

La soteriología histórica: un modelo a partir de la teología salvadoreña (I)*

**F. Javier Vitoria Cormenzana,
Instituto Diocesano de Teología y Pastoral, Bilbao.
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.**

1. Introducción: la aparición del modelo soteriológico salvadoreño

Durante un tiempo me ocupé en la investigación y explicitación de los diseños soteriológicos, que cuatro cristologías —tres europeas y una centroamericana— llevaban respectiva e intrínsecamente alojados en su seno¹. La afirmación pannenbergiana de que por debajo de toda cristología existe un interés soteriológico que termina por configurar singularmente el discurso creyente sobre Cristo² me puso en el punto de partida de mi camino. Se trataba de averiguar cuáles eran concretamente las expectativas humanas de salvación que movilizaban cada uno de aquellos discursos sobre Cristo, cómo se determinaban históricamente semejantes intereses y así poder desentrañar las características comunes y singulares de cada uno de aquellos lenguajes sobre la salvación y el salvador.

Las cuatro cristologías se habían elaborado en los años setenta, en plena digestión colectiva de la crisis del proyecto ilustrado de emancipación y del impacto producido por el creciente protagonismo internacional de los países secularmente sometidos a viejas o nuevas fórmulas coloniales. Por otra parte, ninguna de las cristologías católicas podía dar razón de sí misma sin referirse a

* El autor de este artículo ha seguido, desde hace muchos años, el proceso de la teología latinoamericana de la liberación y ha escrito varios artículos sobre ella. Recientemente, durante los meses de agosto y septiembre de 1994, impartió un curso en el Centro de Reflexión Teológica. Fruto de todo ello es el siguiente artículo que publicamos en este y en el siguiente número.

aquel *shock* del Espíritu del Dios Salvador, que fue el Vaticano II. El concilio entregaba a la Iglesia un proyecto de renovación, en el que destacaba el interés por universalizar el acontecimiento redentor acaecido en Jesucristo (cfr. LG 3) y por actualizarlo en la historia contemporánea (cfr. GS 1-10). La presencia misteriosa del reino de Dios en la historia convertía la espera de una tierra nueva en acicate de "la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana" (cfr. GS 39).

Esta convicción conciliar desautorizaba definitivamente todo programa teológico que se desentienda de las realidades terrenas. La preocupación pastoral por "el cuerpo de la nueva familia humana" va a propiciar el que la década de los setenta sea un tiempo singularmente significativo para el discurso teológico contemporáneo sobre la salvación. En esta época diversos planteamientos y corrientes de pensamiento innovadores, que se habían ido encubando y desarrollando en el tiempo inmediatamente anterior y posterior al concilio, desembocaron en dos propuestas teológicas, que se convirtieron en referencia obligada del pensamiento cristiano sobre la salvación, y marcaron decisivamente el curso de su posterior desarrollo hasta la década de los noventa. Me refiero a las de Gustavo Gutiérrez y de J. B. Metz. Desde entonces el libro *Teología de la Liberación* del peruano³ y el trabajo *Redención y emancipación* del alemán⁴ se han convertido en lugares por donde "tirios y troyanos" pasan necesariamente, cada vez que quieren repensar con actualidad la pretensión salvífica del cristianismo.

En aquel clima de interés efervescente por la salvación como factor estructurante de la totalidad de la fe cristiana han de situarse los diferentes modelos soteriológicos que cada una de aquellas cristologías generó. Tuve la oportunidad de valorarlos críticamente, tras indagar en las razones que originaban tales diferencias⁵; *apologético-argumentativo*⁶, *negativo-operativo* y *apologético-práctico*, fueron los nombres con los que "bauticé" a cada uno de los europeos; pensé que eran los que mejor expresaban su realidad soteriológica. Y descubrí la existencia de un esbozo de *soteriología histórica*, nacido en El Salvador⁷, y obviamente adscribí la centroamericana a esta perspectiva. Todos ellos tenían, al menos, dos puntos en común.

En primer lugar, *la pretensión de dar razón de la esperanza viva en la Buena Noticia de la salvación de Dios acontecida en Jesucristo* (cfr. 1Pe 3, 15), *y de acreditar la pretensión salvífica del cristianismo en el interior del horizonte histórico y cultural de la modernidad*. Los cuatro proyectos eran conscientes de que la relevancia de dicha pretensión dependía de que fuesen capaces de validar su sentido en este nuevo ámbito socio-cultural de la experiencia humana. No podían hacer oídos sordos al reclamo de verificabilidad que les hacía el hombre moderno.

La oferta cristiana de salvación ya no se legitimaba como antaño ni por su carácter de monopolio, ni por el acantonamiento en torno a lo "indiscutible" de

su calidad, ni por la autoridad o liderazgo moral de la institución ofertante, la Iglesia. Todo intento para articular un lenguaje y una praxis sobre la salvación cristiana al margen de la experiencia humana, provocada, generada y alimentada por los procesos modernos de *ilustración* y *emancipación* y sus consecuencias históricas, estaba condenado a reproducir estéril e inútilmente "piezas" soteriológicas de museo.

La realidad, pues, tomaba la palabra para señalar los caminos a recorrer por los nuevos diseños soteriológicos. Ella dictaba el orden del día que la soteriología cristiana había de cumplimentar inexorablemente, si quería acreditarse en un universo cultural que le escatimaba las condiciones de plausibilidad. Sólo así el lenguaje cristiano sobre la salvación respondería a un doble compromiso histórico: ser honrado con la realidad y con la fe en Jesucristo. Sólo así estos cuatro modelos soteriológicos recuperaban el vigor de la relevancia salvífica del cristianismo y mantenían viva la identidad cristiana de la salvación.

En segundo lugar, *la constatación del no saber cómo hacerlo*. La sabiduría sobre el contenido material de la salvación cristiana siempre ha sido una docta ignorancia, pero las características propias del mundo moderno le habían conducido muy probablemente a la crisis más profunda de su historia. Toda soteriología ha de pasar la prueba de "aprender a aprender" —según la fórmula feliz de J. L. Segundo⁸— cómo *pensar*, cómo *exponer* y cómo *realizar* la salvación cristiana.

En este artículo quiero concentrarme en algunos de los cuestionamientos y planteamientos soteriológicos realizados por la teología de la liberación elaborada desde El Salvador. La densidad del tiempo transcurrido y la relativamente reciente aparición en castellano de un ensayo francés de soteriología *narrativa*⁹ me han ratificado en mi convicción de entonces: ninguna teología contemporánea se ha dejado configurar más profundamente que la latinoamericana y, especialmente, la salvadoreña por ese carácter *salvífico-liberador* que ha de tener, necesariamente, el pensamiento cristiano para surgir y permanecer como tal. La teología latinoamericana, en efecto —y más en concreto la salvadoreña—, ha tenido que enfrentarse seria y dolorosamente con la dimensión *histórica* de la salvación cristiana, y lo ha hecho con mayor lucidez que otras. Globalmente su diseño soteriológico encierra la virtualidad de poder "constituirse en *programático* de toda soteriología cristiana que quiera ir más allá de una mera declaración abstracta de intenciones o pretensiones salvíficas"¹⁰.

