

# Iglesia y profetismo

JUAN JOSÉ TAMAYO ACOSTA

El título de este artículo está quizá viciado de entrada, pues puede dar a entender que Iglesia y profetismo son dos realidades o magnitudes yuxtapuestas, autónomas, perfectamente separables y situadas una frente a la otra. Esta formulación me recuerda aquellas otras — felizmente superadas en el plano teórico por el Vaticano II—, tan paradigmáticas de la Iglesia de cristiandad y de la teología neoescolástica, y todavía vigentes en la concepción y práctica de la Iglesia oficial hoy: Iglesia y mundo, reino de Dios y progreso histórico, etc.

Ello nos obliga a una aproximación semántica de ambos términos, al objeto de mostrar: 1) Cómo el profetismo pertenece a la entraña misma de la Iglesia, entendida ésta en su más profundo sentido teológico; 2) Cómo en el terreno de los hechos, es decir, en su comportamiento histórico, la asociación Iglesia-profetismo no resulta tan obvia; más aún: cómo Iglesia y profetismo entran en colisión y resultan ser con harta frecuencia realidades incompatibles. En otras palabras, cómo la Iglesia, en cuanto institución religiosa, lejos de reconocer a los movimientos proféticos que se dan en su seno y de considerar a los profetas como signos de credibilidad eclesial, los condena y los

destierra, sofocando la profecía, en contra de la indicación de Pablo.  
3) Cómo el profetismo debe constituir uno de los signos de credibilidad de la fe cristiana.

Lo que en definitiva nos preguntamos sin rodeos es si resulta posible el profetismo desde la institución eclesiástica, pues todo hace pensar que no lo es —y a las pruebas nos remitimos—; y si, para pensar y vivir de manera coherente la fe en clave de profecía, no hay que abandonar la Iglesia institucional. Recuerdo que en el Congreso de Evangelización celebrado en Madrid en 1985, con la presencia de una cincuenta de obispos, una de las conclusiones aprobadas subrayaba la necesidad de evangelizar desde los pobres y no desde el poder. Y la pregunta que cabe hacer es si tal afirmación encierra algo más que una declaración de intenciones o se queda en pura retórica.

La aproximación a la realidad de la Iglesia hemos de hacerla desde un doble registro: el sociológico y el eclesiológico, intentando una armonización de ambos. No se trata de sustituir el discurso eclesiológico por el sociológico, lo que desembocaría en una visión puramente immanentista de la Iglesia. Como tampoco de cambiar el discurso sociológico por el eclesiológico, lo que daría lugar a una eclesiología ideológica que absolutizaría a la realidad histórica de la Iglesia, eliminando la tensión existente entre Iglesia y reino de Dios, entre la índole escatológica y la índole terrena de la Iglesia. Sólo desde la aproximación bidireccional: teológica y sociológica, evitaremos los reduccionismos de uno u otro cariz (1). En el tema que nos ocupa, el análisis sociológico nos ayudará a descubrir las dificultades que tiene la Iglesia para ejercer su tarea profética, mientras la reflexión teológica nos revelará que el profetismo pertenece a la identidad de la Iglesia y constituye el imperativo categórico bajo el que debe ejercer su misión.

## **APROXIMACION SOCIOLOGICA**

Cuando la sociología se interesa por la Iglesia lo hace en cuanto grupo de mayor o menor relevancia dentro de la sociedad, que posee una

---

(1) Cf. P. Eyt, *Sociologies de l'institution religieuse et théologie de l'Eglise*: «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1973) 527-538; G. Wackenheim, *Eclesiología y sociología*: «Concilium» 91 (1974) 7-17; G. Baum, *Sociología y teología* *ibid.*, 29-39; Cl. Boff, *Comunidade eclesial-comunidade politica* (Vozes, Petrópolis 1978).

estructuración, se guía por unos valores que pretende hacer llegar a la sociedad, sigue unas pautas de comportamiento y tiene unos símbolos religiosos.

Uno de los rasgos definitorios de la Iglesia, a los ojos del sociólogo, es su carácter *institucional* y organizativo. Para M. Weber y E. Troeltsch, la Iglesia es un tipo de organización religiosa con carácter institucional. Más aún: Weber considera la forma de organización de la Iglesia como el prototipo de todas las formas actuales de organización burocrática (2).

Lo que el investigador de las organizaciones va a acentuar en su estudio de la Iglesia, es, como indica D. Warwick, el elevado grado de centralización que posee la autoridad eclesiástica en la institución papal (3). La Iglesia es una institución con unas estructuras de autoridad, cuya instancia suprema es el papa, de quien el pueblo de Dios es súbdito. Dichas estructuras generan, por ende, unas actitudes de subordinación y obediencia.

La Iglesia, en cuanto institución social de carácter religioso, se sitúa en la instancia o esfera ideológica o simbólica. Antes que como fuerza política o económica, opera como fuerza ideológica, y su importancia social tiene lugar en el nivel ideológico, si bien, en virtud de la articulación e interdependencia de las tres instancias, tiene un peso nada desdeñable en los planos político y económico. No hay más que apelar a la historia para verificar empíricamente lo dicho. Dicha apelación nos muestra que la Iglesia ha operado, la mayoría de las veces, más como freno ante el cambio social que como motor del mismo.

Hoy cabe constatar en la Iglesia una pérdida creciente de influencia en el plano ideológico y una reducción mayor de significación política o económica. No es ajeno a dicha pérdida un fenómeno ampliamente estudiado por los analistas sociales: la *secularización*, que define así el sociólogo P. Berger: «El proceso por el cual algunos sectores de

---

(2) Cf. F.-X. Kauffmann, *La Iglesia como organización religiosa*: «Concilium» 91 (1974) 68-81.

(3) Cf. D. Warwick, *La centralización de la autoridad eclesiástica desde la perspectiva de la organización*: «Concilium» 91 (1974) 112-119.

la sociedad y de la cultura son sustraídos a la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos» (4).

La Iglesia va perdiendo progresivamente las estructuras de respaldo y de fiabilidad (*plausibility structure*, en expresión de Berger), es decir, la base social y cultural para su supervivencia. Ya no hunde sus raíces en los grupos y procesos sociales que otrora le servían de fuerza legitimadora. La pérdida de las estructuras de plausibilidad ha llevado al mismo Berger a calificar a las iglesias de «minorías cognitivas» (5). El teólogo alemán J.B. Metz se refiere a la «situación minoritaria cada vez más acentuada» en que se encuentra la Iglesia (6) y K. Rahner habla de «Iglesia de la pequeña grey» (7) en referencia al significativo descenso de la Iglesia alemana en número y en poder social.

