un proyecto presentado a Misereor —institución de la Iglesia católica alemana para la financiación de proyectos de acción social— sobre la Teología de la liberación en América Latina.

Dejamos constancia que no hemos podido confrontar, por razones obvias, la copia del texto con su original: pero asumimos su autenticidad hasta prueba de lo contrario.

He aquí el texto que ya ha sido publicitado en distintos lugares de A. L.

STATUS QUAESTIONIS SOBRE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION EN AMERICA LATINA

Una de las corrientes ideológicas más arrolladora de la hora en América Latina puede sintetizarse de la manera siguiente:

1. *El drama del siglo —por excelencia— si no por exclusividad— es la brecha creciente entre mundo desarrollado y mundo subdesarrollado.*

2. *Pero es indudable que la relación entre desarrollado y subdesarrollado no es de simple comparación, ni siquiera de puro desfase por progreso y atraso, sino lisa y llanamente de directa causalidad, de dominación y dependencia. El subdesarrollo no es sino el anverso del desarrollo. El desarrollo se debe al saqueo del Tercer Mundo y este está subdesarrollado exclusivamente por causa del neocolonialismo. Toda otra concepción social es enajenación mental e implica colusión con el sistema imperante.*

3. *La superación del subdesarrollo, al no ser otra cosa que lucha contra un imperialismo explotador, no puede ser sino revolución y, ya que el fenómeno es planetario, revolución mundial. Toda forma de compromiso que no sea revolucionario es complicidad, a lo menos del orden soporífero o del anestésico.*

4. *Frente al poderío represivo del cual disponen las potencias neo-coloniales y sus vanguardias pretorianas, las oligarquías nacionales dentro de los países "proletarios", la revolu-*

ción, para ser eficaz, no puede ser sino violenta. Frente a los EE.UU., la América Latina no tiene otra salida sino la de vietnamizarse.

5. En otras palabras, la táctica que se impone es la guerrilla en sus distintas modalidades, desde las bandas en las montañas hasta el terrorismo urbano más despiadado.

6. Obviamente, el único modelo de revolución disponible en la actualidad es el marxismo-leninismo, revisado o no, y en materia de táctica guerrillera los maestros son de inspiración maoista o castrista.

Si lograra imponerse ese punto de vista y esa forma de acción, el porvenir probable del continente sería, no la vietnamización, sino una bolivianización generalizada, análoga a la balcanización que ha conocido la Europa Central entre las dos guerras mundiales.

Pero, sea cual sea la apreciación que merece la corriente ideológica descrita y las secuelas que se le asignan en prospectiva lo que aquí interesa es la reacción cristiana frente a ella. Puede aparecer dramática la perspectiva socio-política aludida; es trágica la posición aberrante, adoptada por muchos creyentes, en los compromisos que están asumiendo pretendidamente a nombre de su fe.

La corriente teológica que le hace contrapunto a la ideología mencionada se autodenomina: "Teología de la liberación" y puede sintentizarse de la manera siguiente:

1. El impacto más evidente de la secularización sobre el pensamiento católico de América Latina ha sido un horizontalismo que, en el binomio Iglesia-Mundo, le quita al primer término toda originalidad, toda especificidad.

2. Por lo mismo, el éxito de la "teología Política" en el Continente se ha expresado, no sólo en una vulnerabilidad absolutamente acritica de la llamada "teoría de la dependencia", sino también (casi siempre fundada en la exégesis inmadurada de algunos aforismos tomados del Evangelio) en ciertos apriori nacidos de mucha generosidad y de poco gusto por las ciencias sociales.

3. Esta sedicente "Teología de la liberación", causa ella misma de sus propias equivocidades terminológicas, se ha sacado la careta y, estimulada por el ejemplo europeo, ha pasado a ser sin más una "Teología de la Revolución".

4. Huelga decir que también en la lógica interna de su evolución, ha seguido a sus parangones europeos y más allá de la "Revolución de la Teología" ya está preconizando la "revolución de la Iglesia", "contestando" su autoridad jerárquica y reduciendo su magisterio a puros escritos de circunstancia, calificados de obsoletos, cuando no de contrarrevolucionarios.

5. Pero a diferencia del academismo europeo, la teología en América Latina, ha seguido también la vertiente lógica del diagnóstico adoptado y prácticamente ya está en su "climax": "Teología de la violencia".

6. Está demás decir que la misma diferencia se advierte en relación al marxismo. Lo que en Europa es predominantemente diálogo, intercambio sí pero lúcido, entre interlocutores que conservan su personalidad, en América Latina se transforma en colaboración indiscriminada y a menudo cuasi identificación.

7. Lo más estrambótico del proceso en curso, es que ya no tiene nada de atmosférico ni menos de marginal, sino que se viene organizando en movimiento y ha logrado penetrar ya algunos centros nerviosos de la propia Iglesia institucional. No sólo varios teólogos de renombre, como teóricos, sino muchos sacerdotes militantes, a título de verdaderos "agitadores", se están aprovechando de estructuras eclesíásticas existentes, con el consentimiento ingenuo de autoridades débiles y a veces con el apoyo logístico, intelectual y financiero de afuera.

8. Y lo más triste es que, frente a esta embestida, brutal e inescrupulosa, no se perciben sino reacciones dispersas y episódicas y como resignadas de antemano a una derrota ineludible.

PUNTUALIZANDO...

El título de "status quaestionis" del texto precedente hace suponer que se trata de la fundamentación doctrinal de un proyecto —de investigación o de acción— cuyas características concretas ignoramos. Un proyecto más, podría decirse, de los miles que se presentan cada año a determinadas organizaciones europeas para su financiación.

Si nos detenemos a realizar un análisis, aun más concretamente, una denuncia, es porque las ambigüedades que contiene, la adjetivación agresiva y las falsas generalizaciones, vehiculan una imagen de América Latina, y dentro de ella, de la realidad eclesial, peligrosamente distorsionada.