Quizás estas afirmaciones puedan parecer sorprendentes, pues todavía perduran instancias en el universo teológico europeo, atravesadas por climas excesivamente prejuiciados y adversos que obstaculizan una recepción positiva de la teología de la liberación. Desde el punto de vista de su entidad epistemológica se la sigue contemplando, consciente o inconscientemente —esto ahora es lo de menos—, como una construcción teológica que padece una debilidad especulati-

va congénita y unas carencias en su calidad intelectual y su significatividad tales, que la incapacitan para mantener un diálogo de altura con la ilustración y con el paquete de sospechas que nos ha endosado la modernidad¹¹.

Para muestra basta un botón. El índice de autores modernos que presenta el ensayo de B. Sesboüe, arriba mencionado, solamente recoge el nombre de G. Gutiérrez¹² entre los teólogos de la liberación y testifica que únicamente ha acudido a él en dos ocasiones. ¿Qué puede significar tanta ausencia y semejante desconocimiento en una obra que, de acuerdo con los cánones más exigentes de la comunidad científica, acarrea un enorme caudal de información rigurosa desde las fuentes vetero y neotestamentarias hasta las aportaciones de los teólogos y pensadores modernos y contemporáneos, pasando por la patristica y la teología medieval? ¿Cómo explicar que un ensayo sobre la redención y la salvación no dedique más que esas breves referencias en un total de casi ochocientas páginas a una teología cuya perspectiva es decidida y específicamente soteriológica? ¿Acaso la teología de la liberación no ha hecho ninguna aportación importante sobre la pretensión salvífica del cristianismo, más allá de la titulación de Jesucristo como liberador? Si en cada categoría soteriológica que el autor revisa —y lo hace nada menos que con once— abre un apartado que da cuenta del tratamiento que la misma ha recibido en la teología contemporánea, ¿cómo explicar que no recurra a ningún otro de los teólogos de la liberación? ¿Nada han escrito L. Boff, J. L. Segundo, I. Ellacuría, J. Sobrino sobre ello?

Además, el teólogo francés formó parte del tribunal académico que evaluó los méritos de la obra del teólogo peruano en orden a concederle el grado de doctor en teología por la Facultad de Lyon¹³. Entonces no es inverosímil pensar que incluso su conocimiento de Gutiérrez esté más motivado por razones administrativo-académicas que por el interés de un verdadero diálogo intrateológico. Parece entonces que, para teólogos como el mencionado, la teología de la liberación carece del empaque suficiente para ser tomada en consideración.

Cambiar esta actitud y aceptar, siquiera, la posibilidad de que un modelo soteriológico liberacionista pueda tener algo que enseñar a la teología europea requiere que ésta se someta a una seria autocrítica y reconozca sus propias debilidades y peligros. Sus inquietudes de carácter preferentemente veritativo, la primacía de la referencia noética y hacer del diálogo con la razón ilustrada su preocupación primera han producido, en muchas de sus corrientes y miembros más prestigiosos, una hipertrofia tal de su perspectiva *logocéntrica*¹⁴ que necesita urgentemente de un tratamiento rehabilitador, conducente a flexibilizar la *logificación de la intelección* propia de la metafísica occidental¹⁵.

Sin una adecuada terapia, no será capaz de recibir de manera crítica y creativa los desafíos y propuestas de la teología de la liberación¹⁶, que, sin ningún género de dudas forman parte destacada de ese impulso reformador que la Iglesia del tercer mundo nos envía al primero, y que los teólogos europeos,

presos de las antiguas ideas, no podemos recibir y aceptar tan rápidamente como se nos confía¹⁷. La dificultad para asimilar este impulso no es, en lo sustancial, de tipo intelectual, consecuencia de su manera nueva de comprender la unidad entre salvación y liberación. La perturbación la crea la identidad de la fuente generadora de esa energía para la reforma evangélica de la Iglesia: la experiencia de la presencia de Dios en la historia como liberador y defensor de los pobres. Semejante "revelación" provoca la desinstalación práctica de un sinnúmero de seguridades y solicita procesos múltiples de conversión.

2. Líneas maestras del proyecto de soteriología histórica

El año 1973, I. Ellacuría presenta un primer esbozo del proyecto de *soteriología histórica*¹⁸, aunque todavía no le dé este nombre y necesite completarlo con desarrollos y precisiones posteriores¹⁹.

Las afirmaciones soteriológicas de Medellín²⁰ están en el origen de esta propuesta²¹ radicalmente histórica e intrínsecamente situada, que pretende remover uno de los más serios obstáculos para la vivencia y la reflexión de la fe cristiana: el prejuicio siempre operante de la ahistoricidad de la salvación. Y para superarlo se tomará con absoluta seriedad conceptual tanto la historia y la salvación como las mutuas implicaciones entre *historia de la salvación y salvación en la historia*²². Las líneas maestras de este proyecto son las siguientes.

2.1. La historia de la salvación es una salvación en la historia y no solamente más allá de la historia

El primero de sus trazos consiste en que no basta con reconocer que hay una historia de salvación, sino que además y muy principalmente se hace necesario afirmar que la salvación debe ser y hacerse histórica. La revelación y la comunicación salvadora de Dios aconteció para siempre en un proceso histórico que culmina en Jesucristo. Pero resulta igualmente cierto para la fe, aunque sea lo que más frecuentemente se olvida, que ha de actualizarse históricamente: la palabra viva y salvadora de Dios está destinada a hombres vivos en situaciones históricas cambiantes, que constituyen su realidad concreta.

El modelo salvadoreño llenará de contenido el axioma *extra mundum nulla salus*. Con la ayuda del pensamiento zubiriano, Ellacuría señala que la revelación, concluida en cuanto sistema de posibilidades, sigue abierta históricamente. Para ser actualmente real —para que siga habiendo historia de la salvación— necesita de la actualización de esas posibilidades en virtud de una opción, sea ésta puesta por un sujeto individual para sí o para los otros, sea puesta por un sujeto social²³. En consecuencia, sentenciará, "no es sólo que la historia de la salvación traiga consigo una salvación en la historia; es además, que la salvación del hombre en la historia es la única forma de que culmine la historia de la salvación"²⁴.

2.2. El concepto de praxis histórica trascendente

Este surge de la convicción de que la salvación de Dios para ser histórica necesita de una praxis humana, que le permita alcanzar y realizarse en la realidad total y concreta del hombre²⁵. La totalidad de la historia humana participa de una "historicidad trascendental gratuita", que permite al mismo tiempo el que la elevación de la historia a historia de Dios no sea algo extrínsecamente añadido y el que, sin embargo, esa elevación vaya más allá de lo que una pura historia puede dar de sí²⁶. Esta convicción sobre la unidad total de una sola historia de Dios en los hombres y de los hombres en Dios no permite ni la evasión hacia uno de los dos extremos abstractos, Dios o el hombre, ni quedarse en la dualidad acumulada de Dios y el hombre, sino que conduce a la afirmación de la unidad dual de Dios *en* el hombre y del hombre *en* Dios. De esta manera la comunicación salvadora de Dios acontece *en* la historia humana y la praxis humana de salvación acontece *en* la historia salvadora de Dios. En estas condiciones, la praxis humana no es ni meramente política, ni meramente histórica, ni meramente ética. Se trata de una *praxis histórica trascendente*, que virtual o formalmente hace patente al Dios Salvador, que se hace presente en la acción de la historia²⁷.

