página * arábigos

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA
FACULTAS THEOLOGIAE

EL DIOS DE LA VIDA

El «discurso sobre Dios» en América latina. Investigación sobre algunas obras principales de Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo

Auctore
JORGE COSTADOAT CARRASCO S.J.

Dissertatio ad Doctoratum
in Facultate Theologiae
Pontificiae Universitatis Gregorianae

ROMA 1993

A.M.D.G.

página * arábigos

INDICE

Indice v
Siglas xi

Introducción 1

Capítulo Primero: LA TEOLOGíA COMO "LENGUAJE SOBRE DIOS" 6
I. **La teología como lenguaje posible sobre Dios** 7
1. Gustavo Gutiérrez: algo de su vida 7
2. Un "lenguaje sobre Dios".. 8
3. Pensar el misterio..... 10
4. El problema del mal..... 13
5. Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. El caso de Job 17
II. **La teología como "hablar de Dios"** 25
1. Presupuestos metodológicos 25
2. El lenguaje teológico en general 28
3. Dialéctica entre contemplación y práctica 32
a) Lenguaje contemplativo: primacía de la fe 33
b) Lenguaje profético: la exigencia de la práctica de la justicia 34
c) Inseparabilidad de contemplación y profecía 35
d) El amor de Dios vincula los lenguajes 37
e) En la cruz de Jesús se vinculan los lenguajes 38
4. Relevancia hermenéutica de la Escritura 40
5. Relevancia hermenéutica del contexto 42
6. Dialéctica entre espiritualidad y teología 44
III. **Dios como condición de la teología** 46
1. Dios es misterio..... 47
2. Dios se revela como amor gratuito 48
3. Dios es aparentemente "impotente" ante el mal 50
4. Dios es justo..... 54
5. Dios habla y hace hablar..... 55
Conclusión..... 57

Capítulo Segundo: El DIOS DE LA VIDA 59
I. **Una obra comprehensiva** 59
1. Una aproximación asertiva sobre Dios 59
2. Articulación del discurso sobre Dios 63
a) "Dios es Padre"..... 63
b) "El Reino está en medio de ustedes" 65
c) "Bajo la inspiración del Espíritu"..... 67
II. **Caracterización de Dios** 68
1. Dios de la vida..... 68
a) Procedencia del concepto "Dios de la vida" 68
b) Yahvé, el Dios vivo..... 70
c) La vida..... 71
d) La confesión del Dios de la vida..... 73
2. La inmanencia del Dios trascendente 74
a) Dios creador y liberador..... 74
b) Dios santo..... 78
c) Dios de los pobres..... 82
d) Dios trino..... 86
Excursus : **Dios desde el reverso de la historia** 93
1. Ruptura con la teología tradicional y progresista 94
2. La teología de "los ausentes de la historia" 96
a) De la praxis a la teología..... 97
b) La perspectiva del pobre..... 99
Conclusión..... 105

Capítulo tercero: DIOS DESDE EL CONTEXTO LATINOAMERICANO 108
I. **Un discurso sobre Dios para la secularización** 108
1. La "idea" de Dios de J.L. Segundo 108
2. Lugar teológico de la pregunta por Dios 110
a) El interlocutor contemporáneo..... 110
b) América latina: la civilización occidental "periférica" 112
3. El discurso sobre Dios..... 115
a) Los dos caminos a Dios: el "poder" y el "valor" 115
b) Del monoteísmo al Dios trinitario.. 121
c) El significado de la divinidad de Jesús 128
4. La noción "ideológica" de Dios 132

5. El Dios de la libertad y de la liberación 136
a) El Dios encarnado..... 136
b) Encarnación de la liberación..... 137
c) ¿Reducción del misterio de Dios?..... 139
II. **Dios "desde nuestra realidad"** 143
1. El "tema de Dios" a partir de una nueva experiencia histórica 143
a) El *Dios de los cristianos* de Ronaldo Muñoz 143
b) Actualidad de un discurso sobre Dios en América latina 144
c) Nueva relación Iglesia-pobres, nueva experiencia humana 148
d) Nueva experiencia de Dios, nueva teo-logía 152
2. Cambio cultural y transformación de la imagen de Dios 156
a) La cuestión de Dios desde una situación de cambio cultural 156
b) Dios y el mundo..... 158
1.- *La naturaleza*..... 159
2.- *La sociedad*..... 160

página * arábigos

c) Dios y el hombre..... 163
1.- *La actividad y el trabajo humanos*..... 163
2.- *La libertad personal*..... 165
d) "Dios en la vida y la muerte de los oprimidos" 167
1.- *Dios es el "Dios de la vida"*..... 167
2.- *...en cuanto "Dios de los oprimidos"*..... 170
3. Recuperación de la imagen tradicional de Dios 171
Conclusión..... 175

Capítulo cuarto: DIOS Y EL MAL 178
I. **El Dios de Jesucristo** 178
1. Jesucristo *Mysterium liberationis* en el pensamiento de J. Sobrino 178
2. Revelación y conocimiento de Dios 181
3. El Reino de Dios..... 183
4. Dios-Padre..... 189

II. **El mal como idolatría** 193
1. La cuestión de Dios entre el ateísmo y la idolatría 194
2. La praxis profética de Jesús: defensa del verdadero Dios 197
a) Horizonte socio-histórico de la praxis profética de Jesús 198
b) La praxis de Jesús contra el mal uso de la religión y de Dios 199
c) "La lucha de los dioses"..... 202
d) Superioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia 204
3. Jesús y tantos otros mueren víctimas de la idolatría 206
III. **El mal como cruz** 209
1. El mal como cruz..... 209
2. La cruz como mal..... 211
a) La inexplicabilidad de la cruz: el misterio de Dios 211
b) El escándalo de la cruz..... 213
c) El silencio de Dios..... 214
3. La cruz como bien..... 216
a) La cruz como salvación y revelación de Dios 217
b) El sufrimiento de Dios: el "Dios crucificado" 221
c) El conocimiento de Dios en la cruz de Jesús 224
4. La cruz como pueblo: los "pueblos crucificados" 228
a) El Siervo de Yahvé figura el "pueblo crucificado" 230
b) "El pueblo mártir"..... 231
5. "El Resucitado es el Crucificado" 234
Conclusión..... 238

Capítulo Quinto: EL "DISCURSO SOBRE DIOS" EN AMÉRICA LATINA 241
I. **La pregunta por Dios en América latina** 241
1. La pregunta..... 241
2. Replanteo de la pregunta por Dios 245
a) La cuestión de Dios en la "década perdida" (1980-1990) 246
b) De la pregunta por la existencia a la pregunta por la imagen de Dios 251

c) De la pregunta por la imagen a la pregunta por el amor de Dios 254
d) Una única respuesta: "Dios es vida" 258
II. **Revelación y liberación** 259
1. Revelación de Dios y liberación de los pobres 259

2. Estructura histórica de la revelación de la liberación 264
a) La revelación como humanización.....265
b) La pasión como revelación..... 269
1.- *Servicio del Reino y revelación de Dios-Padre....* 270
2.- *La revelación en la cruz.....* 271
3. Opción de Dios por los pobres 275
4. Tradición de la revelación 279
5. Espiritualidad de la liberación y teología 284
III. **Los nombres de Dios** 288
1. La denominación de Dios en general 288
2. El Dios de la vida..... 292
3. El Dios de la Biblia..... 296
4. El Dios del Reino..... 298
5. Dios Padre..... 301
IV. **El problema del mal** 302
1. El problema del mal en América latina 303
2. El mal como injusticia..... 305
3. El mal como misterio..... 307
4. Liberación del mal..... 310
Excursus : **Dios creador y no teomaquia** 312
Conclusión..... 318

BIBLIOGRAFíA 323
Bibliografía Latinoamericana 323
Bibliografía sobre la Teología Latinoamericana 329
Bibliografía General 333

SIGLAS

CH = *Creación e historia en el proceso de liberación* (P. Trigo, 1988).
DC = *Dios de los cristianos* (R. Muñoz, 1987).
DV = *El Dios de la vida* (G. Gutiérrez, 1989).
HD = *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (G. Gutiérrez, 1986).
JL = *Jesucristo Liberador* (J. Sobrino, 1991).
RC = "El resucitado es el crucificado", en *Jesús en América Latina* (J. Sobrino, 1982).
TA = *Teología abierta* (J.L. Segundo, 1983).
TA cam. = "Los dos caminos hacia Dios", en TA.
TA sig. = "El significado de la divinidad de Jesús", en TA.
TRH = "Teología desde el reverso de la historia", en *Fuerza histórica de los pobres* (G. Gutiérrez, 1980).

Nota: Para mayor información véase la bibliografía.

INTRODUCCI6N

La pretensión de la Teología de la liberación latinoamericana de querer verificar en la historia la gracia y la salvación de Dios es osada y llena de peligros. No es posible declarar dónde, cuándo y cómo Dios actúa y se hace presente en los acontecimientos y en la sociedad sin enemistar a unos contra otros, sin menoscabar de alguna manera la trascendencia escatológica de una salvación que se ofrece a todos por igual. Pero el riesgo contrario es aún mayor. Si no nos es dado reconocer la labor de las manos de Dios en medio de este mundo dañado por el pecado, si no podemos decir con certeza que Dios no quiere el sufrimiento de los pobres y que urge determinadamente su liberación de la pobreza y la opresión, es que Dios es irrelevante para los pobres. Entonces, Dios es irrelevante en cuanto Dios.

La Teología de la liberación, sin embargo, se encuentra en una profunda crisis. Ella ha pretendido vincular un concepto teológico de liberación a un concepto socio-cultural de liberación, estableciendo una circularidad hermenéutica entre la fe y los acontecimientos históricos. Pero en los últimos veinte años, esta teología, aun habiendo profundizado en la espiritualidad y en sus propios fundamentos teológicos, se ha

quedado sin mediaciones científicas tanto para analizar la historia como para respaldar propuestas de cambio social. En la década de los años ochenta Gustavo Gutiérrez ha llamado a su teología "un lenguaje sobre Dios". No nos parece que sea ésta una claudicación respecto de la definición clásica de la Teología de la liberación como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe", sino la debida explicitación de este último elemento, la fe, en la óptica del discurso teo-lógico en sentido estricto. Pero la progresiva "espiritualización" que en esta óptica la Teología de la liberación ha experimentado arriesga perpetuarla en la irrelevancia teológica que ella intenta subsanar, cuando no en un fundamentalismo que sólo exacerba el descontento.

El "discurso sobre Dios" en la Teología latinoamericana es un tema tan amplio, y a la vez tan importante, que si por una parte es difícil dar razón de él de modo exhaustivo, por otra, es indispensable tratarlo aunque sea con modestia. Nuestra intención básica es dar a conocer los escritos principales al respecto y cómo ha evolucionado en ellos la reflexión teo-lógica. Nuestra intención es también investigar cuál es el planteamiento más genuino del tema, aquel que mejor responde a la interrogación que el mismo pueblo latinoamericano hace sobre el Dios en quien cree, aun cuando siempre sea injusto escoger una manera de ver las cosas en nombre de todo el continente. Habiendo descubierto que la pregunta por Dios en América latina es fundamentalmente una pregunta por Dios en general, por el "Dios de la vida", acerca de cómo confesar su bondad y hablar de El desde la experiencia del sufrimiento extremo, centramos nuestra investigación en Dios en cuanto Padre y misterio último de la vida. Este descubrimiento se ha hecho, sin embargo, descartando el planteamiento dominante de la cuestión de Dios entre los mismos autores estudiados: a saber, que el problema de Dios no es probar la existencia de Dios sino establecer cuál es el Dios verdadero distinto de los ídolos de la muerte. Gracias a este mismo descubrimiento decimos que el discurso sobre Dios trino nos interesa como respuesta, pero no como pregunta. No nos interesa dar razón de Dios uno y trino en América latina. De la mano de Gustavo Gutiérrez, queremos, en cambio, hablar de Dios a partir de la pregunta que por Dios se hace este pueblo pobre y creyente.

El tema del discurso sobre Dios en América latina ha sido objeto de una tesis doctoral escrita y publicada por Victorio Araya con el título *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación* (1983). Esta obra da una idea de los énfasis de una primera Teología de la liberación, en particular, del pensamiento de G. Gutiérrez y J. Sobrino hasta los años de su elaboración. Al no cubrir el resto de la década, sin embargo, quedan fuera de su alcance las obras principales escritas al respecto y que, a nuestro parecer, modifican seriamente las conclusiones de Araya. El tema ha merecido también la atención de dos obras colectivas: N. Silanes (Ed.) *El Dios de la Teología de la Liberación* (Salamanca, 1986) y el V Congreso de Teología intitulado "Dios de la vida, ídolos de la muerte" (*Misión Abierta*, 1985).

Tanto los propósitos arriba descritos como los primeros sondeos para nuestra investigación nos han movido a estudiar el pensamiento de cuatro teólogos latinoamericanos. Estos son Gustavo Gutiérrez, Ronaldo Muñoz SS.CC., Juan Luis Segundo S.J. y Jon Sobrino S.J.. Dado que el discurso sistemático sobre Dios es más bien tardío en lo que constituye la historia de la Teología de la liberación -incluso si un determinado concepto de Dios ha sido esencial a esta teología desde sus comienzos, y desde entonces no faltaron trabajos cuya influencia fue decisiva en el futuro-, la presente investigación se ocupa de algunas obras principales de estos autores, escritas en la década de los años ochenta. De este modo, nos circunscribimos a algunas obras más representativas de los que nos parecen los autores más significativos sobre el tema indicado y conforme a las intenciones de estudio que hemos declarado.

La investigación ha sido dividida en cinco capítulos. Los dos primeros capítulos se abocan al estudio del pensamiento de Gustavo Gutiérrez, teólogo que ha desarrollado un discurso sobre Dios equilibrado y arraigado en el sentir de los pobres. Nos ha parecido pertinente dedicar una mayor extensión a la investigación del pensamiento de un autor que se ha ocupado de este tema durante toda la década y que no sin fundamento es considerado el "padre de la Teología de la liberación". El capítulo primero contiene un análisis de la obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (1986). El objetivo del capítulo -como ya lo sugiere el título de esta obra- es aproximarse al tema de Dios desde la perspectiva del lenguaje teológico, particularmente en la óptica de la búsqueda de un método para hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento de los pobres.