Una eclesiología que quiera tomarse en serio la forma de existencia sociológica e histórica de la Iglesia no puede ser ajena a las críticas que le vienen de las teorías sociológicas modernas, algunas de las cuales la describen «como organización de una mentalidad anacrónica, como la relegación institucionalizada del saber y de la curiosidad productiva...; como un residuo de la antiemancipación revestido de un interés sólo simulado en la libertad, en el 'caminar erguido' del hombre..., como un narcótico en situaciones dolorosas e injustas» (8). Dichas teorías revelan, en definitiva, la imposibilidad del ejercicio de la profecía en la institución eclesiástica. No se trata de absolutizar

---

(4) P. Berger, *Para una sociología de la religión* (Kairós, Barcelona 1971) 154; cf. también del mismo autor, *Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Herder, Barcelona 1975).

(5) El sociólogo holandés Leo Laeyendecker ha hecho un análisis crítico de esta categoría aplicada a la Iglesia en *La Iglesia: ¿minoría cognitiva?*: «Concilium» 66 (1971) 389-399.

(6) J.B. Metz, *En lugar de un editorial*: «Concilium» 66 (1971) 323. Metz interpreta dicha situación minoritaria como una oportunidad histórica para incorporar «la fuerza impulsora e inspiradora de las minorías religiosas en el presente y en la historia» y de las minorías marginadas de nuestra sociedad. Pero llama la atención, a su vez, sobre el peligro que corre la Iglesia de convertirse en «secta» o de fomentar una mentalidad sectaria, cf. J.B. Metz, *La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad*, en J.B. Metz, J. Moltmann y W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica* (Sígueme, Salamanca 1973) 47-77; id., *Más allá de la religión burguesa* (Sígueme, Salamanca 1982).

(7) K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia* (Cristiandad, Madrid 1974).

(8) J.B. Metz, *En lugar de un editorial*, a.c. (nota 6) 323.

esas críticas y de darlas por buenas sin más. Pero de lo que no cabe duda es de que ponen el dedo en la llaga y, por vía negativa, contribuyen sobremanera a redescubrir la verdadera identidad teológica de la Iglesia en su pluridimensionalidad.

## APROXIMACION TEOLOGICA

Una aproximación teológica a la Iglesia desde el Nuevo Testamento choca con una dificultad no pequeña: la existencia de una pluralidad de eclesiologías, de modelos o paradigmas eclesiales, con puntos comunes es verdad, pero también con importantes divergencias (9). Cosa que no debe extrañarnos, pues la misma pluralidad se da también en otros ámbitos como el cristológico, el antropológico, el escatológico, etc. La identidad de la Iglesia no se nos da en un solo de los modelos. Más aún: podemos apreciar una evolución en la concepción de la Iglesia en los mismos escritos neotestamentarios, en algunos de los cuales, como en la tradición de Lucas y en las cartas pastorales hay innegables indicios de una *creciente institucionalización*. En el caso de Lucas, empero, dicha institucionalización no se contrapone a la dimensión carismática de las iglesias paulinas, sino que es consecuencia del carácter pneumático (10). En el caso de las pastorales, donde aparece más explícita la institucionalización y donde está ausente el rico potencial carismático paulino, no podemos olvidar la intencionalidad del autor, que era la de preservar la tradición apostólica amenazada por las doctrinas gnósticas y por otros peligros no menos graves para la integridad de la fe y del testimonio cristiano.

Pero, como señala J.A. Estrada, «en la evolución del Nuevo Testamento resulta significativo encontrarnos inicialmente con la teología paulina, en la que se pone en primer plano la actividad carismática y se

---

(9) Cf. R. Schnackenburg, *La Iglesia del Nuevo testamento* (Taurus, Madrid 1965); J. A. Estrada, *La Iglesia: ¿institución o carisma?* (Sígueme, Salamanca 1984); G. Theisen, *Sociología del movimiento de Jesús* (Sal Terrae, Santander 1979); id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Sígueme, Salamanca 1985); R. Brown, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron* (Desclée, Bilbao 1986); G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería* (Desclée, Bilbao 1986); R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Desclée, Bilbao 1987).

(10) Cf. J.A. Estrada, o.c. 123.

presta una gran atención a la pneumatología, y volver a encontrar en la fase tardía de los escritos neotestamentarios con otra corriente que insiste a su vez en la importancia del Espíritu y el testimonio del discípulo asistido por el Paráclito. Parece como si al culminarse el desarrollo de la Iglesia primitiva volviera a insistirse en volver a la experiencia de los orígenes, en la que soteriológicamente la experiencia de Cristo y de su Espíritu tienden a identificarse» (11).

Lo que parece quedar claro en las diferentes eclesiologías neotestamentarias es el carácter dialéctico de la Iglesia: de una parte, la iniciativa de Dios a través de Jesús, que es su imagen visible; de otra, la respuesta del hombre a través de la comunidad reunida en nombre de Jesús para celebrar y hacer realidad históricamente el misterio pascual, y para continuar la causa de Jesús de manera visible. Lo que sí parece necesario es no oponer, sino armonizar y articular coherentemente, la dimensión carismática —Iglesia, evento del Espíritu; Iglesia bajo el impulso del Espíritu, Iglesia, renovada y rejuvenecida por el Espíritu (12)— y la dimensión institucional —institución como reflejo del carácter social del cristianismo y como visibilización encarnada del cuerpo de Cristo—.

La teología, inspirándose en la experiencia cristiana primitiva y en la tradición patristica, ha definido la Iglesia con una serie de categorías que nos aproximan a su pluridimensionalidad: misterio, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, sacramento de Cristo, sacramento primordial (*Ur-sakrement*), sacramento universal de salvación, sacramento de liberación, sacramento de unidad de todos los hombres, comunidad de creyentes, Iglesia de los pobres, etc. (13). Cada uno de estos títulos acentúa un aspecto de la Iglesia, y la interacción e influjo re-

---

(11) *Ibid.*, 110.

(12) El Espíritu «hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la unión consumada con su Esposo» (LG 4).