2.3. La percepción de la historia como lugar del ocultamiento de la autocomunicación salvadora de Dios y de la perdición

No hay ninguna ingenuidad en esta visión de la historia. Esta no es comprendida solamente como lugar teofánico²⁸. Existen praxis históricas dirigidas acompasadamente en la dirección del dinamismo de creciente donación de Dios a los hombres. Sus sujetos, sépanlo o no, no sólo están salvando la historia, sino que están haciendo posible una mayor donación de Dios en la historia. Pero igualmente, existen praxis que le oponen resistencia a ese dinamismo. Sus sujetos no están haciendo otra historia al margen de la historia de la salvación, sino intentando hacer prevalecer las fuerzas del mal y del pecado sobre las fuerzas del bien y de la gracia *en* la misma historia de la salvación. No existen zonas neutras y profanas en la construcción de la historia²⁹. De esta forma la historia que es el lugar por antonomasia de la salvación de Dios y de su revelación, se convierte en lugar de perdición y de ocultamiento encubridor. Por ello mismo, "siempre se está en la historia como prueba final, donde lo que no es milagro parece milagro, lo que no es revelación parece revelación, lo que no es comunicación divina parece serlo y, sobre todo, quien no es mesías puede haberse arrogado esa función. Y, recíprocamente, puede estarse desechando el milagro verdadero, la revelación auténtica, la más honda comunicación divina y la más enriquecedora historización del mesianismo sin que la mayor parte de los hombres, incluso los llamados creyentes, se percaten de ello"³⁰.

2.4. La necesidad de discernir en qué consiste la salvación en cada situación concreta

Negativamente, la salvación brota como antídoto contra esa enorme capacidad encubridora de la perdición que la hace aparentar como salvación. Nunca ha sido fácil decidir quiénes son los enviados de Dios para dar más vida a los que carecen de ella y quiénes son los falsos profetas. Positivamente, como esclarecimiento histórico de aquello en que consiste la salvación en cada situación concreta. La salvación no debe entenderse ni estática, ni unívocamente, pues "será distinta según el tiempo y el lugar en que se realice"³¹. Determinar qué cultura, qué sistema económico y político y qué colectividad son los que aparecen como mejores mediadores de la salvación en cada momento histórico es siempre una cuestión abierta que reclama una respuesta histórica. Y esta tarea no resulta nada fácil por razón de la infinitud de Dios y de su absoluta libertad en su comunicación salvífica, por una parte, y del carácter finito y procesual de la realidad histórica, por otra. Y así, la voluntad salvífica de Dios puede darse donde menos se espera, hasta el punto de que un pagano puede ser el mesías provisional enviado por Dios para salvar a su pueblo (*cf.* Is 48, 12–19)³².

La praxis eclesial necesita realizar este discernimiento y aprendizaje por medio de la lectura viva de la revelación en la realidad cambiante de la historia de los hombres, con el fin de ir anunciando y realizando de modo distinto la salvación de Dios según las situaciones distintas en las que se realiza el hombre³³.

2.5. La referencia al Jesús histórico criterio definitivo para el discernimiento histórico de la comunicación salvífica de Dios

La pregunta por la salvación histórica no es una cuestión absolutamente abierta a la que se pueda dar cualquier respuesta. El modo de hacer historia de Jesús ha quedado como criterio definitivo de cualquier comunicación salvífica de Dios. Se trata de salvar la historia, pero haciendo en ella presente el poder de Dios tal y como se revela en la historia de Jesús, en su modo peculiar de intervenir y de hacer históricamente presente a Dios entre los hombres³⁴. La historia y el mensaje de Jesús, precedido por la revelación del Antiguo Testamento y por otras formas de revelación, seguido por el envío de su propio Espíritu y contrastado con los hechos históricos, muestran claramente muchas de las cosas que no son tolerables, los trazos generales de una utopía —la del reino de Dios— que debe ser historizada; e igualmente, la persecución como signo de autenticidad de la praxis salvífica y de la realidad de la salvación en la historia³⁵.

2.6. Los pobres como lugar del discernimiento del paso de la salvación por la historia

El ejercicio del discernimiento necesita no solamente criterios adecuados que

le permitan mirar discriminadoramente la realidad, sino además situarse previamente en el lugar idóneo y buscar así la perspectiva más adecuada. Esta presituación la constituye el territorio y la condición de los pobres. La misma praxis jesuánica viene a confirmarlo, mostrando claramente un lugar y un criterio, el de la opción preferencial por los pobres, cuyo manejo acertado puede orientar y fortalecer la presencia de la salvación en la historia. Los pobres son para Jesús el lugar de la máxima presencia profética y apocalíptica de Dios. La revelación de Dios a los hombres es de estructura estrictamente "kenótica" y, consecuentemente, los pobres se convierten en el lugar óptimo de la praxis salvífica liberadora y de la realización del reino de Dios³⁶. El modelo nos señala el *extra pauperes nulla salus* de la soteriología cristiana.

2.7. El objeto unificador de la teología y su objetivo es la realización de la salvación de Dios en la historia

La teología se entiende como el momento consciente y reflejo de una praxis eclesial que, englobada en la praxis histórica universal, toma partido por los oprimidos y tiene como centro la mayor realización posible del reino de Dios —categorización dinámica y transhistórica jesuánica de la salvación de Dios en la historia. La teología ilumina, critica, responde y justifica aquellas praxis que favorecen el lado de los oprimidos en la construcción y establecimiento de la nueva tierra. Consecuentemente, su objeto fundamental no es ni el esclarecimiento de la verdad de la revelación de Dios, ni la interpretación del sentido de la salvación de Dios, sino un quehacer transformativo de la realidad social, que intenta la mayor realización posible del reino de Dios —"una realidad en realización"— y hacer presente en las condiciones reales de esa realización al Dios del reino³⁷.

Este primado de la praxis en el método teológico se establece desde otra prioridad: la de la realidad sobre la verdad. Esta es solamente un carácter o una dimensión de *la realidad* de Dios. Y *la realidad* de Dios no se ha manifestado primariamente ni como verdad del mundo ni como fundamento de toda verdad y de todo conocimiento. Esto no sería buena noticia para los pobres. Dios se ha manifestado no solamente *como* salvador de los hombres, sino primordialmente *en cuanto* salvador, *en el acto mismo de salvar* a los pobres³⁸. Situar el conocimiento teológico en esta dinámica salvífica en la que Dios ha querido revelar definitivamente su realidad, convierte *el seguimiento* de Jesús en el centro mismo de la epistemología soteriológica: el seguimiento real de Jesús dará a conocer la realidad salvadora de Dios³⁹.

3. La realización práctica del modelo de soteriología histórica

En la realización práctica del modelo voy a distinguir dos etapas. La fecha de inicio de la primera la sitúo en el año de la primera edición de la obra

Cristología desde América Latina. Su fecha de clausura la hago coincidir con el final de una década, la de los ochenta, que resultó tener un gran significado tanto para las expectativas de liberación de América Latina como particularmente para las de El Salvador. En los ochenta se va produciendo la cristalización en la realidad latinoamericana de enormes cambios socio-políticos, culturales y eclesiales, que se habían ido gestando a lo largo de la década anterior⁴⁰. Para la realidad salvadoreña, ésta es la década de *los mártires*, que comienza con el asesinato de O. Romero (24 de marzo de 1980) y culmina con el de los seis jesuitas y dos mujeres en la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas" en San Salvador (16 de noviembre de 1989)⁴¹.

La segunda etapa se está desarrollando en la actualidad. Los procesos vividos y sobre todo la experiencia del martirio implican cambio en el modelo soteriológico salvadoreño, que genéricamente se formula como el paso de una teología "sólo" de la liberación a una teología del martirio y más concretamente, como esfuerzo de honradez "en soledad intelectual" por descubrir en la historia y elevar a concepto teológico qué es la realidad de la liberación y del martirio⁴².

