

Historicidad de la salvación cristiana

IGNACIO ELLACURIA

**Centro de Reflexión Teológica
San Salvador**

El problema de la historicidad de la salvación cristiana sigue siendo uno de los problemas más graves de la comprensión y de la práctica de la fe. Lo es en el ámbito de los países noratlánticos;¹ lo es también en el ámbito de los países oprimidos,² y lo es finalmente en la preocupación del magisterio y disciplina de la Iglesia institucional.³ Por historicidad de la salvación cristiana no se entiende siempre lo mismo. Una primera distinción podría hacerse entre aquellos que se preguntan por el carácter histórico de los hechos salvíficos y aquellos que se preguntan por el carácter salvífico de los hechos históricos; los del primer grupo se interesan sobre todo por fundamentar históricamente, por constatar objetivamente hechos fundamentales de la fe, desde la resurrección de Jesús como el hecho más importante hasta los milagros o la serie de sucesos salvíficos del Antiguo Testamento; los del segundo grupo se interesan especialmente por ver qué hechos históricos traen salvación y cuáles otros traen condenación, qué hechos hacen más presente a Dios y cómo en ellos se actualiza y se hace eficaz esa presencia. No son dos perspectivas excluyentes; más aún, la segunda presupone la primera y acepta sin mayores reservas que los grandes hechos salvíficos, reveladores y comunicadores de Dios, se han dado en la historia, por más que su justificación crítica no pueda alcanzar ni reducirse a las comprobaciones de la ciencia histórica.

Este artículo se coloca, más bien, en la segunda de las perspectivas y quiere repensar el problema ya clásico de cómo se relacionan entre sí lo que es la salvación cristiana, que parecería ser lo formalmente definitorio de la misión de la Iglesia y de los cristianos en tanto que cristianos y lo que es la liberación histórica, que parecería ser lo formalmente definitorio de los estados, las clases sociales, los ciudadanos, los hombres en tanto que hombres. Al retomar de nuevo el problema no se pretende calmar una preocupación puramente intelectual surgida del desasosiego que puede nacer de una paradoja teórica. Más bien se pretende, en primer lugar, aclarar un punto fundamental para la comprensión de la fe y para la eficacia de la praxis cristiana, especialmente en el contexto de la situación del Tercer Mundo y más en particular de América

Latina; en segundo lugar, responder a quienes quieren invalidar los esfuerzos que hacen los teólogos de la liberación por repensar la revelación entera y la vida de la Iglesia en busca de la salvación-liberación de los pobres de la tierra, pero en busca también de una profunda renovación del pensamiento, de la espiritualidad, de la pastoral y aun de la institucionalidad de la Iglesia universal.

Cada día se acepta más el que los teólogos de la liberación representan una nueva forma de hacer teología de gran trascendencia para la vida de la Iglesia y para la comprensión y explicación de la fe cristiana. Después de una primera etapa en la cual se desechó su importancia afirmando que su labor era más sociológica que teológica y que, en el mejor de los casos, trataban puntos que tenían que ver con la ética social, se reconoció más tarde que sus temas eran fundamentales para la teología y, aún más, que se trataba de una teología total, capaz de desplazar a otras formas de teología que se consideraban como las únicas clásicas y universales. Así la *Comisión teológica internacional* en su reunión de 1976 suponía que era objeto principal de la teología de la liberación la conexión entre salvación cristiana y promoción humana y que "esta unidad de conexión así como la diferencia que señala la relación entre promoción humana y salvación cristiana, en su forma concreta, deberán ser objeto de búsquedas y de nuevos análisis; ello constituye, sin duda ninguna, una de las tareas principales de la teología actual."⁴ Con ocasión de esa misma reunión, Urs von Balthasar terminaba sus observaciones críticas con estas palabras: "la teología de la liberación tiene su puesto específico en una teología del reino de Dios; es un aspecto en el conjunto de la teología, y está exigiendo la actuación práctica de la Iglesia para la debida configuración del mundo en orden a Cristo."⁵ Pero ha sido más recientemente el cardenal Ratzinger quien ha subrayado especialmente el carácter universal de la teología de la liberación al reconocerle a) pretender ser "*una nuova ermeneutica della fede cristiana, vale a dire come una nuova forma di comprensione e di realizzazione del cristianesimo nella sua totalità*;"⁶ b) que en ella confluyen varias corrientes de pensamiento y ella influye a su vez en regiones que desbordan la geografía y la cultura de América Latina; c) que adquiere un carácter ecuménico, "*una nuova universalità per la quale la separazioni classiche delle Chiese debbono perdere la loro importanza*."⁷

Esta cuestión de la historicidad de la salvación cristiana, ya lo decíamos, no es exclusiva de la teología de la liberación, pero en ésta cobra una importancia singular y unas características especiales.

La importancia singular no estriba en que la "teología de la liberación" sea formalmente una "teología de lo político." El libro de Clodovis Boff, excelente por tantos capítulos, puede causar una imagen distorsionada de lo que es la teología de la liberación o puede conducirla a regionalizaciones teológicas que no son ni necesarias ni deseables.⁸ La teología de la liberación no ha de entenderse como una teología de lo político, sino como una teología del reino de Dios, de modo que la distinción de objetos materiales entre una T 1 que tratara los temas clásicos de Dios, Cristo, Iglesia y una T 2 que tratara los temas más directamente humanos y/o políticos⁹ no es en sí aceptable, aunque consideraciones secundarias puedan insinuar ocasionalmente separaciones metódicas; la

teología de la liberación, en efecto, trata primariamente de todo lo que atañe al reino de Dios, sólo que enfoca todos y cada uno de sus tópicos, aun los más elevados y aparentemente separados de la historia, sin olvidar nunca, y frecuentemente con atención muy especial, a su dimensión liberadora.

Las características especiales de la teología de la liberación tampoco fluyen de que su objeto primario fundamental sea lo político ni siquiera la liberación entendida de modo integral. Fluyen más bien del 'lugar' cristiano y epistemológico en el cual el teólogo se sitúa, de su opción preferencial por los pobres y de su propósito de que las virtualidades del reino de Dios se pongan al servicio de la salvación histórica del hombre, poniendo eso sí esta salvación en la más estrecha relación posible con lo que es la salvación cristiana del hombre y del mundo.

El problema permanente de la relación entre lo divino y lo humano cobra así una importancia nueva y, sobre todo, una perspectiva nueva. ¿Qué tienen que ver los esfuerzos humanos por una liberación histórica, incluso socio-política, con la instauración del reino de Dios que predicó Jesús? ¿Qué tiene que ver el anuncio del reino de Dios y su realización con la liberación histórica de las mayorías oprimidas? Tales cuestiones en su doble vertiente representan un problema fundamental de la praxis de la Iglesia de los pobres a la par que un problema esencial de la historia actual latinoamericana. No es primariamente una cuestión conceptual, sino que es una cuestión real, que necesitará el uso de conceptos para ser resuelta teóricamente, pero que no es primaria ni últimamente una cuestión puramente teórica. En efecto, no es primariamente un problema de conjunción teórica de dos conceptos abstractos, uno que se refiriera a la obra de Dios y otro que se refiriera a la obra del hombre. El partir de los conceptos y del supuesto más o menos explícito de que a conceptos adecuadamente distintos corresponden realidades diferentes, lleva a dificultades superfluas. Los conceptos adecuadamente distintos serían dos y a esos dos conceptos se les atribuiría el correlato de dos realidades adecuadamente distintas. Dicho de otra forma, tras una larga elaboración intelectual, realizada a lo largo de siglos, se ha llegado a la separación conceptual de lo que en la experiencia biográfica y en la experiencia histórica aparece como unido; esa separación conceptual, no sólo se ha considerado cada vez como más evidente, sino que se ha convertido en punto de partida para regresar a una realidad, que ya no es vista primigeniamente en sí misma, sino a través de la 'verdad' atribuida al concepto. Separado el concepto de la praxis histórica real y puesto al servicio ideologizado de instancias que institucionalizan intereses no criticados reflejamente, no sólo no se resuelve el problema, sino que se lo encubre. Y se encubre, no tanto porque el concepto sea abstracto, sino más bien porque no es histórico. Hay una universalidad conceptual a-histórica y hay una universalidad conceptual histórica o, si se prefiere, historizada. Aquella puede parecer más teórica y más universal, pero no es así tanto porque encubre una historicidad que en su encubrimiento opera deformantemente, como porque desconoce la dimensión propia de universalidad de la realidad histórica, apropiadamente conceptualizada. Cuando no se reflexiona críticamente de qué praxis histórica determinada surgen las conceptuaciones y a qué praxis conducen, se está en trance de servir a una historia, que tal vez el concepto dice negar.

De esta sospecha epistemológica, comprobada una y otra vez en la praxis histórica de la Iglesia en América Latina, se deduce la posición de la teología de la liberación ante el problema de la 'relación' entre los diversos momentos de una misma praxis de salvación. No se trata primariamente de un problema de conceptualización o de un problema teórico que ha de resolverse para salvar la ortodoxia. Se trata, al menos primeramente, de un problema de praxis, la praxis de unos cristianos que han querido participar cristianamente en las luchas que el pueblo ha emprendido por su propia liberación. Estos cristianos urgidos por su fe y como realización objetiva de esa fe quieren ver una máxima coincidencia entre lo que Dios quiere de los hombres y lo que los hombres hacen. Han escuchado los clamores del pueblo, de mi pueblo¹⁰ como escribían los obispos del nordeste de Brasil, pueblo explotado, digno de mejor causa, sabedor muchas veces de su condición de hijos de Dios. Estos creyentes han visto que con frecuencia quienes se dicen cristianos son responsables de muchos de los males que se abaten sobre los más pobres al tiempo que los que se dicen no creyentes se han dedicado con verdad y hasta el sacrificio total a la liberación de los más pobres y oprimidos. Ante esta terrible paradoja se preguntan cómo puede ser esto así y qué tienen que hacer con su fe y con sus obras para que no se siga dando este escándalo, que puede acabar con la fe, hoy todavía tan vigorosa, de las mayorías populares.

Para acercarnos a la solución de este problema tan fundamental en la praxis eclesial y en la confesión y comprensión de la fe, vamos a apoyarnos en un concepto tradicional; el concepto de transcendencia. Sin entrar en discusiones previas sobre el concepto de transcendencia, podemos ver en él algo que permite notar una diferencia momentual estructural sin tener que aceptar una dualidad; algo que permite hablar de una unidad intrínseca sin por eso caer en una estricta identidad. Aunque en la última parte de este trabajo haremos algunas reflexiones sobre esta unidad sin separación y sin confusión, desde un principio damos por aceptado que no se dan dos historias, una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Más bien lo que se da es una sola realidad histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención de Dios sin que en ella se haga presente de una u otra forma el hombre y no se da la intervención del hombre sin que en ella se haga presente de algún modo Dios. Lo que se necesita discernir es la distinta intervención de Dios y del hombre y el distinto modo de 'relación' en esas intervenciones. De distinto tipo es la intervención y la presencia de Dios en la intervención del hombre cuando ésta se da en el ámbito del pecado y cuando se da en el ámbito del anti-pecado, de la gracia. Hay una omnipresencia de Dios en la historia que, por definición, es siempre divina, aunque esa presencia puede tomar formas distintas que difícilmente pueden clasificarse en la división simplista de naturales y sobrenaturales.

El pensamiento cristiano padece en este punto de influjos filosóficos perniciosos, que no dan razón del modo como se presenta el problema en la historia de la revelación. Se identifica lo transcendente con lo separado y así se supone que la transcendencia histórica es lo que está separado de la historia; transcendente sería lo que está fuera o más allá de lo que se aprehende inme-

diatamente como real, de modo que lo trascendente sería siempre de otro, lo distinto y separado, sea en el tiempo, sea en el espacio, sea en su entidad. Pero hay otro modo radicalmente distinto de entender la transcendencia, que es más consonante con la forma como se presenta la realidad y la acción de Dios en el pensamiento bíblico. Este modo consiste en ver la transcendencia como algo que trasciende 'en' y no como algo que trasciende 'de,' como algo que físicamente impulsa a 'más' pero no sacando 'fuera de;' como algo que lanza, pero al mismo tiempo retiene. En esta concepción, cuando se alcanza históricamente a Dios —y lo mismo vale decir cuando se alcanza personalmente a Dios—, no se abandona lo humano, no se abandona la historia real, sino que se ahonda en sus raíces, se hace más presente y eficaz lo que estaba ya efectivamente presente. Puede separarse Dios de la historia, pero no puede separarse de Dios la historia. Y en la historia la transcendencia hay que verla más en la relación necesidad-libertad que en la relación ausencia-presencia. Dios es trascendente, entre otras razones, no porque se ausente, sino porque se hace libremente presente, unas veces de un modo y otras de otro, libre y señorialmente elegidas, unas con una intensidad y otras con otra intensidad, según sea su voluntad de autodonación. Como veremos después, aun en el caso del pecado estamos en plena historia de la salvación: el pecado no hace desaparecer a Dios, sino que lo crucifica, lo cual puede parecer lo mismo, pero en realidad es abismalmente distinto. Será posible dividir la historia en una historia de pecado y una historia de la gracia, pero esa división supone la unidad real de la historia y la unidad real e indisoluble de Dios y del hombre en ella, supone además que pecado y gracia están en estrechísima relación de tal modo que aquella puede definirse desde ésta y ésta desde aquélla.¹¹

Pero no pretendemos hacer aquí una discusión filosófica sobre el problema de la transcendencia, aunque vamos a utilizar el concepto para llenarlo de un contenido preciso a través de algunos ejemplos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Más bien lo que aquí se busca es mostrar la unidad primigenia de lo divino y de lo humano en la historia, una unidad tan primigenia que sólo tras una larga reflexión ha podido la humanidad hacer separaciones y distinciones, unas veces justificadas y otras no. La transcendencia de la que hablamos se presenta como histórica y la historia se presenta a su vez como trascendente por más que resulte difícil encontrar los conceptos adecuados para mantener esta indivisa unidad sin confusión.

Varios puntos esenciales de la fe cristiana podrían tomarse como pauta esclarecedora. Ante todo, el misterio trascendente de la humanidad de Jesús. Es en Jesús, verdadero hombre y verdadero Dios como sostiene la fe cristiana, donde mejor se realiza la unidad y donde mejor podría estudiarse esa unidad. No es el camino que aquí se va a recorrer porque su estudio no puede ni siquiera ser apuntado en un trabajo como éste de reducidas dimensiones y pretensiones. Podría estudiarse también el mismo problema en el caso de la Iglesia con su historicidad evidente y palpable por un lado y por otro con su carácter de misterio confesado por la fe; es un caso de estudio que podría aportar pistas teóricas de primera importancia, ya que la historización del misterio de la Iglesia debidamente criticada dejaría sin fuerza muchos de los argumentos con que

se ataca la historización de la fe propiciada por la teología de la liberación. Podría estudiarse también el caso singular de los libros sagrados en los que, por un lado es tan evidente la acción del hombre como vehículo de la revelación y, por otro lado, es necesario admitir por la fe la presencia de la autoría de Dios.

Por razones prácticas en este trabajo se van a tomar como objeto de estudio dos casos distintos de pretensiones más modestas con el objeto de mostrar lo que pudiera ser, por un lado, la trascendencia histórica veterotestamentaria y, por otro, la trascendencia histórica neotestamentaria. No es que se acepte desde un principio que se trate de dos modos distintos de trascendencia divina en la historia, de los cuales el primero quedaría superado, cuando no anulado por el segundo. Cuando Von Balthasar afirma en relación con la teología de la liberación que "lo religioso en Israel queda siempre político, y lo político religioso, hasta en la misma entraña de su esperanza escatológica" y en consecuencia añade "este monismo religión-política, que es esencialmente constitutivo para Israel, ha sido y sigue siendo para la Iglesia siempre y en todas sus formas (cesaropapismo, *'cuius regio ...'*) del todo perjudicial,"² está afirmando algo que desfigura el problema. La teología de la liberación ha sido acusada con frecuencia de ser más veterotestamentaria que neotestamentaria en su preocupación histórico-política fundamental. Apariencias para ello se han dado. Pero no se superará la objeción abandonando la inspiración que se encuentra en los hechos históricos-salvíficos del Antiguo Testamento, sino iluminándolos con la luz del Nuevo Testamento, pero sin plantear el problema en términos de la edad de la gracia que deja atrás la edad de la ley. Querer sacar del Antiguo Testamento sólo lo que en él hay de espíritu religioso abandonando todo lo que en él hay de carne histórica y asimismo querer quedarse con lo que de espíritu hay en el Nuevo Testamento sin reparar en lo que hay en él de historicidad o limitar el sentido de ésta a puro apoyo de aquél, sería en ambos casos una mutilación. En ambos casos hay espíritu y carne, Dios e historia, tan inseparablemente unidos, que la desaparición de uno traería consigo la desfiguración, cuando no la destrucción, del otro.

