

# “El teólogo a palos” (o “la honradez con lo real”)

---

**José Ignacio González Faus**  
**Cristianisme i Justícia**  
**Barcelona**

“Caracterizar lo más adecuadamente posible la realidad del mundo actual es necesario para la relevancia de la teología” (J. Sobrino, *El principio misericordia*, p. 47).

He parodiado el título de la famosa comedia de Molière sobre un médico contra su voluntad (*Le Médecin malgré lui*), que en castellano se traducía como *El médico a palos*. Pero aclaro que la comparación solo vale en el título: no en la calidad del médico de Molière (muy inferior a la del teólogo Jon Sobrino), sino en *el modo* como ambos llegaron a ser lo que son: “sin querer”. Jon mismo ha explicado que él no iba para teólogo, sino para ingeniero. Obtuvo ese título en Estados Unidos y la pregunta que nos deja es cómo el ingeniero se convirtió en teólogo.

La trayectoria que él mismo trazó para explicar esa transformación, me evoca un verso de una célebre poesía de la literatura castellana (*El ama*, de Gabriel y Galán), que, después de decir que “cantaba el equilibrio de aquella alma serena” y cosas así, concluye: “ella y el campo hiciéronme poeta”. Pues bien, parodiando también ese verso del poeta extremeño, podría haber titulado este artículo “ellas y El Salvador hiciéronme teólogo”. Donde ellas son las masas empobrecidas y El Salvador alude tanto a Jesús como al lugar donde Jon ha vivido.

Desde esta óptica, si tuviera que nombrar el libro de Jon que mejor expresa lo que voy a decir, elegiría *El principio misericordia* (1992). Voy, pues, a comentarlo en este homenaje porque, además, rescata en su título esa palabra que parece constituir el hilo conductor del pontificado actual: la misericordia.

¿Cómo cambiaron a Jon esas masas empobrecidas? El libro citado contiene una serie de frases, casi diríamos eslóganes, que, al igual que ocurre con el

lenguaje de Francisco (o con el de Mons. Romero), tienen la virtud de decir las cosas de manera muy sencilla y muy honda a la vez: pueden entenderlas la gente más humilde, pero pueden provocar al intelectual a un esfuerzo de comprensión que parece inagotable. Todas esas frases cabrían en las palabras citadas en la entrada de este artículo que, además, reflejan otro de esos eslóganes clásicos de Sobrino que he utilizado como subtítulo, porque unifica los siete eslóganes que voy a comentar: “*honradez con lo real*”.

En primer lugar, una especie de imperativo categórico de “*despertar del sueño de nuestra cruel inhumanidad*”. No es simplemente la preocupación kantiana por nuestra mayoría de edad y porque despertemos del sueño dogmático. Es, además, y sobre todo, una preocupación por “saber mirar”, por dejar de ser de esos a quienes tanto el Antiguo Testamento como los evangelios critican, porque “viendo no ven y oyendo no oyen”<sup>1</sup>, despertando por fin de ese sueño letárgico del que habló el célebre sermón de Montesinos en 1521, en La Española, dirigiéndose a los conquistadores: “¿cómo podéis estar en sueño tan letárgico dormidos?”.

De ese sueño se despierta, por lo general, “con dolor y con angustia”, porque no solamente cambia las respuestas, sino que nos cambia sobre todo las preguntas<sup>2</sup>. Tengo para mí que un proceso similar es el que se dio en el “innombrable” K. Marx, cuando percibe que, tanto Kant y Hegel como la revolución francesa, se han olvidado de las víctimas de la historia, cuando no las han justificado. Lo que le llevó a proclamar, provocativamente, que nuestros presuntos derechos del hombre son los derechos “del hombre alienado”<sup>3</sup>. Vale la pena destacar esto, porque ayuda a comprender la dura ofensiva contra los teólogos de la liberación, tildándolos de “marxistas” y, por eso, de proclives al ateísmo. Esa acusación era, otra vez, una forma de “viendo, no ver”, que ayudaba a los acusadores —eclesiásticos muchos de ellos— a no percibir la alienación de la que los estaba acusando Marx: les preocupaban mucho las alusiones a Marx,

1. “Al venir a El Salvador en 1957, me encontré con una terrible pobreza, pero, *aun viéndola con los ojos, no la vela* y esa pobreza nada me decía para mi propia vida como joven jesuita y como ser humano” (p. 12, los subrayados son siempre míos, si no indico expresamente lo contrario).
2. “El rompecabezas que es la vida humana, cuyas piezas se descompusieron al pasar por la Ilustración y sus cuestionamientos, volvió a descomponerse de nuevo al enfrentarnos con los pobres de este mundo” (p. 15).
3. En lenguaje de Sobrino, “la civilización occidental, democrática y cristiana, con el humanismo y el Renacimiento [...], con la Ilustración y la Modernidad [...], con los maestros de la sospecha que han hecho cuestionar casi todo, no ha sido capaz de humanizar al Tercer Mundo, aunque haya logrado algunas cosas buenas, ni ha sido capaz de humanizar a Europa” (p. 116). Sobrino califica como un “*hecho mayor*, el cuestionamiento de la misma concepción de la humanidad, y de la humanidad como unidad”, típico de nuestro primer mundo (p. 218).