(13) Cf. la ponderada obra de J. A. Estrada, *Del misterio de la Iglesia al pueblo de Dios. Sobre las ambigüedades de una eclesiología misteriosa* (Sígueme, Salamanca 1988), donde se hace una exposición de las grandes líneas eclesiológicas del Vaticano II a partir de cinco categorías: misterio, sacramento de salvación, cuerpo de Cristo, pueblo de Dios e Iglesia de los pobres. A los pocos días de la aparición de este libro, su autor fue destituido de su cátedra de eclesiología en la facultad de teología de Granada, junto con su compañero J.M. Castillo. Ambos teólogos han contribuido sobremedida a una sólida fundamentación de la eclesiología conciliar. ¿Será ésta la causa de su destitución?

cíproco de todos ellos expresan toda su riqueza y densidad: desde su carácter comunitario-asambleístico; desde su carácter relacional y misional, en cuanto instrumento al servicio del reino, hasta su carácter liberador, en cuanto realización histórica —parcial y no absoluta— del reino, cuyos privilegiados son los pobres; desde su carácter peregrinante en tensión hacia la plenitud hasta su carácter dinámico y generador de esperanzas históricas.

El peligro que se corre hoy en la aproximación teológica de la Iglesia es cargar el acento en una de las categorías indicadas en detrimento del resto. Del Sínodo de obispos para acá percibo, en los documentos magisteriales y en ciertos teólogos que se limitan a corear y repetir las consignas magisteriales, una acentuación unilateral de la categoría *misterio*, que ha desplazado o, cuando menos, neutralizado a la categoría de *pueblo de Dios*. Y no nos llevemos a engaño: detrás de la insistencia en el misterio de la Iglesia se esconde, como la práctica demuestra, una imagen restauracionista, espiritualista e involutiva de la Iglesia, que recuerda más el paradigma eclesiológico de Pío IX y del *Syllabus* que el modelo eclesial del Vaticano II. Es, dicho sin rodeos, la restuaración e involución de Juan Pablo II y de su más eficaz ideólogo el cardenal Joseph Ratzinger (14). En este modelo de Iglesia prima la ortodoxia sobre la ortopraxis, lo individual sobre lo comunitario, lo institucional sobre lo carismático, la autoridad sobre la corresponsabilidad, el dogma sobre el evangelio y la ley eclesiástica sobre la gracia divina.

## EL PROFETISMO BIBLICO

Sin negar la existencia del profetismo en otras religiones e incluso en ámbitos no específicamente religiosos, el centro de atención aquí

---

(14) Cf. G. Zizola, *La restauración del papa Wojtyla* (Cristiandad, Madrid 1985); J. Arias, *El enigma Wojtyla* (Ed. El País, Madrid 1985); Card. Ratzinger y V. Messori, *Informe sobre la fe* (Ed. Católica, Madrid 1985); C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Cristiandad, Madrid 1985); J.J. Tamayo, *Cristianismo: profecía y utopía* (Verbo Divino, Estella 1987), espec. pp. 205-256; R. Velasco, *Réplica a Ratzinger. A propósito de su libro «Informe sobre la fe»* (Desclée, Bilbao 1986); Varios, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el concilio al Sínodo de los laicos* (PPC, Madrid 1987).

va a ser el profetismo en la tradición bíblica, es decir, en su versión judeo-cristiana (15).

En contra de una visión todavía bastante extendida, la esencia del profetismo no es el anuncio del porvenir. La profecía sólo de forma muy accesoria puede calificarse de predictoria del futuro. El profeta es el que descubre, en el fondo de los acontecimientos, el plan salvador de Dios en la historia y osa elaborar desde el designio de Dios un proyecto de futuro histórico. La profecía es una categoría de relevación que comporta dos momentos igualmente importantes: uno, el de la recepción de la palabra de Dios; otro, el de la transmisión de esa palabra, en categorías históricas, a los hombres. «La experiencia profética atraviesa al hombre para darse a los demás... Gracias al trabajo de la profecía, lo absoluto se entrega en términos relativos. Mediante el prisma de la profecía, el tiempo de Dios se refracta en los múltiples tiempos de la historia» (16).

Según la tesis del escriturista norteamericano Walter Brueggemann (17), el punto de partida del profetismo en Israel hay que buscarlo en Moisés, considerado como el paradigma de la imaginación profética. El líder del Exodo lleva a cabo una doble ruptura: de una parte, con la religión del triunfalismo estático, a la que opone la religión alternativa de la *libertad de Dios*. Ello supone cuestionar de raíz la legitimidad del orden social faraónico. De otra, con la política imperial de opresión y explotación, a la que opone, como alternativa, una política de justicia y de compasión. Moisés destruye las bases religiosas

(15) De la abundante bibliografía sobre el profetismo bíblico, cf. A. Heschel, *Los profetas. I. Concepciones históricas y teológicas; II. El hombre y su vocación. III. Simpatía y fenomenología* (Paidós, Buenos Aires 1973); A. González, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*. (Casa de la Biblia, Madrid 1969); A. González, N. Lohfink y G. von Rad, *Profetas verdaderos, profetas falsos* (Sígueme, Salamanca 1976); A. Neher, *La esencia del profetismo* (Sígueme, Salamanca 1976); L. Alonso Schökel y J.L. Sicre, *Profetas*, 2 vols. (Cristiandad, Madrid, 1980); J.L. Sicre, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos* (Cristiandad, Madrid 1979); id., «Con los pobres de la tierra». *La justicia social en los profetas de Israel* (Cristiandad, Madrid 1984) J.M. González Ruiz, *Profetismo*, en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral* (Cristiandad, Madrid 1983) 831-840; J.L. Crenshaw, *Los falsos profetas* (Desclée, Bilbao 1986); W. Brueggemann, *La imaginación profética* (Sal Terrae, Santander 1986); M. Weber, *Estudios sobre la religión*, t. III (Taurus, Madrid 1987); J. Asurmendi, *El profetismo* (Desclée, Bilbao 1988).

(16) A. Neher, *La esencia del profetismo*, o.c. (nota 15), 10.

(17) Cf. W. Brueggemann, *La imaginación profética*, o.c. (nota 15).

en que se fundamentaba la conciencia imperial y crea una comunidad social alternativa en correspondencia con la religión de la libertad de Dios y con la política de justicia.

La imaginación profética se mueve en dos planos complementarios: el de la crítica radical de la conciencia dominante, mostrando su no definitividad, y el de la dinamización de la comunidad, remitiendo a ésta a nuevas formas de vida y a una movilización activa de la esperanza. El profeta hace ver que es posible quebrar el orden existente, como también es posible el cambio. Ayuda al pueblo a ahondar en su memoria para activar los instrumentos de esperanza escondidos en su tradición. Expresa públicamente las esperanzas y aspiraciones negadas y reprimidas. O, parafraseando la carta de Pedro (1 Pe 3, 15), expresa la esperanza que hay en nosotros, hechos a imagen y semejanza del Dios de la esperanza y de la promesa. El paradigma de los profetas de la esperanza es el segundo Isaías, que, en medio del exilio, anuncia a Israel un *novum*: la cercanía de la liberación.