Evidentemente no se va a estudiar a fondo ni lo que es la trascendencia histórica veterotestamentaria ni la neotestamentaria; tampoco la relación entre ambas. Bastará con apoyarse en algunos aspectos significativos de las mismas para acercarse a una mayor claridad sobre el problema que nos ocupa; la trascendencia histórica cristiana que abarca aquellas dos perspectivas, pero también lo que el Espíritu ha ido creando y manifestando y que es menester descifrar como "signos de los tiempos."³

1. La trascendencia histórica veterotestamentaria

El punto elegido para este grave problema puede formularse así: ¿quién sacó de Egipto al pueblo, Yahvé o Moisés? Esta pregunta tiene los siguientes presupuestos: 1) la salida de Egipto del pueblo de Israel es un hecho histórico o se presenta como un hecho histórico; 2) la salida de Egipto es un hecho salvífico de trascendental importancia para cumplir el plan de Jahvé con su

pueblo; 3) Moisés es un hombre que utiliza medios humanos y políticos para realizar ese hecho histórico-salvífico; 4) Israel no duda en creer, a pesar de la presencia comprobada de los hombres en la acción, que Yahvé es quien lo está liberando.

Poco importa para nuestro propósito que se niegue la historicidad científica y crítica de los hechos narrados en el Exodo, porque siempre cabría preguntarse, desde un punto de vista teológico, por qué la tradición revelante se ha visto forzada a dar carne histórica a un contenido supuestamente no histórico de revelación y de autodonación de Dios. Aceptamos eso sí que en esa historia o en esa historificación sucedió, según lo expresa tan explícitamente el autor inspirado, algo que debe aceptarse creyentemente como presencia y acción salvífica de Dios. El supuesto racionalista, no creyente, según el cual lo que se cuenta en el Exodo es mera mitología o mera ideologización, revestidas de ropaje histórico, exigiría otro tratamiento. Aquí se supone creyentemente que esa intervención de Dios es posible, que esa intervención es siempre libre y que esa intervención se dio o que, al menos, el autor sagrado la interpretó como dada. Pero insistimos, aunque no se diera tal como se narra, la narración misma en lo que pudiera llamarse su lógica interna revelante es suficiente punto de apoyo para mostrar lo que aquí pretendemos. Admitir aquí que entre el *significante* y el *significado* se da una relación puramente extrínseca no hace justicia al texto ni a la intención y propósito del redactor.

Ciertamente entre los propios creyentes se discute cuál es el carácter histórico de la historia de la salvación o de los hechos salvíficos y en qué consiste su historicidad.¹⁴ Así de Vaux acepta la interpretación de Von Rad, en la cual afirma haber una gran diferencia entre la historia de Israel, tal como ha sido reconstruida por la moderna ciencia histórica y la historia de la salvación, tal como ha sido escrita en los libros sagrados; pero, admitida esta diferencia, sostiene que la historia de la salvación depende de hechos que el historiador puede probar como reales. Wright, por su parte, también admitiría que los hechos centrales, en que se basaría la fe, pueden ser constatados científicamente, pero admite que las acciones de Dios no son pura historia sino historia interpretada por la fe, una proyección de la fe en los hechos, proyección que es considerada como el significado verdadero de esos hechos. Von Rad, por su parte, sostiene que las narraciones bíblicas no pueden ser tenidas como fuente segura de información histórica ya que, a pesar de su base factual, su grado de historicidad es discutible; sin embargo, sostiene como categoría fundamental de su teología lo que debe llamarse *historia* de la salvación.

En toda esta discusión, la historia es vista más como ciencia histórica que como realidad histórica, se atiende más al carácter histórico de la constatación que al carácter histórico de lo constatado. Se acepta, por ejemplo, que el conjunto de narraciones aparentemente históricas del Antiguo Testamento sería un cuerpo literario, que merecería más el nombre de *story* (relato) que el de *history* (hechos históricos científicos comprobados); se trataría de narraciones que quieren parecer históricas (*history-like*). Con ello más que información lo que se pretende transmitir es un mensaje, un sentido, utilizando para ello el género ficción, de modo que su efectividad es independiente de si ocurrió o no

lo que se dice haber sucedido. Se trataría de relatos paradigmáticos o mitos, que pretenderían expresar algo profundo y permanente de gran significación para el hombre: no es difícil aceptar que elaboraciones poéticas puedan captar el carácter real de un suceso más adecuadamente que una descripción puramente factual. Así, lo que se narra en el Exodo como acción de Dios busca mostrar que en lo narrado hay un significado profundo para la comunidad, a la cual se le proporciona una revelación de Dios, no precisamente sobre un hecho particular, sino sobre valores y significados permanentes. No es, entonces, el hecho lo que anima a la comunidad, sino su vivencia transmitida por el relato. Las acciones de Dios, transmitidas por el Exodo, son problemáticas desde un punto de vista estrictamente histórico, pero no como mitos o relatos paradigmáticos, que son significativos por la luz que arrojan sobre aspectos esenciales de la condición humana.

Sin embargo, el texto bíblico, como lo reconoce Mircea Eliade, no presenta a Yahvé como una divinidad oriental, creadora de gestos arquetípicos, sino como una personalidad que interviene sin cesar en la historia y que revela su voluntad a través de los acontecimientos. En el caso específico del Exodo se introduce puntualmente una novedad histórica no por una recurrencia necesaria, sino por una libre intervención de Dios, que es experimentada como tal por un pueblo determinado en tiempos y lugares específicos. Por este camino se abre paso la revelación del poder transcendente de Yahvé: lo impredecible de la experiencia histórica es celebrada como una revelación del poder transcendente de Yahvé, un poder que cambia la historia y que en el cambio histórico muestra tanto la contingencia humana como la esperanza humana. Yahvé es más grande de lo que puede esperarse de cualquier condicionalidad histórica. Se apunta así a la historia humana como campo privilegiado para mostrar la irrupción transcendente de Dios como novedad imprevisible que abre la contingencia humana a la esperanza divina. La experiencia humana no queda cerrada sobre sí, sino abierta a la esperanza puesta en la intervención divina.

Pero es menester insistir más en por qué se recurre a la historia o, en su caso, al género histórico para mostrar la presencia reveladora de Dios. ¿Será porque en el campo histórico es más fácil la prueba apologética de la razonabilidad de la fe o porque los hechos históricos maravillosos arrastran más a la confesión religiosa? Tal explicación racionalista o psicosocial no da razón ni del texto sagrado ni de la experiencia del pueblo. Es cierto que se recurre a hechos palpables y llamativos, a signos y portentos, al mostrar que la llamada de Moisés al pueblo para salir de la opresión de Egipto, está fundada y amparada en la voluntad y el poder de Yahvé. Pero este recurso no es para confirmar la razonabilidad de nuestra aceptación creyente de lo que allí ocurrió o el significado transcendente de lo que allí ocurrió, sino con el objeto de confirmar la propia acción histórica del pueblo que era invitado a salir de la opresión para llegar a la tierra de promisión y con el objeto de probar en esa acción histórica quién y cómo era su Dios. La historia se convierte así en probación de Dios porque es en sí misma mostración de Dios, y sólo en la historia es captado Dios como es en relación al hombre y el hombre como es en relación con Dios (incluimos aquí por extensión la experiencia biográfica y personal del hombre,

que como tal no es propiamente histórica, pero que tiene características de historicidad, que permiten esa extensión). Si Dios no fuera captado en la historia como Señor de la historia, esto es, como Dios que interviene en ella, no sería captado como el Dios pleno, rico y libre, misterioso y cercano, escandaloso y esperanzador: sería captado como el motor de los ciclos naturales, como paradigma de lo siempre igual, que puede tener un después, pero no un futuro abierto y en ese sentido como impulsador y tal vez fin o meta de una evolución necesaria. Pero Moisés acude a Yahvé y a las acciones de Yahvé no para reiterar lo mismo, sino para romper con el proceso, y es por esta ruptura del proceso por donde se hace presente en la historia algo que es más que la historia. En este sentido es menos importante que esto se logre a través de una 'coyuntura' y no a través de un milagro formal, porque esa coyuntura tiene posibilidades de presentarse como novedad que rompe la normalidad de la experiencia.

No es nada obvia esta selección de la historia como lugar teofánico, como lugar privilegiado de la manifestación y auto-donación de Dios. A otros pueblos les ha parecido mejor acercarse a Dios a través de la naturaleza con lo que ésta tiene de majestuoso, insondable, de inapelable para el hombre o, en el otro extremo, a través de la experiencia interior subjetiva o intersubjetiva. Puede decirse que la historia engloba y supera tanto el ámbito de lo natural como el ámbito de lo subjetivo y personal y en ese sentido, lejos de excluirlos, los enmarca y potencia. Pero sin la historia queda absolutamente reducido el ámbito de revelación y de donación de Dios; al contrario con la historia queda, por un lado, abierto lo que la humanidad y con ella la realidad entera puede dar de sí y, por otro lado, y, en consecuencia, queda abierta la posibilidad efectiva de mostrarse lo que es Dios para el hombre y el hombre para Dios. En la historia no puede darse Dios de una vez por todas como es el caso de la naturaleza, aun admitido el caso de una evolución creadora (Bergson) o de una creación evolvente (Zubiri); en la historia se cuenta con la posibilidad de una revelación y autodonación permanente, no sólo por parte de quien la recibe sino, lo que es más radical, por parte de quien la da. La naturaleza puede ser escrutada cada vez más tanto en la lejanía del pasado originario como en la profundidad de sus elementos, pero esa naturaleza está ya dada e incluso su evolución está fundamentalmente fijada, mientras que la historia es el campo de la novedad, de la creatividad, pero un campo donde Dios sólo puede revelarse "más," si se hace efectivamente "más" historia, esto es, una historia mayor y mejor que lo que ha sido hasta este momento. Para Kant todavía dos son las cosas que llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevas y crecientes cuanto con más frecuencia se ocupa de ellas la reflexión, el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí;¹⁵ fue Hegel quien vio teóricamente la historia como lugar de más altas admiraciones, pero fue antes la revelación vetero y neotestamentaria la que dio por hecho que en la historia se daba, más que la plenitud del ser y de la realidad, la verdad y el don de Dios, lo cual llevará en la concepción del Nuevo Testamento hasta la divinización de un hombre y en él de la humanidad entera.

La historia, por otra parte, tal como es vivida y comprendida en el Antiguo Testamento está abierta al futuro. Moisés habla de un pasado en un pre-

sente hacia el futuro: es el Dios de los padres el que está viendo la opresión presente de los hijos en Egipto y el que los lanza hacia un futuro que vendrá por la promesa de Jahvé en alianza con su pueblo. No basta con un Dios de los padres, recibido en una experiencia que ya pasó, por más que siga viva en el pueblo; se trata también de un presente, el presente de un pueblo oprimido y explotado, en el cual se reasume la experiencia pasada de los padres y se la renueva por la experiencia histórica, la cual en su negatividad obliga a volverse al Dios de vida, libertad y unidad social; se trata finalmente de un futuro de promesa y esperanza, el cual anula esa negatividad y recupera de modo nuevo la experiencia antigua, un futuro en el cual colaboran Dios y el hombre y que dependerá, aunque de distinto modo, de la fidelidad de Dios y de la correspondencia humana. Una experiencia de opresión y de liberación hace que, desde la perspectiva de Dios, la opresión se vea como pecado y la liberación como gracia; hace que Dios se descubra como un Dios que no es sólo perdonador, sino que sobre todo es efectivamente liberador. Este carácter estrictamente futuro —el cual no sólo está más allá, sino que se hace actuante proyectivamente en el juego promesa/esperanza, acción de Dios/respuesta del hombre— es el que permite la revelación histórica de Dios y el que obliga a los hombres a abrirse y a no quedarse cerrados en ninguna experiencia ya dada ni en ningún límite definido: es el *Deus semper novus* como una de las formas de presentarse el *Deus semper maior*. La historia es así el lugar pleno de la transcendencia, pero de una transcendencia que no aparece mecánicamente sino que sólo aparece cuando se hace historia y se irrumpe novedosamente en el proceso determinante en permanente desinstalación.

La historia es también lugar del pueblo. La experiencia de Moisés en la montaña santa no es la experiencia de un solitario, quien se enfrenta interiormente con la divinidad y luego transmite esa experiencia para que cada uno la reproduzca interior e individualmente. Al contrario, Moisés parte de una experiencia histórica que es la experiencia de su pueblo. Vive inicialmente de lo que ha recibido, de lo que se le ha dado de su pueblo en transmisión tradente (Zubiri). Ya adulto vive la experiencia cotidiana de su pueblo e incluso participa violentamente en ella. Sólo después se retira a reconsiderar desde el Dios de los padres lo que puede hacer. Su intento primario no es hacer algo en favor de Dios, sino hacer algo en favor del pueblo, aunque este hacer del pueblo sea considerado desde la perspectiva de Dios. Parte de un hacer del pueblo, reflexiona sobre este hacer delante de Dios y regresa al pueblo a trabajar conjuntamente por ese pueblo elegido y por el Dios que le ha elegido. Su punto de partida no es sólo el pueblo, sino la experiencia socio-política del pueblo y su punto de llegada es también la acción socio-política de ese pueblo. Todo ello no como punto de apoyo para saltar a la experiencia de Dios sino, al contrario, es la experiencia de Dios la que se subordina a la acción salvadora del pueblo, para después elevar a ese pueblo hasta la actualización agradecida de su elección, hasta el reconocimiento de que sólo Yahvé es su Dios. Es en este hundimiento de la acción divina y de la realidad divina en los problemas de la historia donde la experiencia rompe sobre sí misma y queda abierta a algo que la supera por todas sus hendiduras. Solo un Dios que ha descendido sobre la historia puede

hacerla ascender hasta él. Pero esto se realiza en la historia de un pueblo. Como bien ha notado North, en el primer libro del Pentateuco se habla de figuras singulares, mientras que en el segundo libro el sujeto es Israel como entidad colectiva.¹⁶ Sólo la plenitud del pueblo, la cual no excluye la riqueza singular de personajes como Moisés, es capaz de manifestar al Dios verdadero, quien no se encierra en la subjetividad solitaria de los grandes héroes, sino que se hace presente en los dolores, en las luchas y esperanzas de las mayorías populares. No en vano el artículo fundacional de la fe de Israel es la liberación de todo un pueblo oprimido, un pueblo que tuvo que salir de la casa de esclavitud, porque así lo quiso Dios aunque lo realizó por intermedio de Moisés.¹⁷ Este artículo fundacional no es, pues, algo referido a Dios solo, a un Dios separado de la historia humana, ni siquiera a un Dios que da sentido a la vida individual y que proyecta su plenitud fuera de la historia; al contrario, es a partir de la historia y en la historia misma donde se hace presente como hecho religioso fundamental y fundacional, no sólo no distanciado del proceso socio-político, sino fundado en él y revivido en él. El punto de arranque es la opresión de un pueblo determinado con características bien precisas que Dios y los hombres de Dios no pueden tolerar. Se trata, en efecto, de los antepasados de los israelitas, quienes habían entrado libremente a Egipto y fueron asimilados a los Apiru, prisioneros de guerra, y constreñidos como ellos a los trabajos emprendidos por Ramses II en el delta; los egipcios no quisieron perder esta mano de obra gratuita y consideraron la protesta de los israelitas como una rebelión de esclavos y su huida como una evasión de prisioneros.¹⁸

Es en esta experiencia y por esta experiencia histórica donde se revela el nombre de Yahvé. La teofanía nace de una teopraxia y remite a una nueva teopraxia: es el Dios que actúa en la historia y en una historia bien precisa quien puede descubrirse y nombrarse en forma más explícita y, si se quiere, en forma más transcendente. Aun sin argumentar etimológicamente sobre el sentido preciso del nombre revelado en la teofanía de la zarza ardiente, no parece dudoso el sentido que debe darse al origen histórico del nombre divino, a su revelación histórica. Y esto es lo que va a quedar como regalo y posesión permanente del pueblo, no tanto el nombre separado de Yahvé, sino el nombre de Yahvé asociado a una acción histórica: "Yo soy Yahvé, su Dios, que los he hecho salir del país de Egipto."¹⁹ Y es en esta experiencia histórica donde puede formularse la alianza fundamental del "yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo." Para Israel su Dios queda definido por esa presencia divina, que hace salir al pueblo de la opresión del Egipto; Israel llega 'más' a Dios y de distinta forma que en el caso de los padres, porque ha experimentado en su historia nueva algo nuevo de Dios. La acción de salir de Egipto, la salida del lugar de la opresión material —no consta con la misma evidencia que en Egipto se le impidiera al pueblo el culto de su Dios—, en vez de ser una acción profana, es el lugar originario de una nueva experiencia revelante de Dios, tanto que respecto de ella es como aparece la revelación más explícita del hombre y del ser del Dios verdadero. La transcendencia no está aquí en salirse del pueblo y de sus luchas, sino en la potenciación de ese pueblo para sus luchas, en su paso de la tierra de Egipto a la tierra de Canaán. La revelación del nombre y la

teofanía entera es para que el pueblo sacuda su yugo y se ponga en marcha a la búsqueda de una tierra nueva. La experiencia y el recuerdo de la salida y de la marcha es lo que mantendrá viva la experiencia de Dios en las generaciones venideras. Incluso cuando la reviviscencia sea ya fundamentalmente cultural, se pretenderá alimentar esa reviviscencia con el recuerdo de una historia y con el recurso a ella.