pero no les molestaban otras formas de falsificación de Dios, peores aún que su negación. Por eso, explica Jon: "sorprende que el primer mundo sepa tantas cosas y no sepa lo fundamental del mundo en que vivimos". Y así, "al desconocimiento añadimos el encubrimiento" (p. 18).

Pero "como se dice en la Escritura, en el Siervo de Yahvé hay luz y en Cristo crucificado hay sabiduría" (p. 19). Esto quiere decir que ese despertar doloroso se hace también con gozo: como cuando uno siente que le han limpiado unas grandes cataratas y vuelve a ver, o que le han regalado "un corazón nuevo" y está aprendiendo a amar.

Esa experiencia de gracia la plasmó Sobrino en su añadido a la célebre tríada de Zubiri-Ellacuría, que describe la actitud verdaderamente humana ante lo real: "hacerse cargo de la realidad" (limpieza cognoscitiva), "encargarse de la realidad" (pureza ética) y "cargar con la realidad" (el dolor que puede implicar lo anterior). Pues bien, a ese triple juego de palabras, Sobrino añade el segundo eslogan, el de "*ser cargados por la realidad*", el rasgo más típicamente cristiano, que baña a los otros tres en una auténtica experiencia de gratuidad y los convierte en "yugo suave y carga ligera", para decirlo con palabras de Jesús.

Al hacerse cargo de la realidad, se comprende que "pecado es lo que dio muerte al Hijo de Dios y lo que sigue dando muerte a los hijos de Dios" (p. 101), y también que el pecado se transmite masivamente, a través de estructuras en las que ha impreso su huella (p. 99). Al encargarse de la realidad, surge la llamada a denunciar el pecado como Jesús y los profetas, dando voz a las víctimas, puesto que el pecado tiende a enmascararse y a justificarse (p. 101). En este contexto, Sobrino ha señalado, en otro lugar, que en el cuarto evangelio, Jesús define a Satán como homicida y mentiroso a la vez. Cargar con la realidad supone "cargar con el pecado": fortaleza para mantenerse, cuando se hace muy difícil erradicarlo (p. 103).

Pero al añadir a esa triple tarea el saberse "cargados por la realidad", brota una espiritualidad que es la del perdón. Jon habla incluso, con una fórmula sugerente, de "perdonar la realidad" (pp. 102-103)<sup>4</sup>, de tal manera que "agraciar a otro con el perdón es el recordatorio del propio haber sido agraciados" (pp. 108-109). El saberse pecador y perdonado es la única manera de abordar la revolución no como salvador y superior, sino como agraciado y agradecido. El perdón es una liberación y, por eso, la liberación del pecado personal lleva a la erradicación del pecado histórico (cfr. pp. 145-148). De este modo, la paulina "liberación por la fe" se hermana con la lucha por la justicia. Y los pobres se convierten en "mediación histórica del perdón-acogida de Dios" (p. 155).

---

4. También más adelante, con alusión a Mons. Romero: "defender a los oprimidos y perdonar la realidad" (p. 110).

Y esta experiencia de gratuidad y de “ser cargados” tiene una consecuencia importante, en otro de los eslóganes de Jon, el tercero.

Estábamos tan acostumbrados a definir la teología como “inteligencia de la fe”, que la definición dada por Sobrino *de teología como “intellectus amoris”* pudo sonar a modernista o peligrosa. Sin embargo, Pablo y Trento enseñaron que la única fe realmente cristiana (justificante) es la *fides charitate formata*: la fe que está configurada por el amor. La definición del martirio como muerte “por odio a la fe” (*odium fidei*) no aludía a una fe exclusivamente intelectual, sino a esa fe configurada por la caridad, como pusieron de relieve los casos de M. Kolbe y Mons. Romero. Parodiando la carta de Santiago, podríamos decir que “los demonios creen”; pero el que mate a un demonio por odio a la fe, no hará de él un mártir...

No obstante, la teología de la contrarreforma redujo demasiado la fe a su aspecto meramente intelectual, haciendo del amor un simple mandamiento posterior y olvidando la enseñanza de los escritos joánicos: “el que no ama no ha conocido a Dios”. Y el que no ha conocido a Dios, ¿cómo podrá hablar correctamente de él? En cambio, desde la revelación de que “Dios es amor”, pueden releerse de manera distinta tanto los dogmas teológicos como los símbolos de la fe.

