



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA SESIÓN 13

CB 112 TEOLOGÍA BÍBLICA

Gutiérrez, Gustavo. “Encuentro con Dios en la historia”. En *Teología de la liberación: Perspectivas*, 243-273. Salamanca: Sígueme, 1975.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

ENCUENTRO CON DIOS
EN LA HISTORIA

Lo que se proponen aquellos que participan en el proceso de liberación es, lo recordábamos antes, «crear un hombre nuevo». Hemos tratado de responder a nuestro primer interrogante: ¿qué sentido tiene, a la luz de la palabra acogida en la fe, esa lucha, esa creación? Podemos preguntarnos ahora: ¿qué significa esta opción por el *hombre*?

En sus comienzos políticos, el hombre de hoy es particularmente sensible al hecho de que la inmensa mayoría de la humanidad no puede satisfacer sus más elementales necesidades; y busca hacer del servicio a quienes sufren opresión e injusticia, la regla de su propia conducta. Más aún, valorará — incluso los cristianos — lo «religioso» en función de su significado para el hombre. Esta posición no está exenta de ambigüedades, pero son muchos los que prefieren, como dice J. M. González Ruiz, «equivocarse en favor del hombre».

Teniendo esto en cuenta habíamos recordado, anteriormente, cómo la teología se orienta cada vez más a reflexionar sobre los aspectos antropológicos de la revelación¹. Pero la palabra no sólo es palabra sobre Dios y *sobre* el

¹ Cf. *supra*, capítulo 1. Ver también Ch. Duquoc, *Eschatologie et réalités*: LV 50 (1960) 4-25.

hombre, sino que es verbo *hecho* hombre. Si lo humano es iluminado por la palabra, es, precisamente, porque ella llega a nosotros a través de la historia humana; es indiscutible, dice G. von Rad, que «la historia es el lugar en el que Dios revela el misterio de su persona»². La historia humana será entonces, también, el espacio de nuestro encuentro con él, en Cristo³. Evocar la evolución de la revelación sobre la presencia de Dios en medio de su pueblo, nos ayudará a precisar la forma que reviste ese encuentro en la historia. Presencia y encuentro que llevan el devenir de la humanidad hacia adelante, pero que celebramos en el presente en tanto que alegría escatológica.

I

LA HUMANIDAD: TEMPLO DE DIOS

El Dios de la Biblia es un Dios cercano, de comunión y de compromiso con el hombre. La presencia activa de Dios en medio de su pueblo forma parte de las más antiguas y más persistentes promesas bíblicas. Ya sea en el cuadro de la primera alianza: «Moraré en medio de los hijos de Israel, y seré para ellos Dios. Y reconocerán que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para poner mi morada entre ellos. Yo Yahvé, su Dios» (Éx 29, 45-46; cf. Lev 26, 11-12); ya sea en el anuncio de la nueva alianza: «Mi morada estará junto a ellos, seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Y sabrán las naciones que yo soy Yahvé, que santifico a Israel, cuando mi santuario

² *Teología del antiguo testamento* II, 436 «La revelación de Dios mismo, según los testimonios bíblicos, no se hizo directamente como una teofanía, sino indirectamente por actos históricos de Dios» W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte* Göttingen 1961, 91

³ A. Dumas escribe, inspirándose en Bonhoeffer «El espacio de Dios es el mundo, el secreto del mundo la presencia escondida de Dios. Jesucristo es la estructuración de este espacio y el nombre de este secreto» *Une théologie de la réalité* Genève 1968, 182

esté en medio de ellos para siempre» (Ez 37, 27-28). Esta presencia, muchas veces con el matiz de la habitación, es decir, de la presencia en un lugar determinado (*Shekinah*)⁴, marca el tipo de relación que se establece entre Dios y el hombre. Es por ello que Congar ha podido escribir:

La historia de las relaciones de Dios con su creación — y muy especialmente, con el hombre — no es otra cosa que la historia de una realización cada vez más generosa y profunda de su presencia en su creatura⁵.

La promesa de esa presencia se cumple de modos diversos a lo largo de la historia, para alcanzar su plenitud bajo una forma que supera toda expectativa: Dios se hizo hombre. En adelante, la presencia de Dios se hará, a la vez, más universal y más integral.

Al inicio de la historia del pueblo elegido, Dios se revela, de preferencia, en el *monte*. El Sinaí es un lugar privilegiado de encuentro con Yahvé y de sus manifestaciones (Éx 19). Yahvé ordena a Moisés «sube hasta mí, al monte» (Éx 24, 12; Dt 10, 1), porque en la montaña reposa la gloria de Dios (Éx 24, 16-17). El Dios de Israel será visto, por mucho tiempo, como «un Dios de la montaña, no es Dios de las llanuras» (1 Re 20, 28). La presencia de Yahvé se hace más cercana al ligarse a la *tienda* que acompañaba a los israelitas en su peregrinación por el desierto. Lugar de encuentro con Yahvé, Moisés la situaba fuera del campamento y hablaba con Yahvé cada vez que Israel necesitaba instrucciones precisas (Éx 33, 7-11; Núm

⁴ «Este término hebreo (*Shekinah*) debe traducirse *habitación*, en lugar de *presencia*. El designa el hecho que Dios habita en alguna parte: allí tiene su habitación. Mientras que la presencia no indica ningún lugar, ningún lazo, ninguna preferencia, la habitación supone que se ha hecho la elección de un lugar para morar»: M.-J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*. Paris 1931, 446, citado por Y.-M. CONGAR, *El misterio del templo*. Barcelona 1964, 33, n. 45.

⁵ Y.-M. CONGAR, *o. c.*, 7.

11, 16.24-26; Dt 31, 14)⁶. Lo mismo ocurrirá con el *arca de la alianza*, que tiene el matiz de una cierta habitación de Yahvé⁷, en ella Moisés hablaba con Yahvé (Núm 1, 1). La idea de habitación se afirma hasta el punto de hacerse una curiosa identificación entre Yahvé y el arca:

Quando partía el arca, decía Moisés: levántate, Yahvé, que tus enemigos se dispersan, huyan de ti los que te odian. Y cuando se detenía, decía: vuelve Yahvé, a las miradas de Israel (Núm 10,35-36; cf. también Jos 4, 5.13; 1 Sam 4, 17).

Tienda y arca (e incluso, el monte) subrayan el carácter móvil de la presencia de Dios que acompaña las vicisitudes históricas de su pueblo (2 Sam 7, 6-7), y, en cierto modo, se niegan a una localización precisa y material. La situación cambia con el *templo*⁸. El país de Canaán es señalado, inicialmente, como la residencia de Yahvé. Es la tierra prometida por él y fuera de ella no se le encuentra. David teme ser impelido a salir del país, porque no quiere estar lejos de Yahvé (1 Sam 26, 19-20). Naamán, curado de la lepra por el profeta Eliseo, se lleva un puñado de tierra de Canaán para poder ofrecer sacrificios más allá de sus fronteras (2 Re 5, 15-19). Determinados lugares del país de Canaán serán privilegiados: son los santuarios, colocados en general en lugares altos. Pero pronto, sobre todo después de la reforma deuteronomica, habrá un único santuario oficial en Jerusalén: el templo de Salomón. En él van a converger las diferentes tradiciones: la oscuridad del «Sancta sanctorum» recuerda aquella en la que penetra Moisés en el Sinaí; el arca es puesta en el templo; el templo

⁶ G. von Rad hace ver la diferencia de la tienda con el arca y su tabernáculo, *Teología del antiguo testamento* I, 299-300.

⁷ Algunos exegetas consideran el arca como un trono, cf. F. MICHAEL, *Dieu à l'image de l'homme* Neuchâtel 1950, 59.