Los profetas viven una experiencia profunda de relación personal con Dios y revelan a los hombres esa experiencia. Mas, para ellos, el conocimiento de Dios no es una operación lógico-mental, sino que es la práctica de la justicia, como afirma Jeremías. Este es el verdadero lugar epistemológico de la experiencia religiosa profética. Esta es, en consecuencia, la gran preocupación de los profetas. Práctica de la justicia y conocimiento de Dios constituyen una unidad indisoluble.

Ello explica que la denuncia profética se mueva en dos frentes estrechamente vinculados: el culto como insitución ideológica por excelencia que falsea la imagen de Dios en cuanto desatiende la defensa del pobre y las estructuras socio-económicas y políticas injustas (18).

Jeremías, por ejemplo, desenmascara el culto convertido por los judíos en garantía de salvación de forma mecánica (Jr 7, 1ss.). El ritualismo resulta ser responsable de los males sociales en la medida en que los encubre y los legitima ideológicamente. Isaías denuncia el culto que no va acompañado de la justicia y llama la atención sobre un sin-

---

(18) Cf. G. Wanke, *Presupuestos e intenciones de la crítica social de los profetas*: Seleccionados de Teología 49 (1974) 29-41; J.L. Sicre, «*Con los pobres de la tierra*», o.c. (nota 15).

fin de desviaciones culturales: sacrificios de comunión, holocaustos, ofrendas vegetales, incienso, novilunio, sábados y asambleas (Is 1, 10-17). Propone como alternativa el cambio radical de comportamiento y de actitud ante la vida. La mejor forma de agradar a Dios consiste en preocuparse por los débiles (huérfanos, viudas, oprimidos). El Deutero-Isaías desenmascara la práctica del ayuno, que durante el destierro de Babilonia se había convertido en sucedáneo del templo, y propone como alternativa abrir las cadenas y partir el pan con el hambriento, es decir, acabar con todo tipo de opresión; en una palabra, liberar a los oprimidos (Is 58, 1-12). Para Amós, el verdadero culto es inseparable de la justicia (Am 5, 21-24). Un culto practicado de espaldas a la justicia se convierte en ofensa a Dios y en burla contra los pobres. El culto no demuestra, *ipso facto*, que el pueblo viva en comunión con Dios. La salvación no va asociada mecánicamente al hecho de asistir a los santuarios, sino que tiene que ver con la implantación de la justicia en los tribunales.

La denuncia profética tiene otro frente de referencia: las estructuras socioeconómicas y políticas injustas. Los profetas se muestran críticos con la realidad social. Ven lo que a otros se les pasa de largo y sacan a la luz las contradicciones y disfunciones de la sociedad. Su crítica se dirige al orden jurídico que está en ruinas (Miq. 3, 1-2a) y que opera como una maquinaria legitimadora de la injusticia. Se dirige, muy especialmente, a la administración de justicia en los tribunales, llamando la atención sobre la corrupción y venalidad de los jueces: éstos absuelven al culpable y condenan al pobre, y ello con la ley en la mano (Is 1, 23; 10, 1-2; 5, 23; Miq. 3, 11; Am 2, 6; 5, 12; Jr 5, 27-28).

Objeto especial del ministerio profético es la denuncia de la explotación económica, de la acumulación de capital en pocas manos, en la forma de casas o campos (Is 5, 8-10) y de sus consecuencias. Los paganos de dicha acumulación son los pobres, que se sienten desamparados jurídica, social y económicamente: «Entre la riqueza y las brillantes construcciones clama la sangre de los aplastados y dominados» (Miq. 3, 10).

Pero los profetas no hacen una crítica en abstracto; señalan con el dedo a los responsables de la injusticia, que son quienes detentan el poder civil, militar, económico, religioso y jurídico. Son ellos los que

atentan contra la vida del pueblo. Cuando critican a personas concretas por su conducta antisocial, las relacionan con las estructuras sociales. Estructura social y conducta social, situación objetiva y situación subjetiva no son dissociables; están dialécticamente vinculadas. La situación de injusticia no es atribuible sólo al egoísmo y a la ambición de determinadas personas: es el resultado de la estructura social. Eso lo tienen muy claro los verdaderos profetas de Israel, que sacan a la luz la relación de casualidad entre pobreza y riqueza o, mejor, entre pobres y ricos, muchos siglos antes de que Marx formulara dicha relación en categorías científicas.

Si los profetas denuncian las estructuras injustas de la sociedad es porque miran la historia y la religión desde las víctimas del sistema, desde el punto de vista de los oprimidos, porque se identifican con ellos. Es este punto de mira el que los lleva a centrar su atención en las condiciones materiales de vida, en las relaciones conflictivas entre ricos y pobres y a optar decididamente por los segundos.

Esta es la dialéctica de los profetas: el anuncio del Dios verdadero como Dios de los pobres, que conlleva el compromiso con las víctimas de la opresión, y la denuncia de los poderes religioso y político que niegan al Dios verdadero, al hacerle garante y legitimador de la injusticia; el anuncio de un orden nuevo (nuevo éxodo, nueva creación), donde estén reconocidos en la práctica los derechos de los pobres, y la denuncia de los ídolos que niegan esos derechos.

## **LA PRACTICA PROFETICA DE JESUS**

Jesús de Nazaret ocupa un lugar privilegiado en la tradición del profetismo judeo-cristiano. Si bien Jesús nunca se autodefine *expressis verbis* como profeta, su mensaje y su praxis pueden interpretarse proféticamente, en continuidad con el legado profético veterotestamentario. Así lo interpretaron las multitudes que le seguían y así lo comprendió la primera comunidad judeocristiana.