Simplemente, lo que ocurre con esta definición de Sobrino es que en ella se unifican “teología y praxis” (p. 67) y se produce así lo que J. L. Segundo se atrevió a calificar como una “liberación de la teología” (citado en p. 69). Esta definición ayuda también a que la revelación no sea vista como un mero listado de proposiciones sueltas e inconexas (*cf.* pp. 72-73). Por eso, Jon sugiere, con mucha razón: “en nuestra opinión, el haber dado la primacía al *intellectus fidei*, ha alejado a la teología de sus raíces bíblicas y la ha encaminado hacia la irrelevancia y la alienación históricas, con males para el mundo sufriente y para la misma teología” (p. 75)<sup>5</sup>.

La teología no se hace hoy en una sociedad de cristiandad, sino en un mundo “religiosamente plural, culturalmente diverso y sufriente” (p. 48). Si el amor siempre es necesario ante la diversidad, lo es mucho más cuando lo que nos diferencia del otro es precisamente su sufrimiento y un sufrimiento que es además, en buena parte, injusto y fruto de la opresión. Si ese sufrimiento no es un clamor que llega hasta el cielo y es escuchado por el mismo Dios, la teología se convierte, según la atinadísima formulación de Gustavo Gutiérrez, en teología “de los amigos de Job”. Por eso, en los orígenes de la teología de la liberación, fue primaria la alusión a ese pasaje del Éxodo en el que Yahvé afirma haber oído

5. Por mi parte, he pensado muchas veces, tratando con no creyentes, que una de las causas de la crisis del cristianismo actual y de la desaparición de la fe en Europa, ha podido ser la exclusión del amor en la definición de la fe y, por tanto, de la teología.

el clamor de su pueblo: porque convertir ese sufrimiento injusto en un "hecho mayor para la teología" (p. 51) es reconocer que Dios escucha ese clamor, que brota desde el "egipto" de hoy, que es, además, mundial y no local. Es lógico, entonces, que Sobrino añada a esta definición de la teología una cita de G. Gutiérrez: "la principal tarea de la teología es cómo decir a los pobres de este mundo que Dios los ama" (p. 77).

Jon tiene interés en subrayar que eso de ningún modo significa "ignorar o minusvalorar otras negatividades, sino, por el contrario, esclarecerlas" (p. 52). De hecho, la teología se ha elaborado siempre ante las negatividades humanas: de ahí la importancia decisiva de términos como salvación, redención... Pero hoy ocurre que ese "hecho mayor" de las víctimas de la historia engloba todas las demás negatividades, porque es una interpelación *ética* (en la cual el ser humano puede jugarse su destino eterno) y es también una interpelación *al sentido* de la vida personal y colectiva (p. 54; los subrayados son del mismo Jon).

De hecho, si ordenamos la revelación veterotestamentaria de Dios, cronológicamente —y no por el orden lógico que le da la Biblia—, nos encontramos con que la primera revelación se da ante la opresión de su pueblo: la revelación del Dios liberador precede a la del Dios creador, que Israel parece descubrir en el exilio, cuando experimenta la diversidad religiosa y cultural. Esto, por supuesto, no significa que no haya otros temas en la teología, pero sí que todos deben ser abordados desde lo que luego algunos han llamado "el privilegio hermenéutico" de los pobres, y que Jon suele llamar "parcialidad".

Toda teología se hace desde una pre-comprensión —por ejemplo, el ser humano como "oyente de la palabra" (Rahner), etc.— y con una cierta pretensión de universalidad. Pero este afán de universalidad puede deformarse en la universalización de uno mismo y de la propia situación: Hegel tenía toda la razón cuando escribió que la verdad es la totalidad (*das Wahre ist das Ganze*); pero esa afirmación se convierte en una falsedad radical cuando el ser humano se totaliza a sí mismo. Por eso, T. Adorno invirtió provocativamente esa verdad hegeliana: el todo es lo falso (*das Ganze ist das Falsche*). Y es en este contexto tan humano, donde incide la afirmación de Sobrino: "los pobres fungen siempre como *alteridad radical* para quienes no lo son, y de ahí surge el *principio de descentramiento*" (p. 60, subrayados del autor). Pero ¿qué es el amor verdadero sino un profundo descentramiento ante la alteridad?, que por eso, no intenta apropiarse la alteridad ni destruirla para seguir siendo uno el todo, sino al revés: "a través del radical descentramiento llega el ser humano al centro de sí mismo" (pp. 62-63). No hay aquí espacio para comentar las posibilidades ecuménicas de esa solidaridad.