El segundo capítulo se dedica al análisis de *El Dios de la vida* (1989). La concepción de Dios como "Dios de la vida" es la más representativa del pensamiento de los teólogos investigados; por ello hemos titulado de este mismo modo la presente disertación doctoral. La fe en el Dios de la vida es respuesta a la pregunta por Dios y, a la vez, condición *sine qua non* del interrogarse por Dios a partir de la muerte de los pobres. Al término de estos capítulos se incluye un *excursus* sobre "Teología desde el reverso de la historia" (1979) que permite situar mejor el pensamiento de Gutiérrez en relación con la injusticia padecida en América latina y en distanciamiento crítico respecto de las teologías tradicional y progresista, propias de los países que oprimen al continente. Este *excursus* anuncia el contenido del tercer capítulo.

Este tiene por objeto presentar el discurso sobre Dios de otros dos teólogos, bajo la óptica de la importancia que la Teología de la liberación concede al contexto histórico. Una primera sección se dedica al análisis de "Nuestra idea de Dios" (1970), obra que Juan Luis Segundo reeditó en 1983 con importantes complementos ("Los dos caminos hacia Dios" y "El significado de la divinidad de Jesús"). Ella representa un primer intento por situar el discurso sobre Dios en América latina en cuanto Occidente "periférico", en vista a radicalizar en este continente una secularización que en los países desarrollados ha quedado a medio camino, enredada en la injusticia del capitalismo. Una segunda sección la consagramos al libro de Ronaldo Muñoz *Dios de los cristianos* (1987). Muñoz organiza un discurso liberador sobre Dios desde la experiencia de encuentro de los pobres y de la Iglesia acaecida en los últimos años en América latina, particularmente, desde la crisis en la representación de Dios que ha tenido lugar en la conciencia del hombre latinoamericano que en estos mismos años ha sufrido un cambio cultural de enormes proporciones.

El cuarto capítulo trata el problema del mal, problema que, como ya se advierte en el primer capítulo, constituye el punto de partida de la pregunta por Dios. A este efecto se analiza la obra de Jon Sobrino *Jesucristo liberador* (1991), donde su autor se adentra en este misterio y en el misterio de Dios en una perpspectiva cristológica, a la vez dialéctica y escatológica.

Los cuatro primeros capítulos recién mencionados tienen un carácter fundamentalmente analítico. En su conjunto pretenden mostrar el pensamiento de los respectivos autores, desde ángulos determinados. En el quinto capítulo titulado "El discurso sobre Dios en América latina" intentamos, por el contrario, una aproximación sistemática, una conclusión personal y crítica, de lo que nos parece más relevante acerca del tema investigado. Por esta razón, a este capítulo otorgamos una importancia especial. Nos ha parecido necesario añadir también a él un *excursus* sobre la obra de Pedro Trigo *Creación e historia en el proceso de liberación* (1988), con el propósito de suplir o eventualmente corregir una teología de la creación que en los autores principales ha podido ser desfigurada por la temática llamada "lucha de los dioses".

Al cabo de estas páginas se podrá advertir que, no obstante todas las imperfecciones del "discurso sobre Dios" de nuestros teólogos, ellos han contribuido al menos a erradicar del continente la equivocada, cuando no perversa idea, de que la pobreza forma parte de la Providencia de Dios.

Es difícil en estos momentos atisbar la salida de la crisis que afecta a la Teología de la liberación. A nuestro parecer, es previsible que si esta teología pretende recuperar la relevancia perdida deberá arraigarse cada vez más en la experiencia de fe del Pueblo de Dios en América latina, atenta a la interpelación del Magisterio de la Iglesia universal y atenta a las transformaciones siempre nuevas de la historia con las mediaciones científicas correspondientes. Pero, además de todo esto, habrá de considerarse que sólo hay liberación auténtica en el marco de la reconciliación fraternal que Dios actúa en la historia, pero que trasciende la historia porque es la obra de un Padre amoroso y santo. De este modo, esperamos que la Teología de la liberación continúe inspirando una nueva Iglesia y una nueva sociedad.

Capítulo Primero: LA TEOLOGíA COMO "LENGUAJE SOBRE DIOS"

página * arábigos

Durante la década que es objeto de nuestro estudio, Gustavo Gutiérrez ha hecho del discurso sobre Dios el tema al cual ha dedicado probablemente más tinta. A continuación, consagramos un primer capítulo al estudio de la metodología teológica en la obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job* (1986)[1], teniendo especialmente en cuenta el carácter dramático de la pregunta por Dios en América latina, evocada en la clamorosa experiencia del inocente Job. En un segundo capítulo, en cambio, nuestra intención es centrar la atención en el *El Dios de la vida* (1989), obra cuyo título refleja de modo certero el concepto de Dios que comparten los teólogos latinoamericanos estos años y que constituye, por otra parte, la respuesta a la pregunta por Dios. Al final de este segundo capítulo incluimos un *excursus* sobre la Teología de la liberación en relación a la teología de los países desarrollados, que nos permitirá situar mejor el discurso sobre de Dios de Gutiérrez en su novedad histórica.

[1] G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca, 1986. Señalamos que el tema "Cómo hablar de Dios" lo desarrolló Gutiérrez de modo incipiente como tercera parte del escrito titulado *El Dios de la vida* (1982). Lo mismo hizo a modo de resumen de la obra que analizamos en *El Dios de la vida* (1989), donde también ocupa la tercera parte de la obra.

En la década de los años ochenta, G. Gutiérrez llamó a su teología un "lenguaje sobre Dios". En su obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente*, Gutiérrez se abocó de lleno al problema de encontrar un lenguaje adecuado para hablar de Dios desde la perspectiva del sufrimiento injusto de los pobres latinoamericanos. La presente investigación se dedica al estudio del tema del lenguaje teológico en esta obra, haciendo notar las dificultades propias del hablar de Dios, la metodología que es precisa y la imagen de ese Dios que es condición de posibilidad última de cualquier lenguaje sobre El.

I. LA TEOLOGíA COMO LENGUAJE POSIBLE SOBRE DIOS

En busca de un lenguaje que haga posible confesar el amor de Dios desde la situación de sufrimiento extremo de los pobres latinoamericanos, G. Gutiérrez encuentra en el libro de Job un ruta sugerente. Antes de dedicarnos al estudio del comentario a este libro bíblico, presentamos brevemente a su autor.

1. Gustavo Gutiérrez: algo de su vida

Gustavo Gutiérrez M. nació en Lima, Perú, en 1928[2]. Después de una incursión en la medicina, estudió filosofía y teología en Lima y en Santiago de Chile, como preparación al sacerdocio. Entre los años 1951-1955 obtuvo un bachillerato en filosofía y una licenciatura en psicología en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Entre los años 1955-1959 se graduó de licenciado en teología por la Facultad Teológica de Lyon (Francia). Profundizó luego sus estudios teológicos en la Universidad Gregoriana de Roma y en el Instituto Católico de París. De vuelta al Perú, fue consejero de la UNEC (Unión Nacional de Estudiantes Católicos) y profesor de teología y ciencias sociales en la Pontificia Universidad Católica de Lima. El año 1975 fundó el Centro de Reflexión "Bartolomé de las Casas", del cual es su director y donde desarrolla parte importante de su actividad. Aun cuando confiesa ser más un "pastor" que un teológo, es conocido por muchos como el "Padre de la Teología de la liberación", y, en razón de su contribución a ella, ha recibido doctorados *honoris causa* por las Universidades de Nimega, Lyon y Tübingen. Sus obras principales vienen indicadas en nuestra bibliografía.

2. Un "lenguaje sobre Dios"

G. Gutiérrez inicia la obra que analizamos con la siguiente expresión: "La teología es un lenguaje sobre Dios"[3]. Tal afirmación es programática para el resto de la obra. Pero, además, constituye una declaración metodológica fundamental acerca de cómo concibe Gutiérrez toda su teología.

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente (1986) es una obra que trata directamente el problema del método de la teología[4]. La novedad de esta obra reside en hacer del discurso sobre Dios la

---

[2] Cf., R. McAfee B. *Gustavo Gutiérrez: an Introduction to Liberation Theology*, New York, 1990, 22-23 y 46-49; A. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, New York, 1990, 237; I. Ellacuría y J. Sobrino (Ed.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Vol II, Madrid, 1990, p. 679; R. Marlé *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, 1988, p. 12; J.J. Tamayo A. "Creadores e inspiradores de la Teología de la liberación", *Misión Abierta* 4,77 (1984) 48-49 (432-433).

[3] HD, 13.

[4] Compartimos la opinión de Robert McAfee B. cuando sostiene: "We can take for granted that the question of methodology is central. Gustavo argues, in fact, that his book *On Job* centers on the relationship of methodology and spirituality, and that the book as a whole «raises the question of theological method» [McAffee envía a E. Tamez *Against Machismo*]", en *Gustavo*

cuestión central del método teológico. Dios es el problema teológico por excelencia, acceder a El y hablar de El. No será ésta la primera ni la última vez que se defina a la teología como "lenguaje sobre Dios"[5]. No se trata por tanto de una forma más de nombrar lo que por teología se entiende. Si además se tiene en cuenta que, aun tratándose de una obra metodológica, en ninguna parte de ella Gutiérrez insiste en su definición primera de la Teología de la liberación, esto es, "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra..."[6], resulta de enorme importancia considerar la posibilidad de una ampliación en el pensamiento de este autor.

El hecho de no mencionar en un obra que se tiene por metodológica aquella primera, y hoy clásica, definición de la Teología de la liberación pudiera hacernos dudar precisamente del carácter metodológico del presente libro. No es nuestro propósito el estudio del método en la entera teología de G. Gutiérrez, sino sólo en esta obra, por lo cual nos sentimos dispensados de analizar con más detalle este problema. Con todo, es preciso sostener que, aun cuando el énfasis metodológico de los inicios y el actual son diversos en Gutiérrez -por ejemplo, si ahora la reflexión teológica se ejerce sobre Dios, cuando otrora recaía sobre la praxis-, no se trata sino de un mismo método. Un mismo método, una misma circularidad hermenéutica cuyos tópicos principales han sido estudiados alternativamente -nos parece-, debido al proceso mismo de una teología que se sabe itinerante. La urgencia que el cristianismo pueda incidir en la historia actual de América latina goza hoy con antes de todo su vigor. Pero desde el punto de vista de la reflexión, y aun cuando Gutiérrez no se preocupe de sistematizar con meticulosidad su propio método, es posible advertir que con los años fue necesario invertir la reflexión misma de uno de sus polos a su contrario. Este movimiento puede ser descrito de la siguiente forma: en un comienzo importó decir una palabra sobre la realidad histórica a partir de una noción de Dios tenida gracias a la Palabra revelada; con los años, y especialmente durante la última década, se hizo necesario profundizar sobre la propia noción de Dios desde la experiencia histórica y espiritual acumulada en este caminar.

Aún más, es preciso sostener que en esta oportunidad G. Gutiérrez no olvida su preocupación por la praxis[7], así como el discurso sobre Dios no surge ahora como un agregado tardío a su metodología[8], sino que el mismo Dios entonces y en la actualidad es la condición de posibilidad misma de esta teología, y su meta.

3. <u>Pensar el misterio</u>

Gutiérrez. An Introduction to Liberation Theology, New York, 1990, p. 75.

[5] Lo mismo ocurre en *El Dios de la vida* (1981 y 1989) cuya tercera parte es dedicada a "Cómo hablar de Dios"; *Beber en su propio pozo*, 177-178; "Lyon: debate de la tesis de G. Gutiérrez" (1985), en *La verdad os hará libres* (1990), los contenidos están divididos en las tres partes siguientes: I. Un lenguaje sobre Dios (15), II. Desde el reverso de la historia, III. Dar testimonio de la resurrección. En esta misma obra se incluye "Teología y ciencias sociales" (1984) que había ya organizado la materia de modo semejante (69-101), y "La verdad os hará libres" (1986), que insiste en que "la teología es un hablar sobre Dios" (111); en "Mirar lejos" (Introducción a *Teología de la liberación*. Perspectivas (1989), 30-31, 36-40; Ultimamente, "Ogni teologia è un discorso su Dio" (*Avvenire*, 21, IV, 1992, 3).

[6] *Teología de la liberación*, o.c., 70.

[7] En la presente obra el descubrimiento de un "lenguaje profético" sobre Dios tiene relación directa con la reflexión sobre la praxis cristiana de liberación. G. Gutiérrez no se olvida de la necesidad de atender a la realidad con solicitud: "Esa comunión en el dolor implica vigilancia y solidaridad... El empeño por aliviar el sufrimiento humano y sobre todo por eliminar sus causas en la medida de lo posible es una obligación del seguidor de Jesús... Ello supone tener una auténtica compasión humana, así como una cierta inteligencia de la historia humana y sus condicionamientos (cf. el esfuerzo de los documentos de Medellín y Puebla por comprender las causas de la presente situación de injusticia que se vive en América latina)" (HD, 183).

[8] Cf. "Encuentro con Dios en la historia", en *Teología de la liberación*, o.c., 227-249.

El modo de ser de Dios determina el método teológico. Esta convicción es tan profunda en G. Gutiérrez que, al ser Dios un misterio, de El no se puede hablar sino como si de El fuera imposible hablar y, a la vez, hablar de El sólo en la medida y conforme a la modalidad de revelación del mismo misterio.

Que Dios sea un misterio, significa que la teología debe interrogarse por su propia posibilidad[9]. La pregunta "¿cómo hablar de Dios?"[10] queda validada desde un comienzo en toda su honestidad y hondura. Aun cuando parezca imposible "pensar el misterio", G. Gutiérrez afirma que es posible hacerlo, pero con una actitud adecuada, con respeto[11]. A lo largo del análisis del libro de Job es posible advertir cuán enemigo es Gutiérrez de las reflexiones teológicas que pretenden dar razón exhaustiva del ser de Dios[12].

Si la teología es posible, sin embargo, lo es porque Dios mismo se revela, porque el misterio que El es, y que hemos conocido en la Biblia, "necesita ser dicho y no callado, comunicado y no guardado para sí"[13]. La teología es posible porque Dios es como es, porque es esencial a su voluntad el querer ser anunciado a todos[14]. Aún más, no sólo es posible, es indispensable, porque hablar de Dios es un imperativo para los creyentes, sobre todo cuando se trata de anunciarlo a los que sufren inocentemente[15].