⁸ Martin Buber opone las concepciones de Dios que esconden estas localizaciones en el arca y el templo y ve aquí «la expresión clásica de las tensiones entre el Dios libre de la historia y la deidad encadenada a las cosas naturales»: *The prophetic Faith*. New York 1960, 83.

es el corazón de Jerusalén y Jerusalén lo es del país de Canaán. De ahí el peso del templo en la vida del pueblo israelita⁹. La connotación de casa, de habitación es mayor que en los casos anteriores (2 Sam 7, 5; 1 Re 3, 1-3; Am 1, 2; e Is 2, 2; 37,14; Sal 27, 4).

Pero al mismo tiempo, y compensatoriamente, se proclama la imposibilidad de que un templo pueda contener a Yahvé. Esa idea se expresa con fuerza en la célebre profecía de Natán, motivada por el deseo de David de construir un templo para Yahvé (2 Sam 7)¹⁰. Además, en el momento mismo en que el templo es consagrado, Salomón reconoce que la morada de Yahvé es el cielo: «Oye, pues, la plegaria de tu siervo y de tu pueblo Israel cuando oren en este lugar. Escucha tú desde el lugar de tu morada, desde el cielo, escucha y perdona» (1 Re 8, 30). El tema de la habitación de Dios en el cielo es antiguo (cf. Gén 11, 5; 18, 21; 28, 12; Éx 19, 11; Dt 4, 36; Sal 2, 4), pero emerge con nitidez — y con toda su carga de trascendencia y universalidad — en el momento mismo en que el hombre construye una casa, un lugar fijo, para el encuentro privilegiado con Yahvé. La idea de la habitación en el cielo se afirmará poco a poco, sobre todo después del exilio. De otro lado en el templo mismo, el «Sancta sanctorum» era un espacio vacío: Dios habita por doquier¹¹.

Simultáneamente a esta trascendencia y universalidad que se esboza y que irá asentándose, los profetas harán una dura crítica del culto puramente externo. Lo que trae una crítica de los lugares de culto; la presencia de Dios no está ligada a una estructura material, a un edificio de pie-

⁹ «El templo habiendo ejercido así una función de atracción que termina en la cristalización de tradiciones diversas, se comprende que la piedad haya sido determinada por el y haya gravitado en su órbita» E JACOB, *Theologie de l'ancien testament*, 210

¹⁰ Cf. el comentario de Y. M. CONGAR, *o. c.*, 35-71

¹¹ Esto ha sido observado con frecuencia cf. por ejemplo, G. T. MONTAGNE, *Teología bíblica de lo secular* Santander 1969, 17

dra y oro. «No se hablará más del arca de la alianza de Yahvé — dirá Jeremías —, no vendrá en mientes, no se acordarán ni se ocuparán de ella, no será reconstruida jamás» (Jer 5, 16). Y sobre el templo: «Así dice Yahvé: los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. Pues ¿qué casa van a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si todo lo hizo mi mano y es mío todo ello?... Y ¿en quién voy a fijarme? En el pobre y contrito que tiembla a mi palabra» (Is 66, 1-2). La última línea marca el sentido de esa crítica: la preferencia de Yahvé por la actitud profunda e interior. Precisamente, en la nueva alianza que se anuncia, Yahvé dirá: «Les daré un corazón nuevo, infundiré en ustedes un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que se conduzcan según mis preceptos y observen y practiquen mis normas» (Éx 36, 26-27; cf. Jer 31, 33). Dios estará, pues, presente en el corazón mismo de cada hombre.

Este anuncio alcanza su pleno cumplimiento con la *encarnación* del Hijo de Dios: «El Verbo se hizo carne y habitó (puso su tienda) entre nosotros» (Jn 1, 14). La profecía de Natán se realiza de un modo que supera toda previsión. Cristo no sólo anuncia una oración en «espíritu y verdad» que no tendrá necesidad de templo material (Jn 4, 21-23), sino que se presenta, él mismo, como el templo de Dios: «Destruyan este templo y en tres días lo levantaré», y Juan precisa: «él hablaba del templo de su cuerpo» (2, 19 y 21). Y Pablo nos dirá: «En él reside toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2, 9; cf. Ef 2, 20-22; 1 Pe 2, 4-8). Dios se manifiesta visiblemente en la humanidad de Cristo, Dios-hombre, comprometido irreversiblemente con la historia humana.

Cristo, templo de Dios, esto explica la insistencia de Pablo en hablar de la comunidad cristiana como un templo de piedras vivas, y de cada cristiano en particular, miem-

bro de esa comunidad, como *templo del Espíritu Santo*: «¿No saben que son templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en ustedes? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque el templo de Dios es sagrado, y ustedes son ese templo» (1 Cor 3, 16-17); «¿no saben que su cuerpo es templo del Espíritu Santo que está en ustedes y han recibido de Dios?» (1 Cor 6, 19)¹². El Espíritu enviado por el Padre y el Hijo para llevar la obra de salvación a su pleno cumplimiento, habita en cada hombre, en hombres que forman parte de un tejido bien preciso de relaciones humanas, en hombres que se hallan en situaciones históricas determinadas.

Es más, no sólo el cristiano es templo de Dios, lo es todo hombre. El episodio de Cornelio es claro al respecto: los judíos «quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles». Pedro saca la consecuencia: cómo negar el bautizo «a éstos que han recibido el Espíritu Santo como nosotros» (Hech 10, 45 y 47; cf. 11, 16-18 y 15, 8). Es por ello que a todo hombre es posible aplicar, de un modo u otro, la frase de Cristo: «Si alguno me ama guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en él» (Jn 14, 23). «Muchos son invisiblemente el templo», dice Congar inspirándose en la conocida expresión de Agustín de Hipona: «Muchos parecen estar dentro, cuando en realidad están fuera, y otros parecen estar fuera, cuando en realidad están dentro»¹³. En definitiva, sólo Dios «conoce a los que son suyos» (2 Tim 2, 19).

Estamos aquí, por consiguiente, ante un doble proceso.

¹² El «cuerpo» (*soma*) en la apocalíptica judía significa toda la persona en tanto que tiene una existencia corporea en un mundo histórico de relaciones interpersonales. El cuerpo es justamente la condición de posibilidad de esas relaciones. En adelante, en ese mundo se celebrará el verdadero culto (cf. Rom 12, 1). Cf. A. GRÄBNER-HAIDER, *Zur Kultkritik im Neuen Testament*. Diakonia 4 (1969) 138-146, v. H. MUHLEN, *L'Esprit dans l'église I*. Paris 1969, 169-173.

¹³ Y. M. CONGAR, *o. c.*, 221.

De un lado, hay una universalización de la presencia de Dios: de localizada y ligada a un pueblo particular hay una paulatina extensión a todos los pueblos de la tierra (Am 9, 7; Is 41, 1-7; 45, 20-25; 51, 4; libro de Jonás). De otro lado, hay una interiorización, o mejor, una integralidad de esa presencia: de una habitación en lugares de culto se pasa a una presencia en el corazón de la historia humana, a una presencia que abarca todo el hombre. Cristo es el punto de convergencia de ambos procesos. En él, en su singularidad personal, lo particular es superado y lo universal se hace concreto. En él, en su encarnación, lo personal e interior se hace visible. En adelante, ése será, de un modo u otro, el caso de todo hombre.

No hay, acá tampoco, subrayémoslo para terminar, un proceso de «espiritualización». El Dios hecho carne, el Dios presente en todos y cada uno de los hombres no es más «espiritual» que el Dios presente en el monte, en el templo. Es, incluso, más «material», no está menos empeñado en la historia humana; por el contrario, es mayor su compromiso con la realización de su paz y de su justicia en medio de los hombres. No es más «espiritual», pero sí es más cercano y, a la vez, más universal, más visible y, simultáneamente, más interior.