De ahí brotará una seria crítica al mundo occidental y la necesidad de "*una civilización de la pobreza*", el cuarto eslogan:

nuestro mundo occidental lo ha descubierto todo y lo ha inventado todo, *menos la justicia* [...] Se sigue presumiendo de que ya sabemos lo que es un ser humano: “nosotros”. Y por ese nosotros tienen que pasar los otros para poder llegar a ser seres humanos (p. 20).

Se desconoce así “el hecho fundamental y antagónico de la división entre los que tienen y los que no tienen” (p. 22). Y ante eso, Jon declara que

para conocer nuestra esencia humana, es necesario y mejor hacerlo desde y para los pobres que desde y para los poderosos: porque la bondad de Dios se concreta en que Dios está en favor de la vida de los pobres, en que ama con ternura a los privados de vida, en que se identifica con las víctimas de este mundo (p. 23).

“Inventarlo todo menos la justicia”: esas palabras me evocan unos versos del viejo dramaturgo Eurípides, en su tragedia *Hipólito*: “¡Hombres que erráis en tantas cosas! ¿Por qué enseñar tantas técnicas? ¿Por qué inventar y descubrir todas las cosas, cuando hay algo que no conocéis ni podéis todavía, y que es enseñar la bondad a quien carece de ella?”. Hay ahí un claro contraste con la otra concepción, más norteamericana, que brota del dios dinero y que ve en el mero progreso técnico —aun sin auténtico progreso humano— una presencia o señal de Dios<sup>6</sup>. Desconocemos así que “existe una diferencia fundamental en la humanidad. Ésta se da entre los que dan la vida por supuesto y los que lo que no dan por supuesto es, precisamente, la vida” (p. 21).

La enorme amenaza ecológica ha venido del rechazo a confirmar esta tesis. Pero, desgraciadamente, confirma también la culpable ceguera humana de que estamos hablando. Porque lo que significa la civilización de la pobreza es que los ricos han de dejar de ser ricos: el manido argumento de que poco a poco los pobres vayan haciéndose ricos —“desarrollándose”, decimos con un eufemismo hipócrita— ya no se sostiene hoy porque destrozaría esta tierra, ya gravemente enferma. Pero que el rico deje de ser rico, para contentarse con una vida sobria<sup>7</sup>, volvería del revés nuestro sistema económico, montado todo él sobre la obsesión del máximo beneficio; y eso es mucho más difícil que enhebrar una aguja con

- 
6. Así podemos ver mejor hasta qué punto esa Europa que se cree modélica, y que ha acabado llamando “trata de personas” a lo que era salvar vidas humanas, esta pobre Europa ha ido negándose a sí misma, al caer en la órbita del dios dinero. Por eso, no quiero cansarme de repetir aquel verso de José Bergamín: “Europa no habla griego, que habla gringo”. La otra cuestión de si esa diferencia proviene de la teología calvinista de la predestinación (tesis de Max Weber) no necesita ser discutida ahora.
  7. En este sentido, Jon y yo preferimos sustituir la expresión de Ellacuría por la de “una civilización de la sobriedad compartida” (y no de la pobreza).

una soga de barca<sup>8</sup>. En resumen: hay en Jon una crítica de la razón humana que deja pequeña a la crítica kantiana y que podríamos titular *Crítica de la razón millonaria*.

La necesidad de esa sociedad de la sobriedad compartida solo puede entenderse y articularse desde lo que Jon llama "*el principio misericordia*", el quinto eslogan. Esta formulación pretende dejar claro ante todo que "no se trata aquí de 'obras de misericordia', sino de la estructura fundamental de una reacción ante las víctimas de este mundo", por la cual "el sufrimiento ajeno se interioriza en uno" (pp. 25-26). Jon teme que la misericordia quede "desnatada" —según preciosa formulación de D. Soto ya en el siglo XVI— y se convierta en un sentimiento de compasión poco fecundo, del cual nos deshacemos con alguna pequeña acción asistencial. Por eso, formula, parodiando el título de E. Bloch (*El principio-esperanza*), que no habla de una realidad más entre otras, sino de un principio estructurador (p. 32). Esa estructura la produce en nosotros el sufrimiento ajeno estructurado. Y Jon la define así:

Por principio-misericordia entendemos un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que, además, permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos momentos dentro del proceso (p. 32).

Y añade que ese es "el principio fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, y debe serlo de la Iglesia" (p. 32).