Porque en primer lugar, los tres primeros puntos de lo que Vekemans llama "corriente ideológica arrolladora en A. L." constituyen una síntesis —simplificada es cierto, y distorsionada por los adjetivos y adverbios que Vekemans añade de su propia cosecha— de lo que el pensamiento sociológico y económico latinoamericano ha formulado a través de sus mejores exponentes, es decir, de aquéllos que se han liberado de los condicionamientos también ideológicos de las ciencias sociales surgidas en las sociedades desarrolladas.

Sin duda el P. Vekemans está entre los sociólogos y economistas que piensan que la situación de subdesarrollo —tal como él mismo la describe en sus numerosos trabajos de DESAL— puede superarse con medidas puramente técnicas y con eficacia y honradez administrativa. Sin duda piensa en la

posibilidad de una agresiva movilización de energías capaz de atacar frontalmente los factores del sub-desarrollo: analfabetismo, falta de formación técnica, indolencia y pereza crónica, ethos religioso hispánico de evasión del mundo, hipertrofia de lo político, corrupción administrativa, baja productividad etc., realidades innegables, de las cuales podríamos preguntarnos si son factores o expresión de un subdesarrollo ya existente.

Para seguir sosteniendo tal posibilidad habría que ignorar los trabajos de CEPAL —sus informes sobre la década del desarrollo—, las conclusiones de las nada sospechosas reuniones de la CECLA, así como las constantes frustraciones de los países pobres en las conferencias de la UNCTAD. Y estamos seguros que el P. Vekemans no ignora esto.

También estamos seguros que el P. Vekemans no ignora la coincidencia básica de esos tres primeros puntos de su "status quaestionis" con los documentos oficiales de la Iglesia, particularmente *Populorum Progressio* (en su crítica al capitalismo y al neocolonialismo y su llamado a una transformación radical de estructuras —"penitus innoventur" dice el texto latino). Ese es también sustancialmente el esquema de análisis de la realidad latinoamericana de los documentos de Medellín. Tomemos a título de ejemplo un texto del Documento sobre movimientos de laicos: "Recordemos una vez más las características del momento actual de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada en última instancia, por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neocolonialismo). (Ver también Po. Prog. n° 19, 26, 37, 59, etc.). Desde el punto de vista subjetivo, la toma de conciencia de esta misma situación, que provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social". (N° 2). O bien remitamos al Documento Paz, bajo los títulos "Tensiones entre clases y colonialismo interno (Nos. 2-7) y "Tensiones internacionales y neocolonialismo externo" (Nos. 8-10).

Por lo que se ve, la corriente arrolladora de que habla el P. Vekemans tiene una amplitud tal que llega incluso a los documentos oficiales de la Iglesia, directamente emanados del Papa (*Populorum Progressio*) o ratificados por él (Medellín).

Admitimos que el P. Vekemans, desde una óptica de las ciencias sociales "tecnicista" (aunque no por ello menos ideológica) y más propia de su país de origen que de nuestro continente, no esté de acuerdo con este diagnóstico de los tres primeros puntos de su status quaestionis.

Lo que difícilmente se puede tolerar sin sospecha de mala fe es que el P. Vekemans concluya que de ese diagnóstico se sigue necesariamente y en todos los que lo sustentan, sin ningún tipo de matiz, la opción por la violencia. El debería saber que esa opción no sólo no es universalmente compartida sino que es positivamente rechazada por grandes sectores políticos de la izquierda latinoamericana, aunque no todos por las mismas razones.

El P. Vekemans debería conocer que el país donde él trabajó por tanto tiempo es precisamente la negación misma de su falsa conclusión generalizadora.

Sin negar la existencia de la posición señalada por el P. Vekemans, no podemos menos de lamentar, frente a esa generalización sin matices, que después de tantos años de trabajo entre nosotros no haya logrado concedernos a los latinoamericanos una mayor madurez y sensatez que la que aparece en la primera parte de su "statuts quæstionis".

Pero si falsa y grave es la primera conclusión atribuida al diagnóstico de situación inicial, mucho más lo es la identificación indiscriminada de la así llamada "Teología política" o más concretamente, "Teología de la liberación", con tales planteos, al punto de hacer converger todo este esfuerzo de reflexión en una simple y llana "Teología de la violencia", previa acusación, también indiscriminada, a quienes se encuentran en esta tarea, de eliminar conscientemente la vigencia y especificidad de la Iglesia, diluida y perdida en un mundo secular.

Notemos que en esta segunda parte se agudiza aún más la agresividad, la adjetivación y un lenguaje inquisidor todo lo cual podría justificarse en la pasión de un escrito polémico pero es menos comprensible en la presentación de un proyecto que se supone objetivo, sea cual fuere su posición ideológica.

Comencemos por recordar que no ha sido la Iglesia, ni los cristianos, ni los teólogos de la liberación los que han creado la actual situación de A. L. Ella es el resultado de un proceso histórico que fue desembocando en la toma de conciencia de nuestra realidad dependiente, oculta a nuestra percepción en épocas anteriores y que, bueno es puntualizarlo, los trabajos del P. Vekemans sobre el subdesarrollo contribuyeron no poco a revelárnosla.

Lo que ha hecho la Iglesia a través de su máxima autoridad, el Concilio, es dirigir nuestra atención hacia el "mundo" como un lugar teológico, en cuya inserción y práctica transformadora el cristiano encuentra una rica fuente de reflexión sobre la Palabra de Dios que se dirige al hombre en la historia, y dirige al hombre a la historia.

No se trata de un mundo abstracto o idílico sino de un mundo concreto, con sus conflictividades y radicalizaciones, tal como se presenta para nosotros el mundo latinoamericano.

No elegimos el "mundo" en que nos toca vivir, ni el momento histórico en que tenemos que actuar. Sí, fieles al Concilio, nos corresponde vivir nuestra fe EN Y DESDE el mundo que, de hecho, nos ha caído en suerte.