Desde que Dios se hizo hombre, la humanidad, cada hombre, la historia, es el templo vivo de Dios vivo. Lo «pro-fano», lo que está fuera del templo, no existe más.

II

LA CONVERSIÓN AL PRÓJIMO

Los modos de presencia de Dios condicionan las formas de nuestro encuentro con él. Si la humanidad, si cada hombre es el templo vivo de Dios, a Dios lo encontramos

en el encuentro con los hombres, en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad.

1. *Conocer a Dios es obrar la justicia*

El antiguo testamento es claro sobre la estrecha relación que existe entre Dios y el prójimo. Esa relación es lo propio del Dios de la Biblia. Despreciar al prójimo (Prov 14, 21), explotar al jornalero humilde y pobre, no pagar el salario a tiempo es ofender a Dios:

No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que reside dentro de tus puertas. Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre, y para vivir necesita de su salario. Así no apelará por ello a Yahvé contra ti, y no te cargarás con un pecado (Dt 24, 14-15; cf. Éx 22, 21-23).

Esto se explica porque «quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor» (Prov 17, 5).

Inversamente, conocer, es decir amar, a Yahvé es hacer justicia al pobre y al humillado. Al anunciar la nueva alianza, después de afirmar que Yahvé escribirá su ley en los corazones, Jeremías dirá: «Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: conozcan a Yahvé, pues todos ellos me conocerán» (31, 34). Pero Jeremías nos previene, con nitidez, en qué consiste conocer a Yahvé: «¡Ay del que edifica su casa sin justicia y sus pisos sin derecho! Hace trabajar de balde a su prójimo y no le paga su salario. El que dice: voy a edificarme una casa espaciosa y pisos ventilados, y le abre sus correspondientes ventanas; pone paneles de cedro y los pinta de rojo. ¿Eres acaso rey por tu pasión por el cedro? Tu padre ¿no comía y bebía?, pero hacía

justicia y derecho, eso está bien. ¿No es esto conocerme? oráculo de Yahvé» (22, 13-16). Donde hay justicia y derecho hay conocimiento de Yahvé, cuando aquellos faltan éste está ausente: «no hay fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra, sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre y más sangre» (Os 4, 1-2; cf. Is 1). Conocer a Yahvé, lo que en el lenguaje bíblico quiere decir amar a Yahvé, *es* establecer relaciones justas entre los hombres, *es* reconocer el derecho de los pobres. Al Dios de la revelación bíblica se le conoce a través de la justicia interhumana. Cuando ésta no existe Dios es ignorado, está ausente. «Dios está en todas partes» le dice el cura al sacristán de la novela de J. M. Arguedas: *Todas las sangres*. Y el sacristán que no sabe de metafísica, pero sí de injusticia y de opresión, replica con certera intuición bíblica: «¿Había Dios en el pecho de los que rompieron el cuerpo del inocente maestro Bellido? ¿Dios está en el cuerpo de los ingenieros que están matando “La Esmeralda”? ¿De señor autoridad que quitó a sus dueños ese maizal...?» Por la misma razón se afirma en Medellín: «Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo» (*Documento de Paz*).

En cambio, si se hace justicia, si no se oprime al forastero, al huérfano y a la viuda «entonces yo me quedaré con ustedes en este lugar, en la tierra que di a sus padres desde siempre hasta siempre» (Jer 7, 7)¹⁴. Esta presencia de Yahvé es activa, él es el que «hace justicia a los oprimidos, da el pan a los hambrientos, Yahvé libera a los cautivos, Yahvé abre los ojos a los ciegos, Yahvé a los encorvados endereza, Yahvé protege al forastero, a la viuda y al huérfano sostiene. Ama Yahvé a los justos, pero el camino

¹⁴ Cf. sobre este tema el excelente estudio de S. MOWINCKEL, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten*. Oslo 1941.

de los impíos tuerce». Así «Yahvé reina para siempre» (Sal 146, 7-10).

Este encuentro con Dios en los gestos concretos hacia los demás, en particular los pobres, es tan profundo y rico, que partiendo de él los profetas harán la crítica — siempre válida — a todo culto puramente externo. Crítica que no es sino la otra fase de la que se hacía desde la afirmación de la trascendencia y universalidad de Yahvé. «¿A mí qué tanto sacrificio de ustedes?, dice Yahvé. Harto estoy de holocaustos de carneros... no sigan trayendo oblación vana: el humo de incienso me resulta detestable... Aunque menudeen la plegaria yo no oigo, sus manos están de sangre llenas... desistan de hacer el mal, aprendan a hacer el bien, busquen lo justo, den sus derechos al oprimido, hagan justicia al huérfano, aboguen por la viuda» (Is 1, 10-17). A Dios se le ama en el amor al prójimo: «¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero? — oráculo del Señor Yahvé —: desatar los lazos de la maldad, deshacer las correas del yugo, dar libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo. ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes?» (Is 58, 6-7). Sólo así Dios estará con nosotros, oírá nuestra oración, y le seremos gratos (Is 58, 9-11). Justicia y no sacrificios, reiterando el lazo que une el conocimiento de Dios y la justicia interhumana. Oseas nos dirá que Yahvé quiere conocimiento y no holocaustos: «¿Qué haré de ti, Efraín?, ¿qué haré de ti, Judá? ¡Su compasión es como nube mañanera, como rocío matinal que pasa! Por eso los he hecho trizas por los profetas, los he matado por las palabras de mi boca. Porque yo quiero compasión, no sacrificio, conocimiento de Dios, más que holocaustos» (6, 4-6). Com-padecer, sufrir con el oprimido, compartir su destino eso es conocer a Dios.

Si bien el prójimo, en los textos citados, es esencialmente un miembro de la propia comunidad judía, la aparición en ellos del forastero, que junto con la viuda y el huérfano constituyen una trilogía clásica, significa un esfuerzo por hacer saltar esos límites¹⁵. Sin embargo, el lazo entre el prójimo y Dios sufre un vuelco, se ahonda y universaliza, con la encarnación del Verbo. El célebre texto, tantas veces citado en los últimos años, de Mateo 25, 31-45, es el mejor testigo de ese doble proceso.

2. Cristo en el prójimo

La parábola del juicio final¹⁶, que concluye el discurso escatológico de Mateo, parece resumir, para muchos, lo esencial del mensaje evangélico¹⁷. Los exegetas se alarman del uso que un gran número de teólogos hace del texto y de las consecuencias que se han comenzado a sacar para la vida cristiana. Algunos estudios han aparecido recientemente que, sin entrar en el fondo del debate, buscan tener en cuenta esta nueva problemática¹⁸. Muchos factores intervienen en la revalorización de este texto. Hay aquí un terreno fecundo de investigación para exegetas y teólogos.

¹⁵ Cf. K. HRUBY, *L'amour du prochain dans la pensée juive*: NRT (1969) 493-516.

¹⁶ Hablamos de «parábola» siguiendo el uso corriente, pero como se ha hecho notar, el texto de referencia es difícil de clasificar. Un malentendido, debido sobre todo al contexto, ha llevado a calificar de parábola esta visión escatológica: cf. Th. PREISS, *La vie en Christ*. Neuchâtel 1951, 77.

¹⁷ Según R. Mehl para ciertos teólogos «el sumario del evangelio es Mateo 25, 31-45»: *La catholicité de l'église*: RHPR (1968) 369. Eso es, en efecto, lo que piensa un exegeta como W. Trilling, que escribe: «este fragmento es un compendio de la doctrina y de la reclamación de todo el evangelio en vista de un juicio»: *El evangelio según san Mateo II*. Barcelona 1970, 290. El subrayado es del autor. Es conocido el lugar central que este texto ocupa en las reflexiones de JOHN A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios*. Barcelona 1967, 104.