Desde ahí se comprende que, "aunque en teología siempre se ha hablado de Dios como el *Deus semper maior*, también debemos hablar de Él como 'el Dios menor'" (p. 24): el que "no solo está a favor de las víctimas, sino a merced de sus verdugos" (p. 23). Y esa lección marca, para nuestro teólogo, una tarea fundamental que no aprendió en Europa, ni en Estados Unidos, sino en El Salvador: "creer en Dios es, a la vez, dejar de creer en los ídolos y luchar contra ellos" (p. 24). Se recupera así el principal objetivo de la Biblia en su enseñanza sobre Dios: la lucha contra la idolatría. Porque el ateísmo acabará cayendo en una nueva idolatría, como ocurre de hecho en la mayoría de los casos, o, si pretende ser auténtico, servirá para purificar a la fe de actitudes idólatras respecto del Dios verdadero.

El criterio de discernimiento ante esos dilemas y dificultades ha de ser "anteponer la misericordia a cualquier cosa" (p. 26): el buen samaritano no actuó cumpliendo un mandamiento puntual, sino que "lo único que se nos dice es que lo hizo 'movido a misericordia'" (p. 34). Y esta misericordia no es simplemente

---

8. He comentado en otros lugares que la palabra aramea que traducimos por camello, puede significar también cuerda de barca. Lo cual cuaja mucho más con el contexto vital de Jesús.

ese amor genérico del que siempre hemos hablado, sino “un amor práxico que surge ante el sufrimiento ajeno injustamente infligido” y genera “una actitud fundamental en virtud de la cual se reacciona” para erradicar ese sufrimiento injusto (pp. 35, 36).

De esta manera, la misericordia ya no será un sentimiento meramente personal, sino que debe ser historizada y socializada, con lo cual “se torna en justicia y es automáticamente perseguida por los poderosos” (p. 26), porque “mientras la misericordia se reduzca a puras ‘obras de misericordia’, la anti-misericordia la tolerará; pero cuando es elevada a principio y subordina el sábado a la erradicación del sufrimiento, entonces la anti-misericordia reacciona” (p. 36).

Pero a la vez, con la misma dialéctica de antes, nota Sobrino que a la bienaventuranza mateana de la misericordia le sigue otra que promete, como si fuera un fruto de la misericordia, una limpieza de corazón que es la que permite “ver a Dios” allí donde nunca iríamos a buscarlo, es decir, en los condenados de la tierra. Así aprende Jon —y deberíamos aprender todos— que “nada hay más esencial para vivir como un ser humano, que el ejercicio de la misericordia ante un pueblo crucificado” (p. 28)<sup>9</sup>. Porque el principio-misericordia “informa todas las dimensiones del ser humano: la del conocimiento, la de la esperanza, la de la celebración y, por supuesto, la de la praxis” (p. 38). Y por consiguiente, “*en la revelación, la misericordia es la reacción correcta ante el mundo sufriente, es reacción necesaria y última [...] Sin aceptar eso no puede haber ni comprensión de Dios ni de Jesucristo, ni de la verdad del ser humano*” (p. 67). Subrayo todo este párrafo porque puede servir como tesis fundamental de la teología de Sobrino.

La última consecuencia de este principio es que la teología apunta no solo a una articulación racional, sino a una “mistagogía”: una introducción al misterio o iniciación al misterio (pp. 75ss). Aunque Jon no la cite, se refleja aquí la famosa profecía de K. Rahner de que el cristiano del siglo XX será un místico o no será cristiano, que en seguida precisaba aclarando la noción de místico: “es decir: habrá experimentado algo”. Esa experiencia de la gratuidad que late en el amor y la misericordia es la que permite definir también a la teología como “*intellectus gratiae*” (p. 75).

Y esa definición de la teología permite entender otra expresión que dio lugar a una acusación que comentaré en seguida.

Por decirlo concentradamente, hemos despertado de un sueño de inhumanidad a una realidad de humanidad. Hemos aprendido a ver a Dios desde

9. “Aunque sea teóricamente conocido, hay que repetirlo: por el mero hecho de haber nacido en El Salvador, o en Haití o en Bangladesh o en el Tchad [...], los humanos tienen muchísima menos vida y muchísima menos dignidad que los que han nacido en Estados Unidos, en Alemania o en España” (p. 41).

este mundo de víctimas y hemos aprendido a ver este mundo de víctimas desde Dios [...], a ejercitar la misericordia y a tener en ella gozo y sentido de la vida (p. 28).

Estas palabras conclusivas de la Introducción del libro no deberían ser solo citadas, sino, sobre todo, meditadas, destacando cómo en ellas se juntan Dios y el mundo. Y abren la puerta a la expresión, procedente de I. Ellacuría, "*el pueblo crucificado*", puesto que hoy, el adjetivo crucificado lo usamos siempre y solo para hablar de Jesucristo, Hijo de Dios; y además, "no significa solo morir sino ser matado" (p. 85). La "imagen del divino traspasado", en una cita de Mons. Romero (p. 86).