Desde esta perspectiva la pregunta de si es Yahvé o es Moisés quien saca al pueblo de Egipto no admite la respuesta simplista de que es Moisés (interpretación racionalista o naturalista) ni la respuesta asimismo simplista de que es Yahvé (interpretación supranaturalista). Ni Yahvé saca al pueblo sin Moisés ni Moisés sin Yahvé. Este 'sin' es absolutamente positivo y esencial. Indudablemente el Exodo plantea acciones decisivas que serían propias y exclusivas de Yahvé (plagas, Mar Rojo, maná, etc.), mientras que Moisés no hará nada que no sea por mandato o inspiración de Yahvé. Pero si examinamos más de cerca esta presunta separación vemos que tiende a desaparecer. Así, se dice indistintamente que el Faraón endureció su corazón²⁰ y que Yahvé endureció el corazón del Faraón.²¹ Lo mismo aparece en el caso de su obstinación.²² Las mismas plagas quedan reducidas en su significado frente al milagro mismo de la pascua en cuya noche Israel fue liberado milagrosamente de Egipto, milagro en el cual la participación humana es mucho más evidente.²³ Y aún por lo que toca al carácter 'milagroso' de las plagas, éstas no aparecen como algo separado —una especie de signo en los cielos— sino como algo que tiene una finalidad histórica —la salida del pueblo de Egipto—, que toca a realidades importantes para la vida social y económica de Egipto y que no se lleva a cabo al margen de la actividad de los agentes humanos. Yahvé aparece así como el momento transcendente de una única praxis de salvación, aquel momento que rompe los límites de la acción humana y/o reconduce el sentido más profundo de esa acción. Esto no supone reducir Dios a la historia, sino que supone, al contrario, elevar la historia a Dios, elevación sólo posible en cuanto antes ha descendido a ella el propio Yahvé a través de Moisés, de Yahvé que interviene por que ha escuchado el clamor del pueblo oprimido.

Es, pues, históricamente evidente (en el marco de la historicidad que se quiera atribuir críticamente al relato del Exodo) que Moisés y sus acciones históricas juegan un papel relevante en la acción salvífica que supone la salida del pueblo de Egipto y en la interpretación transcendente de esa acción dada al pueblo a través de Moisés. Hablar aquí de instrumentalidad, de elevación, etc., es recurrir a explicaciones y racionalizaciones, las cuales pueden ser oportunas, siempre que no oscurezcan el hecho fundamental, la acción histórica decisiva de Moisés y la intrinsecidad de esa acción histórica respecto de la acción formalmente divina, la cual se presenta en unidad indisoluble con aquella. Los autores creyentes del Exodo aceptan como evidente que es Dios el autor principal de estas hazañas, pero dan también por evidente que Moisés es el brazo de Yahvé y que su acción histórica es sin más la acción salvífica. Lo que para los ojos no creyentes es la acción de un caudillo religioso, eso mismo y no otra cosa es para los ojos creyentes la acción de Dios: éstos no hacen más que descubrir la transcendencia llena de gratuidad que se hace libremente presente en la acción

histórica. Esto no significa que cualquier acción histórica sea susceptible de la misma lectura, porque esa acción histórica debe tener un determinado contenido (no cualquier contenido es igual para la revelación que Dios ha querido hacer de sí mismo) y en ese contenido debe hacerse presente de modo especial Dios. Con qué criterios discernir unos acontecimientos históricos de otros es algo que aquí no toca dilucidar, por más que sea un punto esencial tanto en una teología de la revelación como en una teología de los signos de los tiempos.

La pregunta, por tanto, de qué hay de profano y de qué hay de sagrado en la narración del Exodo carece de sentido. La descripción profana de esta acción la podría haber dado un historiador racionalista, pero en ese caso, desde la perspectiva del creyente, se trataría de una mutilación lograda por abstracción de uno de los elementos esenciales de la unidad histórica. La descripción sagrada de la historia de Israel consistiría en el extremo opuesto en la enumeración de presuntos elementos transcendentales o sobrenaturales los cuales sólo incidental y parabólicamente tendrían que ver con los hechos históricos, lo cual supondría también una mutilación lograda por abstracción separativa. Nada de esto aparece en el Exodo y en el resto de los libros históricos y proféticos. Lo que sí puede observarse, en cambio, es que en una única historia hay acciones en favor de Dios y del pueblo y hay acciones en contra del pueblo y de Dios; hay praxis histórica de salvación y hay praxis histórica de perdición, hay praxis histórica de liberación y hay praxis histórica de opresión. Salvación y liberación que es, en primer lugar, una salvación y liberación material, socio-política, plenamente real y constatable y que sólo en un segundo momento aparece como lugar privilegiado de la revelación y de la presencia de Dios, donde ciertamente este segundo momento no es un puro reflejo mecánico del anterior sino algo que ha necesitado la superación de la acción histórica por una intervención especial pero intramundana de Dios. Dios se ha hecho libremente presente en la historia de un modo peculiar en relación con un pueblo y su estado de postración; cuando alguien se pone en contacto con ese pueblo y su postración se pone en contacto con ese Dios que actúa en la historia. En contacto de gracia y justificación si va en la línea de la justicia y de la liberación; en contacto de pecado si va en la línea de la opresión y del límite. La teopraxia es el punto inicial del proceso salvador como el imperio del pecado y del mal es el punto inicial del proceso condenador. Moisés entra de lleno en la teopraxia de Dios, mientras que el faraón entra de lleno en la negación del Dios de la vida y de la libertad, tal vez en nombre del dios que sostiene su modo de dominación. Como su posición es distinta en la historia de la salvación, también es distinta la teofanía que les corresponde: para Moisés y para su pueblo es la teofanía de un Dios liberador, para el faraón y su pueblo es la teofanía de un Dios castigador. Pero la liberación y el castigo es a través de hechos históricos. Sólo si llega a esta teofanía se completa la teopraxia y se muestra la plenitud de la historia, la plenitud de Dios en la historia. Y desde esta teofanía siempre renovada puede regularse lo que tiene que ser la praxis histórica de la salvación.

La transcendencia histórica veterotestamentaria no está, entonces, en que

por medio de relatos se hace presente paradigmáticamente lo que Dios quiere del hombre en la historia. Está más bien en que se hace presente en la historia, aunque el relato que exprese esta presencia no sea críticamente histórico. Lo paradigmático está, entonces, en que donde se repita históricamente lo que en la escritura se expresa como teopraxía, entonces puede verse en esa praxis histórica determinada una teofanía. Es lo que ocurre en los casos de liberación histórica, cuando el pecado y la negación de Dios son manifiestos y cuando, por tanto, es preciso poner todo el poder del Dios cristiano en favor de la superación de ese pecado. Si el perdón del pecado sólo se da por la gracia, la anulación del pecado objetivado sólo se da por la presencia objetivada del poder de la gracia.

Esta praxis de salvación no tiene, sin embargo, por qué entenderse en términos puramente éticos, sobre todo si las obras de la ética se entienden como separadas de la fe que pone en contacto con el Dios salvador. Mucho menos en términos de una praxis meramente política. La llamada politización de la fe, que mejor debería llamarse historización de la fe, no consiste en decir que la acción salvífica se reduzca a la transformación de las estructuras socio-políticas ni siquiera a la sublimación de las estructuras históricas, más abarcadoras que aquellas. Consiste en decir que la salvación no llega a su plenitud, si no se alcanza esa dimensión histórica y, en su caso, esa dimensión política. No consisten tampoco la politización y la historización en consecuencias éticas que deben sacarse de la fe, pero que ya no tienen que ver con la fe misma, con la salvación, o, como diremos neotestamentariamente, con el reino de Dios. Precisamente, la unidad total de una sola historia de Dios en los hombres y de los hombres en Dios no permite la evasión a uno de los dos extremos abstractos: 'sólo Dios' o 'sólo el hombre*'; pero tampoco permite quedarse en la dualidad acumulada de Dios 'y' del hombre, sino que afirma la unidad dual de Dios 'en' el hombre y del hombre 'en' Dios. Este 'en' juega una distinta función y tiene una distinta densidad cuando la acción es de Dios 'en' el hombre y cuando la acción es del hombre 'en' Dios, pero siempre es el mismo 'en.' Y por eso, no es una praxis meramente política, ni meramente histórica, ni meramente ética, sino que es una praxis histórica trascendente, lo cual hace patente al Dios que se hace presente en la acción de la historia. Este momento puede darse de dos modos: uno virtual, pues aunque sigue con gran proximidad lo que sería una praxis de salvación, no alcanza a conocer ni a nombrar explícitamente al Dios presente en esta praxis y quien es su último posibilitador; otro más formal y expreso, dentro de esa misma praxis se encuentra y reconoce a Dios, de modo que ese reconocimiento ilumina, crítica y anima la propia acción. El ejemplo de Moisés es en esto significativo: su carácter de conductor del pueblo no excluye su carácter de persona individual y su carácter de actor político no excluye, antes al contrario, reclama el recurso a Dios hasta el punto de que la teopraxía se hace en él teofanía y ésta a su vez remite a una nueva teopraxía.

Esta afirmación, sin embargo, no permite decir que la liberación del Exodo sólo tiene carácter salvífico en cuanto está ordenada al culto de la alianza que se celebró en el Sinai. Puede aceptarse, como afirma Urs von Balthasar que "la primera liberación apunta inmediatamente a una salvación más que

política en la alianza del Sinaí y en el culto mandado por ley allí mismo."²⁴ Efectivamente, se da la primera liberación y luego sucesivas liberaciones, cuya fundamentación es más explícitamente religiosa y cultural. Pero cualquiera sea el origen de estos relatos,²⁵ el orden real de fundamentación es bien preciso: el culto —otro es el problema de la alianza misma— no es el que da el significado a la liberación de Egipto, sino que es ésta la que da su significado específico al culto, el cual celebra y saca las consecuencias explícitas de la experiencia histórica tenida, de la praxis histórica que se tuvo. El culto del Sinaí es verdadero culto porque es de un pueblo el cual realmente ha encontrado en una praxis de liberación al Dios liberador y de ninguna manera es verdadero y suficiente en sí mismo. Por eso, no es fácil estar de acuerdo con lo que sostiene la *Comisión teológica internacional* en lo que se refiere a este punto: "el objetivo de las necesidades sentidas en los diferentes casos particulares es un elemento de menor importancia; lo que prevalece es la experiencia en virtud de la cual solamente se espera de Dios la salvación y el remedio. No se puede, pues, hablar de este género de salvación, en cuanto que afecta a los derechos y al bien del hombre, sin citar al mismo tiempo toda la reflexión teológica según la cual es Dios y no el hombre, el que cambia las situaciones."²⁶ Es plausible pensar que el hombre veterotestamentario no veía las cosas así. Para él, como para el hombre actual oprimido de América Latina, el objeto de las necesidades sentidas es fundamental, porque Dios no aparecería como liberador del pueblo —artículo de fe para el pueblo judío— si no se hubiera dado esa experiencia histórica de salvación; decir otra cosa es despojar de su carácter histórico tanto a la historia misma como a la revelación. En segundo lugar no se puede decir que sólo de Dios se espera la salvación y el remedio, cuando Moisés y el pueblo juegan un papel tan importante en la liberación; de ahí que afirmar que es Dios y no el hombre quien cambia las situaciones es una frase formalmente falsa, deformadora de la praxis cristiana y favorecedora de quienes sí pretenden cambiar las situaciones desde una perspectiva de dominación y de pecado. Son, como veremos después, las acciones cerradas del hombre las que empecatan y condenan la historia, como son las acciones abiertas del hombre las que la agracian y la salvan. Ciertamente, la apertura y el cierre son respecto de Dios y de su acción, pero este 'tener que ver' no es en modo alguno la exclusión del poder formalmente salvífico y transformador de la acción del hombre, no sólo respecto de sí mismo, sino respecto de la historia.

La transcendencia histórica veterotestamentaria puede y debe estudiarse en más lugares que en la acción liberadora de Moisés y puede y debe atender a más aspectos de los aquí señalados. Pero los aquí expuestos con ocasión de la pascua judía original muestran puntos esenciales de lo que puede ser una transcendencia histórica. La historia es de modo especial campo de la acción divina. Aunque los teólogos no descartan en sus juegos mentales la posibilidad de que Dios hubiera podido darse 'sobrenaturalmente' a la naturaleza puramente material, a la naturaleza no historizada ni personalizada, lo más plausible es pensar que su comunicación personal, personal por parte de él y personal por parte de quien la recibe, sólo se puede realizar en lo biográfico y en lo histórico. Esto nos llevaría a considerar una comunicación y una presencia de Dios en la naturaleza como contradistinta de una comunicación y una presencia de Dios

en la historia; aquélla sería lugar más propicio para la que llaman presencia natural de Dios y ésta sería lugar más adecuado para la que llaman presencia sobrenatural de Dios. Volveremos más tarde sobre esta manera de hablar inexacta. Lo que en este momento importa es subrayar cómo la historia de Israel no sólo ha descubierto la densidad real de lo histórico, sino que ha hecho de lo histórico el lugar más rico de la presencia y de la donación de Dios.

Podrá decirse que la transcendencia histórica veterotestamentaria no es la manera definitiva de la transcendencia histórica, tal como ésta se ha ido configurando en el curso de la revelación y del desarrollo histórico. Evidentemente es así. Pero esto no obsta a que se reconozcan ciertos puntos esenciales: a) aquella transcendencia histórica es la que ha dado paso a otras transcendencias históricas; b) aquella transcendencia histórica toca elementos esenciales del hombre y de la sociedad que no pueden ser dejados fuera y que en determinadas circunstancias históricas pueden alcanzar reforzada actualidad; c) aquella transcendencia histórica muestra la voluntad de Dios no sólo para el pasado, sino para el presente sin tener que caer por ello en fundamentalismos interpretativos; d) aquella transcendencia histórica va abriéndose desde sí misma a formas ulteriores de transcendencia de modo que se conserva en éstas, aun transformada, proporcionándoles un dinamismo propio; e) el olvido o el menosprecio de la dimensión histórica veterotestamentaria mutila la revelación de Dios y vacía de una parte de su contenido a la transcendencia histórica neotestamentaria.