La teología de la liberación o, mejor dicho, las teologías de la liberación, no son sino un esfuerzo por enfrentar la problemática del cristiano latinoamericano de hoy, la que vive o la que debería vivir si asumiera como propios "los gozos y esperanzas, las angustias y tristezas" de los hombres.

Mucho nos tememos que esta perspectiva esté ausente del status quæstionis del P. Vekemans quien al dirigir su celo agresivo de tono profético-mesianico, contra las posiciones que gratuitamente atribuye a todos, se sitúa el mismo fuera de la historia.

La teología de la liberación no es un intento superficial o infantil —como Vekemans parece sugerir frente a la seriedad del academismo europeo— para justificar opciones alocadas, ni mucho menos asume —porque no es su tarea— UNA definición política del tipo que plantea el status quaestionis.

Es más bien un esfuerzo por vertebrar toda la teología en torno a una de las dimensiones fundamentales del mensaje cristiano: la liberación de todo hombre y de todo el hombre, presente ya en la Escritura, pero hoy como nunca percibida como eje central de la fe y como articulación de la relación entre ésta y la historia concreta de los hombres.

Claro está que esta teología no es reductible a una sola orientación. Hay corrientes sobre las cuales se pueden tener serios reparos y aun pueden ser francamente criticables. La reflexión sobre la fe nunca ha sido una tarea unilineal sino dialéctica. Y lo es mucho más hoy en A. L. por la complejidad misma de las situaciones que se enfrentan.

Pero la crítica de posiciones adoptadas en un proceso de búsqueda se realiza desde dentro, en un espíritu de discernimiento, y no a través de una agresividad inquisitorial como la del presente documento.

Por lo demás, llama la atención, que alguien a quien las ciencias sociales deberían darle el sentido del matiz, de las afirmaciones cautelosas, de las hipótesis provisionarias sujetas a verificación, se lance a un tipo de acusaciones tan taxativas, tan definitivas, tan globales, tan sin excepciones.

Porque en efecto, el status quaestionis no constituye, como lo sugeriría su título, una serie de hipótesis para cuyo estudio se solicita una financiación de afuera, sino un encadenamiento lógico de tesis aparentemente ya estudiadas y verificadas.

Y entonces, ignorando el resto del proyecto, nos preguntamos: ¿para qué la financiación? ¿para emprender una cruzada redentora? ¿Para lograr que lo que hoy "frente a esta embestida brutal e inescrupulosa" son sólo "reacciones dispersas y esporádicas", se convierta en una REACCION organizada?

Finalmente quisiéramos anotar que si algo debería preocupar a la Iglesia latinoamericana sería no tanto la existencia de desviaciones en la línea de una búsqueda sincera (y no malintencionada como lo supone gratuitamente el P. Vekemans) y que pueden corregirse en el diálogo y la reflexión, sino el que a pesar del Concilio y de Medellín existan todavía corrientes que identifican el cristianismo con la defensa de sus propios intereses, que se desentienden de la compleja situación histórica, que eliminan del horizonte de su vida y de su acción el drama de millones de hombres latinoamericanos, marginados de los más elementales beneficios de la civilización, y para los cuales no existe en el momento actual una esperanza que los impulse a vivir.

Este sí sería un tema importante para la investigación, por los valores fundamentales del evangelio que están en juego. Su resultado sería una contribución insustituible para la Iglesia latinoamericana que Vekemans con tan vehemente celo defiende.

PERSPECTIVAS DE DIALOGO

PARAGUAY: PROSIGUE EL CALVARIO DE LA IGLESIA

CRONICA DEL BOLETIN DE INFORMACIONES DE LA CEP

El padre Vicente Barreto es un joven sacerdote jesuita paraguayo. Desde su ordenación sacerdotal venía trabajando en San Ignacio (Misiones), como vicario Cooperador de la Parroquia y asesor de las Ligas Agrarias Cristianas. Su carácter sencillo, abierto a todos, y su natural bondad, le habían granjeado el cariño de sus feligreses. Su compromiso sincero en la causa del campesino pobre, le había valido el respeto amical de los miembros de las Ligas Agrarias Cristianas.

A fines de diciembre marchó, con otros jesuitas a Chile, donde debía participar en un curso especial de espiritualidad y actualización teológico-pastoral de dos meses de duración, que constituye la última etapa de su formación.

El pasado 20 de febrero salía de Santiago rumbo al Paraguay, donde se incorporaría de nuevo a su trabajo apostólico. No pudo llegar a su destino.

El 22, alrededor de las 14.30 horas, fue detenido en el control policial y aduanero de Encarnación y luego, después de 24 horas de arresto, privado de sus documentos personales, deportado a la ciudad de Posadas, en la Argentina.

Todo se ha realizado en silencio. No hubo, hasta el momento, ninguna comunicación oficial a la opinión pública ni al poder judicial. Más aún, todas las veces que los superiores del sacerdote requirieron en Encarnación y en Asunción noticias de las autoridades oficiales, recibieron la respuesta de que "no tenían noticias de que ningún P. Barreto hubiera sido detenido".

Se ha expulsado a un sacerdote paraguayo de su país. No ha habido procedimiento judicial alguno que legitime esta decisión tomada, al parecer, por las autoridades del poder ejecutivo, invocando, como suelen hacer en estos casos "órdenes superiores".

Ni siquiera sabemos los cargos que le fueran imputados. A las autoridades argentinas se les dijo que se trataba de "un tipo comunista sin identificación personal...". Los documentos personales del Padre, totalmente en regla, le fueron arrebatados por la policía sin

que se le entregara siquiera recibo. Más aún, en el momento de llegar a las costas argentinas, el sacerdote conservaba aún en su poder su cédula de "residente" en la Argentina.