Pero la teología sólo puede decir algo de Dios a partir, y según, la auto-comunicación que Dios hace de sí. Sobre todo ha de tenerse en cuenta que la revelación bíblica de Dios tiene unas notas distintivas que debieran incidir decisivamente en la comprensión teológica. Gutiérrez asume el pasaje evangélico de Mt 11,25-26 como texto clave para entender la revelación de Dios[16]. En aquella ocasión, Jesús desafía a las autoridades de su época al afirmar que "la revelación del Padre es ocultada a los doctores" (a los «sabios e inteligentes»), a quienes son tenidos por "gente importante y religiosa", para ser revelada a los *nepioi*, los ignorantes, la «gente sencilla», los «pobres del país»[17]. Sin embargo, ni ser ignorante constituye una virtud

---

[9] "Ahora bien, en la Biblia Dios nos es presentado como un misterio. Al inicio de su *Suma teológica*, Tomás de Aquino sienta un principio fundamental para toda reflexión teológica: «de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es» [S.T.I, 9.3 introd.]. En ese caso ¿no cabe pensar que la teología se propone una tarea imposible?" (HD, 13).

[10] Pregunta clave a lo largo de toda esta obra de G. Gutiérrez (HD, 18-19, 49, 50, 107, 184-185; cf. 20-21, 23, 54, 57, 81, 184).

[11] "No, no es imposible [la teología]. Pero es importante tener en cuenta desde el comienzo que se trata de un esfuerzo por pensar el misterio. Conviene recordarlo porque ello dicta una actitud en el intento de hablar de Dios. Actitud de respeto que no se compagina con ciertos discursos que pretenden con seguridad y, a veces con arrogancia, saber todo a propósito de Dios. La pregunta de J.M. Arguedas «¿es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos?"[cf. Obras completas V], tiene para el creyente una clara y humilde respuesta positiva" (HD, 13).

[12] G. Gutiérrez pone al descubierto el carácter idolátrico de estas reflexiones teológicas (cf. HD, 146-147).

[13] HD, 13-14. Continúa: "Como dice muy bien E. Jüngel, en perspectiva cristiana «el hecho de tener que ser revelado pertenece a la esencia del misterio»" [*Dios como misterio del mundo*].

[14] Cf., HD, 14.

[15] Cf., HD, 187.

[16] La traducción de la cita que utiliza G. Gutiérrez es la siguiente: "En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (HD, 14).

[17] Literalmente -explica G. Gutiérrez- *nepioi* son "los niños pequeños", pero aquí la expresión es usada "con una clara connotación de ignorancia", opuesta a «sabios e inteligentes», no como una disposición espiritual o moral. Es importante notar que "la expresión «gente sencilla» está emparentada con los pobres, hambrientos y afligidos (Lc 6,21-23); los pecadores y enfermos (y por ello despreciados) (Mt 9,12-13); las ovejas sin pastor (Mt 9, 36); los niños (Mt 10, 42; 18, 1-4); los no invitados a

meritoria de una preferencia ni la sabiduría es digna del rechazo de Dios:

> "...ser destinatario privilegiado de la revelación no viene -en primer lugar- de disposiciones morales o espirituales, sino de una situación humana en la que Dios se revela actuando y trastornando valores y criterios. El despreciado de este mundo es el preferido del Dios amor. Así de simple y de difícil de captar para una mentalidad que todo lo juzga a base de méritos y deméritos"[18].

Cristo revela a Dios como un Padre que ama gratuitamente a todos los hombres, especialmente a los más pobres y despreciados[19]. Cristo es la voluntad de Dios hecha hombre en la que se encuentran, por una parte, el querer libre y amoroso de Dios hacia los pequeños y, por otra, el querer comprometido y desinteresado por la liberación de estos mismos pequeños de parte de los que se empeñan en seguir a Cristo[20]. A la universalidad del amor de Dios se llega a través la identificación con los marginados de la historia. Lejos del Cristo que alaba a su Padre por haberse revelado a los pequeños, y no a los sabios de este mundo, sin contemplar en ellos la presencia de Dios y sin solidarizar gratuitamente con su causa, no hay experiencia del verdadero Dios ni teología tampoco. "Sólo desde el seguimiento de Jesús es posible hablar de Dios"[21].

Este nexo entre Dios y los pobres tiene en el pensamiento teológico de G. Gutiérrez una importancia capital. Para Gutiérrez, la gratuidad del amor de Dios manifestado de un modo particular en su amor por los pobres en cuanto pobres, y no en cuanto buenos, creemos constituye el principio fundamental de su espiritualidad y de su teología. Esta gratuidad del amor de Dios revelada a los ignorantes impide cualquiera idealización de los pobres, cualquiera ideologización de su causa[22], y funda, por otra parte, relaciones humanas y religiosas de libertad y justicia[23]. La exigencia de un amor preferencial por los pobres no deriva su validez del análisis social, ni de la injusticia que los pobres padecen, ni siquiera de su sufrimiento inocente que clama misericordia, sino de la pura bondad de Dios[24].

---

la cena (Lc 14, 16-24). Es todo un bloque, un sector del pueblo, los «pobres del país»" (HD, 15).

[18] HD, 15-16.

[19] "Cristo revela al Padre, que lo envía en misión universal, como un Dios amor. Revelación que privilegia a los simples y despreciados" (HD, 14).

[20] G. Gutiérrez no sistematiza este punto, pero de hecho Cristo representa en su teología la voluntad de su Padre tanto como don de vida cuanto como exigencia ética de solidaridad. Esto se verá más claro en *El Dios de la vida* (1989), donde Gutiérrez asocia a Cristo con el Reino que representa la voluntad de vida de Dios para los hombres.

[21] HD, 182.

[22] G. Gutiérrez, en la exégesis del pasaje bíblico señalado, hace notar que la contraposición «gente sencilla»-«sabios e inteligentes» no debe inducir a pensar que Jesús agradece que la revelación haya sido ocultada a estos últimos, sino que se trata de una contraposición semítica que indica: "*el amor libre y gratuito de Dios* por todo ser humano y en especial por los más pobres y olvidados. Esta manera de ver es subrayada por el hecho evidente de que los evangelios nos dan ese punto nodal en el mensaje de Cristo" (HD, 16).

[23] Cf., HD, 149, 161.

[24] "El fundamento último de la preferencia por el pobre está en la bondad de Dios; y no en el análisis social o en la compasión humana, por relevantes que estas razones puedan ser" (HD, 16-17; cf. 171). G. Gutiérrez radica su pensamiento en una feliz reflexión del documento de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizada en Puebla: «los pobres merecen un atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama» [1142] (o.c.,

A través de un larga y sufrida experiencia Job descubre que la gratuidad es el quicio del mundo. Gutiérrez reacciona contra todo intento de reducir la religión a relaciones meramente éticas con Dios[25]. Porque Dios está más allá de toda negociación ética-religiosa -porque ama precisamente a quienes no tienen ni bienes ni virtudes que mostrar-, es posible relacionarse con El de un modo libre y comprometido a la vez.

Hablar de Dios es posible porque Dios se ha revelado a sí mismo en Cristo, pero tanto cuanto quien pretenda hablar de Dios contemple y practique el amor que el Padre ha manifestado en Cristo por los pobres[26].

4. <u>El problema del mal</u>

Si el hecho de ser Dios un misterio limita y regula la intención de hablar sobre El, el hecho del sufrimiento humano, el mal en general, dificulta aún más las posibilidades de una reflexión teológica y en América latina constituye específicamente el punto de partida de la Teología de la liberación[27]. Así como J.B. Metz se pregunta "cómo hacer teología después de Auschwitz", G. Gutiérrez hace notar que, en América latina, encontrar un lenguaje sobre Dios es un problema actual, una dificultad que atañe al presente:

> "...se trata, para nosotros, de encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del hambre de pan de millones de seres humanos, la humillación de razas consideradas inferiores, la discriminación de la mujer en especial aquella de los sectores pobres, la injusticia social hecha sistema, la persistente y alta mortalidad infantil, los desaparecidos, los privados de libertad, los sufrimientos de pueblos que luchan por su derecho a la vida, los exilados y refugiados, el terrorismo de diverso signo, las fosas comunes llenas de cadáveres de Ayacucho. No es un tiempo pasado, es -desgraciadamente- un cruel presente y un tenebroso túnel en el que aún no se ve salida"[28].

No obstante la importancia que tiene en la obra, G. Gutiérrez no trata teológicamente el problema del sufrimiento[29], incluso podría decirse que elude hurgar en su origen, siguiendo la horma de los autores bíblicos. Con todo, distingue entre el mal causado por la libertad humana de aquel que excede la posibilidades del hombre, y que denomina "mal inocente"[30]. Desde esta situación se interroga por el

---

16).

[25] Cf., HD, 163.

[26] "El discurso sobre Dios supone, y al mismo tiempo conduce a un encuentro vital con El dentro de condiciones históricas determinadas. Implica por eso descubrir los rasgos de Cristo en los rostros, a veces desfigurados, de los pobres de este mundo. Ese descubrimiento no se hará sin gestos concretos de solidaridad hacia el hermano que sufre miseria, abandono y despojo" (HD, 57).

[27] Cf., HD, 18-19.

[28] HD, 184.

[29] "Es importante dejar en claro que el tema del libro no es exactamente el sufrimiento, insondable enigma humano, sino cómo hablar de Dios desde él" (HD, 50; cf., 169).

[30] "En efecto, el sufrimiento humano, el compromiso con él, las preguntas que de ahí surgen sobre Dios son un punto de partida y un tema central para la teología de la liberación. Pero no se trata en primer lugar -para utilizar una distinción de A. Gesché- del «mal-culpable», sino más bien del «mal-desgracia», del mal inocente" (HD, 19). G. Gutiérrez señala que A. Gesché celebra de la Teología de la liberación el «tener en cuenta este mal general, mal objetivo, mal inocente» (cf. *Le problème du mal, problème de société*, en *Thélogie de la Libération*, Louvain-la-Neuve, 1985, 33). En la misma oportunidad y a pie de página, se cita a Gesché:

camino que hay que hacer para llegar a hablar bien de Dios. La tensión es extrema, la tarea casi imposible: como hablar bien de Dios (y a Dios) desde el mal, desde la negación de Dios[31].

G. Gutiérrez no cuestiona la bondad de Dios, pero señala que la experiencia del mal suele poner un interrogante sobre Dios mismo[32]. En realidad, lo que está en juego es la idea de Dios que una determinada teología pueda avanzar sobre El[33]. Por el contrario, es el conocimiento de la bondad de Dios lo que desencadena la pregunta. La cuestión del libro de Job -como ya se ha indicado- es cómo hablar de ese Dios bueno y amoroso desde el sufrimiento del inocente. Es decir, no sólo el sufrimiento gatilla la pregunta por un correcto hablar sobre Dios, sino sobre todo la fe[34]. Esta es al menos la situación de Job, la de los pobres latinoamericanos y la personal de Gutiérrez. Especialmente arduo resulta para los creyentes no verificar la bondad de su Dios. Si no fueran creyentes, quedaría al descubierto el mal en su crueldad y nada más[35]. Pero es la fe la que desencadena la búsqueda de un camino para hablar bien de Dios desde una situación que niega precisamente lo que la fe sostiene[36].

G. Gutiérrez no se plantea la cuestión de la existencia de Dios. Por el contrario, cuenta con Dios para interrogarse por Dios ("Job se siente acosado por el Dios de su fe"[37]). Su interlocutor inmediato no es el ateo, sino el pueblo latinoamericano, pobre y creyente[38]; su interlocutor último es Dios mismo[39]. Para el creyente -como para Job-, la tentación que genera el sufrimiento inocente consiste en maldecir a Dios[40],

---

«en nuestra teología cristiana hay dos tradiciones sobre el mal. Una que yo llamaría "paulina" (o "agustiniana") y la otra que calificaría como "lucaniana" (*ibid* 30)». Gutiérrez explica: "La primera se refiere al mal responsable, personal, moral, de intención, la segunda al mal inocente, que va más allá del individuo, mal físico, mal desgracia" (o.c., 20). También para Isaías hubo un mal no reductible al pecado del pueblo de Israel (o.c., 100).

[31] "Estamos ante una experiencia humana [la de Job] que parece negar la justicia y el amor de Dios" (HD nota a pie de pag. 53).

[32] Parafraseando a Job, recuerda su reclamo: "¿Dónde está Dios en medio de todo esto? ¿No va a hacer caso a la súplica de los pobres?" (HD, 81; cf. 36, 51).

[33] "El sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un cuestionamiento capital para la teología; es decir para un lenguaje sobre Dios. A este reto intenta responder la teología de la liberación" (HD, 20).

[34] "«Dios mío, ¿dónde estás?», es una pregunta que nace del sufrimiento inocente, pero que nace también de la fe. En quienes la formulan «su fe es precisamente la razón de su perplejidad...Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante, ni poderoso, entonces no habría problema. En ese caso, estaría ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de una realidad cruel» [G. Gutiérrez ha citado a Desmond Tutu, *The Theology of Liberation in Africa* en *African Theology en route*]. El silencio de Dios es más insoportable para quien cree que el Dios de nuestra fe es un Dios vivo y no como aquellos, de los que se burla el salmista, que «tienen boca pero no hablan» (Sal 115,5)" (HD, 20-21; cf., 169).

[35] Cf., HD, 20-21.

[36] "El libro de Job no pretende encontrar una explicación racional y definitiva al problema del sufrimiento; el poeta tiene clara conciencia de la complejidad del asunto. Pero su fe le hace preguntarse acerca de la posibilidad de encontrar desde allí un lenguaje apropiado sobre Dios" (HD, 169).

[37] HD, 121.

[38] Cf., HD, 26.

[39] El hablar de Job se dirige, en última instancia, a Dios; su deseo es que El le responda (cf. HD, 50, 112, 119, 121, 129).

[40] Cf., HD, 32.

pero no negarlo; y el peligro, en todo caso, está en hablar mal de El, al modo de los amigos de Job y de todos los teólogos que por salvar su noción de Dios racionalizan el mal neutralizando el clamor de los pobres[41]. Pero la fe en Dios es en Gutiérrez punto de partida y de llegada de su metodología teológica[42].

La interrogación, sin embargo, procede desde un lugar teológico aún más preciso, desde la cruz de Cristo. Job es figura de Cristo[43]. Sólo desde el "Crucificado" es posible encontrar un camino para anunciar a los que sufren inocentemente la alegría de su resurrección[44]. En Cristo es posible compadecerse del sufrimiento de los pobres y en éstos contemplar al Señor crucificado[45]. Desde la cruz de Cristo es posible iniciar la búsqueda de una manera de hablar de Dios que tome en serio la experiencia humana en su totalidad[46].