3.1. Primera etapa (1976-1989): la liberación de Dios en la realidad crucificada de América Latina

El modelo salvadoreño va a ir tomando cuerpo en un panorama teológico que recoge los ecos del final de un tiempo cargado de optimismo en un progreso capaz de alcanzar las más altas cotas de libertad y felicidad para todos. Pero la historia confirmó que el progreso es la marcha hacia la abundancia, la libertad y la felicidad, y que estos tres objetivos están fuertemente unidos unos a otros, no es más que una ideología constantemente desmentida⁴³. Las euforias utópicas de mayo del 68 francés habían pasado, la posibilidad de un socialismo con rostro humano en el este europeo, abortada violentamente en las calles y plazas checas. Sobre el escenario europeo, recorrido por los negros nubarrones de la amenaza de un holocausto nuclear, quedaban la memoria de Auschwitz, de Hiroshima y de los "gulag" rusos, la persistencia del colectivismo deshumanizante de la economía administrada y de los privilegios de la *nomenklatura* en el Este, y un paulatino desvanecimiento de la utopía en el oeste, que juntamente con la creciente pérdida de sentido de sus habitantes terminan por producirles todos los síntomas de *abulimia del consumidor* (P. Ricoeur), que convierte en *insignificante* todo aquello que no sea satisfacer compulsiva e incesantemente su "hambre" de "tener".

En general la teología europea considera que toda esta situación de derrumbe del proyecto de emancipación ilustrado se origina en el carácter radicalmente autosuficiente de su concepción autonomista, promovido por y sostenido en un imparable dinamismo secularizador que aboca a una cosmovisión agnóstica y

atea. "El sentido rechazado de la fe" y "la muerte de Dios" constituirán la clave explicativa de semejante fracaso histórico, y mostrar la pertinencia de la persistencia de la fe en el Dios revelado en Jesucristo constituirá su gran objetivo "salvador"⁴⁴.

3.1.1. Hacerse cargo de la condición crucificada de la realidad latinoamericana

Desde la situación histórica latinoamericana, el modelo salvadoreño, poniendo en práctica la totalidad de las características fundamentales de su propia comprensión del hacer intelectual⁴⁵, va a llegar a un diagnóstico socio-cultural diferente al europeo.

Y así, aprehende y se enfrenta con la realidad del *reverso* de la trama del proyecto ilustrado de emancipación: la falsedad de la teoría del desarrollo en los países del sur y las incontables víctimas de la pobreza y de los regímenes dictatoriales centroamericanos y del cono sur. Esto le permite *el hacerse cargo de la realidad* de un subcontinente pobre y oprimido —"la realidad crucificada de América Latina", será su expresión⁴⁶—, en el que las mayorías "mueren antes de tiempo" —como dijera Bartolomé de las Casas—, y de sus necesidades, imposibilidades y luchas liberadoras.

Pero además, *el cargar sobre sí* lo que la realidad de los pobres exige, la hace partícipe de algo que pertenece a la inspiración primera de la teología de la liberación, la vinculación estrecha del empeño teológico a la presencia de los pobres en la historia⁴⁷. Los pobres serán algo más que un *ubi* categorial para el modelo, constituyen su *Sitz im Leben und Sitz im Tode*⁴⁸.

Esta real ubicación le permite percibir que la verdad de la crisis consiste en el *sentido oprimido de la realidad* y en su correlato que es la realidad de la *muerte del oprimido*: del pobre, del indio, del campesino⁴⁹. La razón de tanta muerte hay que buscarla en el triunfo de la injusticia sobre la justicia, de la insolidaridad sobre la fraternidad, de la opresión sobre la libertad y de los privilegios de las minorías sobre la igualdad de todos. Y esta consideración evidencia la aporía en la que se encuentra no simplemente la fe en el Dios Salvador, sino *su misma realidad salvadora* en la que se funda esa fe.

El gran obstáculo a erradicar, la gran dificultad que hay que resolver históricamente, proviene de *los ídolos*, absolutizaciones y divinizaciones humanas de un límite creado (por ejemplo, la riqueza, la propiedad privada, la seguridad nacional, la organización, etc.), que, en razón de su carácter de ultimidad, autojustificación e intocabilidad, niegan o cierran lo que de presencia salvífica de Dios hay en todo lo histórico, en cuanto que exigen víctimas para subsistir y reclaman que en su nombre se sacrifiquen vidas humanas⁵⁰.

Durante decenios la realidad de El Salvador ha sido un inmenso *rincón de la*

muerte, donde, como en Ayacucho⁵¹, los agentes de pastoral y el pueblo creyente se han planteado espontáneamente la pregunta sobre la realidad salvadora de Dios: “¿Cómo es posible que precisamente aquí, a donde he llegado tantas veces para decir que Dios es un Dios cercano y que nos quiere, que no queda indiferente ante el dolor, que precisamente aquí suceda una masacre tan espantosa?”. “Cuántas veces no decimos que Dios actúa en nuestra historia... Pero..., y si actúa, cuándo acaba esto? Y tantos años de guerra y tantos miles de muertos. ¿Qué pasa con Dios?”⁵².

El modelo salvadoreño se ha sentido afectado por multitud de experiencias como ésta, experiencias de dolor humano y “abandono” de Dios. Las preguntas de los pueblos crucificados lo interpelan y lo impulsan a ponerse al servicio de una reflexión articulada que, desde horizontes diversos de comprensión y a la luz de la palabra de Dios, acoja y exprese el derecho de los pobres a pensar su fe. La aprehensión de esta radical negatividad, como dato primero de la realidad, provoca derivadamente la crisis de la fe. No es ni el ateísmo de la cosmovisión moderna, ni las deficiencias de sus antropologías la causa de la pérdida de consistencia de la verdad salvífica. Es precisamente la muerte injusta de los pobres la prueba de la ausencia o la inexistencia de un Dios bueno para ellos. El mal implantado en la historia, en forma de extrema pobreza y de creciente pléyade de pobres, coloca la verdad de la realidad salvadora de Dios bajo una sospecha mucho más aguda que la suscitada por todos sus críticos de la modernidad. Las referencias más “sagradas” de la visión cristiana de la realidad —el ser, el hombre, el Jesús histórico, el Cristo de la fe, la irrupción histórica de la salvación y el mismo Dios— quedan seriamente “tocadas” por el impacto de esa negatividad. La teología salvadoreña acepta este desafío real y lo eleva al nivel del concepto, utilizando diferentes perspectivas:

**Metafísica:* “quizás en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué haya nada —no ser, no realidad, no verdad, etc.— en vez de ente”⁵³.

**Antropológica:* La existencia de pueblos justificados plantea “la exigencia de una antropodicea para que los seres humanos queden justificados”⁵⁴.

**Jesuánica:* “La misión evangelizadora de Jesús y su unción mesiánica penden de lo que ocurra con los pobres. El problema de los pobres se convierte nada menos que en el problema de Jesús”⁵⁵.