Le secuestraron en la Aduana de Encarnación una serie de libros, folletos y apuntes personales. Tampoco se le entregó recibo alguno. En total siete libros, 12 folletos, una revista, apuntes personales y apuntes mimeografiados. Todo ello material correspondiente a los estudios de teología, de pedagogía y de sociología que son propios del sacerdote y que el P. Barreto traía para uso personal.

Que no se pretenda decir, como ya se ha insinuado, que se trataba de "material subversivo", porque entonces caen en esa calificación libros como "Documentos finales de Medellín" y "La oración y su proceso", de Jalics, que figuran entre los libros secuestrados. El secuestro de tales libros y los demás de poesía, sociología, pedagogía y filosofía, configura un atentado contra la cultura y contra la libertad de información garantizada por la Constitución Nacional y por la Declaración de los Derechos del Hombre. No es, ciertamente, el personal aduanero o policial el llamado a dictaminar sobre la cultura y nadie puede ser castigado, ni siquiera por el poder judicial, por algo que no está calificado como delito concreto en las leyes del país.

Los interrogatorios a los que fuera sometido el sacerdote sobre sus actividades y contactos en Chile, y, sobre todo, los groseros comentarios de los interrogadores contra los sacerdotes y obispos del Paraguay, muestran bien a las claras una posición frente a la Iglesia. Una posición cerrada frente a lo que es hoy su genuina doctrina y su acción pastoral. Una posición de solapada persecución que no se oculta con retóricas declaraciones de que "no hay conflicto entre la Iglesia y el Estado", sino que exigen de las autoridades superiores la rectificación de lo sucedido para que la Iglesia pueda calificar su protesta profética.

CARTA DEL PROVINCIAL DE LOS JESUITAS AL MINISTRO DEL INTERIOR

Excmo. Señor Ministro:

Como superior Provincial de los Padres Jesuitas en el Paraguay me dirijo a Ud. para solicitar su interven-

ción personal inmediata en un grave problema que autoridades subalternas han creado a la Orden de los Jesuitas con detrimento serio de su trabajo apostólico

en el país.

Se trata de la detención injustificada del P. Vicente Barreto, paraguayo de nacimiento, de la requisa de un lote de libros de filosofía, teología y sociología y apuntes personales (so pretexto de ser libros "peligrosos"), de su incomunicación por espacio de 24 horas, de su expulsión a territorio argentino después de despojarle de toda su documentación personal, que tenía en regla e incluso de su cédula de radicación en Argentina (donde había trabajado anteriormente).

Todo esto sucedió, señor Ministro, los pasados días 22 y 23 de febrero. El padre Vicente Barreto, con otro compañero jesuita, regresaba a su país procedente de Santiago de Chile, donde había participado por dos meses en un curso de espiritualidad.

Detenido por el personal de Aduana, fue inmediatamente remitido a la Prefectura Fluvial y luego al Departamento de Investigación en la Delegación, donde se le mantuvo incomunicado y fue sometido a interrogatorios. Esta detención no sólo no se comunicó a sus legítimos superiores religiosos, sino que, incluso, cuando estos fueron a solicitar información en la Delegación de Gobierno de Encarnación, se les engañó, ya que las autoridades correspondientes negaron enfáticamente la detención del P. Barreto.

Es lamentable que el personal de servicio de la Aduana de Encarnación no sepa distinguir entre "propaganda subversiva" y libros de cultura general que cualquier hombre culto de hoy tiene en su biblioteca particular

y que el sacerdote, especialmente, por su misma misión, tiene obligación de conocer.

Este hecho incalificable, Señor Ministro, preocupa grandemente a la Iglesia en el Paraguay. Los señores obispos, convenientemente informados, habrán de tomar la actitud que conviene ante esta nueva lesión de los derechos de la Iglesia. Más aún, el pueblo campesino a quien el P. Barreto servía con sacrificio y dedicación se siente profundamente ofendido y preocupado.

Como legítimo superior del P. Vicente Barreto y dada la absoluta inocencia del mismo ante los cargos y sospechas que se levantaron, pido la inmediata vuelta del sacerdote a su país, la devolución de los libros y documentos incautados y la declaración oficial de su inocencia, ya que los hechos y acciones contra su persona no sólo lesionan gravemente derechos fundamentales de la persona humana, sino que constituyen una grave ofensa a su dignidad sacerdotal.

Espero, Señor Ministro, la debida atención a esta carta. En el caso de que mi justa petición fuera desoída, me vería obligado a acudir a instancias superiores, Conferencia Episcopal y Santa Sede, en lo que no tendríamos más remedio que considerar como un nuevo enfrentamiento y persecución por parte del Gobierno, del cual Ud. forma parte, a la Iglesia Católica.

Le saluda atentamente, Bartolomé Vanrell s. j. Provincial.

Asunción, marzo 10 de 1972.

CARTA DE MONSEÑOR BOGARIN AL PADRE VICENTE BARRETO

Mi estimado padre Barreto:

He dado el tiempo necesario para informarme correctamente de todo cuanto le ha sucedido en la frontera Encarnación-Posadas, a su vuelta de Santiago de Chile.

Su Superior Provincial, el padre Moreno, me había comunicado, hace más de dos meses, que Ud. y el padre Caravias, debían realizar aún "la tercera probación" y que para el efecto, viajarían con destino a aquella nación.

Sé que allá han participado del mes de Ejercicios espirituales y de los cursos de actualización en teología, juntamente con otros varios sacerdotes jesuitas de la Argentina, Chile y Uruguay. También sé que esos dos meses fueron para Uds. sumamente provechosos en la última etapa de la formación jesuítica.

Al entrar a su patria no esperaba ser tan mal tratado como lo ha sido. Por lo que veo Ud. volvía con la conciencia tranquila pensando que en su propia tierra encontraría el debido respeto a toda persona humana, al ciudadano honrado y al sacerdote realmente comprometido con su fe cristiana, y el convencimiento de que las ideas no se destruyen con ninguna clase de violencia.