Tres son, a juicio de Ch. Duquoc, los rasgos que caracterizan la subversión profética de Jesús y que diferencian su predicación de las en-

señanzas corrientes de los maestros de su tiempo (19): a) *La relativización de la justicia*: Jesús desestabiliza y transgrede las reglas del juego social y rompe con la concepción convencional de la justicia, como queda patente en las parábolas del hijo pródigo (Lc 15, 11-32) y de los vendimiadores (Mt 20, 1-17). b) *La relativización de la ley*: Jesús se muestra libre ante la ley y actúa frente a ella de forma transgresora. Mas no se comporta así porque sea un militante anarquista convicto y confeso, sino porque su punto de mira, que coincide con el Dios, es la persona, el hombre sujugado, a quien la ley desampara y condena. c) *La relativización de la tradición*: verificadora o principio crítico. No rechaza por principio la experiencia del pasado. Lo que no admite es que esa experiencia «aparezca como la medida de toda experiencia posible» (20). Se opone a la tradición en la medida en que se constituye en autoridad imperativa universal por encima de las situaciones y de las personas concretas. No admite «el principio de autoridad de la tradición por el solo hecho de ser tradición». Para Jesús, sólo es justificable la tradición, cuando se ocupa de defender los derechos lesionados de las personas. En definitiva, el fundamento de la libertad de Jesús ante la tradición no es otro que su *opción por los pobres*, preocupación primordial de su vida. Desde ahí cuestiona la cultura dominante, marginadora de los pobres, y pone en marcha una comunidad alternativa, que mira al futuro.

La vida y mensaje proféticos de Jesús se enmarcan en el horizonte de la *utopía del reino de Dios*, cuyo advenimiento anuncia y comienza a hacerse realidad históricamente a través de los signos de liberación: cautivos que son liberados, presos que son amnistiados, pobres a quienes se les anuncia la buena noticia, oprimidos que descubren su dignidad, enfermos que son curados, pecadores que son perdonados.

El contenido del anuncio del reino es realmente revolucionario, pues consiste en que la salvación ha advenido ya a los pobres, en que «el reino de Dios pertenece únicamente a los pobres» (21). Jesús anuncia la parcialidad de Dios por los pobres y denuncia a aquellos grupos y personas que, con su comportamiento injusto, impiden que el reino

---

(19) Ch. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la cristología* (Cristiandad, Madrid 1985) 92 ss.

(20) *Ibid.*, 107.

(21) J. Jeremías, *Teología del Nuevo Testamento I* (Sígueme, Salamanca 1974) 142.

de Dios llegue a ser realidad entre los pobres (22). Y tanto el anuncio como la denuncia tienen su traducción en prácticas concretas de liberación que reflejan la prioridad de los pobres en el reino: la curación de enfermos y el trato preferencial con aquellos a quienes la sociedad considera pecadores. El gesto más provocativo es quizá el compartir mesa con los marginados, habida cuenta del significado que el compartir la comida tenía en el mundo oriental y, sobre todo, entre los judíos. Pues se trataba de un signo de confianza, de comunión y de intimidad. No es de extrañar que tal modo de proceder produjera un escándalo sonado entre los sectores religiosos más apegados a las tradiciones religiosas judías, ya que suponía una amenaza no disimulada para la moralidad vigente.

El reino de Dios no se queda en la esfera religiosa o intimista; está en relación directa con las esperanzas y aspiraciones de liberación de quienes se sentían oprimidos y marginados por razones sociales, materiales o religiosas. Lo que en su radicalidad y profundidad significa el reino de Dios es «una nueva relación de los seres humanos con Dios, que tiene como aspecto tangible y visible un nuevo tipo de relación liberadora entre hombres y mujeres dentro de una sociedad reconciliada y pacífica... Es un nuevo modo de liberación del sufrimiento, un mundo de hombres y mujeres completamente sanados y liberados en una sociedad donde ya no exista la relación dueño-siervo» (23).

## **IGLESIA Y PROFETISMO (23 bis).**

Una vez precisados los términos y clarificado el significado de los mismos, procede ahora entrar en el corazón del tema, que trataré en dos tiempos: 1. El profetismo, signo de credibilidad de la fe y entraña de la Iglesia; 2. Condiciones de posibilidad de una Iglesia vivida y entendida en clave de profecía.

---

(22) Cf. el excelente artículo de J. Sobrino, *Relación de Jesús con los pobres y desclasados*: «Concilium» 150 (1979) 461-471.

(23) E. Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura. Mística, ética y política*. (Sígueme, Salamanca 1988) 31-32.

(23 bis) Me he ocupado extensamente de este tema en *Cristianismo: profecía y utopía* (Verbo Divino, Estella 1987).

## 1. *El profetismo, signo de credibilidad de la fe y entraña de la Iglesia*

La fe cristiana, que es adhesión libre y total a la causa y al destino de Jesús el Cristo, requiere signos que la autentifiquen y la hagan creíble ante el mundo. De lo contrario, se tornaría abstracta, desencarnada, mítica y ahistórica.

La Iglesia, en cuanto comunidad de fe y sacramento de Cristo, aparece como testigo colectivo cualificado de la fe apostólica y como continuadora de los testigos de la fe (Heb. 11, 1ss). A ella le corresponde dar respuesta (*apología*) a quienes le pidan razón (*logos*) de su esperanza (cf. 1 Pe 3, 15). Pero, ¿de qué respuesta se trata? Quizá encontremos una pista en el Nuevo Testamento. Ante la invitación de Jesús a creer en el Enviado, las gentes que le escuchaban le preguntan: «Y ¿qué señal realizas tú para que viéndola creamos?, ¿cuál es tu obra?» (Jn 6, 31). A lo que Jesús contesta: «Las obras que yo hago me acreditan como enviado del Padre. Y el Padre mismo que me envió sigue dando testimonio en mi favor» (Jn 6, 36-37). En el apartado anterior hemos explicitado cuáles eran las obras que Jesús realizó como anticipo del reino. De ello se deduce que la credibilidad de la fe encuentra su fundamento en el testimonio, en una praxis acorde con los valores del reino, en la coherencia entre el pensar y el hacer.

Tras la crítica de los «maestros de la sospecha», la credibilidad de la fe, y más todavía la de la Iglesia, han quedado malheridas y se encuentran bajo una sospecha generalizada. Retomando esa crítica, el Vaticano II pone el dedo en la llaga y reconoce la responsabilidad de los cristianos en la pérdida de credibilidad, al haber velado, con su conducta poco evangélica, más que revelado, el verdadero rostro de Dios (cf. GS 19-21). Invita a los cristianos, a su vez, a responder al ateísmo «con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer» (GS 21).