Pues bien, esa expresión, el sexto eslogan, llevó a la teología de Sobrino a proclamar la tarea de "bajar de la cruz a los crucificados", al relacionarla con la aplicación que había hecho Ignacio Ellacuría del canto isaiano del Siervo (Is 53) a los crucificados de la tierra. Esa aplicación proyecta sobre las víctimas de la historia estos rasgos del poema de Isaías: no tiene apariencia humana, no abre la boca al ser maltratado, pero es porque carga con nuestras culpas y al final resulta que gracias a él (a ellas) nos salvamos nosotros.

Y esa salvación que traen los pueblos crucificados tiene un doble contenido. En primer lugar, "traen luz" (p. 91): ponen de relieve que nuestro mundo incurre en la acusación paulina de "aprisionar la verdad con la injusticia". ¿Por qué se ha puesto tan de moda en el primer mundo la expresión "postverdad", como característica de nuestra hora, sino porque la injusticia estructurada no permite acceso a la verdad más primaria? La supuesta utopía del mundo desarrollado es irreal, porque no puede ser universalizada, mientras que la única utopía universalizable es la de la civilización de la pobreza. Además, la civilización del dios-dinero está dispuesta a matar siempre que lo necesite. Así ocurrió en El Salvador con Mons. Romero y Ellacuría en la década de 1980, y así está ocurriendo hoy, por ejemplo en Brasil, donde estamos como en un regreso encubierto al golpe de 1964. Aunque con una mentira importante, fruto de las "lecciones" aprendidas por los asesinos: a los militantes que no tienen imagen pública se los puede matar impunemente, corrompiendo si falta hace a policías y jueces; a los que tienen figura pública, es mejor difamarlos que asesinarlos, o eliminarlos con "golpes de Estado parlamentarios" más que con golpes de Estado militares, porque el asesinato de la religiosa Dorothy Stan, en 2005, tuvo tal repercusión mundial, que obligó a los *fazendeiros* a una retirada provisional<sup>10</sup>. Así es como los pueblos crucificados dan luz.

10. Resulta muy sospechoso por eso —aunque en este tipo de delitos, nunca hay pruebas y casi siempre es la palabra de uno contra la palabra del otro— que al cura que acompañó siempre a D. Stang y que hoy continuaba su trabajo y sus denuncias (el P. Amaro), se le acuse ahora de delitos sexuales... Acusarlo así, supone un riesgo muchísimo menor que el de matarlo.

Pero además, los pueblos crucificados nos salvan por los valores que ofrecen, por la esperanza que viven, por la solidaridad que conocen más que nosotros y porque viven en unos submundos que no giran en torno al egoísmo, ni al máximo beneficio. Su sangre derramada no engendra desesperanza ni desánimo, sino que infunde nuevo espíritu de lucha y nueva esperanza (*cf.* pp. 94-95). Se cumple en ellos, aunque en otro contexto, aquello que hace muchos siglos escribiera Tertuliano: “la sangre de mártires es semilla de nuevos cristianos”. Y que hoy podríamos reencontrarlo cruelmente reflejado en aquel comentario atribuido a una alta dama salvadoreña: “en tiempos de Farabundo Martí, tuvimos que matar a 30,000 salvadoreños; hoy, vamos a tener que matar el doble”. Aunque, por claro que todo esto parezca, no deberíamos olvidar en estos asuntos el sarcasmo irónico de Ellacuría: “lo evidente es todo menos evidente” (citado en la p. 84; ver también, para estos dos puntos, las pp. 128-131).

Creo sinceramente que esta teología, de haber sido universalmente aceptada, podría haber bastado para desautorizar esas corrientes místicas actuales, sobre las que acaba de alertar la Congregación de la Fe por el doble peligro en que incurren respecto de la salvación cristiana: un claro gnosticismo y un cierto pelagianismo, y, en definitiva, la no necesidad de un Dios salvador, puesto que los hombres podemos salvarnos solos por nosotros mismos<sup>11</sup>. Pero esta vacuna no pudo aplicarse del todo, entre otras razones, porque muy altos dignatarios eclesiásticos acusaron a la fórmula citada de Sobrino (“bajar de la cruz a los crucificados”) de ser expresión de un orgullo casi satánico, porque se proponía hacer aquello que ni el mismo Dios hizo con el Crucificado. Cito ahora esta acusación, porque me parece un ejemplo bien paradigmático de lo que antes dije: hasta qué punto puede volvernos ciegos esa mentalidad y esa cultura que difunde tácitamente la sociedad del dios dinero.