**Cristológica:* “Cualquiera que mire con ojos críticamente realistas los distintos escenarios de la historia no puede menos de hacerse la pregunta de hasta qué punto puede decirse que la historia ha sido ya salvada. No pareciera que la venida de Jesús ha hecho de la historia una historia de salvación; no parece que la salvación, en cuanto procede de Jesús, haya hecho mella profunda en la historia, como para dividirla en lo que fue antes de su nacimiento y en lo que fue después... La extrema pobreza en que vive más de la mitad de la humanidad,

las guerras permanentes, la brutal desigualdad entre los miembros de la misma familia humana, los cientos de miles de víctimas de la represión incluso por parte de gobiernos que se dicen occidentales y de inspiración cristiana..., la decomposición moral, las idolatrías del poder, del dinero, del placer, del egoísmo y la separación belicosa entre pueblos, culturas y naciones... Todo ello parece sustentar la afirmación de que el mal reina sobre el bien o de que, al menos, no puede hablarse de salvación de la historia y apenas de salvación en la historia. La presencia y la eficacia de la obra de Jesús quedarían reducidas a ser un pequeño fermento, incapaz de transformar una masa, más dominada por el mal que por el bien..."⁵⁶.

**Soteriológica:* "Los pobres y la pobreza injustamente inflingida, las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos etc... es la negación del reino de Dios y no puede pensarse en el anuncio sincero del reino de Dios dando la espalda a esa realidad o echando sobre ella un manto que cubra sus vergüenzas"⁵⁷.

**Teológico-trinitaria:* "A Dios Padre le salieron y, o le resultaron muchos hijos pobres, entre ellos, su Hijo unigénito, cuando se encarnó en la historia. Este es un hecho primario y masivo, que no puede pasar por alto quien quiera hablar de Dios, sea teólogo, pastor o profeta... Sólo cuando Dios salve al pobre será realmente el Dios salvador prometido. Pero como esto no ha ocurrido todavía, queda ante los ojos el escándalo de la impotencia de Dios. Los pobres, en vez de desaparecer, se multiplican hasta constituirse en la mayoría de la humanidad y se multiplican sus dolencias y dolores. No se puede eludir la objeción apelando a un reino de Dios interiorista o puramente trascendente... El problema de los pobres es, así, no sólo el problema de la humanidad sino también el problema de Dios. Y esto no sólo porque en ese problema se juega la promesa de Dios y la veracidad y fidelidad de Jesús, sino porque en él se convalidan o se invalidan afirmaciones fundamentales sobre Dios... El hecho mismo de la existencia masiva de los pobres... va contra Dios como Padre misericordioso de sus hijos más débiles; va contra la filiación divina de los hermanos de Jesús y últimamente contra la filiación divina de Jesús como enviado del Padre para hacer reinar el amor entre los hombres; va contra el Espíritu Santo, que no vive en la historia sino que es expulsado de ella por la fuerza del pecado de los hombres. Toda esta carga teológica lleva consigo la realidad lacerante de los pobres"⁵⁸.

Esta aporía, tan diversa y certeramente formulada, solamente se resuelve bajando de sus cruces a los pueblos crucificados. Cualquier otra respuesta sólo consigue aplazar su solución, y corre el riesgo de hacerse corresponsable, humana y teológicamente, de la crucifixión de la realidad. Cualquier otra respuesta convertiría en insignificante para la vida del mundo el lenguaje cristiano sobre la salvación.

3.1.2. Encargarse de la realidad de los pueblos crucificados

Nada de esto le ocurre al modelo salvadoreño. Su concepción del quehacer teológico lo aboca a *encargarse de esa realidad*. Debe contribuir a que se vaya haciendo real y mayormente posible la salvación para los crucificados, y a que, consecuentemente, se consiga que Cristo y el Dios Salvador sean realmente comprensibles en ella. Así, pues, el interés que movilizará su *logos* acerca del acontecimiento Jesucristo, consistirá directamente en *saber cómo abrir caminos a la salvación de Dios en una realidad de pueblos crucificados*, aunque no renuncie a establecer secundariamente las condiciones epistemológicas en las que sea posible dar razón de la consistencia veritativa de la salvación de Dios en un mundo adulto⁵⁹. Pero sobre todo tratará de saber cómo la *historia de la salvación* llega a ser *salvación histórica* para los pobres, y de impedir que se acepte y mucho menos se justifique la coexistencia de la miseria de la realidad y la fe cristiana en la salvación. En las palabras de esta teología, el modelo pretende contribuir a *bajar de la cruz a los pueblos crucificados*⁶⁰, y no se contenta con justificar el paso del Jesús histórico al Cristo de la fe, sino que ante todo *necesita mostrar cómo el Jesús histórico se puede ir constituyendo como Cristo histórico*, esto es, en la historización visible y eficaz de la afirmación paulina de que El sea todo en todos⁶¹.

La clave aglutinadora de todo su discurso sobre la salvación es teo-económica: *la parcialidad encarnatoria de Dios* en los pobres. Su opción metodológica de privilegiar la práctica del Jesús histórico, "como el momento de mayor densidad metafísica"⁶², en la contemplación de la totalidad del misterio salvador, le ha permitido releer los títulos cristológicos con los que la tradición ha expresado la verdad sobre Jesucristo, desde la clave de Jesús como *mediación* de la última voluntad del Padre y como *Mediador* del Dios del reino⁶³. El resultado es una *cristología de Jesús de Nazaret, el Siervo de Yahvé*⁶⁴, que franquea no sólo el acceso a la verdad salvífica del reino, sino también los caminos concretos por los que la salvación cristiana no se traiciona, cuando es anunciada y realizada en nuestro mundo.

Esta categorización, *la parcialidad encarnatoria de Dios*, le permite:

1) Elevar a nivel de concepto lo que fue *realidad histórica*: la vida y el destino de Jesús de Nazaret en los que Dios ha querido revelar definitivamente su realidad salvadora. En la parcialidad de la historia de Jesús, la teopraxis se historifica al encarnarse, y adquiere una singular *significatividad y relevancia salvíficas para los pobres y en ellos* *quoad nos*.

2) Concretar la *identidad* divina justamente en el carácter parcial de los destinatarios de esa salvación. Un teólogo salvadoreño ha mostrado que la afirmación, "ir a Dios es ir al pobre"⁶⁵, no es una mera tesis de ascética cristiana o de epistemología teológica, sino una afirmación ontológica (*sit venia verbo*) sobre la realidad divina: los pobres pertenecen a la definición de Dios y esto nos

vuelca hacia el centro del misterio de Dios que es amor. "Si las actuaciones de Dios en la historia están caracterizadas por su parcialidad a favor de los pobres... podemos decir que Dios es el 'Dios de los pobres', y esto no en un sentido derivado, como si Dios hiciera esto por razones pedagógicas, sino porque los pobres pertenecen a la definición de Dios. Evidentemente se trata de una 'definición' de Dios que no tiene otra fuente que sus actuaciones en una historia concreta en la que hay pobres y es por tanto siempre de algún modo una definición *quoad nos...*"⁶⁶.

3) Profundizar y perfilar el concepto cristiano de salvación. La salvación cristiana, presupuesto el hecho histórico del pecado y de su poder en la historia, es comprendida como la liberación integral alcanzada por Jesucristo liberador. Esta integralidad afecta procesualmente a lo personal, en cuanto que provoca la permanente conversión de la intencionalidad pecaminosa del hombre; a lo social, en cuanto que se realiza en la asintótica vinculación de la libertad liberada por Cristo con la liberación de los pobres y la pobreza; a lo histórico, en cuanto que se alcanza a través de la superación-transformación-revolución, siempre inconclusa, de las condiciones materiales y objetivas que limitan e impiden la libertad de las mayorías; a lo teologal, en cuanto que la vida plena del hombre, contemplar la gloria de Dios, se le va otorgando gratuita y limitadamente en la medida en que lucha eficazmente contra la sobreabundancia de muerte biológica en la historia y, así se da vida a los pobres y gloria a Dios⁶⁷.