Cualquiera teología que no tenga en cuenta esta perspectiva equivoca el camino. La prueba de veracidad de cualquier discurso teológico está en hablar de Dios a partir de la experiencia de la cruz, mediada por la contemplación del Señor en los pobres reales y por el seguimiento del Señor que se actúa como lucha contra el mal que los oprime[47]. Creer en Dios, a pesar de la irracionalidad del mal que padecen los pobres y combatiendo el mal, esto es, creer gratuitamente en Dios, es la única mátriz desde la cual se puede gestar un correcto hablar de Dios. La teología -según G. Gutiérrez- no se verifica por sus propios discursos[48], sino por la fe en Cristo muerto y resucitado, fe que es seguimiento libre y exigente de Jesucristo[49].

5. Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. El caso de Job

[41] Los amigos de Job, los que con su teología "pretendían ser los defensores de Dios" al final se descubre que bordeaban la blasfemia (HD, 48-49). Job, en cambio, "en lugar de hablar mal del Dios de su fe, cuestiona los fundamentos de la teología predominante" (o.c., 75).

[42] Cf., HD, 30.

[43] Cf., HD, 23.

[44] "El centro del mundo [el Cuzco], porque allí habita el Crucificado -y con él todos los que sufren injustamente, todos los pobres y despreciados de la tierra- es el lugar desde el que debemos anunciar al Resucitado" (HD, 23).

[45] G. Gutiérrez cita a José María Arguedas [*Los ríos profundos*] para hacer ver cómo en el «Señor de los Temblores», la talla de Cristo en la catedral del Cuzco, Ernesto -el personaje del libro con el cual su autor se identifica- contempla los sufrimientos del indio (el pongo) que en esa ocasión también se halla presente en la catedral: «El rostro de Cristo era casi negro, desencajado, como el del pongo...» (HD, 21-22). Inversamente, Gutiérrez recuerda cómo Bartolomé de Las Casas ve en los indios a Jesucristo: "Esa fue la certera intuición evangélica de Bartolomé de Las Casas al afirmar que había dejado en estas tierras, las Indias, «a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces» [*Historia de las Indias*]" (o.c., 22). Cristo se identifica con los pobres (Mt 25,31-46) (o.c., 91; cf. 57).

[46] Es interesante notar cómo G. Gutiérrez se abre a la universalidad de la experiencia humana, y a las exigencias de universalidad de la misma teología, desde la perspectiva del sufrimiento, y no de la razón. Job es figura de todos los que sufren (HD, 30, 129), él pregunta por todos los pobres (81); su inocencia es presentada como paradigma de expiación universal (34-35) y de la posibilidad de una relación gratuita y libre con Dios (35, 49-50). Aún más, Job no es un judío, proviene del país de Hus (31). Gutiérrez destaca que el autor bíblico mediante Job abre la posibilidad general de hablar gratuitamente de Dios (54).

[47] Cf., HD, 182.

[48] Cf., HD, 57.

[49] Cf., HD, 172, 176.

En su obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986), G. Gutiérrez se aboca a reflexionar sobre el libro de Job, en vista a encontrar un camino para hablar de Dios desde América latina. Para tal efecto, retrotrae la teología a la experiencia primordial de "hablar de Dios" desde la situación límite del sufrimiento inocente y extremo de un hombre como Job. La elección de este libro de la Biblia obedece, por una parte, a la cercanía que se da entre Job y los pobres latinoamericanos y, por otra, a que esta obra en cuanto Palabra de Dios algo tiene que enseñar en el presente a sus lectores[50].

La historia de Job es conocida. Job era un hombre rico e íntegro[51], hasta que un día el satán desafía a Dios a probar la gratuidad de la conducta religiosa de Job. Según el satán, Job bendice a Dios porque ha sido favorecido por Dios de muchas maneras. Si Dios le quitara tantos beneficios, empero, el satán apuesta que Job maldeciría a su creador. G. Gutiérrez sostiene que el autor bíblico plantea en el caso de Job una cuestión teológica de valor universal:

> "¿Puede el ser humano creer en Dios en forma desinteresada, sin esperar recompensa y temer castigos? Y de manera más precisa: ¿existe alguien que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de El, gratuitamente?"[52].

G. Gutiérrez hace notar que la apuesta recae sobre el hablar correcto sobre Dios; pero, antes que esto, sobre la religiosidad misma de Job, sobre la gratuidad de su fe[53]. Dios acepta la apuesta, apuesta por Job[54], y le retira sus favores. El satán toca a Job primero en sus bienes y familia. Job bendice a Dios. Cuando es luego tocado en su propio cuerpo, Job se queja y se lamenta, maldice incluso el día de su nacimiento, pero no maldice a Dios. Además de la privación misma, a los ojos de sus contemporáneos Job aparece como un pecador[55].

La primera palabra con que Job reacciona a su desgraciada situación es una confesión de fe al modo de la religiosidad popular: «Desnudo salí del viente de mi madre y desnudo volveré a él. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó: ¡bendito sea el nombre del Señor!»(Job 1, 21)[56]. La fe de su respuesta primera será confirmada al final por la visión de Dios. Pero entre tanto Job tendrá que pagar el precio de

---

[50] Cf., HD, 23-26.

[51] G. Gutiérrez hace ver que "íntegro" proviene de la palabra «tam» que quiere decir inocente en el sentido de "integridad personal, de algo bien logrado, completo, perfecto y por consiguiente ejemplar. De allí también «justo»...«honrado»... Job es alguien que practica la justicia en su vida social" (HD, 33). Dios mismo dice de él «es un hombre íntegro y honrado, religioso y apartado del mal» (1,8) (o.c., 32-33).

[52] HD, 30.

[53] "Desde el punto de partida se plantea pues la cuestión central del libro de Job: el sentido de la «retribución» y de la «gratuidad» en la fe en Dios, y el actuar consiguiente. Dios cree en la gratuidad de la rectitud de Job, por eso acepta el lance" (HD, 35).

[54] G. Gutiérrez se esfuerza en destacar que Dios acepta la apuesta (HD, 35), y que la gana (39, 48).

[55] Cf., HD, 37. Job enfermo y postrado sobre un basurero a las afueras de la ciudad simboliza la muerte en la carne y la muerte social, consecuencias propias del pecado. El hecho de aparecer Job como un pecador, por otra parte, siendo él inocente, tiñe su experiencia de dolor de una peculiar forma de injusticia. La injusticia de los que no comprenden el mal de los inocentes, justificándolo. Más adelante se nos dice: "Lo que motiva la rebelión creciente de Job no es tanto su sufrimiento como las justificaciones que de él dan sus interlocutores" (o.c., 67).

[56] HD, 108.

creer por nada, esto es, tendrá que confesar a Dios con un lenguaje nuevo, con uno que brota de la experiencia del sufrimiento extremo e inocente. Job inicia un camino de búsqueda dolorosa de Dios seguro en su fe, convencido de su inocencia, haciendo suya la inocencia y la defensa de los pobres de la historia, combatiendo la doctrina de la retribución de sus amigos teólogos (doctrina de la que él mismo no logrará jamás librarse bien); Job realizará este inédito camino, sobre todo, en diálogo y lucha con Dios mismo. Hacia el final de la obra Dios revela a Job la gratuidad de su amor y suscita su bendición, declara la inocencia de Job y establece que sólo Job ha hablado bien de El (Job 42,7-8)[57].

El libro de G. Gutiérrez se divide en tres partes principales. La primera parte titulada "La apuesta" nos hace saber que, literariamente, el libro de Job está construido "sobre una apuesta acerca del hablar sobre Dios"[58], la apuesta recién descrita. La segunda parte es titulada "El lenguaje profético" y la tercera, "El lenguaje de la contemplación", títulos que aluden a dos caminos y a dos lenguajes que Job va haciendo y balbuceando en su nueva experiencia de Dios. La introducción y la conclusión sitúan la reflexión sobre Job en el cuadro del pensamiento teológico del propio Gutiérrez.

La segunda parte describe cómo alega Job su inocencia ante sus amigos que, queriendo salvar la doctrina de la retribución temporal, lo acusan a él de pecador[59]. En los marcos estrechos de esta doctrina teológica, la defensa que Job hace de su inocencia pone indirectamente en cuestión la justicia de Dios[60]. Dos métodos teológicos entran en confrontación: el de los amigos de Job, método que procede de los principios a la vida[61]; y el incipiente discurrir de Job que, enraizado en la experiencia de la inocencia y de la fe[62], y en solidaridad con otros inocentes que sufren como él[63], hace entrar en crisis una doctrina teológica que racionaliza el mal en perjuicio de los pobres[64]. El sufrimiento injusto que padecen los pobres, aún más, el bienestar de los malvados que se aprovechan de ellos, son hechos que confirman a Job en su experiencia y en su crítica de la doctrina de la retribución[65]. Dios ama a los pobres, éste es un dato bíblico

---

[57] "Al final, Dios ganará la apuesta. A través de su sufrimiento y su queja, su compromiso con los pobres y su reconocimiento del amor del Señor, el rebelde pero justo Job demostrará que su religión es desinteresada, gratuita" (HD, 30).

[58] HD, 29.

[59] Lo esencial de la doctrina de la retribución consiste en que "el malvado es castigado, [y] el justo es premiado por Dios". Es decir, "la relación causa-efecto rige estrictamente el universo de la moralidad" (HD, 63). Ante esta doctrina, Job, privado de sus bienes y enfermo, aparece como un pecador, como un castigado de Dios (o.c., 62, 63, 82, 84). Job, como todo hombre recto delante de Dios, reconoce ser un pecador. Pero juzga que no existe ninguna proporción entre el mal que ha hecho y el mal que sufre, "se trata más exactamente de la desgracia de un inocente, ... [del] sufrimiento injusto" (o.c., 67). Con todo, es interesante notar que a la inocencia del mal padecido, hay que añadir a Job la inocencia bíblica ante Dios que se expresa positivamente en la solidaridad con los pobres (o.c., 95).

[60] Cf., HD, 68.

[61] Cf., HD, 63, 70ss. El razonamiento de uno de sus amigos, Elifaz, es: "Job sufre, luego *ha debido* cometer esos pecados" (o.c., 84). "Los amigos creen más en su teología que en Dios mismo" (o.c., 74).

[62] Cf., HD, 62, 65.

[63] "En el curso de la discusión, Job -que en el fondo dialoga más con Dios mismo que con sus amigos- amplía su vivencia y ve su caso en relación con otros sufrimientos, en particular aquellos de los pobres" (HD, 61; cf., 77).

[64] "Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral de los principios teológicos a la vida no va a ninguna parte. La búsqueda desde su experiencia humana y religiosa le permite vislumbrar otras maneras de hablar (y de callar) sobre Dios" (HD, 75).

[65] Job cae en la cuenta que "la pobreza y el abandono desbordan su propio caso; Job se percata además que no se trata de una fatalidad sino de algo causado por los malvados que pese a eso llevan una vida plácida y satisfecha. Son los mismos que decían

fundamental[66]; "...la causa de los pobres es la de Dios"[67]. Como Dios, también Job supo amarlos (29,12-17)[68]. Pero el mismo Job no logra zafarse de la doctrina de la retribución: su queja contra Dios persiste, Job quiere entender el porqué del sufrimiento[69]. Un cuarto personaje que entra en escena, Elihú, reprocha a Job "su actitud de acusador de Dios"[70]. Le exige reconocer que «Dios es más grande que el hombre»(33,12), sin abandonar la doctrina de la retribución hace ver el posible valor pedagógico del sufrimiento, a la vez que profundiza el nexo entre Dios y los pobres[71]. Hacia el final de esta segunda parte, Job descubre una forma profética de hablar de Dios, que consiste en hacer propia la causa de los pobres[72]. Hasta aquí Job sabe, al menos, que Dios "quiere la justicia"[73].

La tercera parte de esta obra trata del lenguaje contemplativo al que Job es conducido en su hablar de Dios, y horizonte último en el que G. Gutiérrez ubica la fe y la solidaridad con los pobres[74]. Hasta ahora, aun cuando las preguntas de Job todavía no hallen respuesta adecuada, él ha descubierto que "el compromiso con los más olvidados es una exigencia del Dios de la Biblia"[75].

La primera reacción de Job a sus desgracias fue -como suele ser la del pueblo pobre y creyente-, la de la aceptación confiada de la voluntad de Dios («El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó»). Al justificar sus amigos los sufrimientos de Job, éste tendrá que avanzar en la comprensión de la gratuidad de Dios, rechazando de ella las interpretaciones ideologizadoras del sufrimiento de los pobres. Pero no son sus

---

al Señor «apártate de nosotros». Negadores de Dios y enemigos de los pobres, eso son los malvados" (HD, 79).

[66] Cf., HD, 90, 94, 96.

[67] HD, 81.

[68] Job habla de sí mismo como de uno que ha sido «padre de los pobres», título que corresponde al ser de Dios y a la exigencia de su voluntad (HD, 90-91).

[69] Cf., HD, 75 y 96.

[70] HD, 98.

[71] Elihú, "con toda la tradición de Israel afirmará que «Dios hace justicia al pobre» (36,6)"; que "para Dios todos los seres humanos son iguales"; que "si hay una diferencia esta será en favor de los más débiles, oprimidos por los poderosos" (HD, 101).

[72] A través de sus propios gestos de justicia en favor de los pobres -obras exigidas por la alianza-, "Job supo hablar de Dios. Ahora que comparte en carne propia la suerte de los pobres, el discurrir sobre Dios se hará más hondo y veraz. En efecto, el compromiso con el pobre proporciona un terreno firme para un lenguaje de carácter profético sobre Dios. Los profetas reiteran constantemente la importancia de la fidelidad a la alianza; severos con las faltas de su pueblo, ellos hablan *en lugar* de Dios (eso es lo que significa la palabra hebrea *nabí*, profeta). Al mismo tiempo su lenguaje es ante todo un hablar *sobre* Dios mismo" (HD, 103).

[73] Cf., HD, 104.