En efecto, lo que ciertamente hizo Dios con el Crucificado fue nada menos que “resucitarlo”; no resulta extraño, pues, mirar ese “bajarlos de la cruz” como una acción simbólica que anticipa de algún modo la resurrección, según el precepto paulino: si hemos resucitado con Cristo, hay que buscar ya ahora las cosas de la resurrección, donde Cristo vive junto al Padre (*cf.* Col 3,1ss). En segundo lugar, renunciar a bajar de la cruz a los crucificados, se parece entonces demasiado a comportarse no como el buen samaritano, sino como el sacerdote y el levita de esa parábola, de los que cabe pensar, dado que la parábola

---

11. Este comentario puede resultar excesivamente primermundista, porque es en el mundo (pseudo)desarrollado, donde han aparecido estas místicas más espiritualistas que espirituales. Pero, para América Latina, convendría estudiar hasta qué punto la desgraciada condena de la teología de la liberación por la Congregación para la Doctrina de la Fe (en 1984) es un factor que ha contribuido al avance de las sectas norteamericanas en el sur, al dejar la impresión de que “la puerta estrecha” del compromiso liberador era una puerta falsa.

escoge expresamente dos figuras religiosas, que desatendieron al caído creyendo cumplir sus obligaciones para con Dios. En tercer lugar, la lógica de la acusación citada podría llevar a denunciar al mismo Jesús, cuando dice que al dar pan al hambriento “a mí me lo hicisteis”, porque cuando tuvo hambre en el desierto, Dios no le dio pan, sino que le recordó que “no solo de pan vive el hombre”. Además, bajar de la cruz a los crucificados parece implicar necesariamente la conversión de los verdugos, por los cuales también murió Cristo. Y finalmente, recuerdo que, en la catequesis de mi infancia, allá por los años cuarenta del siglo pasado, se nos exhortaba a los niños a ser buenos y a hacer sacrificios, diciéndonos que cada acto de esos “le sacaba una espina al Jesús coronado de espinas”. A nadie se le ocurrió entonces acusar a las monjas teresianas de mi colegio de pretender que hiciéramos lo que “ni Dios había hecho”.

Probablemente, hoy no tiene ya tanta importancia esa acusación, al menos mientras dure la actual primavera franciscana de la Iglesia. Pero he querido comentarla expresamente por dos razones. En primer lugar, porque me parece un ejemplo de lo que antes vimos: la cruel sociedad actual, donde la injusticia está estructurada, nos hace respirar un aire viciado y genera modos de ver y de pensar que nos vuelven ciegos inconscientemente. Y debería ser obligación de todos los dignatarios eclesiásticos no solo evitar esa ceguera, sino ayudar a los fieles a liberarse de caer en ella. Cabría decir entonces que, aun concediéndole cierta ambigüedad a la expresión de Sobrino<sup>12</sup>, bastaría con aplicarle el criterio decisivo de Ignacio de Loyola: “todo buen cristiano ha de estar más dispuesto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla” (*EE* 22). A menos que esa máxima ignaciana ya no valga, cuando la proposición del prójimo parece amenazar a nuestra situación de privilegiados... Entonces se habría comprendido lo que quiere decir eso de “bajar de la cruz”: es sencillamente que “la reacción primaria ante el mundo sufriente es erradicarlo, sin más razones para ello que la existencia de ese mundo sufriente” (p. 66).

¿Por qué no se procedió así? Ojalá no haya sido por la segunda razón que me quedaba por exponer. El principio-misericordia afecta también, y sobre todo, a la Iglesia: la llama a ser una Iglesia “descentrada” (p. 39) y además la expone a ser “amenazada, atacada y perseguida” (p. 42). Por eso, el libro de Jon que comento se cierra con un capítulo dedicado, precisamente, al martirio y a los mártires (pp. 249-263). Y si el martirio asusta a los individuos particulares, el descentramiento es algo muy incómodo para todas las instituciones. Consciente de eso, Sobrino enuncia una tácita crítica para algunas izquierdas eclesiales: “el cristianismo ‘misericordioso’ puede ser progresista, pero éste, a veces, no es misericordioso” (p. 39). Atención, pues, para algunos progresismos —eclesiales, pero también

12. Jon mismo reconoce que toda esa forma de hablar “puede parecer todavía audaz, injustificada o lenguaje piadoso poco científico” (p. 87).

laicos—, tentados a olvidar eso esencial que nos descentra y a sustituirlo por lo que en otras ocasiones he llamado “izquierdas de plástico” o “izquierda de cintura para abajo”.

El séptimo y último eslogan es “*lo divino de luchar por los derechos humanos*”. Lo dicho en el apartado anterior sobre los peligros de malentender un lenguaje, tiene su ejemplo más trágico en esta última tarea, que intitula un artículo de Sobrino, el cual parece condensar todos los desencuentros y hostilidades del mundo moderno para con la Iglesia.