¹⁸ Cf. J. WINANDY, *La scène du jugement dernier*: SE (1966) 170-186. LAMAR COPE, *Mt 25, 31-45 «The sheep and the goats» reinterpreted*: *Novum Testamentum* (1969) 32-44; J. C. INGELAERE, *La parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-45)*: RHPR 1 (1970) 23-60.

J. C. Ingelaere, autor del más extenso y minucioso de los trabajos mencionados en la nota precedente, hace observar que esta perícopa plantea dos cuestiones fundamentales: ¿quiénes son las naciones juzgadas por el Hijo del hombre?, y ¿quiénes son los «hermanos más pequeños» del Hijo del hombre? En función de estos dos interrogantes, Ingelaere distingue las tres líneas de interpretación de este texto que se han dado hasta el momento: juicio a todos los hombres — cristianos y no cristianos — según el amor al prójimo, en particular al más necesitado; otros ven aquí, más bien, un juicio a los cristianos en función de su comportamiento hacia los miembros más desfavorecidos de la propia comunidad (Orígenes, Lutero), y, finalmente, una minoría piensa que estamos ante un juicio a los paganos basado en su actitud hacia los cristianos. El autor opta netamente por la tercera interpretación. El estudio es acucioso y bien documentado, pero poco convincente. Las dos restricciones que opera esta exégesis si bien resuelven fácilmente algunas cuestiones menores (por ejemplo, la ignorancia de Cristo que parece encerrar la pregunta ¿cuándo te dimos de comer, etc.?) van contra el sentido obvio del texto y del contexto que subrayan la universalidad del juicio y el carácter central y universal también de la caridad¹⁹. En realidad se trata de revivir una vieja tesis de H. J. Holtzmann²⁰, apenas mencionado por Ingelaere, y que M.-J. Lagrange, apoyándose en Loisy, Wiss y Wellhausen, calificaba ya de «extraño contrasentido»²¹. La mayor parte de los exegetas optan por lo que Ingelaere considera la primera interpretación. La expre-

¹⁹ Entre otras cosas si la interpretación de Ingelaere fuese exacta, el amor del que habla Mateo sólo podría ser practicado por paganos en contacto con cristianos.

²⁰ *Die Synoptiker*. Tübingen 31901.

²¹ *Évangile selon saint Mathieu*. Paris 51941, 485. La posición de Lagrange es, por lo demás, bastante compleja: el juicio es universal pero la enseñanza se dirige, en primer lugar, a los cristianos: «todo el mundo comparece en el juicio, pero Cristo no se ocupa posteriormente sino de sus discípulos».

sión henoquiana «todas las naciones» (v. 32), es considerada como teniendo «un sentido claramente universal»²², ella abarca, según H. Mühlen, «no a los paganos, distinguidos de los judíos o de los cristianos, sino efectivamente a todos los hombres: paganos, judíos y cristianos»²³. De otro lado, hay también un amplio consenso sobre la universalidad del contenido de la expresión: «los más pequeños de mis hermanos» (v. 40). Así son designados «todos los necesitados, cualesquiera que ellos sean y no solamente los cristianos»²⁴.

En esta línea interpretativa situaremos nuestra reflexión. El pasaje es rico en enseñanzas. Partiendo de él y en la perspectiva que nos interesa aquí, quisiéramos hacer hincapié en tres puntos: el acento puesto en la comunión y la fraternidad como el sentido último de la existencia humana, la insistencia en un amor que se da en gestos concretos marcando una primacía del «hacer» sobre el simple «saber»²⁵, y la revelación de la necesaria mediación humana para llegar al Señor.

El hombre está destinado a la total comunión con Dios y a la más completa fraternidad con los demás hombres.

²² W TRILLING, *Das wahre Israel* Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums München 1964, 26 Cf del mismo autor *El evangelio según san Mateo* II, 290

²³ H MUHLEN, *L'Esprit dans l'église* I, 149 Cf también J SCHMID, *Das Evangelium des Matthäus* Ratisbon 1952, 352 s., citado por H MUHLEN, *l. c.*, y G STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit* Untersuchung zur Theologie des Matthäus Göttingen 1962, 218 y 219

²⁴ P BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu* Neuchâtel 1963, 367 (El Hijo del hombre se ha solidarizado con aquellos que tienen objetivamente, necesidad de ayuda, cualesquiera que sean, por los demás, sus disposiciones subjetivas. No se dice que esos hambrientos, esos extranjeros, esos prisioneros sean cristianos. El Hijo del hombre ve su hermano en todo necesitado. Su amor de pastor de Israel quiere solidarizarse con toda la miseria humana en su inmensidad y profundidad Th PREISS, *La vie en Christ*, 82, cf también J JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús* Verbo Divino - Sígueme, Estella - Salamanca ²1971, 253 s., W TRILLING, *El evangelio según san Mateo* I, 293 y J DUPONT, *La iglesia y la pobreza, en La iglesia del Vaticano II* I Barcelona 1966, 427

²⁵ Th Preiss ha hecho notar que para el verbo «hacer» (cf vv 40, 44) Jesús ha debido usar el verbo arameo 'abad que significa al mismo tiempo «hacer» v «servir» citado por P BONNARD, *o. c.*, 366

Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor (1 Jn 4, 7-8).

Eso es lo que Cristo vino a revelarnos. Salvarse es alcanzar la plenitud del amor, es entrar en el circuito de caridad que une a las personas trinitarias: es amar como Dios ama. El camino que lleva a esa plenitud no puede ser otro que el del amor mismo, el de la participación en esa caridad, el de aceptar, explícita o implícitamente, decir con el Espíritu: «*Abbá*, Padre» (Gál 4, 6). Aceptación que es el fundamento último de toda fraternidad entre los hombres. El pecado es rehusar el amor, la comunión y la fraternidad, es decir rechazar, desde ahora, el sentido mismo de la existencia humana. El texto de Mateo es exigente: «Cuanto dejaron de hacer con uno de éstos más pequeños, también conmigo dejaron de hacerlo» (v. 45). Abstenerse de servir es ya negarse a amar, omitir una acción en favor de otro es tan culpable como rechazarlo expresamente. Esa misma idea la encontraremos más tarde en Juan: «Quien no ama permanece en la muerte» (1 Jn 3, 14). La parábola del buen samaritano termina con la famosa inversión que hace Cristo al interrogante inicial. Le preguntaron «¿quién es mi prójimo?», y cuando todo hacía pensar que prójimo es el herido que se halla al borde del camino, Cristo preguntó «¿quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» (Lc 10, 29 y 36). Prójimo fue el samaritano que se *aproximó* al herido y *lo hizo su próximo*. Prójimo, como se ha dicho, no es aquel que yo encuentro en mi camino, sino aquel en cuyo camino yo me pongo. Aquel a quien yo me acerco y busco activamente. Los demás aspectos de la vida cristiana cobran significación si están animados por la caridad, de otro modo son simplemente, como dice Pablo, actos vacíos (cf. 1 Cor 13). Es por eso

que el texto de Mateo nos dice que, en definitiva, seremos juzgados por nuestro amor a los hombres, por nuestra capacidad de crear condiciones fraternales de vida. En una perspectiva profética, el juicio («crisis») se hará, según Mateo, en base a la nueva ética que surge de ese principio universal del amor²⁶.