Pero esta concreción de la salvación la comprende desde el horizonte de lo que en términos zubirianos se conoce como la "deiformación". La salvación como liberación presupone el hecho histórico del pecado, mientras la *theiôsis*, es decir, la voluntad divina de comunicarse a los hombres, integrándolos en la vida trinitaria, es el fundamento ontológico del proyecto redentor del Dios del reino⁶⁸. El poder del pecado hará "pasar" al Dios trinitario por la cruz, y cargando con la realidad del pecado desde dentro, la historia humana con toda su conflictividad será asumida en la vida trinitaria e impulsada hacia su plenificación final (cf. 1Cor 15, 28)⁶⁹.

El modelo salvadoreño de soteriología histórica no corre ningún peligro ni de reduccionismo, ni de sociologismo en su comprensión de la salvación. Vive de la convicción de que *extra Deum nulla salus*. Su apelación al Dios trinitario como principio y fin de la salvación y Jesucristo como divinizador, es de tal contundencia que desactiva cualquier sospecha que pueda haber en ese sentido. La salvación por antonomasia, "la mayor comunicación posible de Dios a su criatura", se dará más allá de la historia, tras la resurrección del hombre entero. Pero esto no obsta para que pueda y deba hacerse presente en el conjunto de la historia y no sólo en el corazón de los hombres.

El sujeto activo de la salvación es por antonomasia Dios mismo y su mediador Jesucristo. Dios es el principio y fin de la salvación del hombre y ha

querido ofrecérsela definitivamente a la humanidad en la encarnación, vida, muerte y resurrección de su Hijo. Buscar la salvación total fuera de Dios sería idolatría... Nada ni nadie puede ocupar el lugar de Dios, ni de Jesucristo en la historia de la salvación. Por definición la salvación es la presencia siempre mayor en la vida humana y en la historia de los hombres. Dios, principio de santidad y de felicidad, principio de plenitud y de progreso, alfa y omega de los hombres y de la historia. La verdad de este Dios es el Logos encarnado y el camino hacia la vida de Dios no es otro que Jesús, muerto y resucitado por nuestros pecados y por nuestra salvación⁷⁰.

Teólogos progresistas europeos, como H. Küng, han rechazado el concepto de salvación como divinización, por parecerles incomprensible y carente de significado para una sensibilidad cultural cuyas expectativas girarían en torno a la humanización del hombre⁷¹. Sin embargo, la Comisión Teológica Internacional reconoce que "entendida correctamente, la 'deificación' hace al hombre perfectamente humano; la deificación es la verdadera y suprema 'humanización' del hombre"⁷².

El modelo soteriológico salvadoreño viene a rescatar la categoría de la sospecha de sus críticos de que semejante propuesta de "deiformación" resulte alienante para el hombre y paralizante para la historia, así como del carácter excesivamente abstracto e idealista de la formulación del documento. Y lo hace de un modo que no deja de sorprender. La divinización se despliega fundamentalmente en dos lugares de la historia: la realidad de los pobres como *princeps analogatum* de la salvación⁷³ y el seguimiento de Jesús como participación por la fuerza del Espíritu en la vida de Dios, en el proceso del Dios trinitario en la historia, que le permite al seguidor experimentar la historia como salvación y lo convierte en coautor con Dios de la salvación de la historia⁷⁴.

Esto le permite mostrar que la antropología "agraciada" por la *theiôsis* trinitaria se revela y se identifica en esas dos concreciones históricas, como la antropología del seguidor⁷⁵ y como la del pobre y del empobrecido (*sub specie contrarii*): "El hombre surge visto desde Dios 'cuando Dios quiere ser no-Dios'. Esta es la radical afirmación descendente. Pero es ésa una encarnación reduplicativa que incluye el movimiento hacia la carne humana y hacia lo pobre de esa carne. El verdadero hombre aparece como el hombre pobre y empobrecido"⁷⁶.

De esta manera, el modelo de soteriología histórica, por una parte, manifiesta cuál es el camino capaz de sortear el peligro permanente y mortal de cerrar en falso y precipitadamente esa "brecha incolmable" que es el hombre y de conducir a la verdadera humanización: el que recrea una historia de solidaridad con los pobres y de fidelidad al Padre como la de Jesús; y por otra, postula qué divinización es la que posibilita la máxima humanización: la que resulta cuando Dios con libertad amorosa llega a ser no-Dios.

4) Percibir al pueblo históricamente crucificado como el signo principal de la presencia de Dios en la historia⁷⁷, como el lugar propio de aparición de la liberación⁷⁸, en una palabra, como el portador de la soteriología histórica.

El pueblo crucificado, como continuador de la misión redentora de Jesús, el Siervo, es la víctima del pecado histórico del mundo⁷⁹ y también quien aporta la salvación al mundo en cuanto que la trae para "otros"⁸⁰. El lleva a cabo esta misión prolongando históricamente al Cristo de la fe, iluminador y mediador de salvación. El modelo ha llegado al núcleo mismo de la doctrina soteriológica cristiana: el *extra crucem nulla salus*.

Ciertamente, los pueblos crucificados aportan salvación por revelación porque poseen un gran potencial iluminador:

- * que ayuda a diagnosticar verdaderamente la gravedad de "la enfermedad" irreversible, que padece la civilización del capital-riqueza imperante en el primer mundo e impositiva para el tercero;
- * que descubre radicalmente la maldad del orden internacional, del sistema capitalista y de la complicidad de la Iglesia institucional con estas piezas de un proyecto deshumanizante de civilización;
- * que capacita para contemplar la necesidad de *metanoia* personal⁸¹, y de revertir la historia, de subvertirla y de lanzarla en otra dirección con el fin de evitar su fatal desenlace⁸²;
- * que desvela la utopía de la civilización de la pobreza-trabajo como modelo universalizable de vida realmente humana y fraterna y, por ello mismo, capaz de promover una salvación para todos, lo que la indeseable civilización actual es absolutamente incapaz de producir, pues no solamente no es universalizable —sólo ofrece vida a unos pocos—, sino que además produce muerte por doquier;
- * y que finalmente dilata las pupilas de los ojos para percibir en la oscuridad un futuro siempre mayor en el que "se avizora el Dios salvador, el Dios liberador"⁸³.

Pero además, los pueblos crucificados, como "cuerpo de Cristo en la historia" (O. Romero), cumplen una función mediadora, que permite la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones del hombre con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios⁸⁴.

Cargando con la realidad inhumana de la civilización del capital, con el pecado histórico, (cristalización estructural de sus valores dominantes: la inseguridad, el miedo, el etnocentrismo, el individualismo competitivo, la insolidaridad, la superficialidad consumista, la autosuficiencia, la agresión explotadora y ecológica, la absolutización de la nación-Estado), comunican realidades y realizaciones humanas (la esperanza, la alegría, la libertad compartida,

la pobreza con espíritu, la sencillez, la misericordia, el amor, la contemplación, la comunicación, la solidaridad compartida, el trabajo como perfeccionamiento humano, la iniciativa comunitaria y social, el perdón, la apertura a la trascendencia y la santidad tal y como se revelan en Jesús), que abren lenta y tercamemnte futuro también para los injustos dominadores del mundo, y espacios reales a esa nueva civilización de la pobreza en medio de una realidad inhumana⁸⁵. Es así como los pueblos crucificados median y operativizan históricamente el reino de Dios, cuyo mediador absoluto es Jesucristo.