2. La transcendencia histórica neotestamentaria

Es constatable que el Nuevo Testamento ofrece una clara especificidad al mostrar el problema de la transcendencia histórica, esto es, al mostrar el qué y el cómo de la 'relación' Dios-hombre, salvación cristiana-realización humana. Hay una especificidad neotestamentaria que no consiste primariamente en una especificidad lógico-conceptual, sino en un paso cualitativamente nuevo de un mismo proceso histórico de salvación. Este salto cualitativamente nuevo no es una ruptura; es más bien una superación en la cual cobra nueva concreción y realización lo que en el estadio anterior era un tanteo algo indeterminado, tanto por lo que tocaba al aspecto histórico como al aspecto transcendente. Esa indeterminación va a ser superada en términos nuevos e incluso fijada con alguna definitividad por la aparición en Jesús de la suprema forma de transcendencia histórica, aunque esa definitividad deja todavía muchas cosas abiertas, que el Espíritu que nos ha legado Cristo resucitado nos irá ayudando a descubrir, discernir y realizar.

Para acercarnos a esta 'novedad superadora' y en paralelismo con lo que hicimos al estudiar la transcendencia histórica veterotestamentaria vamos a acercarnos a la figura de Jesús desde una perspectiva limitada, pero fundamental: Jesús es el 'nuevo' Moisés. Si Moisés es quien constituye histórica y teologalmente —en el relato del Exodo— al pueblo de Israel, es Jesús quien constituye histórica y teologalmente al nuevo pueblo de Israel. Este tema de Jesús como el nuevo Moisés es uno de los temas fundamentales del Nuevo Tes-

tamento, el cual no se puede abarcar en unas pocas páginas, pero sobre el que existe una abundantísima bibliografía.²⁷ Aquí sólo vamos a recoger algunos indicios, que sean suficientes para plantear el problema y esbozar la solución. Por otra parte, hay que reconocer también que la transcendencia histórica neotestamentaria no se agota en lo que puede dar de sí la consideración de Jesús como nuevo Moisés, lo cual supone un nuevo límite y una mayor limitación a nuestro trabajo. Pero el enfoque puede considerarse suficientemente correcto por cuanto en sí mismo da luces importantes y por cuanto esas luces no quedan opacadas por lo que pudiera decirse desde otros puntos de vista.

Para ello vamos a recoger algunos de los aspectos fundamentales que sobre este punto plantea el cuarto evangelio. Podría enfocarse también el mismo problema desde la perspectiva del sermón de la montaña, donde se da la nueva ley al pueblo nuevo. Pero tal vez pueden decirse cosas anteriores y más esenciales acudiendo al evangelio de Juan.

Como es sabido, la contraposición de Jesús con Moisés aparece ya en el *Prólogo* del evangelio en un texto que ciertamente no responde al nivel primero del escrito²⁸ y que por eso no puede leerse como punto de arranque, sino como punto de llegada, que puede servir de horizonte. Dice así el texto, tal como se lee en la *Biblia española*:

La prueba es que de su plenitud
 todos nosotros hemos recibido:
 un amor que responde a su amor,
 porque la Ley se dio
 por medio de Moisés,
 el amor y la ley han existido
 por medio de Jesús el Mesías.
 A la divinidad nadie la ha visto nunca;
 el único engendrado,
 el que está de cara al padre,
 él ha sido la explicación

(Juan, 1, 16-18).

Hay aquí una contraposición muy teologizada entre Moisés y Jesús. Se centra en dos puntos principales: Moisés dio la Ley mientras que el "amor fiel"²⁹ se nos ha dado por Jesús, el Mesías; por otro lado, Moisés no pudo ver a la divinidad, pero el Logos quien es más que contemplador visual de la divinidad, sí puede explicarnos cómo es Dios. La contraposición está hecha en términos estrictamente religiosos, pues tanto de Moisés como de Jesús no se afirman sus respectivas concretas realidades en su totalidad, sino sólo algunos de sus aspectos esenciales. Claro que indirectamente se reconoce un contexto histórico o, más bien, una destinación histórica, por cuanto la Ley va dirigida al pueblo y tiene un conjunto muy expreso de contenidos socio-políticos y por cuanto lo que nos garantiza el Logos del Padre es el amor por excelencia, un amor que ya no puede fallar y que es un don nuevo y renovador respecto de la Ley. Esto es lo que fundaría la contraposición esencial entre el nuevo y el viejo Moisés y, consiguientemente, entre el nuevo y el viejo Israel. La historia ha

desaparecido casi por completo para convertirse en pura realidad teológica y, a lo más, religiosa. Pero no es porque esté negada. La historia ha de vivirse en el nuevo eón con un espíritu distinto del antiguo; en aquél predomina la ley, en éste debe predominar el amor. Y podría verse en el amor una exigencia todavía mayor de compromiso con los demás y de compromiso histórico, porque el amor de Dios es un amor de entrega total hasta la muerte.

Si de esta contraposición en el prólogo se pasa a lo que sería el primer estrato redaccional del evangelio de Juan, en el que se hace presente una mayor incidencia del ambiente samaritano,³⁰ aparece una visión mucho más matizada en la relación de Jesús con Moisés. Como texto básico estaría el relato de las palabras de Felipe en su encuentro con Natanael: "aquél del que ha escrito Moisés en la Ley, lo hemos encontrado: Jesús, el hijo de José, de Nazaret" (Jn. 1,45). La afirmación responde a un problema bien definido: tanto los judíos como los samaritanos están esperando al Profeta, el Profeta que va a culminar la acción de Moisés según la antigua promesa: "Y Yahvé dijo: han hablado bien: Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a tí (Moisés), yo pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que les ordenaré" (Dt. 18, 17-18). En el caso de los samaritanos se esperaba que ese profeta fuera realmente como Moisés y que, por tanto, lograra la liberación definitiva del pueblo de Dios, del pueblo samaritano en un nuevo éxodo. Esta cristología primitiva del relato básico de Juan parte, por tanto, de la misma experiencia clásica de la unidad de salvación y de historia: Dios es quien salva, pero salva a través de un enviado histórico y de acciones históricas; en la expectativa de los samaritanos, de acciones formalmente socio-políticas. Por eso tiene sentido el que Natanael acabe reconociendo que aquel Profeta del que se habla en la Ley sea verdaderamente el rey de Israel (Samaria). Precisamente porque Natanael ha visto de algún modo en Jesús caracteres del Profeta confiesa que Jesús es el rey de Israel (Jn. 1,49). En este contexto queda aclarada la función de Juan el bautista y el bautismo de Jesús: la misión de Juan es análoga a la del profeta Samuel: los dos han sido encargados de designar y de manifestar al rey que Dios ha elegido para Israel.³¹ Y es precisamente este carácter de rey el que en un segundo momento va a ser leído como Mesías: el mesianismo de Jesús tiene en el primer estrato de su presentación joana una clara referencia a realidades históricas y políticas, por más que el fracaso de la realización histórica y política lleve paulatinamente a concebir esta realización en términos de una transcendencia distinta, menos política y más religiosa. Pero siempre queda el principio básico, cargado de tradición histórica, de que el Bautista no es el Cristo ni el Profeta (Jn. 1,49), mientras que Jesús es el Mesías y el Profeta anunciado por Moisés (Jn. 1,45).

La disposición de los tres primeros milagros, según la interpretación de Boismard mostraría cómo Jesús es el nuevo Moisés, quien va a cumplir definitivamente lo que Moisés prefiguraba. Tanto las bodas de Caná (Jn. 2,1-12), como la curación del hijo del funcionario real (Jn. 2, 12 ss) y la pesca milagrosa (Jn. 21, 1ss) siguen el mismo patrón del Exodo (4, 1). Dios da el poder a Moisés de realizar sucesivamente tres milagros para mostrar que su misión entre los hombres es auténtica, de modo que éstos puedan creer en esa misión. Moisés

realizó tres milagros, tres signos (*athoth, semeia*), que son numerados como lo son los signos de Jesús; Moisés realiza los tres milagros para que le reconociesen como enviado de Dios y lo mismo ocurre en el caso de Jesús, quien gracias a sus signos es reconocido como el enviado de Dios y, a este primer nivel de Juan, como el nuevo Moisés, quien era esperado según la promesa deuteronómica (Dt 18, 18). Esta conexión del evangelio de Juan con los relatos del Exodo es tanto más de notar cuanto que, en la tradición sinóptica, los milagros se conciben de ordinario como una consecuencia de la fe en Cristo y no como un signo que debe conducir a los hombres a la fe.³²

Pero esa conexión de Jesús con Moisés, precisamente con el Moisés liberador y no con el Moisés legislador, pone en claro que aun en el caso de Jesús hay que andarse con cuidado a la hora de separar su acción histórica de su acción salvífica. Efectivamente, los tres signos de Moisés son para comprobar su misión divina y el carácter divino de la acción que quería emprender; ahora bien, esta misión y esa acción son de marcado carácter socio-político. En este sentido, la referencia de Juan al Exodo es significativa. Hay también diferencias. Aunque los milagros de Jesús tienen un claro sentido terrenal, bodas de Caná, curación de un enfermo, pesca abundante, no son formalmente de carácter socio-político, sino más bien de carácter familiar. Pero esto es debido a que esos son los signos requeridos en esa situación concreta del anuncio de la fe, como serán otros los signos cuando las situaciones son distintas, entrada mesiánica en Jerusalén (Jn 12, 12-19), expulsión de los vendedores del templo (Jn 2, 13 ss), curación del ciego (Jn 9, 1ss). Pero siempre queda en pie la necesidad de signos y obras admirables que muestren o demuestren, según los casos, la presencia y la voluntad de Dios. Que estos signos sean consecuencia de la fe en Cristo o sean preámbulo de la fe en Cristo dependerá de los casos, pero en una y en otra interpretación nos encontramos con una conexión intrínseca del signo con lo significado; más aún podría entenderse el signo como la unidad del signifiante (el hecho histórico en su referencia al contenido salvífico) y del significado (el contenido salvífico hecho presente en el hecho histórico). El esquema de la unidad de lo trascendente y de lo histórico seguiría manteniendo su plena validez, aunque las circunstancias históricas y el estadio de desarrollo de la revelación lleven a concreciones distintas, diferenciadas tanto por lo que se quiere manifestar y donar, como por la situación de aquellos a quienes va dirigida la manifestación y la donación.

Cullman da así por comprobado "que el evangelio de Juan ha enlazado el acontecer central de la vida de Jesús con los restantes periodos histórico-salvíficos."³³ Ciertamente la elevación de la serpiente y el maná se entienden de forma distinta en la tradición mosaica y en la tradición joanea. Pero, por otra parte, la sustitución del templo como lugar de adoración por la figura misma de Jesús obliga a no espiritualizar ingenuamente el paso que da la tradición neotestamentaria sobre la veterotestamentaria.

No podemos proseguir nuestro recordatorio de la presencia del nuevo Moisés en el estrato más primitivo del evangelio de Juan. El que en otros estratos se haya deshistorizado el carácter mosaico de Jesús, la realización arquetípica de lo que en Moisés era sólo prototipo, no debe descuidarse al

hablar de la transcendencia histórica neotestamentaria. Pero el que se da una transcendentalización de lo histórico no quita que deba subrayarse que el primer nivel es histórico y hace referencia para el pasado, para el presente y para el futuro a hechos y comprobaciones históricas, sin los cuales esa transcendentalización carecería de fundamento y hasta cierto punto de contenido. La decidida historización a que somete el evangelio de Juan toda la polémica de Jesús con las autoridades religioso-políticas judías —los 'judíos'— y sobre todo a su juicio, muerte y crucifixión prueba evidentemente que esa transcendentalización no es huida de las realidades históricas, sino otro modo de enfrentarse con ellas, no menos efectivo y polémico que el de un enfrentamiento en términos de poder político. Como se ha subrayado tantas veces y por tantos autores la referencia en los relatos de la pasión a acusaciones mezcladamente religiosas y políticas, si bien demuestra la tendencia interpretativa de sus acusadores en ver el factor religioso como indisolublemente unido al factor político, lo cual les llevó a una desviación en la valoración de lo que Jesús hacía, al mismo tiempo demuestra que la presencia, las palabras y los hechos de Jesús no representaban una ruptura tal de la tradición religioso-política como para dejar de verle como un rival peligroso. Querer interpretar esta ruptura, como si Jesús quisiera separar radicalmente lo salvífico de lo histórico y que los judíos vieran en esto una negación de su tradición fundamental y una amenaza a un poder mantenido por razones religiosas, sería una interpretación que desbordaría lo que los textos sagrados tratan de comunicar o, al menos, el modo en que lo comunican.

Por eso de lo dicho tal vez no resulte exagerado sacar algunas consecuencias para nuestro problema, las cuales podríamos formular en las siguientes tesis: a) el evangelio de Juan, que llega a las formulaciones más altas sobre la transcendencia de Jesús y sobre su divinidad, arranca de ver a Jesús como el nuevo Moisés, quien ha de desempeñar una función liberadora con su pueblo; b) Jesús se presentaría inicialmente a su pueblo —en este caso al pueblo de Samaria— como alguien que va a responder a su necesidad de liberación, a la necesidad de ser liberados no sólo religiosamente, sino, también históricamente; c) esta liberación y presencia histórica de la salvación va a dirigirse por otros rumbos en una praxis distinta a la de Moisés, pero no va a abandonar ni el propósito fundamental ni su forma originaria en lo que tiene de referencia constitutiva a lo histórico; una de las distinciones fundamentales es que ya no se va a configurar la presencia liberadora de Dios como una teocracia, sino como una fuerza sin poder político, lo cual va a transformar la realidad histórica desde el pueblo precisamente contra los poderes que se presentan como teocráticos y, consecuentemente, como idolátricos, en tanto que son dominadores en nombre de Dios; e) esta nueva práctica liberadora de Jesús lo pone en contradicción con los poderes de este mundo en lo que tienen de dominadores y lo conducen a la muerte, de modo que no puede entrar con su pueblo a la tierra prometida, lo cual va a llevar a una reconsideración de la salvación histórica en términos de escatología tanto individual como colectiva; f) esta praxis histórica de Jesús revela en él una nueva y definitiva presencia de Dios, la cual va a dar a la transcendencia específica y plenamente cristiana nuevas perspectivas y nuevas dimensiones.

Es claro, entonces, que este nuevo Moisés ha de dar lugar también a un nuevo pueblo, a un nuevo Israel. Si el recuerdo y la presencia de Moisés así como del pueblo al que Moisés acompañaba nos hablan de una continuidad histórica, el carácter de novedad con que se presentan el 'nuevo' Moisés, el 'nuevo' pueblo, la 'nueva' pascua, el 'nuevo' mandamiento, la 'nueva' ley, etc., nos hablan de una diferencia cualitativa, que tal vez no deba entenderse en términos de ruptura, por lo que sin hablar de discontinuidad hay que hablar de algo distinto. El 'nuevo' pueblo de Israel, en efecto, va constituyéndose en su incesante novedad ya en el Antiguo Testamento como algo que es, a la vez, el resto al cual va dirigida la promesa hecha, pero también como germen de la promesa que ha de cumplirse. Y se constituye o se va constituyendo por la experiencia histórica de un fracaso político, que pone en otra perspectiva la promesa de Dios: los fracasos históricos, tanto en la realización del poder político y del triunfo del poder de Israel, como en la consecución de nuevas relaciones entre los hombres y de los hombres con Dios, van llevando a una lectura nueva de la promesa divina. Esta experiencia del fracaso es todavía más clara en los días del Nuevo Testamento, no sólo por el escandaloso final de Jesús como Mesías, sino por la destrucción misma del pueblo de Israel y por el consiguiente paso a la constitución de una nueva forma de relacionarse religiosamente los hombres entre sí y con Dios. El cambio se realizará entonces en dos direcciones: por un lado, el particularismo étnico de Israel se abrirá a un universalismo, el cual también estaba más que apuntado en los Profetas, pero que supone una gran novedad por cuanto ya no sólo será Israel el salvado y el salvador, sino que el mundo entero será el salvado mientras se va dibujando una nueva figura de salvador, que es en una primera instancia histórica Jesús, pero que después necesitará prolongarse en la multiplicación de lugares y tiempos; por otro lado, el esquema histórico de salvación del Antiguo Testamento, que ciertamente juntaba la fidelidad a Yahvé y a los preferidos de Yahvé con la plenitud de la vida, pero que, por otra parte, funcionaba teocráticamente y desde el poder político, se abrirá a un nuevo esquema histórico en donde se perfeccionará y concretará la 'relación' de la santidad con el bien del mundo, pero en donde deberá desaparecer la imposición de la salvación desde arriba por los medios que tienen los señores de este mundo.