Pero esta caridad sólo existe en gestos concretos (dar de comer, de beber, etc.)²⁷, ella se da necesariamente en el tejido de las relaciones entre los hombres. «La fe sin obras es estéril» (Sant 2, 20). Conocer a Dios es obrar la justicia: «Si saben que él es justo, reconozcan que todo el que obra justicia es nacido de él» (1 Jn 2, 29). Pero la caridad no existe al lado o por encima de los amores humanos, no es «lo más sublime» de que un hombre es capaz, en tanto que gracia que se superpone al amor humano. La caridad es el amor de Dios en nosotros, y no existe fuera de nuestras posibilidades humanas de amar, de forjar un mundo justo y fraterno, de «crear lazos» como dice Saint-Exupéry.

Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra, ni de boca, sino con obra y según la verdad (1 Jn 3, 17-18).

Amándonos como hombre, Cristo nos revela el amor del Padre. La caridad, amor de Dios por los hombres, se da encarnada en el amor humano: de padres, espo-

²⁶ Se ha hablado, por ello, de «profecía ética»: P. BONNARD, *o. c.*, 366). De este «primado de la exigencia ética», G. Strecker saca algunas consecuencias para la eclesiología: «Los elegidos de todas las naciones son reunidos y sin prestar atención a su pertenencia a la comunidad son juzgados sólo según la escala de las buenas obras». Así pues, «Iglesia y mundo son equiparados», ambos «se presentan en este punto del tiempo como dimensiones complejas, abarcando buenos y malos y presuponiendo la responsabilidad del hombre sobre su actuar». Esto no impide, sin embargo, que «la comunidad del Señor sea la representante legítima y auténtica de la exigencia escatológica en el mundo»: *Der Weg der Gerechtigkeit*, 218 y 219.

²⁷ Cf. Is 58, 7; Job 31, 17.19.21; Ez 18, 7.16.

sos, hijos, amigos, y lo lleva a su plenitud. El samaritano se acerca al herido que está al borde del camino no por un frío cumplimiento de una obligación religiosa, sino porque se le «revuelven las entrañas» (eso es lo que significa literalmente el verbo *splanchnizein* usado en Lc 10, 33 (cf. Lc 1, 78; 7, 13; 15, 20), porque su amor por ese hombre se hace carne en él²⁸.

El film «Nazarín» de L. Buñuel ilustra excelentemente lo que intentamos expresar. En una primera lectura (que en general coincide con la primera visión...) estamos, y somos invitados a identificarnos con él, ante un sacerdote evangélico, pobre y contrario al orden eclesiástico establecido. Entregado enteramente, por amor a Dios, a hacer el bien, Nazarín parece descubrir paulatinamente la inutilidad y el fracaso de la caridad. Y en un momento dado la luz se hace en su mente: el amor a Dios es una ilusión, sólo cuenta el amor al hombre. La enigmática secuencia final subrayaría esta revelación del hombre libre de engañosas mediaciones religiosas. El esquema parece claro, es por ello que ha podido ser citado como ejemplo de la tendencia «horizontalista» de nuestro tiempo²⁹. No obstante, una segunda lectura nos revela que, en verdad, la caridad de Nazarín no existió jamás. Todo lo hacía «por deber». Nunca amó realmente con amor humano, como hombre de carne y hueso. Nunca se le removieron las entrañas. Más le importaba el acto de caridad que él hacía, que el *hombre* concreto a quien ese acto iba dirigido. Buñuel se complace cruelmente en mostrarnos las consecuencias desastrosas que esos gestos de caridad acarrearán, así como la indiferencia de Nazarín respecto de ellas. Nazarín pasa por este mundo como si no estuviera en él (el actor que lo representa subraya muy bien esta actitud

²⁸ Cf. UNEC, *Caridad y amor humano*. Lima 1966.

²⁹ Y.-M. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*. Sígueme. Salamanca 1970, 83.

«recitando» su papel). De otro lado, Buñuel opone sutil pero persistentemente la «caridad» de Nazarín al amor humano pleno de vitalidad de otros personajes, y muestra que todo lo que Nazarín es capaz de hacer por amor a Dios, los demás son capaces de hacerlo por amor al hombre (por ejemplo, la secuencia del pueblo atacado por el cólera). Esa indiferencia y esta oposición es reveladora: la caridad de Nazarín es ajena al amor humano. Es una caridad desencarnada y, por ello, inexistente. Entonces, ¿desplazamiento del amor a Dios al «simple» amor humano? No. Descalificación de una pretendida caridad que se sitúa por encima del amor verdadero por los hombres. Es por esto que, sea o no la intención del realizador, Nazarín está en buen camino: sólo encontrará el auténtico amor a Dios a través de un acercamiento real y concreto a los hombres³⁰. Al Dios que testimonian «cristianos» como Nazarín, se dirige el doloroso reclamo del verso de César Vallejo: «Dios mío, si tú hubieras sido hombre, hoy supieras ser Dios»³¹. La lección de Buñuel (ese «ateo por la gracia de Dios», como él mismo dijo alguna vez) es paradójica pero fecunda: no hay, en definitiva, nada más «horizontalista» que una caridad sin color, ni sabor humano.

Esto último nos lleva a la tercera idea que queríamos subrayar a propósito del texto de Mateo: la mediación humana para llegar a Dios³². No basta, en efecto, decir que el amor a Dios es inseparable del amor al prójimo. Es necesario afirmar, además, que el amor a Dios se ex-

³⁰ ¿Es ésa la perspectiva que abre la secuencia final? «Nazarín, en medio de la ruta, llevando en sus manos la prueba material de un acto de amor humano y desinteresado, reemprende el camino, vuelve a comenzar su vida? Es imposible no pensar en la última escena del film de Fellini, *Las noches de Cabiria*.

³¹ «Los dados eternos» en *Los heraldos negros*.

³² «Esta historia humana es pues la única manera de llegar a Dios». E. SCHILLEBEECKX, *La nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra*, en *Dios, futuro del hombre*. Sígueme, Salamanca 1971, 181-221.

presa ineludiblemente *en* el amor al prójimo³³. Más todavía, a Dios se le ama en el prójimo: «Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20). Amar al hermano, a todo hombre, es una mediación necesaria e insoslayable del amor a Dios, es amar a Dios: «a mí me lo hicieron... a mí me lo negaron». En su profunda homilía con ocasión de la clausura del concilio, Pablo VI, partiendo del texto de Mateo que comentamos decía que «para conocer a Dios es necesario conocer al hombre»; y resume el objetivo del concilio en «una enérgica y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, *por la vía del amor fraterno*, a aquel Dios «de quien alejarse es caer, a quien dirigirse es levantarse, en quien permanecer es estar firmes, a quien volver es renacer, en quien habitar es vivir» (san Agustín, PL 32, 870)³⁴.

J. C. Ingelaere examina las diferentes explicaciones dadas a propósito de la identificación de Cristo y el prójimo: la que él califica de orden místico y que se «limita a constatar y contemplar este lazo misterioso entre Cristo y los pobres» (A. Durand, T. H. Robinson); la que ve en el Hijo del hombre el hombre ideal, el arquetipo de la nueva humanidad «ya presente en cada individuo» (J. Héring); la que considera que el Hijo del hombre se identifica a los hombres «por un acto de sustitución» (Th. Preiss); la que ve en el Hijo del hombre una «realidad colectiva» (T. W. Mason); finalmente hay quienes creen ver en esa identificación un simple modo de expresión destinado a

³³ Cf. J. ALFARO, *Hacia una teología del progreso humano*. Barcelona 1969, 114.