Para poder hacer creíble la fe hoy es necesario recuperar algunos núcleos que están en la entraña del cristianismo y que otrora fueron secuestrados por la propia Iglesia. Nos referimos a los aspectos más significativos del profetismo judeo-cristiano, ya detallados anteriormente. Dichos núcleos deben concretarse históricamente en relación con los signos de los tiempos, que es necesario escrutar para descu-

brir en ellos la presencia salvífica de Dios. Según esto, podemos afirmar que *la justicia y la liberación son hoy los signos por excelencia de credibilidad de la fe* (24). La justicia no es una aladaño o un añadido de la fe, sino que constituye una exigencia absoluta del servicio de la fe. La liberación, que es una aspiración inscrita en el corazón de los hombres y de los pueblos, forma parte, a su vez, de la estructura interna de la fe. Justicia y liberación se encuentran en la entraña misma del ser y del quehacer proféticos. Una y otra tienen su fuente de legitimidad en el Dios justo y liberador, como se encargan de recordarnos los profetas de Israel y el profeta Jesús de Nazaret.

El profetismo no es una actividad más de la Iglesia, junto a otras de carácter burocrático o jurídico. Pertenece a su misma esencia. La Iglesia o es profética o deja de ser Iglesia. La Iglesia primitiva se auto-comprendió como un pueblo de profetas. El don del Espíritu no es privilegio de un profeta individual o de un grupo de profetas, no es propiedad de determinados cargos eclesiales que pretendan monopolizarlo. Es toda la comunidad de creyentes la que recibe el Espíritu, y la tarea de los responsables de la comunidad no es apagarlo, sino adelantarlo y dejar que actúe libremente (1 Tes 5, 21). Todos los cristianos son portadores del Espíritu: las mujeres igual que los hombres, los jóvenes igual que los ancianos, los esclavos igual que los libres, como queda patente en la experiencia de Pentecostés, donde se hace realidad la profecía de Joel: «En los últimos días —dice Dios— derramaré mi Espíritu sobre todo hombre: Profetizarán vuestros hijos e hijas, vuestros jóvenes tendrán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños; y sobre mis siervos y siervas derramaré mi Espíritu en aquellos días y profetizarán» (Hch. 2, 17-18; cf. Jl 3, 1-5). Las mujeres, los esclavos y los niños, que eran grupos marginados de las instituciones sociales y religiosas, entran derechamente a formar parte del reino de Dios y de la comunidad de Jesús. «En el reino de Dios —escribe Lohfink—, todos son *receptores*; y...allí donde irrumpe el reino de Dios nadie puede ser descalificado como menor de edad en lo religioso» (25).

El Vaticano II redescubre el rostro profético de la Iglesia. Todo el pueblo de Dios, y no sólo unos pocos privilegiados, participa del ministe-

---

(24) Una buena exposición de este tema, centrada en el estudio de la vida y del pensamiento del P. Arrupe, en E. Martín Clemens, *Pedro Arrupe, «testigo creíble de la justicia»* (Patronato S. Francisco Javier, Puerto Rico, s/f).

(25) G. Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería* (Desclée, Bilbao 1986) 100.

rio profético de Cristo (LG 12). El Espíritu Santo distribuye entre los creyentes dones de todo género. «A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad», afirma el concilio citando a 1 Cor. 12, 7. Schillebeeckx llega a afirmar que a través del bautismo los cristianos tienen una participación *ontológica* en el triple servicio de Cristo (26).

El profetismo no es, por tanto, un componente más de la Iglesia, sino su seña de identidad más inequívoca. El profetismo no se opone a la institución. Muy al contrario: La Iglesia en cuanto institución visibilizadora de la gracia y de la salvación es toda ella profética. Aunque a primera vista parezca una contradicción, debe afirmarse fundamentalmente que la Iglesia es institución profética. Y sólo será creíble tanto en su interior como ante la sociedad si se presenta y actúa como tal; es decir, si no margina el Espíritu, si no apaga la profecía, si suscita profetas, si ejerce públicamente el ministerio profético, si realiza obras de justicia y liberación, si, en fin, sufre persecución por anunciar el reino de Dios, que es un reino de justicia y de paz, de igualdad y de libertad, en una sociedad injusta, violenta, desigual y oprimida, y por denunciar a los poderes que ofrecen resistencia a la utopía del reino.

## 2. Condiciones de posibilidad de una Iglesia en clave profética

Para que la Iglesia sea profética *in actu*, es decir, pueda ejercer el profetismo en la hora presente, ha de situarse en un doble horizonte: el del reino y el del seguimiento de Jesús.

### a) Una Iglesia en el horizonte del reino.

Que la Iglesia ha de estar al servicio del reino es una idea que ha calado hondo en la eclesiología posconciliar, hasta el punto de revolucionar la concepción misma de la Iglesia.

---

(26) «De hecho, en la tradición de la *Catholica* existe considerable diferencia entre *bautismo* y *ministerio*, entre el *sacerdocio universal* y el *sacerdocio ministerial*. Pero tal diferencia es en beneficio del bautismo y no al revés. Precisamente en el bautismo tiene lugar la participación *ontológica* en el triple servicio de Jesús», E. Schillebeeckx, *Ministerios en la Iglesia de los pobres*. «Concilium» 196 (1984) 463.

Tradicionalmente se ha entendido la Iglesia como la realización acabada del Reino de Dios, como su expresión histórica más inconfundible, independientemente del modo de actuar eclesial. Esto llevó a una desaparición de la relación dialéctica entre el reino de Dios e Iglesia y a una identificación entre ambos. La derivación última de tal planteamiento fue el *eclesiocentrismo* y la *eclesiolatría*. Tal era el grado de absolutización de la Iglesia que, lejos de ser mediación, se convertía en fin; que, lejos de ser camino de acceso a Dios suplantaba a Dios. Más aún: al apropiarse la jerarquía de la eclesialidad, se cayó en el jerarcocentrismo y en la jerarcolatría. Todavía hoy quedan vestigios de dicha mentalidad que salen a flote en determinados comportamientos jerárquicos (27).

No cabe duda de que concepciones y prácticas como las expuestas corresponden a la patología eclesiástica, a la que hay que poner remedio situando a la Iglesia en su lugar. La Iglesia no es fin en sí misma, ni existe para sí, ni se sirve a sí misma. Ni siquiera en ella misma se encuentra el criterio de su identidad. La Iglesia no es el Reino de Dios, sino que remite al Reino y está a su servicio. Reino de Dios e Iglesia no están al mismo nivel; el primero tiene prioridad sobre la segunda. En el Reino de Dios encuentra la Iglesia su criterio de estructuración y de organización.

La Iglesia no es la salvación, ni concede la salvación. Es —así la ha definido certeramente el Vaticano— sacramento de la salvación, que Dios brinda a la humanidad; es una mediación —y no la única— de la salvación. «Las Iglesias, afirma Schillebeeckx, son los lugares donde la salvación de Dios se tematiza o expresa en palabras, se confiesa explícitamente, se proclama de forma profética y se celebra de un modo litúrgico» (28).