Es aquí donde aparece la Iglesia como lugar nuevo de salvación: la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios, al cual el nuevo Moisés ha dado vida y al cual le compete llevar adelante la historia de la salvación, animado del Espíritu que Cristo, muerto y resucitado, ha prometido. Pero, para nuestro propósito, asegurar que la Iglesia es el lugar histórico nuevo de la salvación, no es suficiente. Aun aceptando que la Iglesia visible e histórica sigue manteniendo por voluntad de Jesucristo y por asistencia del Espíritu ese carácter excepcional de lugar de la salvación, queda por preguntarse qué de esa Iglesia histórica está en capacidad de serlo y qué en esa Iglesia histórica lo está contradiciendo. Es el problema de encontrar en la Iglesia verdadera lo verdadero de la Iglesia. Y esta pregunta por lo verdadero de la Iglesia, que es posible no pueda separarse históricamente de lo falso de ella, como el trigo no se podría separar de la cizaña hasta el final de los tiempos, porque en esa separación se arruinaría la cosecha entera, no puede responderse sin cuestionarse dentro de ella y en ella, esto es,

sin salirse de ella, por la transcendencia histórica cristiana, en el sentido de buscar aquellas realidades tangibles que son por sí mismas y según la voluntad de Cristo el lugar donde 'más' se revela el Dios cristiano, quien no gusta ni de la sabiduría que buscan los griegos ni tampoco de los signos que buscan los judíos. Una nueva sabiduría y unos signos nuevos van a ser necesarios para que se realice definitivamente la promesa de que Dios está con nosotros, de que nosotros seamos su pueblo y de que el Dios verdadero sea realmente nuestro Dios.

3. Búsqueda de la transcendencia histórica cristiana

Teniendo presentes las perspectivas de la transcendencia histórica veterotestamentaria y de la transcendencia histórica neotestamentaria podemos volver a preguntarnos por lo que deberá ser la transcendencia histórica cristiana. El problema tiene dos vertientes: por un lado, se trata de ver en qué 'relación' se encuentran la llamada historia profana y la historia de la salvación; por otro lado, se trata de ver cuál es el aporte específicamente cristiano a ese momento de transcendencia histórica, en el cual lo trascendente se hace de alguna forma histórico y en el cual lo histórico se hace de alguna forma trascendente.

Para presentar el problema con cierta generalidad teórica, antes de entrar en un análisis más concentrado en la perspectiva de la teología de la liberación, vamos a esbozar brevemente dos puntos de vista europeos, uno católico y otro evangélico, en los que se expresa significativamente este problema.

Rahner en un breve ensayo titulado precisamente "*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*"³⁴ ha formulado ciertas tesis que, aunque pertenecen a un período de su pensamiento menos interesado en la proyección política de lo religioso, expresan en su conjunto puntos de vista que son fundamentales en su pensamiento: 1) la historia de la salvación acaece y se compenetra con la historia del mundo, porque la salvación acaece ahora, es aceptada libremente por el hombre y permanece escondida en la historia profana en la dualidad de su posibilidad de salvación y condenación; 2) la historia de la salvación es distinta de la historia profana, ya que la historia profana no permite dar una interpretación unívoca respecto de la salvación y de la condenación, aunque ha de hablarse de una constante interferencia y coexistencia entre la historia profana y la historia de la salvación y de la revelación, no obstante que Dios por su palabra, que es un elemento constitutivo de la historia de la salvación, ha segregado una parte de la historia para constituir esa parte como la historia de la salvación expresa, oficial y propia; 3) la historia de la salvación explica la historia profana en cuanto desmitologiza y desnuminiza, en cuanto la ve como antagónica y oscurecida, en cuanto la interpreta como existencialmente despotenciada y en cuanto la explica cristocéntricamente. En última instancia, la historia profana es la condición de posibilidad de la historia de Cristo que es también la historia de Dios semejantemente a como la historia natural en su materialidad y vitalidad es la condición de posibilidad del surgimiento del espíritu finito.

Pannenberg por su parte ha formulado también sus tesis a propósito de la

revelación en su relación con la historia: 1) la auto-revelación de Dios no se ha realizado de una forma discreta, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia; 2) la revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia revelante; 3) la revelación histórica está abierta, a todo el que tenga ojos para ver y tiene carácter universal; 4) "la revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino sólo en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer;" 5) el acontecimiento de Cristo no revela la divinidad del Dios de Israel como un suceso aislado y sólo es comprensible a partir de la historia de Dios con Israel; 6) en la formación de concepciones no judías de la revelación en las iglesias cristianas de origen pagano se expresa la universalidad de la autorrevelación escatológica en el destino de Jesús; 7) la palabra de Dios se relaciona con la revelación como predicación, como precepto y como relato.³⁵

Vayamos ahora a ver en contraste cómo trata la teología de la liberación el doble problema que anunciábamos líneas arriba sobre la transcendencia histórica cristiana. Procederemos por pasos a partir de lo que es la experiencia del creyente latinoamericano —claro está que no sólo la de él—, mayoritariamente perteneciente a los sectores populares más pobres y oprimidos y, también, del creyente latinoamericano que se ha visto impulsado desde su fe a comprometerse políticamente en la conquista de la libertad a través de un proceso de liberación.

3.1. Aceptando que puede darse alguna diferencia entre lo que puede ser una historia de la salvación y la historia real que le toca vivir empíricamente puede decirse que en el fondo el creyente ve estas dos historias unificadas o, más bien, unidas en lo que pudiera llamarse la gran historia de Dios. Esta gran percepción supondría que se le presenta la historia como un todo y que dentro de esa historia se presenta como una parte de ella lo que pudiera llamarse historia de la salvación, lo cual ciertamente no se reduce a la vida sacramental ni a la vida cultural o estrictamente religiosa, y además se da otra gran parte que, siendo en apariencia más profana, constituye también la gran historia de Dios con los hombres. A la pregunta de si la historia profana toma su sentido de la historia de la salvación y se subordina a ella, se responde así, planteando el problema en términos más hondos: la historia de la salvación y la llamada historia profana quedan englobadas en una única historia a la cual sirven, la historia de Dios, lo que Dios ha hecho con la naturaleza entera, lo que Dios hace en la historia de los hombres, lo que Dios quiere que resulte de su constante auto-donación que puede imaginarse como yendo de la eternidad a la eternidad. En este sentido, la historia de la salvación que culmina con la persona de Cristo se subordina a esa historia mayor de Dios. Podría decirse que en esta concepción se está viviendo aquello de Pablo cuando ve el designio secreto de Dios de "llevar la historia a su plenitud" haciendo la unidad del universo por medio del Mesías, de lo terrestre y de lo celeste (Ef 1,9-10), "porque todo es de ustedes; Pablo, Apolo, Pedro, el mundo la vida, la muerte, lo presente y lo por venir, todo es de ustedes; pero ustedes son de Cristo, y Cristo de Dios" (1 Co 21-23). "Y cuando el universo le quede sometido, entonces también el

Hijo se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo para todos" (I Co 15, 28).

Esta afirmación de la historia de Dios, como la verdadera historia englobante de todo lo que ocurre en la historia y que no identifica la historia de la salvación con la autonomía de lo profano, viene dada con la religiosidad popular y también con las tradiciones religiosas precristianas, las cuales dan por obvio que Dios ha hecho y sigue haciendo a los hombres como a las demás cosas que existen. La predicación cristiana vino a insertarse en una tradición religiosa anterior, en varios lugares todavía muy operante, haciendo connatural la acción de Dios entre los hombres. Los dioses del *Popol Vuh*³⁶ o las cosmovisiones todavía operantes de pueblos como el k'ekchi³⁷ sirven de sustrato a esta aceptación de un mismo Dios quien comienza haciendo la tierra y el cielo para seguir estando después tras los acontecimientos naturales y, en alguna medida, también tras los acontecimientos históricos.

En esta historia de Dios, la fe cristiana da un puesto absolutamente principal al acontecimiento salvífico de Cristo, pero esto no supone una sumisión cesaropapista y/o religiosista de la llamada historia profana a lo específico de Cristo, como cabeza de la Iglesia y, por tanto, a la Iglesia como continuadora de la obra de Cristo, aunque sí supone una subordinación a lo que pudiera llamarse el Cristo histórico-cósmico, llamado a hacer que la historia entera sea efectivamente una historia de Dios, que en la tierra es la construcción del reino de Dios. Ese Cristo histórico-cósmico tiene su clave en el Jesús histórico de Nazaret tal como nos lo presenta e interpreta todo el Nuevo Testamento desde sus orígenes y vida históricos hasta su condición de resucitado, señor del universo y de la historia. Con lo cual tenemos que el reino de los cielos es, en un primer momento, una semilla que se introduce en los campos del mundo y en la historia, para hacer de ésta la historia de Dios, un Dios que en definitiva sea todo en todos. En ese primer momento no se somete el campo a la semilla, sino la semilla al campo o, según la otra parábola evangélica, la levadura del reino se introduce modesta y eficazmente en la masa del mundo para hacerla fermentar y crecer.

Todo esto se expresa en la absoluta naturalidad con la que el creyente popular latinoamericano vive su relación con la naturaleza y vive el conjunto de sus relaciones humanas. Dedicarse sólo a lo religioso del reino sin atender a la especial referencia que éste tiene con el mundo y con la historia sería, en definitiva, traicionar la historia de Dios, dejar el campo de la historia a los enemigos de Dios. No hay, entonces, un reduccionismo de lo que es la historia de Dios a lo que es la historia de la salvación cristiana en su sentido restringido, ni menos un reduccionismo de lo que es la historia de Dios a lo que es la historia de los acontecimientos políticos, sociales, económicos, culturales, etc. Más bien hay un intento de construir desde la fe y la operatividad cristiana en medio del mundo, que tiene su propia autonomía, como aquellas tienen la suya, la historia de Dios, en la cual confluyen, de distinta forma y con distinta densidad real, la acción de Cristo y la acción de los hombres, los dictados de la fe y los dictados de la razón.

Quizá pueda parecer este modo de expresar el problema de la trascendencia histórica cristiana un tanto abstracto. No es así. La formulación de los conceptos, tal vez no acertada, no debe olvidar que se trata de una experiencia originaria del creyente que ve todo como una unidad en la que se ve inmerso y que debe respetar. Esta unidad se funda en la profunda convicción de que hay un solo Dios y Padre, de que hay una sola creación, de que hay un solo salvador, de que hay un solo reino de Dios y de que hay una sola escatología. Un solo mundo y una sola humanidad. No deben ir, en consecuencia, y no pueden ir por un lado las cosas de Dios y por otro las cosas del hombre, sin que esto sea confundir a Dios con el hombre. El mismo Jesús que como Cristo recapitulara en sí todas las cosas se presenta históricamente para cumplir esa misión como el que ha venido a servir a los hombres y a dar su vida por ellos; la Iglesia, a su vez, deberá asimismo cumplir con su misión poniéndose al servicio de los hombres y dando su vida y su institucionalidad por ellos, sabiendo que así se va realizando la gran historia de Dios. El ejemplo de la vida de Jesús sigue siendo criterio fundamental de cómo quiere Dios ponerse al servicio de los hombres.

La estructuración de la historia de la salvación y de la historia del mundo en lo que venimos llamando la historia de Dios no implica la aceptación de una dualidad separada entre aquellas, subsumida en la unidad superior de ésta, porque ésta no es sino la unidad estructural de las otras dos: la historia del mundo debe determinar de múltiples formas la historia de la salvación y la historia de la salvación debe determinar de múltiples formas la historia del mundo, aceptado que en ambas se juega la historia de Dios. Así la historia del mundo, debidamente analizada y discernida —aquí estriba la importancia que Boff da a la mediación socio-analítica³³— es la presentación a la historia de la salvación de la tarea que en cada momento le corresponde, que en parte, aunque desde su propia especificidad, deberá conformarse según esta fundamental exigencia misional. Pero, al mismo tiempo, la historia de la revelación —aquí estriba la importancia que Boff da a la mediación hermenéutica³⁴— debidamente interpretada tratará de orientar a la historia del mundo según lo que es la exigencia de la historia de Dios, la cual a su vez tiene distintas formas de manifestarse en los datos de la revelación, en los signos de los tiempos y aun en los más básicos condicionamientos de la naturaleza material. Así se irá completando la auto-donación de Dios a la humanidad, la cual se da no sólo en el ámbito reducido de una historia de la salvación entendida restrictivamente, sino en el ámbito total de la historia. En ésta, sin embargo, tiene prioridad axiológica la historia de la salvación en cuanto en ella se hace presente de forma eminente la auto-donación de Dios sobre todo en la figura de Jesús y en la acumulación de la palabra revelada, sin olvidar, no obstante, como más tarde insistiremos, que en lugares aparentemente muy profanos como el de los pobres y empobrecidos de este mundo, se da una especial presencia e intervención salvífica del propio Jesús, como mediador fundamental de la historia de Dios.

3.2. en estrecha relación con el punto anterior está el problema de qué hay de natural y qué de sobrenatural en esta única historia de Dios.

Ya la misma formulación del problema origina cierto desasosiego. ¿Será

mayor la diversidad surgida de los distintos modos de donarse Dios que la unidad surgida de que sea un único Dios el que se da de distintas maneras? Esta pregunta es tanto más válida si la referimos no al caso de la santificación y divinización de las personas, sino al caso de la presencia y la intervención de Dios en la historia. ¿Es distinta la obra de Moisés y la presencia de Dios en ella cuando saca al pueblo oprimido de Egipto que cuando le entrega la ley o celebra ritos religiosos? ¿Es distinta la obra de Jesús y la presencia de Dios en ella cuando da de comer a la multitud que tiene hambre, cuando arroja a los mercaderes del templo o cuando anuncia el reino de Dios e institucionaliza la cena eucarística? ¿Llamaremos con razón a las más 'profanas' intervención natural de Dios y a las más 'religiosas' intervención sobrenatural?

El creyente popular latinoamericano no ve y menos afirma reflejamente algo que en ese sentido pudiera llamarse intervención natural de Dios y algo que pudiera ser intervención sobrenatural; a lo más hará esa distinción en términos de milagro, pero no en términos de una comunicación sobrenatural contradistinta de una comunicación natural por parte de Dios. Puede que aprecie cosas más o menos alejadas de Dios o en las cuales Dios se hace menos presente, pero no una división tajante entre lo que sea obra de la gracia y lo que sea obra de la naturaleza, esto es, entre lo natural y lo sobrenatural. Aceptará, por ejemplo, que en los sacramentos Dios se hace presente de una forma, por decirlo así, más religiosa, pero no por eso desconocerá que el mismo Dios de los sacramentos se le hace presente en el destino de su vida y en el discurrir de los acontecimientos históricos. Más bien todo quedará incluido en la categoría de la voluntad de Dios: unas veces se pensará fatalísticamente que tal o cual cosa sucedió porque esa era la voluntad de Dios; otras veces se verá con toda claridad que tal o cual acción es contra la voluntad de Dios y esto no sólo o principalmente en el campo de las acciones personales, sino en el curso de los acontecimientos históricos.