[74] "Con esta línea profética sobre Dios converge otra que nace modestamente pero que al final se presenta en forma casi explosiva: ella está constituida por el lenguaje místico. Su primera expresión se sitúa con sencillez y profundidad al nivel de la fe popular. El segundo momento revestirá el carácter de un combate con Dios, doloroso y atrevido, pero con la marca indeleble de la esperanza. La satisfacción de esa esperanza será el último paso en el proceso que lleva al hablar contemplativo. Se trata de la visión de Dios y de la aceptación confiada y gozosa de sus planes" (HD, 107).

[75] HD, 107.

amigos sus principales interlocutores, sino Dios[76]. El encuentro pleno con El, empero, "pasa por la queja, la perplejidad y la confrontación"[77]. Un verdadero combate espiritual se desarrolla entre Job y Dios[78], en el cual Job pide sucesivamente la comparecencia de un árbitro, de un testigo, de un *go'el* (vengador) que, paradojalmente, parece ser el mismo Dios contra el cual está luchando[79]. La acusaciones de Job son graves, pues apuntan contra la justicia de Dios[80]. Sus amigos lo acusan de blasfemo[81]. Esta lucha de Job, sin embargo, expresa su deseo hondo de ver a Dios[82].

Hacia el término, Dios irrumpe exigiendo que sea Job ahora quien responda a sus preguntas[83]. Dios no elude los reclamos de Job, pero responde a sus interrogantes por vías no previstas por Job. Dios hace ver a Job que su gratuidad es el quicio del mundo[84], el de su designio creador y el de su justo gobierno sobre el mundo[85]. Nada más que la gratuidad puede ser el fundamento del encuentro entre dos libertades, la del hombre y la de Dios[86]. Yahvé acomete contra la pretensión de Job y de sus amigos de conocer por anticipado su acción en la historia, contra toda teología que aspire a encerrarlo en estrechos esquemas[87]. Pero Dios no reprocha a Job sus pecados, confirma su inocencia y, por último, dirá que Job ha

---

[76] "Finalmente el autor del libro de Job presenta a los amigos teólogos hablando «de» Dios, pero nunca «a» Dios como lo hace Job" (HD, 110).

[77] HD, 111.

[78] Cf., HD, 112ss.

[79] Cf., HD, 124.

[80] "Job parece bordear el mal decir sobre Dios.... Job afirma y reafirma su integridad, su inocencia, al mismo tiempo que critica la aparente irracionalidad con la que Dios conduce las cosas: «es lo mismo -lo juro-: Dios acaba con inocentes y culpables». Censura también su injusticia: «él se burla de la desgracia del inocente; deja la tierra en poder de los malvados». Sin ambages, Job señala al que considera responsable de esa situación: «¿quién sino El lo hace»?" (HD, 113-114).

[81] Cf., HD, 119.

[82] Cf., HD, 127.

[83] Cf., HD, 132: Dice Dios: «¿Quién es ese que oscurece mis designios con palabras sin sentido?... Voy a interrogarte y tú responderás» (38,2-3).

[84] "La razón para creer «por nada» -el asunto planteado al inicio del libro- es la iniciativa libre y gratuita del amor de Dios. No es algo lateral o agregado a la obra creadora, se trata del verdadero quicio del mundo. Sólo ese motivo puede conducir a una comunión de dos libertades" (HD, 134; cf., 135-136).

[85] "El *primer discurso* estaba centrado en la revelación del designio (*'esah*, 38,2) de Yahvé: la gratuidad está en el quicio del mundo y lo sella definitivamente. Esa es la realidad englobante y que da sentido a todo. Sólo así se puede comprender correctamente el alcance del asunto tratado en el *segundo discurso*: la voluntad de Dios respecto al establecimiento de su justicia y derecho (*su mishpat*, 40,7)" (HD, 148).

[86] Cf., HD, 149.

[87] "Dios ataca un pretendido saber de Job y, más aún, de los amigos que todo lo tenían previsto y conocían a ciencia cierta cuándo y cómo Dios castigaba a los pecadores. Lo criticado es toda presunta teología que encasille la acción de Dios en la historia y produzca la ilusión de conocerla por anticipado. La perspectiva rechazada por Dios es claramente aquella que fue defendida por los amigos teólogos y que, a pesar suyo, Job comparte en el fondo. Dios le hará percibir que nada, ni siquiera el mundo de la justicia es capaz de aprisionarlo" (HD, 136; cf 133, 140, 143). Pretender conocer de tal modo la acción de Dios es

hablado bien de El[88].

Job hace una segunda réplica a Dios, esta vez con una actitud muy diversa, abandonando la queja[89]. Habla como una criatura, se sabe inocente, pero se retracta de su lamentación[90]. Feliz confiesa a Yahvé «te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos» (42,5). Lo conocía indirectamente, por terceros; ahora lo conoce por sí mismo, de modo inmediato[91]. Job cree gratuitamente, "nunca antes lo hizo tan desinteresadamente"[92]. Job ha comprendido que la justicia por sí misma no basta, ella es comprensible en el horizonte de la fe en la gratuidad del amor de Dios por toda su creación[93]. Dios es justo[94]. La restitución final que Dios hace a Job de su familia y bienes expresa la confirmación de la justicia de Job y la alegría de su encuentro con Dios[95]. Pero "la justicia de Dios está por encima de la formalidad de la justicia humana"[96]. Por lo mismo, la predilección por los pobres como opción ética depende en última instancia del amor que Dios tiene por ellos[97]. En resumen:

> "De la mano del Señor, Job ha aprendido que al lenguaje profético para hablar de Dios, es necesario añadir el lenguaje de la contemplación y la veneración. El punto de partida para ambos, más que una doctrina es una presencia"[98].

En la conclusión de esta obra, G. Gutiérrez reconduce la temática del hablar de Dios al seguimiento de Cristo en América latina. En Cristo, el lenguaje profético y el lenguaje contemplativo encuentran su mayor integración y expresión, en el único lenguaje de la cruz[99]. Sólo siguiéndolo a él -entre

---

propio de la idolatría (o.c., 146).

[88] Cf., HD, 130, 131 y 157.

[89] "Hay tres tiempos en esta respuesta de Job: un reconocimiento de que Dios tiene planes y que ellos se realizan, el descubrimiento de aspectos insospechados, y un gozoso encuentro con el Señor. Una conclusión se impone: el abandono de su actitud de queja y tristeza" (HD, 152).

[90] Cf., HD, 156-157.

[91] Cf., HD, 155.

[92] HD, 160.

[93] "¿Qué ha comprendido Job? ¿que la justicia no rige en el mundo creado por Dios? No. Lo que ha percibido, y lo ha llevado a la contemplación, es que la justicia sola no tiene la última palabra en el hablar sobre Dios. Estamos total y definitivamente ante el Dios de la fe sólo cuando reconocemos la gratuidad de su amor. La gracia no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia, ella le da por el contrario su pleno sentido. El amor de Dios, como todo amor, no se mueve en un universo de causas y efectos, sino en el de la libertad y la gratuidad" (HD, 160).

[94] Cf., HD, 164.

[95] Cf., HD, 49.

[96] HD, 165.

[97] Cf., HD, 161.

[98] HD, 167.

[99] La fuerza de Dios "anima el lenguaje de la cruz -síntesis del decir profético y del decir contemplativo- que constituye el único apropiado para hablar del Dios de Jesucristo" (HD, 181).

la gratuidad y la exigencia-, será posible hablar de Dios en el continente latinoamericano[100].

II. LA TEOLOGíA COMO "HABLAR DE DIOS"

Establecida la posibilidad de "hablar de Dios", analizamos a continuación cuáles son las exigencias metodológicas de un lenguaje sobre Dios desde el sufrimiento inocente.

1. Presupuestos metodológicos

El caso de Job es para G. Gutiérrez un ejemplo de cómo es posible hablar de Dios desde el sufrimiento inocente. En Job tiene lugar un hablar de Dios que surge de una experiencia de fe desde el sufrimiento inocente, que se funda en última instancia en el amor gratuito de Dios y en su inabarcable justicia. Desde el punto de vista del método teológico, el hablar de Job procede de la experiencia, distanciándose dialécticamente de la noción de Dios que él mismo tiene y de la que no logra liberarse completamente, a saber, la doctrina de la retribución temporal ya mencionada, la cual sostiene que Dios, tarde o temprano en esta vida, premia a los justos y castiga a los pecadores[101]. Sus amigos, en cambio, aplican su noción de Dios a la realidad (pues "creen más en su teología que en Dios mismo"[102]), forzando la realidad, negando la originalidad de la experiencia de Dios en la que Job se halla involucrado:

> "Se trata de teólogos competentes, aunque equivocados; convencidos de su doctrina pero inconscientes de que ella no tiene nada que decir al sufrimiento humano. Para ellos la tarea de Job es conocer esa teología, aceptarla y aplicarla a su situación, sólo de este modo podrá encontrar paz interior"[103].

Con lo dicho nos parece que es posible adivinar la importancia primordial que G. Gutiérrez adjudica a la espiritualidad como lugar teológico para hablar de Dios[104]. Cuando en la introducción a la obra que analizamos Gutiérrez sistematiza este aspecto lo hace en los siguientes términos:

> "A Dios, en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino; solamente después se le piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos *acto primero*; hacer teología es *acto segundo*. Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar

---

[100] Cf., HD, 182.

[101] La doctrina de la retribución supone y proyecta una imagen estrecha de Dios que Job comparte y contra la cual se rebela, pues no se adecúa con su fe más profunda en Dios: "Job no es el hombre de la paciencia, por lo menos no en el sentido frecuente del término. Se trata más bien de un creyente rebelde. Rebeldía contra el sufrimiento inocente, contra la teología que lo justifica e incluso contra la imagen de Dios que esa teología presenta. Si no se puede condenar al hombre para defender a Dios, tampoco se puede condenar a Dios para defender a aquél" (HD, 53).

[102] HD, 74; 76.

[103] HD, 71; cf., 63, 84.

[104] G. Gutiérrez cita a G. Múgica: «la espiritualidad constituye la clave principal para comprender y establecer la particularidad del método en la teología de la liberación» [*El método teológico: una cuestión de espiritualidad*, en *Vida y reflexión*] (HD, 25).

> fuera de las exigencias del Dios de la Biblia. El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica de su designio sobre la historia humana, únicamente en segunda instancia esa vida podrá animar un razonamiento apropiado, un hablar pertinente. En efecto, la teología es -tomando el doble significado del término griego *logos*: razón y palabra- palabra razonada, razonamiento hecho palabra. Podemos decir por todo eso que el momento inicial es el *silencio*; la etapa siguiente es el *hablar*"[105].

En el método teológico de G. Gutiérrez así planteado es posible advertir -y aunque él no lo formule en estos términos- una doble circularidad hermenéutica. En primer lugar, al nivel de la espiritualidad, tiene lugar una dialéctica entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios. En segundo lugar, al nivel de la teología propiamente tal, ocurre una segunda dialéctica entre espiritualidad (contemplación y práctica) y teología. Ambas dialécticas, sin embargo, son indisociables. En la primera, Dios revela su misterio y el hombre resta en el silencio propio de la oración y de la puesta en práctica del designio de Dios; en la segunda, el hombre habla sobre Dios. Pero si no se puede hablar de Dios sin pasar primero por el silencio de la espiritualidad, ésta se nutre de la reflexión que sobre la espiritualidad ejerce la teología:

> "La mediación del silencio, de la contemplación y de la práctica, es necesaria para pensar a Dios, para hacer teología. Esta será un hablar enriquecido por un callar. A su vez ese hablar reflexionado alimentará y dará nuevas dimensiones al silencio de la contemplación y la práctica"[106].

De este modo se opera una necesaria circularidad entre ambas. Si se trata de hablar de Dios, en consecuencia, esto es posible a partir de un preconcepto de Dios (la noción teológica de Dios) pero, en primer lugar, a partir de la experiencia histórica de Dios (experiencia que tiene lugar como mediación del preconcepto de Dios con la experiencia personal del Dios que se revela en la contemplación y la práctica de su voluntad). En G. Gutiérrez el preconcepto de Dios proviene de la Escritura, se trata del "Dios de la Biblia"[107]. De aquí que la Escritura Santa tenga para él una importancia hermenéutica de primer orden. Esta noción de Dios que proviene de la revelación objetivada en la Biblia, sin embargo, se opone a la noción de Dios que emerge de la experiencia espiritual tenida en un contexto histórico determinado, en el sentido que la noción del Dios de la Biblia gesta noéticamente esta experiencia, la regula en su ortodoxia y, a la vez, se deja cuestionar y profundizar por ella[108]. La expresión "el Dios de nuestra fe" alude felizmente al mismo y único Dios de la Escritura y al de la experiencia histórica de su gratuidad y de sus exigencias.

---

[105] HD, 17. Recordamos que esta manera de sistematizar su pensamiento la formuló G. Gutiérrez anteriormente en la obra *El Dios de la vida* (Lima, 1982), prácticamente en los mismos términos. En aquella ocasión, resulta interesante observar que Gutiérrez escribió: "A Dios se le contempla y se le practica" (*Christus* 47 [1982] 30). En todo caso la expresión "se le practica" -como en nota lo indica- refiere al poner en práctica su voluntad.

[106] HD, 18.

[107] Cf., HD, 17, 52, 90, 107.

[108] A propósito de la identidad del *Go'el* se nos dice: "Nos parece que Job se refiere a Dios mismo y no a un intermediario distinto de El. Su grito manifiesta una penosa pero convencida esperanza; ella le viene de una intuición profunda: Dios no se deja encasillar en las categorías teológicas de sus amigos. Casi podría decirse que Job opera una suerte de desdoblamiento en Dios: un Dios juez y al mismo tiempo un Dios que lo defenderá en el momento supremo. Un Dios que Job experimenta casi como enemigo pero que a la vez lo sabe en verdad amigo. Job acaba de acusar a Dios de perseguirlo, pero sabe al mismo tiempo que Dios es justo y que no quiere el sufrimiento. Dos rostros de un mismo Dios. Esta aproximación dialéctica -y dolorosa- a Dios es uno de los mensajes más hondos del libro de Job" (HD, 124).

Si la teología es un lenguaje sobre Dios, ésta consiste en hablar del "Dios de nuestra fe"[109].

Aun cuando G. Gutiérrez encuentra en Job un lenguaje para hablar a Dios y de Dios, nada suprime, sin embargo, el carácter agónico, conjetural e itinerante que para él tiene el hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento inocente. Antes de analizar la doble circularidad hermenéutica que tiene lugar en el método de Gutiérrez, es preciso decir una palabra sobre su lenguaje teológico en general.