Pero el Reino y la salvación de Dios remiten al mundo, a la historia humana; no son reino o salvación fuera de la historia. Ello significa que la Iglesia, como sacramento de salvación, ha de hacer realidad

---

(27) En el catolicismo oficial de nuestros días puede constatarse un acusado culto a la personalidad del papa y una apropiación abusiva de la eclesialidad por parte de los obispos. Esto último está sucediendo en la jerarquía española, que hace una lectura del Vaticano II cargando el acento en el capítulo tercero de la *Lumen gentium* y pasando por alto el segundo sobre el pueblo de Dios.

(28) E. Schillebeeckx, *Jesús en nuestra cultura*, o.c. (nota 23) 47.

el Reino y la salvación de Dios a través de prácticas liberadoras. Puede afirmarse a este respecto que existe una relación de causalidad real, aunque frágil y quebradiza, entre reino de Dios y prácticas liberadoras. Con ello no estamos diciendo que el Reino de Dios se agote en las prácticas históricas de liberación, pero sí decimos que éstas anticipan el Reino y lo construyen en su etapa histórica de manera eficaz. Como nos recuerda el Vaticano II, «es la persona la que hay que salvar; es la sociedad humana la que hay que transformar» (GS 2).

Las Iglesias históricas, si bien mantienen un nexo de unión con el Reino de Dios, son provisionales, percederas, están marcadas por la muerte, como observa atinadamente Ch. Duquoc (29). Y la provisionalidad afecta a su organización, a sus formas sociales, a sus símbolos, incluso a sus expresiones doctrinales, que se formularon en el marco de unas culturas determinadas. Esto no significa una desvalorización de las Iglesias. Todo lo contrario: es precisamente su carácter provisional lo que las abre a su meta definitiva: el advenimiento del Reino (30).

Una Iglesia en el horizonte del Reino de Dios ha de empezar por ser autocrítica, es decir, ha de ejercer una función crítico-ideológica sobre las realidades eclesíásticas que se configuran según los esquemas organizativos de los sistemas autoritarios; ha de sospechar de aquellas actitudes religiosas que reflejen prepotencia y dominación.

El ejercicio del profetismo en el interior de la Iglesia lleva derechamente a la vigilancia permanente frente al culto que enmascara situaciones de injusticia, frente a la institución que sofoca los carismas, frente al inmovilismo que se olvida de la historia de la promesa y frente al dogmatismo que encierra el dinamismo del evangelio en fórmulas carentes de vida.

Una Iglesia profética en el horizonte del Reino de Dios es consciente de estar formada por santos y pecadores y, en consecuencia, de estar llamada siempre a la conversión y a la renovación. Pues se encuentra bajo la «reserva divina», que la juzga, la interpela y le recuerda la necesidad de ser fiel a los orígenes y a los signos de los tiempos.

---

(29) Cf. el lúcido estudio de Ch. Duquoc, *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica* (Cristiandad, Madrid 1986).

(30) *Ibid.*, 143-144.

b) La Iglesia bajo el seguimiento de Jesús.

«¡Sígueme! fue la primera y la última palabra dirigida por Jesús a su discípulo —Pedro— (Mc 1, 17; Jn 21, 22)» (31). Con esta frase, el teólogo y mártir Bonhoeffer quería llamar la atención sobre la centralidad que ocupa en el cristianismo el seguimiento de Jesús, preterido como tema teológico durante siglos y colocado en las últimas estribaciones de la vida religiosa o consagrada.

La reciente recuperación de esta categoría, tan presente en los Evangelios, ha supuesto una revolución en el discurso teológico y en la vida de los cristianos. Hace diez años escribía Metz: «Ha sonado la hora del seguimiento» (32). Afirmación que ha tenido su más clara explicitación teórica y práctica preferentemente en la teología y la Iglesia latinoamericanas. Recuérdese a este respecto el significativo subtítulo de la primera obra cristológica del teólogo salvadoreño J. Sobrino: «Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico» (33). La cristología latinoamericana «entiende la vida cristiana como seguimiento y hace de la moral cristiana una praxis del seguimiento» (34).

Conviene aclarar que seguimiento no es lo mismo que imitación, como demuestra ampliamente J.M. Castillo (35). Imitación significa repetición mimética, actitud estática. En ese sentido, la imitación de Cristo conduce al inmovilismo, a la privacidad, al espiritualismo, a la ausencia de creatividad, en una palabra al fundamentalismo. Seguimiento, por el contrario, implica actividad creadora, movimiento y fuerza transformadora. En ese sentido, el seguimiento de Jesús no

---

(31) D. Bonhoeffer, *El precio de la gracia* (Sígueme, Salamanca 1968) 21. El tema en torno al que gira esta obra es el seguimiento de Cristo (el título original es precisamente *Nachfolge*).

(32) J.B. Metz, *Zeit der Orden* (Friburgo 1977) 27.

(33) Cf. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús Histórico* (CRT, México 1977).

(34) I. Ellacuría, *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en Varios, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* (Cristiandad, Madrid 1975) 344.

(35) Cf. J.M. Castillo, *El seguimiento de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1987). El eje central de la espiritualidad cristiana es, para Castillo, el seguimiento de Jesús. Dicha espiritualidad tiene, a su juicio, estas características: libertad, disponibilidad, encuentro personal con Jesús, compromiso incondicional por servir al pueblo, audacia que vence al miedo, liberación integral, radicalidad, alegría, vivencia comunitaria y utopía.

se reduce a reproducir estáticamente unos comportamientos anclados en el pasado, sino que consiste en asumir históricamente la causa y el destino de Jesús en cada contexto humano, recurriendo a las nuevas mediaciones históricas y atendiendo a los nuevos desafíos.

El seguimiento, que es el principio estructurante y jerarquizador de la vida cristiana, consiste, según la acertada definición de J. Sobrino, en «proseguir en la historia la estructura fundamental de la vida de Jesús: encarnación, práctica y espíritu de la misión, cruz y resurrección» (36).

Una Iglesia que se estructura en torno al principio del seguimiento de Jesús tiene que encarnarse en el mundo de los pobres, que es su verdadero lugar social y eclesial, y anunciar la liberación de los oprimidos con palabras y prácticas que hagan creíble su misión. Ahí radica su fuerza y su relevancia, y no en el empeño por hacerse un sitio entre los poderosos de este mundo.