³⁴ Homilía del 7 de diciembre de 1965 en *Juan XXIII y Pablo VI explican el concilio*. Bilbao 1967, 322. A propósito de Miq 6, 8, A. Gelin escribe: «No cabe duda de que la expresión está orientada al amor fraterno. En el antiguo testamento se prepara ya la fórmula de Gál 5, 14: amando a los hermanos se llega a Dios»: *La sainteté de l'homme selon l'ancien testament*: BUC 19 (1957) 45.

hacer percibir el «alcance cristológico» del amor al prójimo (G. Gross). Ingelaere descarta una a una esas explicaciones, y en coherencia con su tesis que restringe «los más pequeños» a los cristianos, considera que el Señor está representado en la tierra por sus discípulos (cf. Mt 10, 40) y que Cristo está presente en la comunidad cristiana (cf. Mt 18, 20).

Esta relación — concluye el autor — es tan íntima que todo acto practicado hacia los discípulos es un acto hecho en favor del Hijo del hombre presente en medio de ellos: ella es «simpatía», en el sentido más fuerte del término ³⁵.

Pero, en realidad, esta conclusión vale no sólo para los cristianos, sino para todo hombre que, de un modo u otro, acoge en el fondo de su corazón, la palabra del Señor. La presencia de Dios en la humanidad, en cada hombre, que se expresa, por ejemplo, en la noción de templo, evocada anteriormente, nos parece más fecunda y más rica en consecuencias ³⁶. Es en el templo donde encontramos a Dios. Pero se trata de un templo de piedras vivas, de hombres estrechamente relacionados entre ellos, que hacen juntos la historia y se forjan a sí mismos. Dios se revela en la historia, y es también en ella donde se realiza

³⁵ J. C. INGELAERE, *La parabole du jugement dernier (Mt 25, 31-45)*: RHTR 1 (1970) 56-59.

³⁶ H. Mühlen explica esta identificación de Cristo con los pobres valiéndose de su idea, del «gran yo». Con esta expresión se refiere el autor a lo que otros llaman la «personalidad corporativa», noción que parece desprenderse del antiguo testamento. Para Mühlen estamos acá ante la «noción central de la Biblia» (*L'Esprit dans l'église* I, 118), ella expresa una relación especial de solidaridad entre el individuo y la comunidad y tendría tres elementos: «a) el yo primitivo fuente de una comunidad; b) la comunidad misma; c) la unidad real entre los dos» (*ibid.*, 122). La comunidad «es realmente recapitulada en el yo individual que la origina, y, de otro lado, la comunidad es la "irradiación" y la "expansión" histórica de ese yo individual» (*ibid.*, 134). La mejor expresión de esta noción del «gran yo» sería el «Hijo del hombre» (Dan 7, 13). Mateo 25, 31-45 se refiere juntamente al Hijo del hombre: Cristo se identificaría con los pobres y formaría con ellos «una unidad que difícilmente puede comprenderse fuera de la concepción veterotestamentaria del «gran yo» (*ibid.*, 143). No hay pues ni sustitución, ni representación, sino identificación entre Cristo y el pobre

nuestro encuentro con su palabra hecha carne. Cristo no es un individuo privado, el lazo que mantiene con todos los hombres le hace jugar un papel singular en la historia³⁷. El templo de Dios es la historia humana, lo «sagrado» sale de los estrechos límites de los lugares de culto³⁸. Encontramos al Señor en nuestros encuentros con los hombres, en particular los más pobres, marginados y explotados por otros hombres. Un gesto de amor hacia ellos es un gesto hacia Dios.

Es por eso que Congar habla del «sacramento del prójimo», en tanto que realidad visible que nos revela y permite acoger al Señor:

Hay una realidad privilegiada que sirve de signo paradójico de Dios, en relación al cual los hombres pueden declarar su orientación profunda es el prójimo ¡El sacramento del prójimo!³⁹

«El suertero que grita “la de a mil” — escribía Vallejo en otro verso —, contiene no sé qué fondo de Dios»⁴⁰. Pero todo hombre es un suertero que nos ofrece «la de a mil»: nuestro encuentro con ese Dios que está en el fondo, en lo más íntimo de cada hombre⁴¹.

No obstante, el prójimo no es una ocasión, un instrumento para una aproximación a Dios⁴², se trata de un

³⁷ Cf. las reflexiones de H. DUQUOC, *Cristología I El hombre Jesús Sígueme, Salamanca* 1971, 284-369.

³⁸ Cf. J. L. SEGUNDO, *Desarrollo y subdesarrollo polos teológicos* PD 43 (1970) 76-80.

³⁹ Y. M. CONGAR, *Amplio mundo mi parroquia* Estella 1965, 173. Congar ve en esto el fundamento de la posibilidad de salvación universal. «Es el terreno, podría decirse, del incógnito de Dios: se le encuentra realmente, se dialoga realmente con él, pero no se llama Dios, no se sabe que es él» (*ibid.*, 168). J. Alonso Hernández estudia el «valor sacramental de la historia» en *Teología y desarrollo* Lima 1969, 184-191.

⁴⁰ «La de a mil» en *Los heraldos negros*.

⁴¹ Cf. sobre estos temas los análisis de E. LEVINAS, *Totalité et infini* La Haye 1961, 168-195.

⁴² «Amar al hombre no como un instrumento, sino como primer término hacia el supremo término trascendente principio y razón de todo amor» Pablo VI, homilía del 7 de diciembre de 1965, en *o. c.*, 322.

auténtico amor al hombre por el hombre mismo, y no, como dice esa bien intencionada pero ambigua y maltratada expresión «por amor a Dios». Ambigua y maltratada porque muchos parecen interpretarla en un sentido que olvida que el amor a Dios se expresa en un verdadero amor por él. Sólo así podrá haber un real encuentro con él. Que mi gesto hacia el otro sea al mismo tiempo gesto hacia Dios, no sólo no le quita verdad y concreción, sino que lo hace aún más cargado de significación y de repercusiones.

Hay que evitar, además, caer en una caridad de tipo individualista. Como se ha observado con insistencia en los últimos años, el prójimo no es sólo el hombre tomado individualmente. Es, más bien, el hombre considerado en la urdimbre de las relaciones sociales. Es el hombre ubicado en sus coordenadas económicas, sociales, culturales, raciales. Es, igualmente, la clase social explotada, el pueblo dominado, la raza marginada. Las masas son también nuestro prójimo, como dice M.-D. Chenu⁴³. Esto nos lleva lejos del lenguaje privatizante del encuentro yo-tú. La caridad es, hoy, una «caridad política» según la expresión de Pío XII. En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los más. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa sociedad: la propiedad privada de los medios de producción.

En el encuentro con los hombres se da nuestro encuentro con el Señor, sobre todo en el encuentro con aquellos a quienes la opresión, el despojo y la alienación han des-

⁴³ Cf. igualmente J. CARDONNEL, *Dieu et l'urgence des masses* Esprit (1968) 661-676; H. Assmann piensa que en un mundo «que se socializa cada vez más somos llamados a retomar el primado bíblico del pueblo sobre el individuo»: *Fe y promoción humana* PD 36 (1969) 181.

figurado el rostro humano y no tienen ni «apariencia ni presencia», y son «desecho de hombres» (Is 53, 2-3). Aquellos que, marginados, han forjado una verdadera cultura, en cuyos valores hay que entrar si se quiere llegar a estos hombres⁴⁴. Por ellos pasa la salvación de la humanidad, ellos son los portadores del sentido de la historia y «los herederos del reino» (Sant 2, 5). Nuestra actitud hacia ellos, o mejor, nuestro compromiso con ellos dirá si orientamos nuestra existencia en conformidad con la voluntad del Padre. Esto es lo que Cristo nos revela identificándose con el pobre en el texto de Mateo⁴⁵. Sobre esta base habría que construir esa teología del prójimo que nos falta todavía⁴⁶.