5) Criticar las praxis históricas sociales y eclesiales, manipuladoras de la salvación y del salvador Jesús, y discernir la voluntad histórica salvífica de Dios en orden a poner en marcha proyectos realistas y parcialmente salvíficos, jerarquizados desde la opción por los intereses de los pobres⁸⁶. (Continuará.)

Notas

1. F. J. Vitoria, *¿Todavía la salvación cristiana? Los diseños soteriológicos de cuatro cristologías actuales: "Jesús, el Cristo", "El Dios crucificado", "Cristología desde América Latina" y "La Humanidad Nueva"* (Vitoria 1986). En esta misma revista di cuenta de esta investigación: "Salvación de Jesucristo y soteriológicas cristianas. Aproximación a cuatro diseños soteriológicos para nuestro tiempo", *Revista Latinoamericana de Teología* 12 (1987), pp. 199-216.
2. W. Pannerberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974), p. 50.
3. Esta obra se publicó inicialmente el año 1971 en Lima. Posteriormente fue editada en 1972 (*Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1972). Este mismo año tuvo lugar un encuentro en El Escorial (8-15 de julio) en el que se puso de manifiesto no solamente el sentido y el método de este pensamiento teológico, sino la adscripción de un número importante de teólogos latinoamericanos a esta perspectiva teológica (Varios, *Fe cristiana y cambio social en América Latina* Salamanca 1973).
4. Se trata de su intervención en el Congreso de teólogos alemanes en torno a las cuestiones que los modernos procesos de emancipación planteaban a la fe en la redención, que tuvo lugar en Munich en diciembre de 1972 (Scheffczyk, ed., *Erlösung und Emanzipation*, Friburgo 1973). Este texto lo reelaboró posteriormente, adaptándolo a la idea general de un libro suyo, dedicado a exponer y reconstruir sistemáticamente el itinerario de una teología fundamental orientada a la praxis: "Redención y emancipación", en *La fe, en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo* (Madrid 1979), pp. 129-145.
5. F. J. Vitoria, *op. cit.*, pp. 241-250; 623-627; 642-644; 650-652; 660-661.
6. A este modelo originariamente lo denominé *apologético-especulativo*. Una consideración más cuidadosa me ha inclinado a realizar esta variación terminológica, movido por dos razones: a) el carácter peyorativo que muchas veces tiene en el uso castellano la palabra especulativo; y b) el término *argumentativo* recoge mejor y con mayor precisión en la utilización de la jerga teológica lo que con mi primera formulación quise subrayar, y resulta más fiel al aporte teológico de J. B. Metz, en el que entonces me inspiré a la hora de nominar los modelos.

7. La fórmula *soteriología histórica* aparece por primera vez el año 1978 en un escrito de I. Ellacuría, "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica", en Varios, *Cruz y resurrección* (México 1978), 49-82. Años más tarde este trabajo se volvió a publicar en *La conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia* (San Salvador 1985) pp. 25-63. Tras el martirio de su autor se ha reproducido en otros dos lugares: *Revista Latinoamericana de Teología* 18 (1989), p. 305ss y *Mysterium Liberationis*, desde ahora *ML* (San Salvador 1990) pp. 189-216 (lamentablemente sin el subtítulo). Para las citas, utilizaré esta última edición. En este trabajo el autor entiende por *soteriología histórica* "algo referente a la salvación, tal como ésta es propuesta en la revelación. Pero se acentúa su carácter histórico, y esto en un doble sentido: como realización de esa salvación en la historia única del hombre y como participación activa en ella de la humanidad, en nuestro caso de la humanidad oprimida", p. 190.
8. J. L. Segundo, *El dogma que libera* (Santander 1989).
9. B. Sesboüé, *Jesucristo el único Mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación. Tomo I. Problemática y relectura doctrinal, y Tomo II. El relato de la salvación. Propuesta de soteriología narrativa* (Salamanca 1990 y 1993 respectivamente).
10. F. J. Vitoria, *op. cit.*, pp. 246-247.
11. J. Martínez Gordo, *La fuerza de la debilidad. La teología fundamental de Gustavo Gutiérrez* (Bilbao 1994), pp. 234-241.
12. B. Sesboüé, *op. cit.* Tomo II 387-390; la alusión al teólogo peruano puede verse en p. 388.
13. G. Gutiérrez, "Lyon: Debate de la tesis de Gustavo Gutiérrez" (1985), en *La verdad los hará libres* (Lima 1986), p. 9.
14. J. Martínez Gordo, *op. cit.*, pp. 203-204; 298.
15. A. González, *Trinidad y Liberación. La teología trinitaria considerada desde la teología de la liberación* (San Salvador 1994), p. 53.
16. N. Greinacher, "¿Teología de la liberación en el primer mundo?", *Concilium* 207 (1986), pp. 253-264; J. J. Tamayo-Acosta, "La teología progresista europea ante la teología de la liberación" *Revista Latinoamericana de Teología* 11 (1987), pp. 105-127; J. Martínez Gordo, *Dios, amor asimétrico. Propuesta de teología fundamental práctica* (Bilbao 1993).
17. J. B. Metz, "Hacia una nueva reforma", en Varios, "Martín Lutero, 1483-1983. Quinto centenario del nacimiento de Martín Lutero", *El País*. Suplemento, Jueves, 10 de noviembre de 1983, p. 12.
18. *Teología política* (San Salvador 1973).
19. I. Ellacuría, "La teología como momento ideológico de la praxis eclesial", *Estudios Eclesiásticos* 207 (1978), pp. 457-476; "Historicidad de la salvación", *ML* I, pp. 323-372 (cfr. *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984), p. 5ss.); "Utopía y profetismo", *Ibid.*, pp. 393-442 (cfr. *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989) p. 141 ss.); "La Iglesia de los pobres sacramento histórico de liberación", *ML* II, pp. 127-153; "Historia de salvación", *Revista Latinoamericana de Teología* 28 (1993) p. 3 ss.; "Los pobres, "lugar teológico" en América Latina", en *Conversión de la Iglesia...*, pp. 153-178; "Salvación en la historia", en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid 1993) pp. 1252-1274.