2. El lenguaje teológico en general

A raíz del análisis de la experiencia de Job, G. Gutiérrez deduce la existencia de, fundamentalmente, dos lenguajes teológicos, el profético y el contemplativo[110]. Antes de referirnos a ellos, sin embargo, es preciso señalar algunas características generales del lenguaje que Gutiérrez asume como lenguaje apropiado para hablar de Dios.

Ante todo, es necesario notar que G. Gutiérrez emplea la expresión "hablar de Dios" tanto en su sentido espiritual como teológico propiamente tal. Si con esta expresión se designa el hablar sobre Dios como objetivo último de la obra[111], ella empero proviene de la experiencia de balbucear a Dios desde el sufrimiento[112]. Por el contrario, si la expresión "camino hacia Dios" refiere preferentemente a la espiritualidad, también es usada en su denotación metodológica, esto es, como caracterización de la misma teología[113]. "Hablar de Dios" en todo caso, aun cuando sea equivalente a "pensar a Dios", a "reflexión teológica", a "discurso sobre Dios", a "inteligencia de la fe"[114], incorpora un matiz a la vez de humildad y reverencia.

Un lenguaje sobre Dios es cosa difícil, más aún si se trata de hacerlo desde una experiencia de sufrimiento inocente[115]. En semejante circunstancia la tentación será, por el contrario, maldecir a Dios[116]. Hablar de Dios será siempre una ardua tarea; no se lo podrá hacer jamás con arrogancia[117]. Depende de la experiencia, y cuando la experiencia es tortuosa el hablar no puede ser sino complejo[118]. Por esto mismo, el

---

[109] Cf., HD, 24.

[110] "De este modo dos lenguajes sobre Dios se perfilan como las mejores aproximaciones: el lenguaje profético y el lenguaje de la contemplación. No pretendemos con esto «racionalizar» indebidamente una obra profundamente poética y rica en matices. Esos lenguajes recogen y se oponen -en el libro de Job- a otros modos de hablar de Dios, se alejan y se entrecruzan, se adelantan y por momentos vuelven atrás" (HD, 57).

[111] Cf., HD, 25.

[112] Cf., HD, 36, 107, 175.

[113] Cf., HD, 103 y 17; cf., 71.

[114] Cf., HD, 13, 175, 57 y 25.

[115] "Era un difícil, e incluso tortuoso, camino para hablar de Dios" (HD, 151).

[116] Cf., HD, 35, 38, 75.

[117] Cf., HD, 13.

[118] Cf., HD, 125.

lenguaje que procede a través de la interrogación[119], el diálogo[120], la discusión[121], convienen sobremanera al hablar de Dios. Aún más si la interrogación, el diálogo y la discusión[122] son establecidos con Dios mismo. En tal caso incluso la queja, el atrevimiento, la lamentación y el llanto[123] pueden ser formas adecuadas en el proceso de hablar correctamente de Dios, porque se está en ruta, en búsqueda del lenguaje adecuado[124], y tal exigencia quedará siempre abierta a la novedad de la revelación del amor de Dios[125]. La teología de Gutiérrez es itinerante[126], una verdadera teología del "camino", el método queda abierto constantemente al designio de Dios[127].

La expresión "camino" designa principalmente el ámbito de la espiritualidad, aquel proceso dominado por la contemplación y la práctica de la voluntad de Dios[128]; "el camino de la cruz"[129]. En su acepción bíblica *derek*, camino, se distingue de "la ruta de los perversos y significa la conducta, el caminar hacia Dios cumpliendo su voluntad"[130]. G. Gutiérrez utiliza el término innumerables veces. Job debe encontrar un camino para hablar de Dios, pues es importante no equivocar el camino de la reflexión teológica[131]. Job es figura de Cristo, ya que ha sabido balbucear lo que en Cristo será "un hablar firme"

---

[119] La pregunta bajo la forma de una apuesta pone en movimiento la historia de Job: "Esa es la apuesta: a partir del sufrimiento ¿el ser humano es capaz o no de relacionarse auténticamente con Dios y de encontrar un lenguaje correcto sobre El?" (HD, 54). Pero la interrogación continuará a través de toda la obra sea como recurso literario sea como método teológico. Las interrogaciones se sucederán entre los personajes de la obra, incluso entre Job y Yahvé (o.c., 77, 132). A partir de la pregunta acerca de cómo hablar de Dios en América latina, G. Gutiérrez pretende encontrar una respuesta en la experiencia de Job (o.c., 20, 30, 49, 50, 169).

[120] Los discursos que se suceden entre Job y sus amigos tienen la forma de un diálogo teológico. Aun cuando parezca un diálogo de sordos, el proceso de cuestionamiento mutuo tiene valor en sí mismo toda vez que de aquella confrontación Job va descubriendo el lenguaje profético y el contemplativo. (HD, 56).

[121] Del diálogo iniciado con los amigos que vienen a consolar a Job -diálogo comenzado con un callar respetuoso de éstos por la situación que Job padece-, se pasa a menudo a la discusión áspera, incluso a las acusaciones mutuas (cf. HD, 61, 77, 171-172). Todo esto forma parte de la experiencia espiritual de Job y merece, por tanto, ser valorado positivamente en orden a la elucidación del lenguaje teológico.

[122] Cf., HD, 132 (cf. 134 y 135), 118 y 112ss.

[123] Cf., HD, 111 (cf. 119, 121), 114, 153 (cf. 176ss) y 120.

[124] Cf., HD, 104 y 75 (cf., 176).

[125] Cf., HD, 175; cf. 57, 128.

[126] Cf., HD, 174.

[127] "Quisiéramos subrayar esta maduración paulatina, a lo largo de la obra, conscientes sin embargo de que, desde ciertos ángulos, la cuestión inicial sobre el hablar de Dios permanece abierta; es demasiado honda para que no sea así. «Mis planes no son sus planes, sus caminos no son mis caminos», dice el Señor (Is 55, 8). Estamos llamados constantemente a lo inesperado" (HD, 57).

[128] "El andar profético y el andar contemplativo son eso, un camino" (HD, 175).

[129] Cf., HD, 182.

[130] HD, 85.

[131] Cf., HD, 23, 30, 104, 128. "Leyendo los discursos de Job y sus amigos se puede percibir que estamos ante dos caminos

sobre Dios desde la experiencia del sufrimiento inocente[132]. Jesucristo, "crucificado públicamente en el cruce de los caminos"[133], es el camino al Padre[134].

Volviendo una vez más a lo anterior, es necesario distinguir analíticamente en el "hablar de Dios" dos aspectos: un camino hacia Dios y un lenguaje sobre Dios. A G. Gutiérrez resulta odiosa tal separación, pues para él no es posible la teología sin la espiritualidad (y viceversa)[135]. Pero su crítica se dirige precisamente contra las teologías que se fundan en sus propias palabras, lejos de la experiencia de Dios:

> "Habría que decir igualmente que ella [la cuestión inicial de hablar de Dios] exige respuesta en otros niveles; porque la verdad es que no todo se juega en el terreno del lenguaje. El discurso sobre Dios supone, y al mismo tiempo conduce a un encuentro vital con El dentro de condiciones históricas determinadas"[136].

La cuestión del hablar de Dios no se agota en la cuestión del lenguaje. De nada está más lejos G. Gutiérrez que del racionalismo teológico. A Gutiérrez interesa un lenguaje para llegar al Dios que salva, al Dios liberador[137]; la teología en sí misma no le interesa. El caso de Job le mostrará que el Dios que está al origen del lenguaje -porque sólo El conoce el camino de la sabiduría, «sólo El conoce su yacimiento»(28,23)[138]-, es el Dios justo, el liberador de los pobres.

El lenguaje poético, por último, expresa mejor que cualquier otro a Dios mismo[139]. Así como la lamentación es también una forma de oración[140], la poesía permea con la gratuidad de la fe del autor sagrado todo el libro de Job, aun en los momentos en que abunda el sufrimiento[141].

3. Dialéctica entre contemplación y práctica

Hemos señalado más arriba que en el método teológico de G. Gutiérrez tiene lugar un círculo

---

diferentes del razonar teológico". A Job, "los argumentos de sus amigos le parecen deleznables" (o.c., 71).

[132] El lenguaje contemplativo y profético a la vez es el "lenguaje de Jesús, prefigurado ya en Job, para hablar del amor del Padre. El autor del libro de Job balbucea lo que en Cristo será un hablar firme" (HD, 175).

[133] HD, 181.

[134] "El autor del libro de Job busca una ruta, el Señor se presenta él mismo como «el camino» (Jn 14, 6)" (HD, 176).

[135] Cf., HD, 25.

[136] HD, 57; cf., 75.

[137] Cf., HD, 175, 179.

[138] Cf., HD, 88.

[139] El autor bíblico reserva su mejor poesía a los discursos de Job y de Yahvé (HD, 131, 139).

[140] "Job con su lamentación (que es una forma de oración) estaba, como Jeremías, próximo a Dios" (HD, 153). Según G. Gutiérrez, la lamentación implica la esperanza (o.c., 177).

[141] Cf., HD, 35-36, 57.

hermenéutico entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios[142]. Este es el plano de la experiencia de Dios, de la espiritualidad, que en todo caso no tendría lugar sin la representación teológica de Dios proveniente de la revelación bíblica.

a) Lenguaje contemplativo: primacía de la fe

Hechas estas distinciones, es preciso sostener que es la fe en el Dios de la Biblia la que pone en movimiento ambos círculos, el de la espiritualidad y el de la teología. La fe de Job en que Dios es bueno y justo, su esperanza en que Dios hará justicia a su inocencia, es la condición de posibilidad de todo lo que sigue, tanto del lenguaje profético como del contemplativo. Esta misma fe -que es gracia[143]- permite a Job no desesperar en la desgracia, porque a la luz de ella incluso el sufrimiento se padece esperanzadamente; sin fe, la pregunta misma por Dios hecha desde la experiencia del mal inocente no sería posible[144], pues sólo se es inocente ante un Dios que se cree justo.

Si el lenguaje contemplativo emerge a partir de una larga experiencia de Dios, no extraña que G. Gutiérrez a menudo asimile la contemplación a la fe primera de Job. Job, tanto al principio como al final, creyó en Dios "por nada"[145]. Prueba de ello es que, no obstante sufrir el mal en toda su irracionalidad, incluso cuando su propia noción de Dios parecía hacer crisis, supo Job ser solidario de los pobres desinteresadamente:

> "Salir de su propio mundo e ingresar en el de los pobres implica ya tomar el camino de la gratuidad y no sólo el de la preocupación por la justicia. De otro lado toda profecía tiene como punto de partida un encuentro con el Señor y la gratuidad de su amor"[146].

En otras palabras, la solidaridad que Job muestra hacia los pobres es expresión de una experiencia contemplativa y de fe en Dios.

b) Lenguaje profético: la exigencia de la práctica de la justicia

Job no sólo creyó libremente en Dios. También se nos dice que fue un hombre íntegro[147]. Su pregunta por Dios nace en primer lugar de su sufrimiento inocente, del sufrimiento que agobia al creyente en el Dios del amor. No se puede sostener que Job haya llegado a la justicia por medio de la contemplación, sin afirmar al mismo tiempo que llegó a la visión de Dios por medio de su inocencia, de su solidaridad con los pobres y de su clamor de justicia[148]. Según G. Gutiérrez, la práctica de la solidaridad

---

[142] Virgilio Ojoy señala: "Thus, for Gutiérrez, in the dialectics of contemplation and practice that springs forth into a spiritual community and a spiritual world, consists the essence of spirituality. It is this kind of spirituality on which theology of liberation stands" ("Gustavo Gutiérrez's God-Talk from the Perspective of the Poor", *Philippiana Sacra* 25 [1990] 335).

[143] "La fe que salva es una gracia del Señor" (HD, 163).

[144] Cf., HD, 20-21, 169.

[145] Cf., HD, 160.

[146] HD, 171.

[147] Cf., HD, 31.

[148] Virgilio Ojoy hace notar que, según Gutiérrez, la práctica no deriva simplemente de la contemplación: "On the contrary, while Gutiérrez acknowledges the indebtedness of practice from the fruits of contemplation, he likewise recognizes the circularity or the dialectics of the relationship. Indeed, while contemplation can bring about a renewed practice, the latter is the groundwork on which the former is made. As Gutiérrez himself writes: «Contemplation and practice feed each other; the two together make up

con los pobres habida en un contexto histórico determinado, cuando tiene lugar como experiencia de fe, especifica cualitativamente la concepción de Dios[149]. La experiencia de Job de compartir la perspectiva del sufrimiento injusto de los pobres -y asumir su defensa-, le permitió reconocer la falsía de la doctrina de la retribución que racionalizaba el mal que los inocentes padecen, y entrever otras formas de hablar de Dios.

En consecuencia, entre la fe y el compromiso ético de solidaridad con los pobres, entre el lenguaje de la contemplación y el lenguaje profético, acaece una interacción de potenciación mutua:

> "Dos experiencias, dos aproximaciones, dos lenguajes acerca de Dios; pero estrechamente vinculados, enriqueciéndose mutuamente y ayudando cada uno a comprender mejor al otro. Además ambos, y no sólo el segundo, manifiestan el desintés de la religión materia de la apuesta que puso todo el proceso en movimiento"[150].

Y lo que vale para Job, vale también para los seguidores de Jesús:

> "El lenguaje místico es expresión de la gratuidad, el lenguaje profético es el de la exigencia. Entre la gracia y la exigencia viven los seguidores de Jesús y la asamblea que ellos constituyen, la Iglesia. Ambos lenguajes son necesarios y por tanto inseparables; es más, se alimentan y se corrigen mutuamente"[151].

c) Inseparabilidad de contemplación y profecía

Por el contrario, la separación de la contemplación y de la profecía, de la gracia y de la exigencia ética, de la fe y de la práctica de la justicia, distorsionan los discursos respectivos:

> "La gratuidad no es el Reino de lo arbitrario o de lo superfluo. Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre peligro de no morder sobre la historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de aquél que todo lo hace nuevo (Ap 21, 5). Uno y otro sufrirían una distorsión que los haría inauténticos por desarticulados"[152].