Es también una Iglesia de la cruz y en solidaridad con los crucificados de la tierra (37). La cruz es paso obligado del seguimiento y, al mismo tiempo, antídoto frente al triunfalismo. Pero la cruz no debe ser entendida como una actitud sacrificial de carácter sadomasoquista, sino como resultado lógico de un proceso, como consecuencia de una condena, como final de una vida cuajada de sentido liberador, como denuncia profética de la violencia estructural. La cruz de Cristo significa subversión, agitación y rebeldía contra un orden sociopolítico injusto y contra una religión legitimadora de ese orden. La muerte de Jesús en la cruz se produce fuera de los lugares sagrados, fuera incluso de la ciudad, en la periferia.

Según esto, una Iglesia que quiera seguir consecuentemente a Jesús hoy tiene que renacer fuera de las instituciones religiosas, en la periferia del mundo, donde viven los marginados de la sociedad. La Iglesia del crucificado es la que se solidariza de forma efectiva y operati-

---

(36) J. Sobrino, *Seguimiento*, en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.) *Conceptos fundamentales de pastoral* (Cristiandad, Madrid 1983) 940.

(37) Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana* (Sígueme, Salamanca 1975); id., *La Iglesia, fuerza del Espíritu* (Sígueme, Salamanca 1978); *Varios Teología de la cruz* (Sígueme, Salamanca 1979).

va con los crucificados de la tierra. El rostro de esos crucificados constituye un fiel reflejo del rostro del Crucificado, como afirma Puebla en el siguiente texto antológico: «Esta situación de extrema pobreza generalizada adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela:

- rostros de *indígenas*, y con frecuencia también de *afro-americanos* que viviendo marginados y en situaciones inhumanas, pueden ser considerados los pobres entre los pobres;
- rostros de *campesinos*, que como grupo social viven relegados en casi todo nuestro continente, careciendo de tierra, en situación de dependencia interna y externa, sometidos a sistemas de comercialización que los explotan;
- rostros de *obreros* con frecuencia mal retribuidos y con dificultades para organizarse y defender sus derechos;
- rostros de *subempleados y desempleados*, despedidos por las duras exigencias de crisis económicas y muchas veces de modelos de desarrollo que someten a los trabajadores y sus familias a fríos cálculos económicos;
- rostros de *jóvenes*, desorientados por no encontrar lugar en la sociedad, y frustrados...
- rostros de *niños*, golpeados por la pobreza desde antes de nacer, por trabárseles sus posibilidades de realizarse a causa de deficiencias mentales y corporales irreparables que les acompañarán toda su vida; los niños vagos y muchas veces explotados de nuestras ciudades, fruto de la pobreza y desorganización moral familiar;
- rostros de *ancianos*, cada día más numerosos, frecuentemente marginados de la sociedad del progreso que prescinde de las personas que no producen» (38).

Ante esta descripción no resulta difícil descubrir en el rostro de los

---

(38) *Documentos de Puebla*, n. 20.

crucificados y de los pobres, el sacramento y la presentización de Cristo (39).

Una Iglesia que se muestre más preocupada por fenómenos como el secularismo, la increencia o el laicismo de nuestra sociedad que por las situaciones estructurales de injusticia renuncia a su misión profética y se encuentra muy lejos del seguimiento del Crucificado. Y desgraciadamente ése parece ser el rumbo actual si no de toda la Iglesia católica sí, al menos, de un sector importante de su jerarquía.

Finalmente, la Iglesia en el horizonte del seguimiento es Iglesia del Resucitado. Sin resurrección no hay Iglesia. Esta «es la comunidad de los que deben su nueva vida y su esperanza a la acción del Resucitado» (40). Una Iglesia que confiesa públicamente su fe en la resurrección está llamada a defender la vida, pero no la vida en abstracto sino la vida de quienes la sienten más amenazada. Ello le exigirá incluso entregar la suya propia, siguiendo el ejemplo de Jesús. Vivir la experiencia pascual significa testimoniar la esperanza, aun en medio de los fracasos y dificultades del presente, la esperanza contra toda esperanza, es decir, contra todo cálculo humano. La esperanza, nos recuerda brillantemente el teólogo brasileño R. Alves, «es el *presentimiento* de que *la imaginación es más real* y que *la realidad es menos real de lo que parece*. La esperanza es la *convicción* de que la abrumadora brutalidad de hechos que la oprimen y la reprimen no han de tener la última palabra. Es la *sospecha* de que la realidad es mucho más compleja de lo que el realismo quiere hacernos creer; que las fronteras de lo posible no quedan determinadas por los límites de lo actual, y que de una forma milagrosa e inesperada, la vida está preparando el acontecimiento creador que abrirá el camino a la libertad y a la resurrección» (41).

En la resurrección de Cristo se le descubre al cristiano la capacidad de trascenderse a sí mismo y de crear el futuro, por encima de las

---

(39) Una exposición muy completa de la sacramentalidad del pobre en L. Maldonado, *Sacramentalidad evangélica. Signos de la presencia para el camino* (Sal Terrae, Santander 1987) 137-151.

(40) J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, o.c. (nota 37) 134.

(41) R. Alves, *Hijos del mañana. Imaginación, creatividad y renacimiento cultural* (Sígueme Salamanca 1976) 219.

resistencias del presente. Una Iglesia que se acomoda a la realidad y se pliega al sistema imperante es la más crasa negación del acontecimiento pascual. Una Iglesia profética apela a la resurrección como fuerza transformadora del presente y como anuncio de un futuro donde el verdugo no triunfe sobre la víctima.

En conclusión, sólo siguiendo las huellas de Jesús —su causa y su destino, su muerte y su resurrección— en las circunstancias históricas concretas, será la Iglesia signo histórico de liberación para la humanidad. Lo que la historia nos demuestra a este respecto es que el declive de la Iglesia coincide con los momentos en que vivió de espaldas al seguimiento de Jesús y que su esplendor se corresponde con las épocas en que caminó bajo la *sequela Christi*.

Mientras estaba redactando este artículo recibí la noticia de la destitución de mis amigos y colegas J.M. Castillo y Juan Antonio Estrada como profesores de la Facultad de Teología de Granada y de Benjamín Forcano como director de la Revista «Misión Abierta», en la que, gracias a la confianza del hoy ex-director, vengo colaborando desde hace tres lustros. Sirva este trabajo de homenaje y de gesto de solidaridad con ellos a quienes tanto debo y con quienes he recorrido un largo itinerario, que se está convirtiendo en calvario.