Todo ello hace que la cuestión se plantee en términos distintos. La diferencia fundamental no es entre naturaleza y sobrenaturaleza, una vez entrados en la única historia de Dios que en la misma creación del hombre lo ha elevado a participar personalmente de su propia vida divina, sino entre gracia y pecado. Hay acciones que matan la vida (divina) y hay acciones que dan la vida (divina); aquéllas son el reino del pecado; éstas son el reino de la gracia. Hay estructuras sociales e históricas que son la objetivación del poder del pecado y, además, vehiculan ese poder en contra de los hombres, de la vida de los hombres y hay estructuras sociales e históricas que son objetivación de la gracia y vehiculan, además, ese poder en favor de la vida de los hombres; aquéllas constituyen el pecado estructural y éstas constituyen la gracia estructural. Urs von Balthasar ve bien que "el Nuevo Testamento pone frente a frente en primer término dos formas de existencia: la sometida al pecado (*'hamartia'*) y la liberada de ese pecado gracias a Cristo,"⁴⁰ pero no es justo cuando enjuicia a Medellín por hablar de estructuras injustas y opresoras, las cuales constituyen una situación de pecado diciendo que "las situaciones podrán ser injustas, pero en sí mismas no son pecadoras."⁴¹ Las situaciones podrán no ser pecadoras, pero pueden ser objetivación del pecado y pecado ellas mismas en cuanto

son la negación positiva de algún aspecto esencial del Dios de la vida. Pensar que sólo hay pecado cuando hay responsabilidad personal y en cuanto hay responsabilidad personal es empobrecer injustificada y peligrosamente el dominio del pecado. La teología de la liberación anima a cambiar determinadas estructuras en busca de otras nuevas, porque en aquéllas ve pecado y en éstas ve gracia, porque en aquéllas ve la negación de la voluntad de Dios y de la donación de Dios mientras que en éstas ve la voluntad de Dios y su donación afirmadas y realizadas.⁴²

No quiere esto decir que sea ociosa la pregunta clásica por lo natural y lo sobrenatural. Pero no es la pregunta primera. La pregunta primera es ver lo que hay de gracia y lo que hay de pecado en el hombre y en la historia, pero una gracia y un pecado no vistos primariamente desde un punto de vista moral y, menos, desde un punto de vista de cumplimiento de leyes y obligaciones, sino vistos primariamente desde lo que hace presente la vida de Dios entre los hombres. Es ésta la que hace posible el cumplimiento de leyes obligaciones y no éstas las que traen consigo la presencia de Dios. No es la ley la que salva, sino la fe y la gracia, bien que una fe y una gracia operantes y en su caso objetivadas históricamente.

Dictaminar que hay de pecado objetivo en la situación que vive el pueblo latinoamericano no requiere discernimientos especiales. Salta a la vista. Ha sido reconocido por Medellín y Puebla, denunciado mil veces por los obispos, apreciado clarivamente por lo que podríamos llamar el *sensus fidei* de los pobres. Porque para los oprimidos creyentes de América Latina la injusticia y todo lo que trae la muerte y la negación de la dignidad de hijos de Dios, no es meramente un efecto histórico, ni siquiera una falta legal; es formalmente pecado, es formalmente algo que tiene que ver con Dios. La muerte del pobre es la muerte de Dios, es la crucifixión continuada del Hijo de Dios. El pecado es la negación de Dios y la negación del pecado va por caminos a veces ignotos hacia la afirmación de Dios, hacia el hacer presente a Dios como dador de vida. La percepción de un mundo empecatado por las ambiciones, los odios, las dominaciones es algo alimentado por la fe y por el sentido cristiano de quienes viven sencillamente su fe. Es una de las formas de presentarse el pecado del mundo, que Cristo vino a redimir y que el cristiano debe trabajar por quitarlo, por hacerlo desaparecer del mundo. Pecado que en su generalidad no admite muchas disquisiciones, pero que puede presentarse concretamente en formas más sutiles que necesitarán análisis teológicos más cuidadosos.

3.3. Para profundizar algo más en esta única historia de Dios que se presenta fundamentalmente como una historia de pecado-gracia pueden hacerse algunas reflexiones que parecerán un tanto teóricas, pero que son iluminadoras para entender mejor lo que venimos diciendo y también pueden servir de orientación práctica.

Todo depende de cómo se entienda la creación. Si por creación se entiende un acto eficiente de Dios en el cual la creatura es un efecto separado, que a lo más tiene una remota semejanza, la unidad de lo creado con el creador y la posibilidad de entender una sola historia de Dios quedan seriamente dificultadas.

Puede, en cambio, concebirse la creación, como tantas veces apuntaba Zubiri en sus cursos, de otra manera. La creación sería la plasmación *ad extra* de la propia vida trinitaria, una plasmación libremente querida, pero de la propia vida trinitaria. No se trataría entonces de una causalidad ejemplar idealista, sino de una acción comunicativa y auto-donativa de la propia vida divina. Esta plasmación y auto-comunicación tiene grados y límites, por lo cual cada cosa, según sus límites, es una forma limitada de ser Dios: esa forma limitada no es sino la naturaleza de cada cosa. La comunicación de Dios, la plasmación *ad extra* de la vida divina, ha tenido un largo proceso y va orientada a la plasmación de esa vida divina en la naturaleza humana de Jesús y últimamente al 'regreso' de toda la creación a su fuente originaria. En ese largo proceso se encuentra la forma puramente material de la creación, la forma de la vida en sus distintas fases y finalmente la forma de la humanidad y de su historia. El hombre como esencia formalmente abierta y la historia en su esencial apertura son las realidades donde esa plasmación de la vida trinitaria pueden darse más y más, aunque siempre de forma limitada, abierta pero limitada, limitada pero abierta.

En esto consistiría el carácter teologal de toda las cosas y especialmente el carácter teologal del hombre y de la historia. No sería sólo que Dios estuviera en todas las cosas, según el carácter de ellas, por esencia, presencia y potencia; sería que las cosas todas, cada una a su modo, habrían sido plasmadas según la vida trinitaria y estarían referidas esencialmente a ella. La dimensión teologal del mundo creado, que no debe confundirse con la dimensión teológica, estribaría en esa presencia de la vida trinitaria, que es intrínseca a todas las cosas, pero que en el hombre puede aprehenderse como real y como principio de personalidad. De esta dimensión teologal hay estricta experiencia y a través de ella hay una estricta experiencia personal, social e histórica de Dios.⁴³ Habrá grados y modos en esa experiencia, pero, cuando sea verdadera experiencia de la real dimensión teologal del hombre, de la sociedad, de la historia y, en otra medida, de las cosas puramente materiales, será experiencia, probación física de la propia vida trinitaria, bien que mediada, encarnada e historizada.

Desde esta perspectiva, no sólo se ve mejor la unidad de la historia de Dios, sino que se ve también mejor en qué consiste la dimensión fundamental desde la cual ha de pensarse el problema de la gracia y del pecado. Todo lo creado es una forma limitada de ser Dios y el hombre en concreto es un pequeño Dios porque es un absoluto relativo, un absoluto cobrado. Lo que sucede es que esa forma limitada de ser Dios es en principio abierta. Esta apertura ha de verse dinámicamente, pero ese dinamismo abierto no es otro que la presencia creciente de la realidad divina en lo creado. Cuando este dinamismo queda meramente limitado porque en un determinado nivel creatural no ha dado más de sí, no puede hablarse todavía de pecado, sino tan sólo de presencia deficiente de lo divino, aunque esa deficiencia no pueda medirse más que desde presencias más elevadas y menos deficientes. Pero cuando ese dinamismo queda limitado, ya no en la evolución natural, sino en el proceso histórico —sea personal o social— por una negación deliberada, la cual al absolutizar el límite impide el dinamismo de la vida trinitaria e incluso la niega

explícitamente, aunque no pueda destruirla, estamos formalmente ante el pecado.

Esta absolutización del límite en lo personal y en lo social tiene un doble aspecto: por un lado, impide que el 'más' de Dios se haga presente de nuevo, y esto constituiría el elemento privativo y no formalmente negativo del Dios que quiere hacerse más presente; por otro lado, absolutiza y diviniza un límite creado y en ese sentido niega positivamente a Dios y cae en la idolatría. En el pecado, aunque pueda parecer paradójico, hay una afirmación de Dios en cuanto el pecador se atiene a un bien que es presencia de Dios; pero hay sobre todo una negación de esa afirmación, porque se pone como presencia plena y definitiva de Dios algo que no es sino presencia parcial y transitoria, negando así un 'más,' el cual es la presencia histórica de lo trascendente. Dicho de otro modo, la idolatría, como absolutización de lo limitado, cierra y niega lo que de presencia divina hay en todo lo histórico. Es precisamente el cerrarse en un límite lo que niega la presencia de ese 'más' y de ese 'nuevo,' a través de los cuales se hace presente la trascendencia en forma de revelación personal. Se atribuye así carácter divino a lo que no lo tiene en su limitación, porque se absolutiza un límite, pero esa atribución y esa absolutización son posibles sólo desde la presencia de lo divino, desde la dimensión teológica. Más que de ateísmo hay que hablar entonces de idolatría, de absolutización absoluta de lo que tan sólo es relativamente absoluto. Con lo cual la gracia se torna en pecado.

Esto que puede parecer tan abstracto, es fácil de ejemplificarlo en la vida real y pastoral. Monseñor Romero en su carta pastoral *Misión de la Iglesia en medio de la crisis del país*⁴⁴ donde busca desenmascarar las idolatrias de nuestra sociedad, expone desde esta perspectiva la idolatría que supone la absolutización de la riqueza y de la propiedad privada, la absolutización de la seguridad nacional y la absolutización de la organización. Es fácil de ver cómo en la riqueza y en el poder se dan aspectos que tienen que ver con la presencia de Dios, pero es claro que su absolutización histórica los convierte en ídolos a los cuales se sacrifican todas las otras posibilidades humanas. En el yo individual y en su libertad hay también una presencia de algo que tiene que ver muy directamente con el Dios que se hace presente y opera en la historia, pero la absolutización del yo y de su libertad hasta convertirlos en ídolos, es lo que hace que la gracia se presente como pecado. En los aparatos institucionales y en las realizaciones objetivas se da también la potencia de Dios que va logrando una historia más humana y abierta mediante unas estructuras, instituciones y cuerpos sociales que abren más y más al hombre, tanto a los otros como a sí mismo, hacia sí mismo y hacia lo que es más que sí mismo, pero su absolutización idolátrica hace del límite un obstáculo positivo y una negación de lo que es siempre mayor que cualquier realización objetiva y que cualquier pretensión subjetiva.

Vistas así las cosas, es posible conceptuar la historia de Dios unitariamente como una historia de gracia y una historia de pecado. Hay mayor o menor presencia de la vida divina, de la gracia y hay privación unas veces y negación de la gracia otras.

3.4. El problema está, entonces, en discernir qué hay de gracia y qué hay de pecado en una determinada coyuntura histórica. Debe preguntarse con todo rigor cuál es hoy el pecado del mundo o en qué formas se presenta hoy el pecado del mundo, un pecado que es distinto de los pecados personales, muchas veces condicionado por aquél y a la vez sus continuadores y prolongadores. Aquí es donde la teología de la liberación situada en la entraña de la praxis pasiva y activa de los pobres ha dicho su palabra y ha sacudido la conciencia de la Iglesia y en alguna forma también la conciencia del mundo.

En efecto, vista la realidad del mundo en su conjunto desde la perspectiva de la fe se juzga que el pecado del mundo se expresa hoy de forma punzante en lo que puede llamarse la pobreza injusta. Pobreza e injusticia se presentan hoy como la gran negación de la voluntad de Dios y como la aniquilación de la presencia querida de Dios entre los hombres. Tanto la pobreza como la injusticia son fenómenos empíricos, de cuya universalidad no había querido percatarse el Primer Mundo, matriz de las teologías tradicionales. Sin perder su carácter empírico, que debe ser analizado con la ayuda de mediaciones científicas, a la luz de la fe aparece el mismo fenómeno, y no otro, como acontecimiento fundamental de la historia de Dios con los hombres. Los pobres y la pobreza injustamente infligida, las estructuras sociales, económicas y políticas que fundan su realidad, las complicadas ramificaciones en forma de hambre, enfermedad, cárcel, tortura, asesinatos, etc., —realidades todas ellas tomadas muy en serio por la trascendencia histórica veterotestamentaria y por la neotestamentaria—, sin dejar de mostrar su carácter empírico van viéndose a la luz de Dios, tal como se revela en la escritura, en la tradición y también en la inspiración actual del Espíritu. Todo ello 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. No es menester insistir en este punto que ha sido subrayado primero por la experiencia de los creyentes, luego por el magisterio de la Iglesia, finalmente por la elaboración teológica de los expertos.

Correlativamente hay que responder qué hay de gracia en la actual coyuntura. Desde la perspectiva de la trascendencia cristiana, especialmente la neotestamentaria, se responde que por lo pronto los pobres, empobrecidos y oprimidos por la injusticia, convierten en lugar preferido de la benevolencia y de la gracia, del amor fiel de Dios. Este empezar a ver las cosas preferencialmente desde los pobres es una de las características esenciales de la trascendencia histórica cristiana: el anonadamiento que lleva a la exaltación, la muerte y muerte en cruz que lleva a la resurrección, el padecimiento que lleva a la gloria, los más pequeños que son los más grandes en el reino, los pobres a los que se prometen las bienaventuranzas... todo esto es el modo histórico de hacerse presente el Dios de Jesús entre los hombres y en la marcha de la historia. Todos los nombrados son signos específicamente cristianos que el Nuevo Testamento ofrece con profusión como las típicas formas de trascendencia cristiana. Por causa la teología de la liberación ha repetido como uno de los textos fundamentales de su inspiración, las palabras veterotestamentarias que el evangelista ha puesto en boca de Jesús para mostrar el cumplimiento del Antiguo en el

Nuevo Testamento: "Hoy, ante ustedes, se ha cumplido este pasaje" (Lc 4, 21), el pasaje de Isaías que promete buenas noticias a los pobres, libertad a los cautivos, vista a los ciegos, libertad a los oprimidos (Is 61, 1-2).

Por eso, no se trata sólo de la existencia de los pobres y de la conciencia tomada por ellos en la historia de la salvación, punto tenido en bastante negligencia por la Iglesia a lo largo de los siglos. Se trata de su deseo de que, en primer lugar, la Iglesia se conforme al deseo de Jesús y, en segundo lugar, de su participación activa en que el anuncio del reino se vaya convirtiendo paulatinamente en algo que pueda constatarse históricamente. Los pobres han sido evangelizados, han sido concientizados y han decidido poner su fuerza cristiana en favor de su liberación. Esto los lleva a veces a compromisos políticos, como supuestamente su inspiración cristiana llevaba, sin escándalo, a los cristianos europeos a intervenir en política con el claro apoyo, en ese caso, de las autoridades eclesiásticas. Con cierta connaturalidad ese compromiso político es con los sectores revolucionarios, lo cual les pone en contacto con ideologías que pueden afectarles como afectaron ideologías capitalistas a aquellos cristianos europeos y latinoamericanos. Pero no por eso han sustituido, como si fueran equivalentes, la inspiración totalizadora de su fe y la interpretación totalizadora de otras ideologías, antes al contrario han ido logrando que esas ideologías se vayan abriendo en sí mismas, en su aplicación y en su referencia a la fe cristiana.

Se acusa por ello a la teología de la liberación de convertir a los pobres evangélicos en una clase social y a la lucha por la liberación en una lucha de clases. Con ello quedaría favorecido el marxismo y las tendencias anti-capitalistas, punto que parece de capital importancia a la Iglesia institucionalizada. La teología de la liberación estaría así, no sólo influida por el marxismo, sino en el fondo subordinada a él. La acusación es de todo punto incorrecta, desde el punto de vista metodológico y desde el punto de vista personal.

Desde el punto de vista metodológico por cuanto confunde la parte con el todo, lo subordinado con lo principal. Querer, por ejemplo, hablar de la teología de la liberación de inspiración marxista y tomar como ejemplo principal alguna de las obras de Jon Sobrino, como es el caso de Ratzinger (45) es un llamativo error metodológico. Podrá haber más o menos marxismo en otros teólogos, pero en la teología de Sobrino su presencia es absolutamente marginal. Pero es que además en el conjunto de la teología de la liberación la presencia del marxismo es siempre algo derivado y subordinado, y es, en segundo lugar, algo decreciente a lo largo de los años. Por otro lado, la insistencia en los pobres, aunque pueda favorecer en algún caso la lucha revolucionaria, no hace de ellos una clase social y en su presentación más estricta rompe el esquema de clases sociales, montado sobre la propiedad de los medios de producción, para presentarse, en cuanto interpretación teológica, como algo que desborda por arriba y por abajo el esquema del proletariado estrictamente tal. Desde este punto de vista, la teología de la liberación representa a veces una fuerte crítica desde dentro a lo que puede llegar a ser una teoría sociológica que no se contrasta históricamente con las diferencias de la realidad.