La dialéctica entre contemplación y exigencia ética ocurre en la experiencia de Job como una experiencia de fe, cuyo sentido y alcance es mediado por el compromiso con la justicia. Es interesante notar que Job pasa de la fe primera a la fe propia de la contemplación más alta por medio de un proceso de identificación con la suerte de los inocentes[153]. A través del lenguaje profético -en cuanto hablar de Dios-,

---

the stage of silence before God» (Cf. HD, 17). In other words, the contemplation of the privileged position of the poor in the understanding of God's revelation is arrived at only by one who has assumed the world, and lived the life of the poor" (o.c., 330).

[149] "Ahora que comparte en carne propia la suerte de los pobres, el discurrir sobre Dios se hará más hondo y veraz. En efecto, el compromiso con el pobre proporciona un terreno firme para un lenguaje de carácter profético sobre Dios" (HD, 103).

[150] HD, 107. "Contemplación y práctica se alimentan mutuamente, ambas constituyen el momento del silencio ante Dios" (o.c., 17).

[151] HD, 172.

[152] HD, 174.

[153] Experiencia semejante a la de Ernesto, el personaje de *Los ríos profundos*, de Arguedas: "Anunciar la alegría pascual de la victoria de la vida sobre la muerte implica, sin embargo, pasar por la experiencia de Ernesto y compartir el sufrimiento de los últimos" (HD, 23).

se establece la continuidad entre la confesión de Dios propia de la religiosidad popular («El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó») y la confesión mística de Dios («Ahora te han visto mis ojos»). Entre ambas confesiones, gracias a la experiencia de sufrimiento y de solidarización con todos los que sufren sin motivo razonable, emerge un nuevo lenguaje sobre Dios que no se prestará más a la manipulación de la fe de los sencillos. Pero es la fe popular, la fe simple, la que está a la base del hablar contemplativo, dándole su vigor y universalidad:

> "Al comienzo del libro de Job se había encontrado, al nivel de la fe popular, el tono debido para discurrir sobre las acciones del Señor. Pero eso resultó lábil ante la prolongación de la injusticia y las críticas de los doctos. El hablar místico [reforzado por el lenguaje profético] robustece los valores de la fe popular dándoles firmeza y capacidad de respuesta frente a todo intento de manipulación. Se evita así una distorsión que convierta esos valores en resignación infecunda, en pasividad ante la injusticia. Pero a su vez el lenguaje de la contemplación se hace más vigoroso y colectivo en la medida en que se nutre de la fe popular"[154].

Habría, tal vez, que decir que en su experiencia de fe Job pasa de una representación de Dios simple a otra más profunda. Conforme a la primera, Dios es justo e interviene en la historia no obstante los hombres. De ello resulta que, al no intervenir en la historia de Job, se concluya que Job es culpable o que Dios no es Dios (potente y justo). La segunda imagen de Dios, producto de una experiencia de una fe probada en el sufrimiento y la solidaridad, da cuenta de un Dios que cuenta con los hombres para ser justo y que, en todo caso, su justicia excede la concepción que los hombres puedan formarse de ella.

d) El amor de Dios vincula los lenguajes

La clave hermenéutica de la vinculación de ambos lenguajes es la siguiente: el compromiso de liberación de los pobres pertenece a la órbita de la fe, se hace comprensible en la perspectiva de la gracia, a partir de la experiencia del amor gratuito y libre de Dios por los pobres[155]. Dios no ama a los hombres ni a los pobres porque sean buenos. La pobreza, en consecuencia, no es un castigo divino. Dios ama a los pobres porque El ama libre y gratuitamente. Sólo en una fe que excede los marcos de la racionalidad calculadora de la acción de Dios en la historia puede ser fundada una religiosidad gratuita como la de Job[156]. La solidaridad con los pobres deriva su autenticidad de la fe en que Dios es justo y bueno. La opción ética por los pobres no puede constituir ante Dios un derecho a la gracia, sino que sólo es comprensible a partir de un verdadero desinterés o, lo que es lo mismo, un puro amor:

> "Por eso mismo la insistencia en la práctica de la justicia y la solidaridad con el pobre no debe nunca desembocar en una actitud obsesiva que impida ver que la riqueza y el

---

[154] HD, 172.

[155] "El lenguaje profético permite aproximarse a un Dios que ama con predilección al pobre, precisamente porque su amor no se deja encerrar en las categorías de la justicia humana. El pobre es amado de preferencia no porque sea necesariamente mejor desde el punto de vista moral o religioso que otras personas, sino por ser pobre, por vivir en una situación inhumana contraria a la voluntad de Dios. El fundamento último de ese privilegio no está en el pobre, está en Dios mismo, en la gratuidad y universalidad de su *agape*. Amor que nada puede contener o limitar, como Yahvé hizo ver a Job al revelarle lo que había colocado en el quicio del mundo. Creer en Dios y en la gratuidad de su amor lleva a la opción preferencial por el pobre, a la solidaridad con los que sufren miseria, desprecio y opresión, con aquellos que el orden social desconsidera y despoja. El Dios libre y gratuito que se ha manifestado a Job es el único que puede explicar el privilegio de aquellos que los poderosos y bien pensantes de la sociedad mantienen en la injusticia y la marginalidad. En el Dios de la revelación cristiana gratuidad y preferencia por el pobre van de la mano, por eso mismo son indesligables para nosotros contemplación de Dios y solicitud por los desposeídos de este mundo" (HD, 171; cf., 160).

[156] Cf., HD, 35.

> significado último de aquélla se encuentran sólo en el horizonte grandioso y misterioso del amor gratuito de Dios"[157].

Contemplación y práctica de la justicia constituyen, por tanto, una sola cosa inseparable, un solo don y un solo camino hacia Dios[158].

e) En la cruz de Jesús se vinculan los lenguajes

En la conclusión de su obra, G. Gutiérrez sostiene que Jesús es el camino al Padre, que desde la cruz del Hijo el lenguaje sobre Dios alcanza su máxima expresión:

> "Jesús nos habla del Padre, el lenguaje acerca de Dios alcanza en él su máxima expresión. El Hijo de Dios nos enseñó que el hablar sobre Dios debe pasar por la experiencia de la cruz"[159].

Su muerte ocurre como consecuencia de un hablar sobre Dios que otros no aceptan, como negativa a aceptar el mensaje de un Reino donde no se dan por separado el amor universal y la preferencia por el pobre:

> "Jesús encuentra el desamparo y la muerte justamente porque revela a Dios como amor. Amor universal y preferencia por el pobre caracterizan el anuncio del Reino que apura y trasciende la historia humana. La negativa a aceptar ese mensaje, *el pecado*, lleva a Jesús a la muerte; la cruz es el resultado de la resistencia de quienes se niegan a acoger el don gratuito y exigente del amor de Dios"[160].

Jesús muere en "el cruce de los caminos"[161]. Hablar del Dios de Jesucristo implica hacer propio el "camino de la cruz", que unifica el hablar profético y el hablar contemplativo:

> "Comunión en el dolor y la esperanza, en el desamparo de la soledad y en la entrega confiada en la muerte y en la vida, ese es el mensaje de la cruz, «necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan -para nosotros- es fuerza de Dios» (1 Cor 1,18) y por lo tanto susceptible de pasar desapercibida para quienes sólo tienen ojos para prodigios y expresiones de poder. Esa fuerza es al mismo tiempo, y paradójicamente, «debilidad divina» (1 Cor 1,25). Ella anima el lenguaje de la cruz -síntesis del decir profético y del decir contemplativo- que constituye el único apropiado para hablar del Dios de Jesucristo"[162].

---

[157] HD, 174. G. Gutiérrez incluye una nota de suma importancia: "Esta afirmación, pese a ciertas interpretaciones reduccionistas que quieren desconocerla, está presente desde los orígenes de la espiritualidad que la anima. El tema de la gratuidad del amor de Dios constituye por ello el eje sobre el cual gira el significado último del acento puesto en la práctica de la justicia" [cf. *Teología de la liberación*, passim; *Beber*, 154-163]". (o.c., 174).

[158] "Visión de Dios (etapa final de su proceso) y defensa del pobre (descubierta a partir de su propia inocencia) se ligan de este modo en la experiencia del justo Job. Dos aspectos de un solo don del Señor y de un solo camino hacia El" (HD, 173-174). También dirá: "En consecuencia ambos lenguajes, el profético y el contemplativo, son requeridos; pero lo son en la medida en que se anudan y se van haciendo uno solo" (o.c., 171; cf., 170).

[159] HD, 176.

[160] HD, 176.

[161] Cf., HD, 181.

[162] HD, 181.

En conclusión, "desde la cruz del Señor", "sólo desde el seguimiento de Jesús es posible hablar de Dios"[163]. Pero la cruz en G. Gutiérrez no es pura desolación. Nada diluye su atrocidad, pero precisamente porque se cree que Dios es amor gratuito también en la cruz es posible la esperanza. La esperanza es central en la perspectiva de Gutiérrez. La confianza en Dios predomina en toda la experiencia de Job y también en la de Jesús. La lamentación de Job incluye la esperanza. El grito de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46 y Mc 15,34) expresa "el dolor y la soledad de quien se siente dejado de la mano de Dios"[164], pero también la esperanza en el único que puede salvarlo[165]. Al decir Jesús «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23,46; cf. Sal 31,6), "el «abandonado» se abandona a su vez en las manos del Padre"[166].

4. <u>Relevancia hermenéutica de la Escritura</u>

Hemos señalado que la noción de Dios de G. Gutiérrez proviene fundamentalmente de la Biblia[167]. Hemos dicho también que la dialéctica entre espiritualidad y teología se establece precisamente a partir de esta noción (teológica) del "Dios de la Biblia".

Conviene notar que en el caso de Job, sin embargo, no se trata de una noción unívoca de Dios. Job se ve enfrentado a una noción de la justicia de Dios correspondiente a la doctrina de la retribución (de la que se concluye que la pobreza es un castigo de Dios) que parece ser tan ortodoxa como aquella otra noción que, por el contrario, reza el amor de Dios por los pobres (que a ellos hace justicia contra los que los oprimen)[168], y que él redescubre en la medida que progresa en su camino hacia Dios. En cierto sentido, concurren en la experiencia de Job diversos aspectos del mismo Dios (o teologías), pero no todavía reconciliados. Por lo mismo, lo que se sabrá de Dios al final de la experiencia no es mera repetición de lo que sabía de El al comienzo. Job siempre supo que Dios era justo, pero aprendió que su justicia se organiza paradojalmente a partir de su amor preferencial de Dios por los pobres.

En esta oportunidad G. Gutiérrez no desarrolla, pero presupone la configuración histórica de la imagen del Dios bíblico[169]. El caso de Job es paradigmático. A la doctrina de la retribución temporal corresponde una imagen de Dios (fruto de la experiencia religiosa de Israel) que será dialécticamente profundizada por la experiencia religiosa de Job[170]. A su vez el hablar sobre Dios de Job alcanza su

---

[163] HD, 182.

[164] HD, 176.

[165] Cf., HD, 176-182.

[166] HD, 180.

[167] Hemos indicado que si Dios es un misterio, la Escritura determina de qué misterio se trata (cf. HD, 13-14). Esto sin perjuicio del recurso que G. Gutiérrez hace a diversos autores para ilustrar su idea de Dios, como por ejemplo Vallejo (45), Santo Tomás (13), Arguedas (13, 21-23), Dudu (19-21), Bartolomé de Las Casas (22), Miguel de Unamuno (155), etc.

[168] Cf., HD, 64, 90-91 (cf., 96) y 101-102.

[169] Cf. "Encuentro con Dios en la historia", en *Teología de la liberación*, o.c., 227ss.

[170] La doctrina de la retribución temporal representaba al menos una forma de concebir la relación de justicia entre Dios y su

plenitud en el hablar de Cristo acerca de su Padre. La imagen de Dios de Job, captada en la óptica del Padre de Jesús que ama y se revela particularmente a los pequeños, constituye para América latina el principio fundamental en orden a articular un lenguaje teológico que tenga cuenta de la historia concreta de los pobres latinoamericanos y genere, una vez más, una historia diferente. La importancia hermenéutica de la Escritura tiene para Gutiérrez dos aspectos principales.

En primer lugar, la Biblia se "lee a partir de nuestras preocupaciones más hondas y urgentes"[171]. La lectura de la Biblia no es neutra, sino situada e intencionada. A la Biblia se va con los interrogantes que surgen de la vida. Esta es por los demás "la práctica de la comunidad cristiana a lo largo de los siglos"[172]. En este sentido, la experiencia espiritual personal y colectiva busca en la Biblia la Palabra de Dios que haga eco precisamente de esta experiencia. Job es figura de Cristo, pero también representa la inocencia de tantos seres humanos que sufren y mueren injustamente.

Pero, por otra parte, la Biblia "nos lee, nos interpela"[173]. La Escritura exige a la experiencia creyente una respuesta de acuerdo al Dios de la Biblia. En todo caso se busca en ella inspiración para seguir caminando. La lectura de la Biblia no se reduce a encontrar en ella eco de la propia experiencia, como si se tratara de utilizar su autoridad para justificar los propios prejuicios. Más aún, la elección del libro de Job representa en G. Gutiérrez su disponibilidad a acoger todos los libros de la Biblia como Palabra de Dios[174]. En este sentido, la Palabra de Dios establece la circularidad entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios[175], y rompe cualquier circularidad viciosa entre espiritualidad y teología.

En el caso particular de este libro, como protagonista de la historia de sufrimiento inocente de su pueblo, Job (y Cristo) representa las "preocupaciones más hondas y urgentes" de América latina, por una parte, y, por otra, revela algo nuevo acerca de Dios, a todos los que se acercan a la Biblia en busca de vida[176].

5. <u>Relevancia hermenéutica del contexto</u>

De lo anterior es posible concluir que -según G. Gutiérrez- el uso teológico de la Escritura no consiste en aplicar ésta a la vida de los creyentes unilateralmente, como si la experiencia espiritual tuviera que ajustarse por fuerza a los principios teóricos. La noción de Dios que la doctrina de la retribución suponía era en parte cierta y en parte falsa[177]. La experiencia de la propia inocencia y su solidaridad con el

---

pueblo. Toda la discusión entre Job y sus amigos habría sido imposible sin la noción que Dios es justo (HD, 171-172).

[171] HD, 24.

[172] HD, 24.

[173] Cf., HD, 24.

[174] "En la disponibilidad a esa interpelación está la necesaria abertura no sólo a algunos textos, sino al conjunto de la Biblia. De otro modo nos privaríamos, además, de la riqueza de libros como el de Job que inciden en puntos medulares de la revelación sobre el Dios de nuestra fe" (HD, 24).