Por lo visto, en los dos meses de ausencia se ha olvidado de la triste condición en que se debate nuestro

abnegado pueblo. Para ello habrán contribuido, quizás, las ricas y hermosas meditaciones espirituales y las profundas reflexiones teológicas a las que se entregaría ese escogido grupo de sacerdotes.

Sea como fuere, la realidad que nos toca vivir es dura; se nos ofende gratuitamente, se nos calumnia impunemente, se nos endilgan posturas políticas partidarias ajenas a nuestras convicciones ciudadanas y hasta doctrinas contrarias a nuestra fe cristiana.

Tengo certeza que tales afirmaciones jamás podrán ser demostradas en juicios serios. Por eso recurren a la mentira, a la tergiversación de los hechos y, finalmente, a toda clase de violencias morales y físicas.

Su caso es una prueba más de lo que estoy afirmando. Los informes que he obtenido por diversos conductos (cosa poco difícil en este país donde casi todos nos conocemos) y que Ud. mismo ha podido confirmar en las partes en que fue testigo, demuestran no sólo un total desconocimiento práctico de los derechos humanos y de las más elementales garantías constitucionales, sino también un especial empeño en manchar con las más groseras expresiones las personas de los obispos y sacerdotes del Paraguay, comprometidos en la línea del Concilio y Medellín y el desconocimiento de la autoridad jerárquica en la Iglesia.

Autoridades civiles y policiales que así mienten y así

proceden, no merecen el respeto que se debería tener a las autoridades constituidas. Más aún, si tales autoridades puramente administrativas se yerguen en jueces inapelables de la conducta de los ciudadanos y en pontífices de la ortodoxia de sacerdotes y obispos ¡dónde iría a parar nuestra patria! ¡Cuánto peligro involucra el que en una nación se de facultad a las autoridades subalternas de disponer impunemente de los ciudadanos!

De nada sirve que estas, casi siempre ignorantes de las Leyes y de la misma Constitución nacional, invoquen verbalmente la consabida de "orden superior". Esto realmente no hace sino agravar más la responsabilidad de las altas autoridades que al fin se hacen cómplices de tantas arbitrariedades al no castigar tales desafueros.

Tengo a la vista la lista de libros, folletos (con sus respectivos autores), revistas, hojas mimeografiadas y apuntes personales que le han sustraído en la aduana de Encarnación, sin siquiera haberle dado el correspondiente recibo firmado.

En esta lista no encuentro un título que no pueda ponerse en manos de un sacerdote que desee estar al día de las corrientes del pensamiento humano del mundo moderno.

Por lo demás, como Vicario Cooperador de la Párrquia de San Ignacio, donde con el párroco y los otros sacerdotes estaba trabajando en equipo, no podía quedar ignorante no solamente de nuestra teología renovada por los documentos del Concilio Vaticano II y de la Reunión General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, sino también de otras doctrinas, ideologías, teorías, proyectos, iniciativas y hasta errores que corren por la mente humana en nuestro continente.

Usted como colaborador inmediato de su párroco y de su obispo en el pastoreo de esa porción de la diócesis no hizo mal alguno en traer consigo tales materiales de lectura. Se lo digo esto porque no faltarán personas simples del pueblo de Dios y, hasta quizá algunos sacerdotes y religiosos que, sorprendidos en su buena fe, lleguen a creer en esa propaganda solapada y mal intencionada con la que se está queriendo desvirtuar los hechos y hacer justificar, en alguna medida, este nuevo atropello a la Iglesia.

Esta postura de las autoridades civiles de desconocer, en los hechos la autoridad de la Iglesia, nos debe lle-

var a una profunda reflexión sobre el grave problema planteado a la vida misma de la Iglesia en el Paraguay.

Francamente, estimado padre Barreto, no sé si condolermelo con Ud. o felicitarlo. Más me inclino en gozar con Ud. el privilegio de sufrir persecución por la justicia, como digno discípulo del Divino Maestro. En este sentido son tantos los textos del Evangelio que leídos y meditados por Ud. ahora llenarán su espíritu de consuelo. Esto, sin embargo, no me impide que me conduzca con lo más genuino de nuestra patria que es cristiana, con nuestra Iglesia local, esta diócesis, y con nuestro presbiterio y con nuestros laicos comprometidos que sienten, por ahora, disminuido el número de ministros de Dios de la calidad que Ud. ha sabido imprimir, con la ayuda de la gracia, a su trabajo pastoral en esta diócesis.

Como obispo diocesano, en la catedral de San Juan Bautista completamente llena con motivo de las confirmaciones, el domingo 27 de febrero protesté públicamente la arbitrariedad e injusticia que se ha cometido contra Ud. Me adhiero, además, a la protesta que el padre Provincial de los Jesuitas, como su legítimo y primario superior ha elevado al señor Ministro del Interior.

Además, le escribo esta carta abierta, para que sus hermanos sacerdotes de esta diócesis y los cristianos que Ud. ha tenido que pastorear sean confirmados en su fe, en el compromiso que esa fe exige, en su esperanza y, sobre todo, en la caridad que siempre debe estar por encima de todo y también para hacerle llegar la voz de aprecio y estima de su obispo circunstancial, y el necesario aliento para seguir bregando con ánimo esforzado allí donde la obediencia religiosa le enviase.

Que jamás en su corazón de sacerdote se anide el rencor y mucho menos el odio a los que le hicieron esta tremenda injusticia. Tenemos un Dios Padre y un Dios Jesucristo, Juez Supremo de toda la humanidad, que tarde o temprano nos juzgará a todos por nuestros actos.

A nosotros, como sacerdotes, nos corresponde pedir a Dios Padre por medio de Jesucristo que los perdone, porque debemos suponer que en realidad no saben lo que hacen.

Suyo afectísimo, Ramón Bogarín Argaña - Obispo de San Juan B. de Misiones.