III

UNA ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACIÓN

Situarse en la perspectiva del reino es participar de la lucha por la liberación de los hombres oprimidos por otros

⁴⁴ Cf al respecto, y para el caso de Méjico y Puerto Rico, los trabajos de OSCAR LEWIS, *Five families Mexican Case Studies in the Culture of poverty* New York 1959, y *La vida* New York 1968. Cf también los estudios de P. Freire

⁴⁵ Es conocida esa poesía de León Felipe que gustaba al «Che» Guevara y que recopiada fue hallada entre sus papeles, razón por la cual algunos se la atribuyeron a él

«Cristo, te amo
no porque bajaste de una estrella
sino porque me descubriste
que el hombre tiene sangre,
lágrimas
congojas
llaves
herramientas
para abrir las puertas cerradas de la luz
¡Si! tú nos enseñaste que el hombre es Dios
un pobre Dios crucificado como tu
y aquél que está a tu izquierda en el Gólgota
el mal ladrón
¡también es Dios!»

⁴⁶ Cf J M GONZALEZ RUIZ, *Pobreza evangélica y promoción humana* Barcelona 1966, 87

hombres. Esto es lo que han comenzado a vivir muchos cristianos al comprometerse con el proceso revolucionario latinoamericano. Si esta opción parece alejarlos de la comunidad cristiana es porque muchos en ella, empeñados en domesticar la buena nueva, los ven como miembros díscolos y hasta peligrosos. Si no siempre saben expresar en términos apropiados las motivaciones profundas de su compromiso, es porque la teología que recibieron — y que comparten con otros cristianos — no ha forjado las categorías necesarias para traducir esa opción que busca situarse en forma creadora frente a las nuevas exigencias del evangelio y del pueblo expoliado y oprimido de este subcontinente. Pero en sus compromisos e incluso en sus intentos de explicación hay más inteligencia de la fe, más fe, más fidelidad al Señor que en la doctrina (así prefieren llamarla) «ortodoxa» de los círculos cristianos bien pensantes⁴⁷. Doctrina apuntalada con medidas de autoridad y publicitada gracias a grandes medios de comunicación social, tan estática y desvitalizada que ni siquiera tiene fuerza para alejarse del evangelio. El evangelio es el que la abandona.

Pero las categorías teológicas no son suficientes. Es necesaria una actitud vital: global y sintética, que informe la totalidad y el detalle de nuestra vida. Una «espiritualidad»⁴⁸. La espiritualidad, en el sentido estricto y hondo

⁴⁷ Basta leer a Camilo Torres o Néstor Paz Zamora (para no citar sino a dos que han dejado algo escrito) para convencerse de ello. Mal harían los teólogos, chocados por ciertas deficiencias de expresión, en desentenderse de estos esfuerzos por desentrañar lo que la palabra del Señor dice al hombre en el contexto latinoamericano.

⁴⁸ A. Gaete hacía notar, hace poco, la necesidad de una «espiritualidad de la liberación»: *Definición e indefinición de la iglesia en política*: Mensaje (agosto 1970) 375. Cf. el intento de A. PAOLI, *Diálogo de la liberación*. Buenos Aires 1970. El poeta Ernesto Cardenal nos ofrece un conjunto de profundos *Salmos* (Buenos Aires 1969), que buscan y cantan la liberación en medio de las formas modernas de la opresión y de la explotación del hombre por el hombre. Cf. también las interesantes consideraciones de G. Arroyo sobre las «comunidades rebeldes»: *Rebelión cristiana y compromiso comunitario*: Mensaje 167 (1968) 78-83.

del término, es el dominio del Espíritu. Si «la verdad nos hará libres» (Jn 8, 32), el Espíritu que «nos llevará a la verdad completa» (Jn 16, 3), nos conducirá a la libertad plena. A la libertad de todo lo que nos impide realizarnos como hombres e hijos de Dios, y a la libertad para amar y entrar en comunión con Dios y con los demás. Nos llevará por el camino de la liberación, porque «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

Una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el evangelio. Una manera precisa de vivir «ante el Señor» en solidaridad con todos los hombres, «con el Señor» y ante los hombres. Ella surge de una experiencia espiritual intensa, que luego es tematizada y testimoniada. Esa experiencia, en función de un compromiso con el proceso de liberación la están comenzando a hacer algunos cristianos. Las experiencias de generaciones anteriores están allí para respaldarla, pero también, hoy sobre todo, para hacerle ver que debe recorrer una senda inédita. Al hoy de la historia y del evangelio, corresponde un presente de la experiencia espiritual que no puede ser escamoteado. Una espiritualidad significa una reordenación de los grandes ejes de la vida cristiana en función de ese presente. Lo nuevo está en la síntesis que opera, en provocar la profundización de ciertos temas, en hacer saltar a la superficie aspectos desconocidos u olvidados, y, sobre todo, en la forma como todo eso es hecho vida, oración, compromiso, gesto.

La verdad es que un cristianismo, vivido en el compromiso con el proceso liberador, presenta problemas propios que no pueden descuidarse y encuentra escollos que es necesario superar. Para muchos, el encuentro con el Señor, en esas condiciones, puede desaparecer en beneficio de lo que él mismo suscita y alimenta: el amor al hombre. Un amor, entonces, que ignorará toda la plenitud que él encierra. La dificultad es real. Pero las pistas de solución

deben nacer en el corazón mismo del problema. De otro modo, será un remiendo más, un nuevo ímpase. Ése es el desafío que enfrenta una espiritualidad de la liberación. Allí donde la opresión y la liberación del hombre parecen hacer olvidar a Dios — a un Dios tamizado por nuestra propia y larga indiferencia ante esas cuestiones — debe brotar la fe y la esperanza en aquel que viene a arrancar de raíz la injusticia y a aportar, en forma imprevisible, la liberación total. Se trata de una espiritualidad que ose echar sus raíces en el suelo constituido por la situación de opresión-liberación.

Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una *conversión* al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado. Nuestra conversión al Señor pasa por ese movimiento. La conversión evangélica es, en efecto, la piedra de toque de toda espiritualidad. Conversión significa una transformación radical de nosotros mismos, significa pensar, sentir y vivir como Cristo presente en el hombre despojado y alienado. Convertirse es comprometerse con el proceso de liberación de los pobres y explotados, comprometerse lúcida, realista y concretamente. No sólo con generosidad, sino también con análisis de situación y con estrategia de acción. Convertirse es saber y experimentar que, contrariamente a las leyes del mundo de la física, sólo se está de pie, según el evangelio, cuando nuestro eje de gravedad pasa fuera de nosotros.

La conversión es un proceso permanente, en el que muchas veces los ímpases a que llegamos nos llevan a desandar el camino hecho y empezar nuevamente. De nuestra disponibilidad para hacerlo, de nuestra infancia espiritual depende la fecundidad de nuestra conversión. Toda conversión implica una ruptura, quererla hacer sin conflictos es engañarse y engañar a los demás: «El que quiere a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí».

Pero no se trata de una actitud intimista y recoleta, nuestro proceso de conversión está condicionado por el medio socio-económico, político, cultural, humano en que se desarrolla. Sin un cambio en esas estructuras no hay auténtica conversión. Se trata de una ruptura con nuestras categorías mentales, con la forma de relacionarnos con los demás, con nuestro modo de identificarnos con el Señor, con nuestro medio cultural, con nuestra clase social, es decir, con todo aquello que trabe una solidaridad real y profunda con aquellos que sufren, en primer lugar, una situación de miseria e injusticia. Sólo así, y no en pretendidas actitudes puramente interiores y espirituales, surgirá el «hombre nuevo» de entre los escombros del «hombre viejo».