20. Bastará con recordar aquí tres textos significativos. "Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto..., así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva... en el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas" (Introducción, n. 6). "Es el mismo Dios, quien en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tiene su origen en el egoísmo humano" (Justicia, n. 6). "Toda liberación es ya un anuncio de la plena redención de Cristo" (Educación, n. 9).
21. J. Sobrino, *Jesús en América Latina* (San Salvador 1982,) pp. 17–19; *Jesucristo Liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret* (San Salvador 1991), pp. 42–46.
22. *Teología política...*, pp. 2–6.
23. *Ibid.*, pp.6–7; *Salvación en la historia...*, p. 1256.
24. *Ibid.*, p. 10.
25. *Ibid.*, pp.10, 74.
26. *Salvación en...*, p. 1257.
27. *Historicidad de la salvación...*, p. 340.
28. *Ibid.*, pp.333–337.
29. *Salvación en la historia*, pp. 1272–1273.
30. *Ibid.*, pp.1260–1261.
31. *Teología política...*, pp. 8, 74.
32. *Salvación en la historia...*, pp. 1259–1266.
33. *Teología política...*, p. 8.
34. *Historicidad de la salvación...*, p. 365.
35. *Salvación en la historia...*, pp. 1259, 1266, 1268; *Historicidad de la salvación...*, p. 366; *La teología como momento ideológico...*, p. 468.
36. *Los pobres "lugar teológico"...*, pp. 163–167; *La teología como momento ideológico...*, p. 473.
37. *La teología como momento ideológico...*, pp. 464–476; "Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo", *Revista Latinoamericana de Teología* 10 (1987), pp. 8–9.
38. A. González, *op. cit.*, pp. 51–59.
39. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana", en *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología* (San Salvador 1986), pp. 29–33.
40. J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina* (Madrid 1993).
41. M. Doggett, *Una muerte anunciada. El asesinato de los jesuitas en El Salvador* (San Salvador 1993).
42. J. Sobrino, "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio", en J. Comblin, J. I. González Faus, J. Sobrino, (eds.), *op. cit.*, pp. 101–121.
43. A. Touraine, *Crítica de la modernidad* (Madrid 1993), p. 14.
44. Recuperar el sentido de la fe, rechazado por la modernidad crítica ha constituido el móvil que ha guiado fundamentalmente la tarea teológica europea: Ch. Duquoc,

- "Letargo de la espiritualidad cristiana en los países desarrollados", *Concilium* 138-B (1978), p. 311.
5. I. Ellacuría, "Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano", *ECA* 322-323 (1975), p. 419.
 6. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina (esbozo)* (México, 1977, 2ª edición corregida y aumentada), p. 32.
 7. Así lo ha vuelto a repetir Gustavo Gutiérrez en la introducción *Mirar lejos* de la reedición de su obra *Teología de la liberación*: "La teología de la liberación está estrechamente ligada a esta nueva presencia de los que siempre estuvieron ausentes de nuestra historia. Ellos se han convertido poco a poco en sujetos activos de su propio destino, iniciando un firme proceso que está cambiando la condición de los pobres y oprimidos del mundo. La teología de la liberación (expresión del derecho de los pobres a pensar su fe) no es el resultado automático de esa situación y de sus avatares; es un intento de lectura de este signo de los tiempos... en la que se hace reflexión crítica a la luz de la Palabra de Dios. Ella nos debe llevar a discernir seriamente los valores y límites de este acontecimiento", *Páginas* 93 (1988) p. 67.
 8. J. Sobrino, "¿Cómo hacer teología? La teología como 'intellectus amoris'", *Sal Terrae* 5 (1989), p. 416.
 9. J. Sobrino, *El conocimiento teológico...*, pp. 39-42.
 10. I. Ellacuría, *Historicidad de la salvación...*, pp. 358-359; J. Sobrino, "El significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana", y "La aparición del Dios de vida en Jesús de Nazaret", en *Jesús en América Latina...*, pp. 99-102 y 157-206 respectivamente; "La experiencia de Dios en la Iglesia de los pobres", en *Resurrección de la verdadera...*, pp. 156-160; *Jesucristo Liberador...*, pp. 277-306; 335-355.
 1. G. Gutiérrez, "Cómo hablar de Dios desde Ayacucho", *Concilium* 227 (1990), pp. 131-142.
 2. M. López Vigil, *Muerte y vida en Morazán. Testimonio de un sacerdote* (San Salvador 1987), pp. 94 y 119.
 3. I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía", *ECA* 435-436 (1985), p. 50.
 4. J. Sobrino, "Los pueblos crucificados, actual Siervo sufriente de Yahvé", *Concilium* 232 (1990), p. 504.
 5. I. Ellacuría, *Salvación en la...*, p. 1049.
 6. *Ibid.*, pp. 1266-1267.
 7. I. Ellacuría, *Historicidad de la salvación...*, pp. 360-361.
 8. I. Ellacuría, *Pobres...*, pp. 1046-1048.
 9. I. Ellacuría, "Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad: conocimiento-fe y su configuración histórica", *Revista Latinoamericana de Teología* 8 (1986), pp. 113-131; J. Sobrino, "La verdad sobre Jesucristo", en *Jesús en América...*, pp. 15-93.
 10. J. Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, (San Salvador 1993).
 1. I. Ellacuría, *Utopía y profetismo...*, p. 439.
 2. J. Sobrino, "Significado del Jesús histórico en la cristología latinoamericana". en *Jesús en América...*, p. 115.
 3. *Ibid.*, pp. 56-90.
 4. F. J. Vitoria, *op. cit.*, pp. 222-229; 394-416.

65. J. Sobrino, *Cristología desde...*, p. 167.
66. A. González, *op. cit.*, pp. 229-230.
67. I. Ellacuría, "Liberación", en C. Floristán y J. J. Tamayo, (eds.), *op. cit.*, pp. 691-703.
68. A. González, *op. cit.*, pp. 125-134.
69. J. Sobrino, *Cristología desde...*, p. 169; "Dios", en Varios, *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1983), pp. 254-255; F. J. Vitoria, *op. cit.*, pp.497-501.
70. I. Ellacuría, *Salvación en la historia...*, pp. 1269-1270; *Historicidad de...*, pp. 357-360.
71. H. Küng, *Ser cristiano* (Madrid 1977), p. 562.
72. "Theologia-Christologia-Anthropologia" I, E. 4, *Gregorianum* 64/1 (1983), p. 16.
73. I. Ellacuría, "Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres", en *Conversión de...*, p.135.
74. F. J. Vitoria, *op. cit.*, pp. 603-605.
75. *Ibid.*, pp. 197-208; 562-564.
76. J. Sobrino, "Dios", en Varios, *Conceptos...*, p. 257.
77. I. Ellacuría, "Discernir el signo de los tiempos", *Diakónia* 17 (1981), p. 58.
78. I. Ellacuría, "Estudio teológico-pastoral de la Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación", en *Revista Latinoamericana de Teología* 2 (1984), p. 150.
79. "Se entiende... por pueblo crucificado aquella colectividad que, siendo la mayoría de la humanidad, debe su situación de crucifixión a un ordenamiento social promovido y sostenido por una minoría que ejerce su dominio en función de un conjunto de factores, los cuales, como tal conjunto y dada su concreta efectividad histórica, deben estimarse pecado", I. Ellacuría, *Ei pueblo crucificado...*, p. 201.
80. *Ibid.*, p.215.
81. I. Ellacuría, "Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España", *Sal Terrae* 826 (1982), p. 230.
82. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías populares", *ECA* 493-494 (1989), p. 1078.
83. I. Ellacuría, *Utopía y...* 425-431; "El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo", *Concilium* 180 (1982), pp. 588-596; "Misión actual de la Compañía de Jesús", *Revista Latinoamericana de Teología* 29 (1993), pp. 115-126.
84. I. Ellacuría, *El reino de Dios...*, p. 595.
85. I. Ellacuría, *Utopía...*, pp. 393-442; J. Sobrino, "Conlleaos mutuamente. Análisis teológico de la solidaridad", *ECA* 401 (1982), pp. 157-178; "Pecado personal, perdón y liberación", *Revista Latinoamericana de Teología* 13 (1988), pp. 26-29; "La comunión eclesial alrededor del pueblo crucificado", *Revista Latinoamericana de Teología* 20 (1990), pp. 157-160.
86. F. J. Vitoria, *op. cit.*, 246; J. Sobrino, *La experiencia de Dios...*, p.146; "Centralidad del reino de Dios en la Teología de la Liberación", en *ML* I, p. 505.