DESAFIO DE LA IGLESIA EN MEXICO

a) desafío a la Iglesia mexicana

Dos noticias de la Iglesia en México han saltado últimamente a la prensa internacional: la declaración de excomunión del sacerdote ex-jesuita Joaquín Sáenz Arriaga (autor del libro "La nueva Iglesia Montiniana") por parte del arzobispo de México; y las protestas levantadas por la concesión del "Imprimatur" al libro "Marx y la Biblia" del exjesuita Porfirio Miranda, atribuida al mismo arzobispo de la capital mexicana cardenal Miguel Darío Miranda.

Con ocasión de estos dos hechos se ha desatado en México una campaña de prensa que ha dirigido sus tiros principalmente contra el cardenal Miranda.

Propulsores de esta campaña han sido —según fuentes mexicanas— unos "grupos" no bien definidos, pero financiados por dinero norteamericano y por el capitalismo de México. Estos "grupos" no desean una Iglesia comprometida con el Evangelio, y en cambio exigen de ella la defensa de sus propios intereses.

Los "desplegados" y otras armas contra la Iglesia

"El sistema de estos "grupos" es —leemos en una información llegada de México— difamación, calumnia, mentira, insulto, chantage, ataque físico, conexiones internacionales y secreto. Durante un tiempo utilizaron y controlaron una cadena nacional de periódicos, además de hacer uso de *desplegados* (artículos de inserción pagada), pamfletos y otros medios publicitarios".

Según la misma fuente, los argumentos principales de estos *desplegados* son:

1. Una defensa, más bien sentimental, del P. Sáenz Arriaga.
2. Repetidos ataques al Papa, al que se llega a llamar "ilegítimo, herético y cismático, y en consecuencia usurpador del trono pontificio". Arturo Pedroza se pregunta en un artículo publicado en tres diarios mexicanos, *El Universal*, *Novedades* y *El*

Heraldo: "¿Qué clase de Iglesia Católica es ésta y qué clase de Papa es este señor Montini?"

3. Campaña de amedrentamiento contra los obispos a fin de mantenerlos callados, sumisos y divididos. El mismo Arturo Pedroza termina así su "desplegado" antes aludido: "Si desgraciadamente Joaquín Sáenz Arriaga, que está postrado en cama por una afección cardíaca, llega a fallecer, no sabe lo que le espera a este señor arzobispo y cardenal "progresista", que sabe cómo empezar los discursos pero que no acierta a saber cómo terminarlos".

Desean unos obispos "devotos y sumisos"

Qué se pretende con este amedrentamiento a los obispos nos lo explica Enrique Maza en un artículo publicado en el diario *Excelsior* de México, el 19 de enero de 1972:

"Mientras los obispos se mantengan en el pasado, silenciosos, devotos y sumisos a la mentalidad que esos grupos quieren imponer en nombre de una cosa que ellos llaman "fe" y "ortodoxia" —sin esperanza, sin caridad, sin obediencia, sin justicia y sin moral—, nada les pasará a los obispos; ni a los sacerdotes; ni a los laicos comprometidos.

Pero si un obispo empieza a disentir de ellos, de esa "fe" y de la "ortodoxia" que es sumisión a los intereses personales de los señores, entonces le apuntan la batería, batería que en nombre de la "fe" y de la "ortodoxia" es calumnia, mentira, insulto, difamación, amedrentamiento... Y tienen buen dinero para hacerlo..."

Estos grupos atacan y pretenden impedir todo intento de renovación de la Iglesia conforme a los Documentos del Concilio Vaticano II, a las Encíclicas Pontificias, sobre todo en el campo social.

"Estos "grupos" quieren —prosigue Enrique Maza —"una Iglesia y unos obispos con miedo, con división, intrascendentes, que no inquieten la conciencia nacional, que no despierten a los católicos, que no sacudan la apatía, que no creen problemas.

Temen a un obispo valiente; pero sobre todo temen a la posibilidad de muchos obispos valientes, de un episcopado unido y con decisión, de una Iglesia audaz en la renovación y en la promoción de la justicia social".

La casa del arzobispo pintarrajeada

Estos enemigos declarados de la renovación de la Iglesia han dirigido sus tiros especialmente contra el arzobispo de México. ¿Por qué? Por-

que él ha sido el primero que ha querido orientar a sus fieles, esclareciendo la maraña que estos grupos había creado, condenando su ideología, sus actitudes y actividad. El primer paso fue la condenación en la arquidiócesis de México de "una de esas funestas organizaciones secretas de católicos", el M.U.R.O. El segundo paso ha sido la declaración de la excomunión en que ha incurrido el P. Sáenz Arriaga.

Al ser tocados por estas medidas, se han lanzado contra el cardenal Miranda, echando mano de todo cuanto han encontrado a mano para infamarlo y ridiculizarlo. Han pintarrajeado su casa. Grupos de personas lo han estado esperando en la calle para protestar violentamente contra él. Por sus conexiones internacionales, estos grupos han llegado hasta Roma y han alcanzado el escudo del cardenal que pendía de su basílica titular.

b) desafío de la Iglesia mexicana

Entre el 4 y 6 del mes de abril, se reunieron en la ciudad de San Luis Potosí, sacerdotes delegados de toda la República de México para constituir el movimiento de "SACERDOTES PARA EL PUEBLO" que, como su nombre lo indica, buscan el compromiso de los sacerdotes por los anhelos, inquietudes y necesidades populares, a cuyo efecto, los miembros del Movimiento están ya insertados desde hace tiempo en el trabajo a favor de los pobres y oprimidos.

A esta reunión asistieron el Arzobispo de Chihuahua, representantes del Obispo de Cd. Juárez y del Provincial de los Jesuitas, quienes recientemente formularon declaraciones que han sido muy comentadas por la opinión pública.