Desde el punto de vista pastoral es menester distinguir la clara opción preferencial por los pobres de las ulteriores opciones políticas que determinados grupos sociales pueden tomar, una vez comprendida su obligación con las mayorías oprimidas. Hay aquí una graduación muy precisa: primero es querer desde la fe trabajar en favor de los pobres y segundo elegir el modo mejor de hacerlo. Aquello primero es una opción puramente cristiana, lo cual requiere poco trabajo de mediación y en la cual se hace más visible la transcendencia histórica cristiana. Lo segundo puede subdividirse en otras dos opciones secundarias: trabajar en favor de las mayorías oprimidas desde un punto de vista metodológicamente más religioso (alimentación desde el discernimiento, desde la conversión, etc.) o desde un punto de vista más estrictamente político (apoyo o afiliación a aquellos grupos que de distinta forma quieren llevar adelante la causa de los más necesitados). Respecto de esta última opción, no es que la Iglesia no tenga nada que decir, pero evidentemente debe decirlo respetando la autonomía de las instancias estrictamente políticas, sin dar por asentado que favorecen más al reino de Dios y a las mayorías populares aquellas opciones políticas que respetan más las preferencias y las necesidades de la Iglesia institucionalizada. Recordemos sólo de pasada cuántas veces ha considerado la Iglesia como algo contra la voluntad de Dios acciones que iban contra su poder temporal político o social, cuando en realidad eran acciones buenas en sí y que luego han resultado de gran provecho para la Iglesia.

3.5. La transcendencia histórica cristiana en su reasunción de la transcendencia histórica veterotestamentaria y neotestamentaria tiene un modo peculiar de relacionarse con el poder. Parecería, en efecto, que la tradición veterotestamentaria propendería a utilizar el poder de Dios en forma de poder estatal o cuasi estatal, mientras que la tradición neotestamentaria, siguiendo en esto líneas ya muy marcadas en el Antiguo Testamento, querría abandonar ese poder para atenerse más al poder sobre los individuos. En esta segunda tradición el poder religioso iría más a lo personal e interior, mientras que en la primera tradición iría más a lo estructural y público. Que no es así del todo lo demuestra el empeño secular de la Iglesia de afirmarse como un poder institucional revestido incluso de carácter estatal, en la línea de una sociedad perfecta, al modo como lo son las sociedades estatales. Sin embargo, la transcendencia histórica cristiana no repite ni el esquema personalista ni el esquema institucionalista.

Efectivamente pueden esquematizarse tres modelos históricos, cada uno de los cuales admite diversas variantes.

Hay un primer intento de salvar a Israel a través del poder, pero de un poder concebido teocráticamente. Se busca que Dios salve al pueblo y salve a la historia como lo hacen los reyes y señores de este mundo, aunque se purifique ese modo puramente secular de hacerlo. Modelos de este intento son el propio Moisés, los jueces, los reyes, los macabeos, etc. Este intento tiene de fundamentalmente verdadero un elemento esencial: Dios quiere una salvación histórica, una salvación integral que tenga en cuenta el estado total de los hombres y de los pueblos, de modo que la salvación no se reduzca a algo espiritual o algo trans-temporal. Pero tiene otro elemento que se va a ir mostrando como ca-

duco e incluso antisalvífico; ese elemento se esconde tras la persuasión de que la salvación ha de venir desde el poder —poder bélico, económico, político, religioso, incluso poder milagroso—, esto es, de un poder configurado según los poderes de este mundo por más que se los revista de un carácter sagrado que los constituya en poder teocrático.

Ante el fracaso repetido de este intento, aparece históricamente otro de características opuestas: el camino del poder no sólo lleva el fracaso histórico y al triunfo del mal, sino que imposibilita el camino de la salvación. Lo que debe hacerse, por tanto, es abandonar el mundo a los poderes del mal y buscar la salvación y la santidad en la separación de este mundo. Así se mereciera y se logrará algún día, al final de 'estos tiempos,' que Dios irrumpa en la historia aplastando a sus enemigos, desterrando definitivamente el pecado y haciendo un nuevo mundo para los hijos de Dios. En este intento, lo fundamentalmente verdadero es la afirmación de que la salvación de Dios supera y trasciende la estructura y las posibilidades de lo estrictamente político; la afirmación, por otra parte, de que lo político, por muy necesario que sea, nunca podrá aportar la salvación integral que necesita el hombre. Pero tiene otro elemento que invalida esta solución y es que la salvación no es algo que debe operar y ser presente históricamente en las situaciones reales de los hombres, de suerte que éstas vayan siendo paulatinamente transformadas hasta irse acercando a ser presencia real, aunque no definitiva, del reino de Dios. Ciertamente, hasta los esenios parecen reconocer la necesidad de una salvación histórica, pues esperan y aun anticipan de distintas formas una presencia nueva de Dios, una irrupción triunfante de Dios sobre el pecado de este mundo; pero no hacen histórica esa espera y esa anticipación dejando para más tarde esa presencia salvífica de Dios entre los hombres y entre las cosas de los hombres. Fallan, entonces, tanto en lo que tiene de positivo el 'todavía no' como en lo que tiene de positivo el 'ya,' aunque señalan con mucha fuerza la verdad del 'todavía no' y la limitación histórica del 'ya.' En esta misma línea deben considerarse los que esperan la salvación sólo en el otro mundo reduciéndola en éste a dimensiones puramente interiores o morales, dando una autonomía tal al mundo que lo separan de la historia de Dios y que lo dejan a merced de quienes son sus dominantes, salvo en el caso que estos dominantes limiten las riquezas y el poder de quienes se dicen buscar a Dios.

El tercer intento es el que marcaría mejor la transcendencia histórica cristiana y buscaría salvar la historia haciendo presente en ella el poder de Dios, pero el poder de Dios tal como se revela en Jesús y del modo como se revela en él. Esta presencia es una presencia verdaderamente histórica, que opera realmente en la historia y busca su transformación, pero tiene un modo peculiar de hacerlo que no es ni el retiro espiritualista de ella ni asume tampoco las formas del poder teocrático que fácilmente se convierte en poder idolatrizado. Concretiza históricamente las figuras clásicas de Moisés, del Mesías, del rey de los judíos. etc., en la figura del siervo histórico de Yahvé no para reducirla a ser el protagonista de una expiación cultural de los pecados y de una impetración de la gracia, sino para darle cuerpo histórico a través de su palabra y de su acción. Superaría con ello los dos intentos anteriores, asumiendo lo que tienen

de verdadero y fundamental, pero abandonando y negando sus puntos ambiguos y falsificadores. Que Jesús no buscó el poder teocrático es claro tras la lectura del Nuevo Testamento; que no se retiró del campo socio-histórico es también claro, si atendemos tanto a su vida como a su muerte. Su modo peculiar de intervenir históricamente, de hacer históricamente presente a Dios entre los hombres es, desde luego, anunciando el reino de Dios, haciéndolo presente en sí mismo y poniéndolo en marcha; este anuncio y esta puesta en marcha del reino lleva como uno de sus elementos esenciales el comprometer la causa de Dios con la causa del hombre y, más concretamente, el comprometer la causa de Dios con la causa del pobre. Será Dios en los pobres el que salvará la historia, pero en unos pobres reales que realmente operarán sobre ella, cuando manteniendo su condición material de pobreza recuperan en ella la bienaventuranza total del don de Dios.

Es en esta línea donde debe buscarse la peculiar de la transcendencia histórica cristiana. Esta transcendencia presenta su novedad como ruptura con aquello que el mundo ha entendido como 'gloria' de Dios, como su presencia verdadera. Esa 'gloria' que ya aparece de algún modo en la grandiosidad de la naturaleza material como el poder de la majestad divina, la han puesto los hombres en distintos factores históricos, tales como la sabiduría humana, el milagro teocrático, la ley religiosa, la riqueza y el poder de la institución eclesíástica. Pero estos caminos han demostrado que no son apertura a la transcendencia, tal como ésta se nos revela en Jesús, sino que inmediatamente se convierten en límites absolutizados y, en consecuencia, se constituyen en negación de Dios como pecado y cerrazón a la gracia. Al contrario, Jesús ha desechado lo que es grande para los hombres y ha tomado como sacramento de Dios lo que es despreciable para los poderosos de este mundo. Esta grandeza admirada y es pequeñez despreciable pueden tomar distintas figuras históricas, pero siempre ofrecen una constante histórica: la de privilegiar al rico y poderoso y la de dominar y explotar al que no tiene sino pobreza y debilidad. Por eso, frente a los falsos caminos de la transcendencia histórica cristiana, hay que abrir por lo pronto el camino de la negación, esto es, la negación de los falsos caminos hacia Dios, de los falsos dioses y de los falsos mesianismos. Hay también que propiciar positivamente los verdaderos y cristianos caminos de Dios. Y estos son, en contradicción con los anteriores: la fe cristiana frente a la sabiduría del mundo, el poder del crucificado frente al milagro teocrático, la gracia y el amor frente a la ley religiosa, la pobreza y el servicio frente a la riqueza y el poder. Todo ello se reduce al mandamiento del amor, sólo que de un amor entendido cristianamente e historizado adecuadamente.

Ahora bien, todo esto opera en la historia. Por eso tanto la negación como la afirmación deben tomar carne en la historia. Y la prueba de que lo están haciendo no puede ser otra que la de la persecución. Lo que para los griegos era locura y para los judíos escándalo, para los que viven del pecado se les convierte en amenaza y por eso responden con persecución. La persecución por causa del reino es prueba fehaciente de dos cosas fundamentales en la praxis histórica de la salvación: que la salvación anunciada se está haciendo presente históricamente; de lo contrario no habría persecución histórica, y que la salva-

ción anunciada es real y verdaderamente cristiana, pues de lo contrario no sería contradicha y perseguida por quienes representan y objetivan los valores anticristianos.

El problema no está entonces en que no debe ponerse el poder de Dios mediado por los hombres en la mejora de las realidades históricas, sino en ponerlo como Dios quiere. Y cómo lo quiere Dios lo sabemos primariamente en Jesús, una vez que haya podido medirse cuál es la situación concreta en la cual se ha de actuar, en Jesús que actualiza su mensaje de distintas formas y por distintos canales, pero que sigue siendo el criterio fundamental con el cual contrastar en nombre de Jesús.

3.6. Hasta ahora se han resaltado aquí algunos aspectos objetivos de la transcendencia histórica cristiana: cuando esos se dan, se da aquélla. Pero no hemos insistido suficientemente en lo que pudiera llamarse el encuentro personal de esa transcendencia histórica cristiana. Es, en definitiva, el problema de la espiritualidad de la teología de la liberación, que cada día va cobrando mayor importancia entre los teólogos latinoamericanos, injustamente acusados de secularistas y politizados.⁴⁶

Gustavo Gutiérrez ha enfocado inicialmente este tema desde la célebre concepción de raigambre ignaciana del "contemplativo en la acción." La acción representaría el elemento objetivo y la contemplación el elemento subjetivo: sólo cuando se alcanzara la debida contemplación en la acción debida estaríamos en el verdadero camino de realizar y asumir la transcendencia histórica cristiana.

El problema, por lo pronto, está en determinar cuál es la acción o el proyecto fundamental de acción en el cual se da con mayor plenitud la transcendencia histórica cristiana. Pues bien, desde un punto de vista latinoamericano y, en general, tercermundista, esa acción es fundamentalmente una acción liberadora de todo aquello que impide que el reino de Dios se haga presente entre los hombres, de todo aquello que impide que Dios se muestre como un poder de vida y no como un poder de muerte. Supone esto ver como el mayor problema del mundo y el mayor pecado del mundo aquella situación universal y estructural que hace que la mayor parte de la humanidad viva en condiciones que el propio Santo Tomás estimaría como prácticamente imposibilitadoras de llevar una vida humana regida por principios morales, situación debida a la culpabilidad objetiva —sea pecado de comisión o de omisión— de unas minorías dominantes las cuales han hecho de la dominación, de la explotación, del consumismo, los dioses de su existencia institucional. En este proyecto fundamental de acción es donde se da actualmente la máxima posibilidad de manifestación objetiva de la voluntad y de la presencia del Dios de Jesús. No es éste el único pecado que hay en el mundo, pero es la matriz fundamental de muchos otros pecados, en relación a la cual hay que medirlos. Combatir este pecado histórico, cuya objetivación puede ser seguida con facilidad; superarlo para que dé paso a una nueva situación, es el desafío fundamental de la misión cristiana en su anuncio y realización del reino, si tomamos el problema a escala mundial. Ese pecado es la negación de la paternidad divina, de la fraternidad

humana descubierta en el Hijo y del amor que el Espíritu ha derramado sobre todo el mundo; ese pecado es la negación del hombre en sus derechos más fundamentales; ese pecado es origen de violencias, conflictos y divisiones; ese pecado obtura los caminos de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios.

Se trata, por otra parte, de una liberación universal. Desde luego de una liberación integral que no se quede en problemas exclusivamente económicos o políticos, pero también de una liberación universal. Hay que liberar al pobre de su pobreza, pero hay que liberar también al rico de su riqueza; hay que liberar al oprimido de su ser dominado y hay que liberar al opresor de su ser dominante. Y así correlativamente. En este contraste la opción preferencial cristiana, sin negar su universalidad, está clara: es en favor del pobre, del oprimido.

Pero si se quiere que esta liberación sea real, esto es, que el pecado no sólo se perdona sino que se quite, habrá que echar mano de mediaciones no sólo analíticas, sino también prácticas. Es aquí y sólo aquí donde surge en la teología de la liberación la necesidad de recurrir al análisis marxista y, en su caso, a praxis que pudieran considerarse como marxistas. No vamos a entrar en la discusión de este punto. Todas las páginas anteriores muestran hasta qué punto puede presentarse el problema de la transcendencia histórica sin hacer referencia al marxismo y sin tener que someter las ideas cristianas a ideologías marxistas. Pero sí conviene señalar que cuando la teología de la liberación pide ayuda conceptual al marxismo, no somete su discurso al discurso marxista, sino al revés; intenta así con mejor o peor fortuna lo que cualquier otra teología ha hecho con otras 'ideologías,' a veces con escándalo del magisterio y a veces con tácitas aprobaciones jerárquicas, al menos tras un tiempo de recelo, a saber, potenciar su discurso teológico con aquellos elementos que no cierran la transcendencia, sino que la posibilitan.

Si esta es la acción fundamental en la cual se ha de ser contemplativo hay que preguntarse brevemente por las características cristianas de esta contemplación. El punto fundamental viene dado por la acción, porque intentar contemplar a Dios donde Dios no quiere darse a contemplar o donde efectivamente no está, pues el límite ha sido absolutizado, es un error subjetivista. La parábola del samaritano (Lc 10, 25-37) deja en este punto las cosas bien claras: el verdadero prójimo no es ni el sacerdote ni el levita que pasan de largo ante el dolor del marginado y malherido, sino el samaritano que carga con él y le proporciona cuidado material, resolviéndole así su situación en la cual injustamente se había visto involucrado. Esta acción aparentemente profana, aparentemente natural, aparentemente desconocedora de su significado es mucho más trascendente y cristiana que todas las oraciones y sacrificios que pudieran hacer los sacerdotes de espaldas al dolor y a las angustias de su medio circundante. Pero es que, además, la contemplación puede y debe someterse a mucho examen para saber si es cosa de Dios o cosa idolátrica. Hay peligros en la acción, pero no los hay menos en la contemplación. Desde el "no quien dice Señor, sino el que hace la voluntad del Padre," pasando por tantas otras advertencias neotestamentarias y veterotestamentarias, especialmente las de Juan que unifica la luz (contemplativa) con la acción de amor y las tinieblas (oscure-

cedoras de Dios) con la acción de odio o desamor (1 Jn 1, 5 ss) hasta llegar a los maestros de la contemplación, nos encontramos con una serie de advertencias, los cuales ponen muy en guardia contra algunos tipos de contemplación que desvían su mirada y su propósito de la acción en la cual Dios se quiere hacer realmente presente.