El cristiano no ha hecho suficientemente su conversión al prójimo, a la justicia social, a la historia. No ha percibido todavía, con la claridad deseada, que conocer a Dios es obrar la justicia. Aún no vive *en un solo gesto* con Dios y con los hombres. No se sitúa, todavía, en Cristo sin pretender evadirse de la historia humana concreta. Queda por recorrer el camino que lo lleve a buscar efectivamente la paz del Señor en el corazón de la lucha social.

Una espiritualidad de la liberación debe estar impregnada de una vivencia de *gratuidad*. La comunión con el Señor y con todos los hombres, es, ante todo, un don. De ahí la universalidad y la radicalidad de la liberación que él aporta. Un don que lejos de ser un llamado a la pasividad exige una actitud vigilante. Es uno de los temas bíblicos más constantes: el encuentro con el Señor supone atención, disposición activa, trabajo, fidelidad a su voluntad, fructificación de los talentos recibidos. Pero saber que en la raíz de nuestra existencia personal y comunitaria se halla el don de la autocomunicación de Dios, la gracia de su amistad, llena de gratuidad nuestra vida. Nos hace

ver como un don nuestros encuentros con otros hombres, nuestros afectos, todo lo que en ella nos sucede. Sólo se ama auténticamente cuando hay entrega gratuita, no condicionada, no coactada. Sólo el amor gratuito va hasta la raíz de nosotros mismos y hace brotar desde allí un verdadero amor.

La oración es una experiencia de gratuidad. Ese acto «ocioso», ese tiempo «desperdiciado» nos recuerda que el Señor está más allá de las categorías de lo útil y lo inútil⁴⁹. Dios no es de este mundo. La gratuidad de su don, creadora de necesidades profundas, nos libera de toda alienación religiosa y, en última instancia, de toda alienación. El cristiano comprometido en el proceso revolucionario latinoamericano tiene que encontrar los caminos de una oración auténtica y no evasiva. No puede negarse que hay al respecto una crisis y que fácilmente nos deslizamos en callejones sin salida⁵⁰. Son muchos los que con nostalgia y en el «exilio», evocando años anteriores de su vida pueden decir con el salmista: «Yo me acuerdo, y mi alma se me derrama dentro, cómo iba a la tienda admirable, a la casa de Dios, entre los gritos de júbilo y de loa, y el gentío festivo» (Sal 42, 5). Pero no se trata de volver atrás; nuevas experiencias, nuevas exigencias han hecho intransitables algunos senderos familiares y tranquilizadores y han hecho tomar itinerarios en los que esperamos que sea posible decirle un día al Señor con Job: «Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos» (42, 5). El único Dios creíble, diría con razón Bonhoeffer, es el Dios de los místicos. Pero no es un Dios sin relación con la historia humana. Al contrario. Si bien es verdad, como lo recordábamos con insistencia en el párrafo precedente,

⁴⁹ Cf. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Dios es gratuito, pero no superfluo* Madrid 1970.

⁵⁰ Esto ha sido señalado lúcidamente en el documento de *Pastoral de élités*, en *Medellín*, 126

que es necesario pasar por el hombre para llegar a Dios, es igualmente cierto que el «paso» por ese Dios gratuito me despoja, me desnuda, universaliza y hace gratuito mi amor por los demás. Ambos movimientos se exigen dialécticamente y se enrumban hacia una síntesis. Esta síntesis se da en Cristo, en el Dios-hombre encontramos a Dios y al hombre. En Cristo el hombre da una faz humana a Dios y Dios da una faz divina al hombre⁵¹. Sólo así podremos comprender que la «unión con el Señor», que proclama toda espiritualidad, no sea una separación para con el hombre: para llegar a esa unión hay que pasar por éste, y ella, a su vez, me hace encontrar más plenamente al hombre. Con esto no se busca «equilibrar» lo dicho anteriormente, pero sí ahondarlo y verlo en toda su significación.

Esta conversión al prójimo, y en él al Señor, esta gratuidad que me permite encontrar con plenitud a los demás, este único encuentro fundador de la comunión de los hombres entre ellos y de los hombres con Dios, es la fuente de la *alegría* cristiana. Alegría que nace del don ya recibido y todavía esperado, y que se expresa en el presente, pese a la dureza y a las tensiones de la lucha por la construcción de una sociedad justa. Todo anuncio profético de la liberación total viene acompañado de una invitación a participar en el gozo escatológico: «Y será Jerusalén mi alegría y mi pueblo mi gozo» (Is 65, 19). Alegría que debe llenar nuestra existencia, haciéndonos atentos tanto al don de la liberación integral del hombre y de la historia, como al detalle de nuestra vida y de la de los demás.

Ese gozo no debe amortiguar nuestro compromiso por el hombre que vive en un mundo de injusticia, ni tiene por qué llevarnos a la conciliación fácil y a bajo precio.

⁵¹ Si Vallejo tenía razón cuando decía: «Dios mío, si hubieras sido hombre, hoy supieras ser Dios», podría igualmente afirmarse: «si hubieras sido Dios, hoy supieras ser hombre».

Por el contrario. Nuestra alegría es pascual, garantizada por el Espíritu (Gál 5, 22; 1 Tim 1, 6; Rom 14, 17), pasa por el conflicto con los grandes de este mundo y la cruz para llegar a la vida. Por eso la celebramos en el presente recordando la pascua del Señor. Recordar a Cristo es creer en él. Y esa celebración es una fiesta (Ap 19, 7)⁵². Una fiesta de la comunidad cristiana, de aquellos que confiesan explícitamente a Cristo como Señor de la historia, como liberador de los oprimidos. Esa comunidad es lo que se ha llamado el templo chico por oposición al templo grande de la historia humana⁵³. Sin respaldo comunitario no es posible ni el surgimiento ni la vivencia de una nueva espiritualidad.

El Magnificat podría expresar muy bien esta espiritualidad de la liberación. Texto de acción de gracias por los dones del Señor, expresa humildemente la alegría de saberse amado por él: «Exulta de júbilo mi espíritu en Dios mi salvador, porque ha mirado la humildad de su siervo... porque ha hecho en mí maravillas el Poderoso» (Lc 1, 47-49). Pero al mismo tiempo es uno de los textos de mayor contenido liberador y político del nuevo testamento. Esa acción de gracias y esa alegría están estrechamente ligadas a la acción de Dios liberando a los oprimidos y humillando a los poderosos: «Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. A los hambrientos los llenó de bienes y a los ricos los despidió vacíos» (52-53). El futuro de la historia está en la línea del pobre y del expoliado. La liberación auténtica será obra del oprimido mismo, en él el Señor salva la historia. La espiritualidad

⁵² Cf. las excelentes consideraciones de H. Cox, *Las fiestas de locos*. Taurus, Madrid 1972.

⁵³ CONRADO EGGERS LAN, *Cristianismo y nueva ideología* Buenos Aires 1968, 47-48, citado por J. L. SEGUNDO, *Desarrollo y subdesarrollo. polos teológicos* PD 43 (1970) 79.

de la liberación tendrá como punto de partida la espiritualidad de los *'anawim*⁵⁴.

Más que teologías son los testimonios vividos los que señalarán, que están señalando ya, el rumbo de una espiritualidad de la liberación. En esa tarea está empeñada, en América latina, lo que en páginas atrás llamábamos una «primera generación cristiana».

⁵⁴ Cf. *infra*, capítulo 13. «Más aún — se dice en el *Mensaje de los obispos del tercer mundo* —, los cristianos y sus pastores deben saber reconocer la mano del Todopoderoso en los acontecimientos que, periódicamente, deponen a los poderosos de sus tronos y elevan a los humildes, devuelven a los ricos con las manos vacías y sacian a los hambrientos»: *Signos*, 22.