Si bien varios obispos mexicanos se habían comprometido suscribir el documento que expresa los objetivos, pensamiento y criterios de acción del Movimiento, no lo hicieron. Esta "prudente retirada" ha sido comentada como el efecto de las fuertes presiones del Delegado Apostólico Mons. Carlos Martini, quien previamente había enviado una circular a todos los obispos mexicanos en la que expresaba su gran preocupación por las recientes declaraciones del Arzobispo de Chihuahua y del Obispo de Cd. Juárez, porque estaban tratando en ellas "cosas que atañen a la política".

El siguiente es el documento con el que los SACERDOTES PARA EL PUEBLO se presentan a la opinión pública, entregado a los medios de comunicación el 14 de abril del presente año.

1.—POR QUE HABLAMOS

Una de las responsabilidades proféticas de la Iglesia es denunciar las injusticias. Debe ser la voz de los silenciados. Reconocemos que los medios por los cuales algunos sectores de la Igle-

sia mexicana han denunciado en los últimos meses la injusticia social reinante no han sido del todo eficaces porque han llegado principalmente a los estratos superiores de la sociedad.

Tales declaraciones provocaron una cadena de reacciones, posturas, definiciones y contradecia-

raciones que dejaron alguna confusión. Muchos presienten algo nuevo en la Iglesia, otros no pueden creer en la autenticidad y el desinterés de posiciones tan firmes contra la situación social de injusticia en México.

2.—CONSTITUCION DEL MOVIMIENTO "SACERDOTES PARA EL PUEBLO"

Un centenar de sacerdotes y pastores mexicanos nos sentimos urgidos a defender públicamente nuestra postura y decidimos configurar el **Movimiento SACERDOTES PARA EL PUEBLO**. Nuestro propósito es hacer eficazmente presente a la Iglesia, misterio de salvación liberadora para todo hombre, especialmente para el pobre y el oprimido, en las luchas por la construcción de una sociedad nueva.

Necesitamos unirnos quienes buscamos una Iglesia, cuyos miembros sean capaces de dar la vida por el prójimo, queremos una Iglesia, comunidad de hombres comprometidos en la transformación de la sociedad. Los cristianos debemos decidarnos a pasar del egoísmo a la solidaridad, de la actitud competitiva a la colaboración, de la sociedad de clases a la lucha por la justicia. Algunos nos acusarán de dividir a la Iglesia; esta división ya existe, no la provocamos, la constatamos. Otros nos acusarán de clero político; respondemos que no buscamos los intereses de la institución eclesial sino los intereses del pueblo, no nuestra participación en el poder sino la del pueblo.

3.—NUESTRA POSICION ANTE EL CAPITALISMO

Como creyentes en Cristo Jesús y proclamadores del Evangelio nos oponemos radicalmente al capitalismo porque:

— Asegura que el poder estratégico de la clase dominante a través de la economía organizada en función del lucro, del provecho, del interés individual y de la acumulación monopolista de riquezas.

— Considera el trabajo como una mercancía, es subordinación esclavizadora del que está obligado por el sistema a vender su fuerza de trabajo. La apropiación privada de los bienes de producción que defiende divide fatalmente la sociedad en opresores y oprimidos. Se constituye así el mecanismo implacable de dominación del hombre por el hombre.

— La mayoría de la población vive en una pobreza creciente porque no hay posibilidad de distribución equitativa del ingreso. Los precios no se basan en los costos de producción sino en la maximación de los beneficios.

— A nivel internacional origina la dependencia imperialista que sufren los países subdesarrollados, cada vez más invadidos por empresas "multinacionales".

De acuerdo con la *Populorum Progressio* repudiamos como opuesta al Evangelio la ideología que viene generando el capitalismo, fundada en el individualismo, el egoísmo de clase, la intocable propiedad privada de los bienes que producen riquezas, apoyándose en expresiones como "defensa de la democracia, libertad, orden, legalidad".

4.—LA SOCIEDAD QUE QUEREMOS CON EL PUEBLO

Entendemos por pueblo las clases explotadas y marginadas del goce de los bienes sociales: los campesinos, los indígenas, los obreros industriales y de servicios, los empleados de comercio, los desempleados y subempleados que pueblan las ciudades de miseria. Hay además personas que aunque no pertenecen estrictamente al pueblo, desde diversas posiciones sociales se comprometen con él en su lucha. Quedan fuera del pueblo sus explotadores, los que mantienen las estructuras económicas, sociales y políticas que dan como resultado la explotación generalizada del pueblo y su alienación.

Afirmamos la intención de ser servidores del Evangelio para el pueblo indentificándonos con sus aspiraciones más humanas. Por eso no pretendemos hablar en nombre del pueblo; nos solidarizamos con él en su lucha liberadora hacia la construcción de una nueva comunidad humana. Deseamos compartir y aportar nuestros esfuerzos de conversión en Cristo, para superar el egoísmo interior que falsea todo cambio social.

Los análisis de la realidad sociopolítica invitan a prever como base de la nueva sociedad la creación de un nuevo tipo de producción sin explotación ni acumulación injusta. Por eso nos parece imprescindible y urgente la constitución de una conciencia colectiva que se opone al individualismo de la ideología liberal y que lleva al pueblo mismo a la dinámica de la auto-determinación y autogestión por medio de la participación en las decisiones del poder.

5.—NUESTROS COMPROMISOS CONCRETOS

Nuestra opción nace de la exigencia evangélica y de las Bienaventuranzas que nos dan una insaciable "hambre y sed de justicia".

Decididos a vivir con el pueblo y actuar con él, queremos hablar con acciones más que con palabras y luchar en plena solidaridad con los oprimidos en sus acciones liberadoras.

Teniendo en cuenta la realidad de nuestra Iglesia en México que en muchos casos retrasa la acción promotora del pueblo en el trato preferencial de las personas, en la educación clasista, en una predicación frecuentemente alienadora, queremos provocar a partir de nosotros mismos los cambios necesarios en el ambiente eclesial.