La declaración de los derechos humanos promulgada por la revolución francesa chocó con una oposición radical, sobre todo, de Gregorio XVI, que la tomó como la negación de los derechos de Dios, sin percibir que la misma Iglesia anterior había tenido una parte decisiva en la toma de conciencia de esos derechos, fruto de la dignidad divina del hombre, y que el Dios revelado en Jesucristo es, precisamente, el garante de esa dignidad humana de la que brotan los derechos humanos. Más aún, Dios puede ser descrito como aquel que “renuncia a sus derechos” por respeto a la libertad humana. De ahí la importancia del comentario antes citado: si la razón puede hablar del *Deus semper maior*, la revelación nos obliga a hablar también del “Dios menor”. Basta con recordar el himno de Filipenses 2.

Esa absurda contraposición entre dos cosas que nunca debieron oponerse dio lugar a una concepción de la libertad humana no como don de Dios, sino como oposición a Dios. Con ello, esa libertad fue desfigurándose hasta convertirse en autolatría y acabó oponiéndose a la igualdad y a la fraternidad que, en los comienzos, iban unidas a ella.

Pues bien, toda esta falsa hostilidad, injustificada al menos en sus orígenes, se encuentra sencillamente deshecha en este último eslogan de Sobrino, “*lo divino de luchar por los derechos humanos*”. Los derechos humanos y la lucha por su promoción no solo no son algo antidivino, sino que encierran algo divino: mucho más divino que el culto, cabría añadir, remontándonos a los profetas de Israel.

Casi dos siglos después del patinazo de Gregorio XVI, en 1989, Juan Pablo II proclamó, en la misma patria de la revolución, que “libertad, igualdad y fraternidad” son palabras profundamente cristianas. Y de ahí brota eso tan divino de luchar por los derechos humanos. Otra vez, creyendo quizá defender a Dios —aunque, a lo mejor, queriendo inconscientemente defender su propio poder—, Gregorio XVI pasó como el sacerdote y el levita de la parábola, por delante de tantos hombres heridos en sus derechos más elementales. Aquel papa premoderno no comprendió que el pasaje de Mateo 25 debe ser leído así en nuestra modernidad: “vengan, benditos de mi Padre, porque fueron pisoteados mis derechos humanos y ustedes los proclamaron”.

No es, pues, casualidad si Jon Sobrino vincula su concepción del principio-misericordia con la idea de una "Iglesia samaritana" (p. 31), como añadiremos para cerrar estas reflexiones.

Todos los análisis anteriores tienen una consecuencia eclesiológica, que ayuda a articular sistemáticamente el ideal hoy tan repetido de una "Iglesia de los pobres". Y que podría titularse con la expresión "Iglesia a la samaritana". Palabra que hoy suena muy bien, pero en tiempos de Jesús sonaba muy mal: "y precisamente por eso la usó Jesús para enfatizar la supremacía de la misericordia sobre cualesquiera concepciones religiosas y para atacar a los religiosos sin misericordia" (pp. 43-44). En definitiva, una Iglesia cuyos fieles, sobre todo, sus sacerdotes y sus teólogos, se comporten como el samaritano de la parábola.

En este contexto eclesiológico, quisiera destacar uno de los capítulos finales de *El principio-misericordia*. Un largo capítulo, el más extenso del libro, dedicado a "la realidad sacerdotal", que lleva como subtítulo "El servicio al acercamiento salvífico de Dios a los hombres" (pp. 161-210). Desde la primera vez que lo leí, me parece uno de los mejores escritos de Sobrino. Solo me sobra de él la palabra "sacerdotal". Yo hubiera preferido hablar del ministerio eclesial, para ser fiel al lenguaje del Nuevo Testamento, que reserva el título de sacerdote para solo Cristo y nunca llama así a los ministros de la Iglesia. De hecho, el mismo Sobrino ya avisa de la necesidad de "comprender el sacerdocio intraeclesial desde el de Cristo y no desde las religiones, tentación perenne para la Iglesia" (p. 190).

Pero, como ya he superado el espacio que se me concedió para este homenaje, será mejor dejar ese tema solo enunciado. Aunque no sin recoger una observación marginal, pero decisiva: este tema tropieza con una dificultad, que impide abordarlo a fondo. Y es que

la Iglesia muestra en general mucha mayor reserva y pusilanimidad al tratar problemas teológicos concretos que tienen que ver con ella misma y sobre todo con sus aspectos institucionales (sacerdocio ministerial, ministro de los sacramentos, ordenación de mujeres...), que al tratar los grandes temas teológicos... Está aquí actuando, consciente o inconscientemente, un mecanismo de autodefensa de lo institucional y jerárquico (p. 167).

Hecha esta observación, es hora de retirarme con un sencillo saludo: "Gracias, Jon, hermano. A ti y a esas multitudes empobrecidas y anónimas que te hicieron teólogo y me permitieron conocerte y sentirme amigo tuyo. *Eskerrik asko*".