Pero una vez identificada la acción debida, tanto en lo que es el proyecto general de vida cristiana como en sus diversificaciones particulares, hay que tratar de ver algunas notas propias de la contemplación misma. El contemplativo en la acción debe ser realmente contemplativo, debe intentar encontrar subjetivamente a Dios en lo que objetivamente está realizando. Podrá haber cristianos anónimos, podrá haber experiencias atemáticas de Dios, pero ése no es el ideal, sino que es deseable que la objetividad más rica se convierta en la subjetividad más plena.

Esa contemplación debe ser desde el lugar más adecuado. El 'desde donde' en el cual se sitúa uno al querer ver, es decisivo para lo que se puede alcanzar a ver; el horizonte y la luz que se seleccionen son también fundamentales para lo que se va a ver y el modo como se va a ver. Pues bien, el lugar desde donde la luz con que y el horizonte en el cual se quiere encontrar a Dios es desde luego Dios mismo, pero Dios mediado en ese lugar singularmente elegido por él que son los pobres de la tierra. Esta mediación de los pobres no limita, sino que potencia la fuerza de Dios tal como se puede presentar en la escritura, en la tradición, en el magisterio, en los signos de los tiempos, en la propia naturaleza, en la marcha de la historia, etc. La contemplación descansa sobre una espiritualidad de la pobreza; así podría interpretarse la pobreza de espíritu, un saber vivir con espíritu la pobreza y la identificación con la causa de los pobres, entendida como causa de Dios: Desde esa perspectiva de los pobres se ven nuevos sentidos y nuevas incitaciones en el legado clásico de la fe. Como es tarea que apenas se ha hecho a lo largo de la historia, al menos en el nivel de la reflexión teológica, aparecen novedades que habían pasado inadvertidas para quienes se habían situado en las grandes montañas para avizorar mejor el horizonte de Dios. Contemplan más y mejor aquellos a los que Dios ha querido revelarse más: "bendito seas, Padre, Señor del cielo y tierra, porque, si has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos, se las ha revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, bendito seas, por haberte parecido eso bien. Mi padre me lo ha enseñado todo; quién es el Hijo lo sabe sólo el Padre; quién es el Padre lo sabe sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Lc 10, 21-22). El texto ofrece diversas lecturas posibles,⁴⁷ pero una de ellas es de aplicación a lo que sería condición indispensable para la contemplación cristiana de la transcendencia histórica de Dios, para la captación de lo que hay de Dios en la historia.

Es un prejuicio confundir el grado de contemplación porque lo contemplado sea en apariencia más o menos sagrado, más o menos interior, más o menos espiritual. Se supone así que Dios estaría más presente, audible o contemplable en el silencio interior del ocio que en el compromiso de la acción. Esto puede que no sea así y no tiene por qué ser así. Puede ser que en el camino de Emaús se encuentre a quien se está buscando en el pasado, en el recuerdo de acciones sagradas o que en el camino de Damasco se rompa una religiosidad

falsa y farisaica en favor de una contemplación y conversión cualitativamente incomparables con las del estado anterior. No es seguro que la transcendencia cristiana se encuentre mejor en el templo que en la ciudad, y menos aún en la preocupación por sí mismo, en lugar de en la preocupación por los demás. Por otro lado, una praxis realmente cristiana, que busca desde los más necesitados, el camino para la anulación del gran pecado del mundo y para la implantación de la vida divina en el corazón de los hombres y en el núcleo de las estructuras, trae consigo enormes riquezas por la urgencia y profundidad de las demandas, por la experiencia compartida, por la comunicación de lo que se tiene, que son ellas mismas hendiduras a través de las cuales se llega más rápida y profundamente al Espíritu de Cristo que anima a su pueblo.

Todo ello no obsta a que deba subrayarse muy enérgicamente que hace falta contemplación y que la contemplación exige unas condiciones, cuyo olvido deja a la posibilidad de descubrimiento de la acción verdadera en un grado muy bajo. Entre esas condiciones no pueden olvidarse las de índole explícitamente revelante; querer sacar de la praxis, por muy correcta que sea, lo que Dios quiere decir al hombre, no sólo es erróneo, sino herético, porque aunque Dios habla y ha hablado "en múltiples ocasiones y de muchas formas" (Hb 1, 1), nos ha hablado definitivamente por el Hijo; en esta misma línea hay que situar toda la revelación y en su caso la tradición. Tampoco pueden olvidarse las condiciones de vida personal, porque aunque Dios puede manifestarse al más pecador, no hay duda que lo normal es que esa manifestación comience por la conversión y la purificación: son los limpios de corazón los que mejor verán a Dios (Lc 5,8). Y tampoco pueden descuidarse las debidas condiciones psicológicas y metodológicas; aunque la inmersión en la acción posibilita riquezas enormes de realidad, se requiere de momentos especiales para que se pueda recoger y profundizar conscientemente el entrecchoque de la palabra de Dios que se escucha en la revelación con los problemas urgentes que suscita la realidad en la mediación de la propia mismidad.

El contemplativo en la acción puede significar tan sólo aquella contemplación que se puede y se debe tener mientras se actúa. Aquí se le da un significado más amplio, el cual no se reduce tampoco a contemplar lo actuado, sino a hacer de lo actuado o de lo por actuar algo que pueda llamarse estrictamente contemplación, encuentro de lo que hay de Dios en las cosas y encuentro de Dios mismo en las cosas. No hay, pues, aquí una puerta abierta al activismo o un abandono de todo retiro espiritual ni menos de toda celebración litúrgica. Al contrario, se busca explicitar en la palabra, en la comunicación, en la vivencia, lo que de manera menos explícita se ha encontrado en la acción. Y sabemos que se ha encontrado en la acción, primero porque así lo ha prometido Jesús en el caso de un compromiso cristiano con los más necesitados y, segundo, porque en el discernimiento de la contemplación se contrasta lo que es de Dios y lo que es contra Dios. Así, por ejemplo, cuando la celebración de la palabra, las reuniones penitenciales o las eucaristías han sido cargadas de todo lo que se exige personal y comunitariamente al trabajo del que en ellas participa (*opus operantis*), es cuando su propia gratuita efectividad (*opus operatum*) se da y se recibe en plenitud. Hay, pues, en esta contemplación un esfuerzo por actuali-

zar lo que ya está presente: es esto ya presente el principio fundamental de la actualización, pero necesita de una subjetividad preparada para que se cumpla de modo mejor la actualización.

Finalizamos aquí el esquema de lo que debería ser un tratamiento de la transcendencia histórica cristiana. Otros temas deberían ser tratados, especialmente el de la Iglesia como forma privilegiada de mostrar la transcendencia histórica cristiana,⁴⁸ y los temas aquí apuntados deben ser analizados con mayor rigor. Pero lo que se pretendía era mostrar la importancia del problema y algunos elementos para su solución o, al menos, para una ulterior discusión. Pannenberg escribía: "*Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie.*"⁴⁹ Del artículo en que se encuentra esa frase se desprende que para él no sólo la teología, sino la revelación misma encuentra en la historia su horizonte más globalizador. Efectivamente es así. Una historia que abarca tanto la historicidad de las existencias personales como la historia real de los acontecimientos empíricos; una historia que no es ni *Ur-geschichte* ni *Ueber-geschichte*, pero que es, en su mismo carácter empírico, transcendente, esto es, abierta a Dios porque en ella Dios se ha hecho primero presente.

La transcendencia histórica no es entonces un tema exclusivo de la teología de la liberación, pero ésta tiene un modo propio de entender lo que es formalmente una transcendencia histórica cristiana. En las páginas que preceden se ha procurado indicar algunas formas de expresar ese modo propio. Con ello, se ha querido señalar la peculiaridad y la universalidad de la teología de la liberación y, al mismo tiempo, su novedad y su tradicionalidad. No se ha expuesto lo que los teólogos de la liberación han pensado sobre este punto; se ha pretendido tan sólo mostrar una de las formas posibles de conceptualizar el problema. Sobre él hay todavía mucho que trabajar desde estudios bíblicos, hermenéuticos, dogmáticos y pastorales. Pero la teología de la liberación muestra todavía tal vitalidad que es de esperar que esos trabajos se vayan realizando.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. Alfaro, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona, 1972.
- Alonso J. y otros, *Fe y justicia*, Salamanca, 1981
- Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen, 1970.
- Cullmann, O., *La historia de la salvación*. Barcelona, 1967.
- Darlap, A., "Teología fundamental de la historia de la salvación," en *Mysterium Salutis*, I, I, Madrid, 1969, 49-204, con bibliografía.
- Metz, J. B., *Teología del mundo* Salamanca, 1970.
- Moltmann, J., *Teología de la esperanza*. Salamanca, 1977.
- Moltmann, J., *Umkehr zur Zukunft*. München, 1970.
- Pannenberg, W., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967.
- Rahner, K., *Hörer des Wortes*. München, 1963.
- Rahner, K., "Weltgeschichte und Heilsgeschichte," en *Schriften zur Theologie*, V, Einsiedeln, 1962, 115-135.
- Robinson, J. M. y Cobb, J. B., *Theologie als Geschichte*, Stuttgart, 1967.
- Solle, D., *Teología política*. Salamanca, 1972.

2. Alves, R.A., *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Salamanca, 1973.
- Assman, H., *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, 1973.
- Boff, Cl., *Teología de lo político*, Salamanca, 1980.
- Boff, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid, 1981.
- Boff, L., *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, 1978
- Comblin, J., *Theologie de la pratique révolutionnaire*, Paris, 1974
- Dussel, E.D., *Histoire et théologie de la liberation*. Paris, 1974
- Ellacuría, I., *Teología política*. San Salvador, 1973.
- Ellacuría, I., "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana." en Varios, *Teología y mundo contemporáneo*. Madrid, 1975, 325-350.
- Ellacuría, I., "Fe y Justicia," en Varios, *Fe, Justicia y opción por los oprimidos*, Bilbao, 1980, 11-78.
- Ellacuría, I., "El pueblo crucificado. Ensayo de una soteriología histórica," en Varios, *Cruz y resurrección*. 1978, 49-82.
- Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*. Salamanca, 1977.
- Gutiérrez G., *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, 1977.
- Gutiérrez, G. *Beber en su propio pozo*. Lima, 1983.
- Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca 1973.
- Libanio, J.B., *Discernimiento e Política*. Petrópolis, 1977.
- Scannone, J.C., *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca, 1976.
- Segundo, J.L., *Liberación de la teología*. Buenos Aires, 1970.
- Segundo, J.L., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, 1982.
- Sobrino, J., *Cristología desde América Latina*, México 1976
- Sobrino, J., *Jesús en América Latina*. San Salvador, 1982
- Sobrino, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, 1981.
- Trujillo, A.L., *Liberación marxista y liberación cristiana*. Madrid, 1974.
- Varios, *La esperanza en el presente de América Latina*, San José, 1983.
- Zwiefelhofer, *Bericht zur "Theologie der Befreiung."* München, 1974.
3. Vaticano II, *Constitución "Gaudium et Spes,"* 1965. CELAM, *Documentos de Medellín, 1968*. Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*, 1975. CELAM, *Puebla, 1979*. Consejo Permanente Episcopado de Francia. *Libérations des hommes et salut en Jésus Christ*. 1974.
4. Comisión teológica internacional, *Teología de la liberación*. Madrid 1978, 181.
5. von Balthasar, H.U., "Reflexiones histórico-salvíficas sobre la teología de la liberación" en CTI, *Teología de la liberación*, I. c., 181.
6. Ratzinger, J., "Vi spiego la teología," *30 Giorni* marzo, 1984, 49.
7. ib.
8. Boff, Cl., I. c.
9. ib., 27-29 y passim.
10. Obispos y superiores religiosos del Nordeste, *Eti ouvi os clamores de meu povo*, Salvador, 1973.
11. Cfr. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, 1962; *Inteligencia sentiente*, Madrid, 1980; *Inteligencia y logos*, Madrid, 1982; *Inteligencia y razón*. Madrid, 1983.
12. I. c., 170.
13. Chenu, M.D., "Les signes des temps," *Nouvelle Revue Theologique*, enero, 1965. McGrath, M., "Los signos de los tiempos en América Latina hoy," en *Los textos de Medellín*. San Salvador, 1977, 137-158.
14. Colins, J.J., "The 'historical' character of the Old Testament in recent biblical theology." *The Catholic Biblical Quarterly*, April, 1979, 185-204.
15. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, 1929, 288-292.
16. North, M., *Esodo*, Brescia, 1977, 11.
17. de Vaux, R., *Histoire ancienne d'Israel*, Paris, 1971, 305 ss.
18. ib., 310.
19. Ex 20,2 y 39,46; Lev 19,36 y 25,38; Dt 5,6
20. Ex 7, 13,22; 8,15; 9,35.
21. Ex 9,12; 10,20,27.
22. Ex 7,14; 9,34 y 10,1.
23. North. M., I.c., 167

24. von Balthasar, H. U., l.c., 167
25. de Vaux, R., l. c., 306 ss.
26. CTI, l.c., 192.
27. Cfr. comentarios bíblicos sobre el sermón de la montaña, sobre la nueva ley; más precisamente los comentarios sobre Hb 3, 1-6.
28. Boismard, M. E. y Lamouille, A., *L'Évangile de Jean*. Paris, 1977, 9-70.
29. *Jaris y aletheia* más que gracia y verdad significan amor y fidelidad, donde fidelidad es un término adjetival de modo que en este caso debe hablarse de un amor fiel, un amor leal. Cf. Mateos, J. y Barreto, J., *El evangelio de Juan*. Madrid, 1979, 45-46. Brown, por su parte, traduce también amor constante: cfr. Brown, R. E., *El evangelio según Juan*, Madrid, 1979, I, 189-190.
30. Aunque la interpretación de Boismard no fuera exacta cronológicamente, su estratificación lógica permite apreciar cómo se dio el paso de lo histórico a lo teológico, como se ascendió del 'menos' al 'más' en el propio Jesús: cfr. Boismard, M. E., l. c.
31. Boismard, l.c., 95.
32. ib., 104.
33. Cullmann, O., l.c., 320.
34. Rahner, K., l. c.
35. Pannenberg, W y otros, *La revelación como historia*. Salamanca, 1977, 117-146.
36. *Popol Vuh. Las antiguas tradiciones históricas del quiché*. San Salvador, 1980.
37. Cabarrús, C. R., *La cosmovisión k'ekchi' en proceso de cambio*. San Salvador, 1979.
38. Boff, Cl., 31-144.
39. ib., 135-285.
40. l.c. 179.
41. ib.
42. Zubiri ha visto la necesidad de reconocer un pecado histórico, además de un pecado personal y un pecado original; cfr. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, 1963, P. 394.
43. Sobre estos puntos podrá leerse pronto el libro póstumo de Zubiri, *El hombre y Dios*.
44. cfr. Sobrino, J., Martín-Baró, I. y Cardenal, R., *La voz de los sin voz*. San Salvador 1980, 123-172; sobre las idolatrias, 145-149.
45. l. c., passim
46. cfr. Gutiérrez, G., *Beber en su propio pozo*, Lima, 1983; Sobrino, J., "Espiritualidad y liberación", *Diakonia*, junio, 1984, 133-157; Ellacuría, I., "Espiritualidad" en Floristán, C. y Tamayo, J. J. (ed.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1983, 301-309, donde se da bibliografía.
47. cfr. Boismard, l. c., 169-170.
48. Uno de los lugares en donde a modo de ejemplo práctico puede vislumbrarse este problema es en torno al problema de las organizaciones populares en El Salvador, tal como se refleja en la publicación *Iglesia de los pobres y organizaciones populares*. San Salvador, 1979. Aquí se analiza una Carta Pastoral de Monseñor Romero y Monseñor Rivera sobre este problema. En general, se podía apelar aquí a toda la bibliografía sobre la Iglesia de los pobres.
49. Pannenberg W., *Grundfragen systematischer Theologie*. Göttingen, 1967, 22.