Vivir exclusivamente del culto y de los sacramentos nos coloca en una situación privilegiada y hace que seamos una carga para el pueblo. En la sociedad de hoy todo hombre debe vivir de su trabajo. Por ello nos comprometemos a

promover los estudios y realizar acciones necesarias para suprimir el sistema del pago por los servicios religiosos.

CONCLUSIONES

Confesamos explícita y públicamente nuestra fe en Cristo Jesús, único salvador y liberador de los hombres, y nuestra fe en la renovación de la Iglesia; Vivimos en la esperanza de la realización de esta sociedad nueva, con la abierta disposición de hacer realidad el precepto del amor: nadie ama más a su prójimo que aquel que da su vida por él.

(viene de la pág. 96)

liberación. Y allí está la Revelación para iluminar caminos, alentar opciones, cuestionar situaciones, etc.

El grueso del trabajo de Gutiérrez será, a partir de esta situación y respetando el método teológico aludido arriba, esbozar algunas reflexiones sobre las cuestiones que plantea la praxis sociopolítica en el proceso de liberación latinoamericano y la participación de la comunidad cristiana en él.

El punto cardinal que atraviesa toda la obra de Gutiérrez parece ser el siguiente: "La amplitud y gravedad del proceso de liberación es tal, que la pregunta por su significación es en

realidad una cuestión sobre el sentido mismo del cristianismo y sobre la misión de la Iglesia en el mundo. Este cuestionamiento está planteado, explícita o implícitamente, por los compromisos que los cristianos van asumiendo en la lucha contra una sociedad injusta y alienada".

La teología de la liberación, que parte de esos compromisos, deberá ser verificada siempre por la nueva praxis que ella suscita. Este es el desafío estimulante en que se encuadra la saludable reflexión que nos ofrece Gustavo Gutiérrez.

Luis Pérez Aguirre

TEOLOGIA DE LA LIBERACION (PERSPECTIVAS)

GUTIERREZ, Gustavo.

CEP - EDITORIAL UNIVERSITARIA - Lima

Si bien se ha dicho que la teología elaborada en Latinoamérica durante esta última década "es más bien hablada que escrita" porque el material disponible es de difícil acceso, con alegría vemos que ya comenzamos lentamente a superar ese escollo. La reciente obra de Gustavo Gutiérrez se inscribe en este esfuerzo.

La reflexión teológica latinoamericana va mostrando ya sus peculiaridades y originalidad porque la situación del hombre en este Continente es peculiar. Gutiérrez va elaborando su aporte a partir de una firme convicción: que la teología es fundamentalmente "una reflexión crítica a la luz de la palabra del Señor, de la praxis histórica, de la acción de los hombres en la historia". Se tratará, por lo tanto, de una acción de los hombres —latinoamericanos para el caso— y no solamente de los cristianos. Una teología enraizada en el compromiso concreto. Será una "reflexión hacia atrás", para entender el presente y proyectarse con eficacia hacia el futuro. Se recupera así el primado de la acción para una reflexión teológica.

Al ubicar y confrontar el compromiso con la Palabra del Señor nace una teología que no da "recetas" para la acción pastoral, una teología quasi "alérgica" al idealismo (en el sentido que le dan los marxistas), pero genuina teología al fin, y la única que puede responder a la tremenda situación que vive el hombre latinoamericano.

Gutiérrez es consciente de que al hablar de "Teología de la liberación" no trata de abrir un nuevo capítulo o tema de la teología, sino de engrosar las filas de aquellos que tratan de hacer teología de una manera diferente. Esta manera diferente de hacer teología no pretende descartar otras formas también válidas y necesarias.

A través de modalidades diferentes y cambiantes, lo esencial del esfuerzo por una intelligen-

cia de la fe se mantiene. "Más aún, los intentos más penetrantes y de mayor envergadura han dejado aportes decisivos, roturando senderos por los que debe transitar toda reflexión teológica. En esta óptica es más exacto hablar de etapas permanentes —aunque hayan surgido en un momento dado de la historia de la Iglesia— que de etapas históricamente superadas, de la teología.

A Gutiérrez le interesa responder a una pregunta que en cuanto a lo fundamental es clásica: la relación entre fe y existencia humana. Pero al hablar de teología de la liberación tendrá que explicitarla mejor. Así aparece una segunda pregunta: ¿qué relación existe entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre (latinoamericano)? Esto lo lleva a una exposición sintética de la complejidad implicada en ambos términos de la pregunta: la salvación según la Revelación y la situación de opresión-liberación en América Latina.

Respecto a la primera pregunta, más general y clásica, sobre la relación entre fe y realidades terrestres, la Iglesia y el Mundo, etc., el autor nos proporciona un apretado pero valiosísimo recorrido de los diferentes enfoques últimos. No por un interés meramente histórico, sino precisamente en función del presente eclesial y de la situación que como cristianos latinoamericanos debemos encarar. Así nos hace desfilar la mentalidad de "nueva cristiandad" con las tesis de J. Maritain y todos los movimientos especializados de Iglesia que nacieron de allí. Luego analiza el problema de la "distinción de planos", que por esa época se agudiza y matiza con los aportes de teólogos como Congar, De Lubac, Rahner, etc.

Todo este proceso desemboca en una compleja crisis doble, al nivel de la pastoral (movimientos apostólicos laicos) y de la reflexión teológica (esquema de la distinción de planos). En este momento aparece más claramente la opción que se le plantea a la Iglesia Latinoamericana. Desde la conciencia de ser un continente dominado y oprimido, diversos sectores (dentro y fuera de la Iglesia) van comprometiéndose en forma nueva y variada con el proceso de

(sigue en la pág. 95)

Teología abierta para el laico adulto

por

JUAN LUIS SEGUNDO

en colaboración con el

Centro Pedro Fabro de Montevideo

1

Esa Comunidad llamada Iglesia

2

Gracia y condición Humana

3

Nuestra idea de Dios

4

Los Sacramentos hoy

EDICIONES CARLOS LOHLE

Distribuye América Latina

18 de JULIO 2089