[175] "Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia" (HD, 17).

[176] Cf., HD, 26

[177] Cf., HD, 171-172.

sufrimiento inocente de los pobres, permitió a Job intuir un concepto aún más profundo del mismo Dios:

> "Nuestro hablar es tributario de la situación en que nos encontramos. Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral de los principios teológicos a la vida no va a ninguna parte. La búsqueda desde su experiencia humana y religiosa le permite vislumbrar otras maneras de hablar (y de callar) sobre Dios"[178].

La experiencia espiritual en general, y particularmente ésta que se articula como solidaridad activa y pasiva con la causa de los que sufren el mal, especifica cualitativamente la concepción de Dios. Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente goza en la misma perspectiva bíblica de un privilegio epistemológico que pone en cuestión todo otro hablar de Dios[179]. Este es un asunto central en la obra que analizamos, y en especial en la Teología de la liberación[180]. Como ya se ha indicado, el misterio de Dios se ha comunicado a los pequeños e ignorantes, a todos los que a ellos se asimilan, a los "pobres del pueblo", y a los que en éstos contemplan el amor gratuito del Padre. Esto no suprime el hecho que el amor de Dios sea universal, pero el amor de Dios se hace históricamente universal cuando se manifiesta a los que padecen el mal más allá de toda teología. Es interesante notar que Gutiérrez pretende alcanzar la universalidad que se exige a todo hablar de Dios, no a partir de la idea del amor universal de Dios, sino desde la experiencia de la universalidad del dolor, de la cual Job es paradigma[181].

Si el contexto de sufrimiento inocente goza de un valor epistemológico particular, es preciso reiterar, sin embargo, que goza de tal privilegio sólo cuando tal contexto es experimentado en la clave de la fe. El contexto por sí mismo no lleva a hablar de Dios, ni siquiera a callar respecto a El. El lugar desde el cual se habla finalmente de Dios es, para G. Gutiérrez, "el crucificado"[182].

6. Dialéctica entre espiritualidad y teología

Con lo dicho hasta aquí es posible comprender mejor la segunda circularidad hermenéutica (acto segundo) que tiene lugar en el método de G. Gutiérrez. Hablar de Dios (la teología) es posible, desde la contemplación de Dios juntamente con la puesta en práctica de su voluntad (acto primero), experiencia espiritual ésta que se gesta gracias a la fe en Dios (el Dios de la Biblia) tenida en un contexto determinado (que en el caso de América latina está constituido por la pobreza injusta e inocente que sufre la inmensa

---

[178] HD, 75.

[179] Delwin Brown critica la insuficiente fundamentación teológica que G. Gutiérrez hace del "privilegio epistemológico" de los pobres (cf. "Thinking about the God of the Poor. Questions for Liberation Theology from Process Thought", *Journal of the American Academy of Religion*, LVII/2 (1989) 267-281). Brown, sin embargo, no toma en cuenta las dos obras más importantes de Gutiérrez sobre el tema de Dios, las dos que son objeto de la presente investigación.

[180] "El sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un cuestionamiento capital para la teología; es decir para un lenguaje sobre Dios. A este reto intenta responder la teología de la liberación" (HD, 20).

[181] "El dolor humano es el terreno duro y exigente en el que se hace la apuesta sobre el hablar acerca de Dios y es también el que asegura el alcance universal de ella" (HD, 54). Cf., arriba nota 47.

[182] Cf., HD, 23, 181.

mayoría de la población[183]). A la concepción de Dios (noción de Dios) se llega por la confrontación de esta noción bíblica de Dios con la que emerge de la experiencia situada y subjetiva del creyente.

El libro analizado ha sido presentado como un "ensayo de reflexión teológica sobre Job"[184]. Pero toda su potencia deriva del camino espiritual que Job ha debido recorrer para responder a la pregunta inicial acerca del correcto hablar sobre Dios. Aunque la distinción no sea suficientemente explícita, el hablar teológico de Dios cabalga sobre el hablar espiritual sobre Dios[185]. Tanta es la importancia que G. Gutiérrez concede a la espiritualidad para la teología que, en cierto sentido, las identifica. Al señalar el método de la reflexión a seguir sostiene:

"Lo haremos, en particular, desde una óptica que nos es cara: el lazo -la identidad incluso- entre metodología teológica y espiritualidad"[186].

A partir de la analogía silencio-hablar que G. Gutiérrez utiliza para referirse a la espiritualidad y a la teología respectivamente, y dado que ambas tratan esencialmente de lo mismo, es posible decir que la espiritualidad es teología "no dicha" y, complementariamente, la teología es espiritualidad "explicada"[187]. Esta aclaración, sin embargo, aunque válida, es insuficiente si se trata de dirimir el delicado asunto de una eventual identificación de teología y espiritualidad, con la consiguiente perversión de ambas. Aunque en esta oportunidad Gutiérrez no explica de modo satisfactorio la debida distinción entre ellas, en su metodología teológica tiene lugar una doble circularidad hermenéutica (a saber, las dialécticas entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios, y entre ésta y teología propiamente tal), que evita en su raíz los vicios propios de la confusión de teología y espiritualidad (los cuales suelen conducir a un racionalismo teológico, como el de la doctrina de la retribución[188], o a una especie de "pietismo de izquierda", como pudiera ser la ideologización de la causa de los pobres[189]).

Prueba que G. Gutiérrez, aun cuando hace depender estrechamente la teología de la

---

[183] Cf., HD, 26.

[184] HD, 24.

[185] Concordamos con Ojoy cuando afirma: "It has already been pointed out that spirituality, for Gutiérrez, is the well-spring of God-talk or theology. Now, since spirituality consists in the twin elements of prophecy (practice of solidarity with the poor) and contemplation (prayerful openness to God's gratuitous love), theology as speech would also involve the twofold languages of prophecy and contemplation" (o.c., 347).

[186] HD, 25.

[187] "The silence-speech analogy which Gutiérrez uses to refer to theology and spirituality shows this essential identity. For silence and speech may, indeed, point to the same essence (content) although their modes of being are different. In this case, one can say that spirituality is «unspoken» theology. Conversely, theology would be «spoken» spirituality". En nota a pie de página: "It must be noted that «unspoken» theology is, in Gutiérrez'view, a contradictio in terminis since theology is speech. Likewise, «spoken» spirituality is an impossibility since spirituality is always a silence before God. Nevertheless, spirituality as «unspoken» theology and theology as «spoken» spirituality best describe the essential identity of theology and spirituality" (Virgilio Ojoy, o.c., 335).

[188] La doctrina de la retribución, cerrándose a los datos de la experiencia, adjudica racional (y, por tanto, ideológicamente) el mal que padecen los pobres a sus propios pecados.

[189] Hay ideologización de la causa de los pobres donde el mero sentimiento de piedad y el compromiso solidario por los pobres justifican cualquier proyecto que se levante en su beneficio, en perjuicio de las exigencias de una racionalidad que hunde sus raíces en el amor de Dios por todos los hombres.

espiritualidad, no las confunde, es lo que él destaca de la misma experiencia de Job: "Job se siente acosado por el Dios de su fe"[190]. Job comparte la teología de sus amigos y, sin embargo, se distancia de ella porque su experiencia no cabe en los marcos de dicha teología: "Dar razón a los amigos sería mentir, ni su fe en Dios ni su ánimo se lo permiten"[191]. La idea primera que de Dios tenían Job y sus amigos -como ya lo hemos indicado-, era en parte verdadera y en parte falsa. "En lugar de hablar mal del Dios de su fe, [Job] cuestiona los fundamentos de la teología predominante"[192]. Sólo al cabo de un proceso de revelación del misterio de Dios en la contemplación y en la solidaridad con los inocentes, una vez que Dios mismo habla a Job, es posible concebir a Dios de un modo nuevo[193].

Aún más, precisamente en la relación sin confusión de espiritualidad y teología estriba la diferencia de método teológico que G. Gutiérrez insiste en hacer notar respecto de todas las teologías que proceden de los principios a la vida, sin aceptar la irreductibilidad de la experiencia a los conceptos, procurando domeñar el misterio de Dios y de sus planes, forzando la realidad a una idea cerrada y fija de un Dios que, en realidad, está más allá de todo lenguaje humano:

> "A decir verdad lo que Job recusaba era el orden moral que le presentaban esos teólogos y, por consiguiente, el Dios en que ellos se apoyaban"[194].

III. DIOS COMO CONDICIóN DE LA TEOLOGíA

Dios se encuentra al cabo de la larga y dolorosa experiencia de Job, pero se hallaba también al principio y durante. Lo mismo vale para la teología de G. Gutiérrez. Dios es la condición de posibilidad última del hablar sobre Dios[195].

1. Dios es misterio

Dios es misterio. Aun sabiendo que se trata de un misterio que se auto-comunica, que revela su modo de ser[196], nada suprime su carácter misterioso[197]. La sabiduría viene de Dios, pero aun cuando el

---

[190] HD, 121.

[191] HD, 86. Es decir, la fe de Job apunta finalmente a Dios, más allá de los marcos de su propia teología.

[192] HD, 75.

[193] "No obstante, el camino por recorrer es todavía muy grande; anteriormente -en el marco de la doctrina de la retribución- no había ruta por hacer, en el fondo todo era (pretendidamente) conocido, ya se había alcanzado la meta. En este momento no, las cosas aparecen distintas. Dios surge como una novedad permanente" (HD, 155).

[194] HD, 153; cf. 57.

[195] "El lenguaje sobre Dios y su mensaje viene, en última instancia de Dios mismo" (DV, 274).

[196] Cf., HD, 13-14.

[197] "El andar profético y el andar contemplativo son eso, un camino. Este deberá ser recorrido en libertad sin esquivar sus escollos y desentenderse de sus avatares porque el dolor humano injusto sigue allí desgarrador e insaciable; plantea siempre nuevas cuestiones y perplejidades. Ellas no han terminado, la queja -al estilo de Job- tampoco. Aunque la ruta para hablar de Dios se ha despejado, su misterio sigue allí, tremendo y más fascinante que nunca" (HD, 175).

hombre acceda a ella por gracia, el hombre no la abarca, no puede dar razón de ella ni con su inteligencia ni con su voluntad, porque «Dios es más grande que el hombre»[198], y "el misterio de Dios no se agota en la historia"[199]. La práctica misma de la justicia no se comprende sino en el "en el horizonte grandioso y misterioso del amor gratuito de Dios"[200]. También el sufrimiento es un misterio[201].

Contra toda racionalización teológica del obrar de Dios en la historia, el misterio de la libertad divina es condición y causa de la libertad humana[202]. G. Gutiérrez reacciona contra toda teología que pretenda encerrar el misterio de Dios en palabras y discursos, contra los teólogos que como los amigos de Job "creen más en su teología que en Dios mismo"[203]. El ser misterioso de Dios ha de determinar el método teológico. El hablar de Dios, amén de respetuoso, ha de ser itinerante, abierto siempre a una nueva auto-comunicación histórica de Dios en la contemplación y en la práctica de su voluntad[204]. Cuando se está en búsqueda de Dios "la aparente falta de lógica" puede ser signo de "un acercamiento complejo a su misterio"[205]. En América latina:

> "Sólo sabiendo callar y comprometerse con el sufrimiento de los pobres, se podrá hablar de su esperanza. Sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente, y viviendo bajo la luz pascual el misterio de la cruz en medio de esa realidad, será posible evitar que nuestra teología sea un «discurso vacío» (16,3)"[206].

Este misterio "hace vivir"[207]. Este misterio, no otro, es el que Jesús anuncia:

> "Ese misterio es el que proclama el Hijo de Dios, muerto y resucitado, y que nosotros reconocemos cuando su Espíritu nos hace decir «Abba, Padre» (Gál 4,6)"[208].

2. <u>Dios se revela como amor gratuito</u>

Dios es amor gratuito y libre que se revela en la creación y en la historia[209]. Este es el sentido de su

---

[198] HD, 99.

[199] HD, 57.

[200] HD, 174.

[201] HD, 100.

[202] "El misterio de la libertad divina lleva al misterio y respeto de la libertad humana" (HD, 144).

[203] HD, 74.

[204] Cf., HD, 17.

[205] HD, 125.

[206] HD, 186.

[207] Cf., HD, 187.

[208] HD, 187.

[209] En nota a pie de página, se afirma: "En la interpretación que proponemos de los discursos de Dios..., diríamos que Yahvé ha

misterio[210]. Esto es lo que Job descubrió al cabo de su larga y dolorosa experiencia de identificación con los últimos de la historia: que Dios tiene un designio de amor gratuito sobre el mundo natural y que, con la misma gratuidad, gobierna también en la historia humana, aunque ninguna teología pueda dar razón de sus proyectos[211]. Dios es el origen de todo[212]. Todo puede revelar que la gratuidad del amor de Dios es el verdadero quicio del mundo[213]. Si las maravillas de la creación revelan a un Dios todopoderoso, también la historia humana revela a un Dios que se hace "débil" para que el hombre sea libre[214]. Más aún, si Dios es irreductible a cualquier discurso teológico, especialmente yerra el camino del hablar sobre El un discurso teológico que se haga desde la exclusiva perspectiva del esplendor de la creación o desde la mera experiencia ética. Este es el núcleo de la dialéctica entre lenguaje contemplativo y lenguaje profético que hemos analizado anteriormente. La práctica de la voluntad de Dios, la ineludible solidaridad con los débiles, actualiza y revela el amor de Dios por ellos[215], sólo cuando tal empeño se ubica en el horizonte más amplio de los planes que Dios tiene para toda la creación[216]. Dios ama a los pobres porque son pobres, no porque sean buenos. Esta es para Gutiérrez la clave hermenéutica de la gratuidad de Dios[217]. Por el contrario, a la contemplación del amor universal de Dios por toda su creación, por todos los hombres, sólo es posible llegar a través de la contemplación de la presencia de Dios en sus "pequeños", los pobres, los inocentes de la historia, contemplación ésta que no acaece sin solidarizarse de ellos. Esta fue la experiencia de Job, su caso revela a los inocentes de todos los tiempos el amor que Dios tiene por ellos[218].

---

revelado su englobante designio de gratuidad sobre la historia humana al afirmar que ella es el basamento de toda la obra creadora" (HD, 154).

[210] Cf., HD, 13-14.

[211] Cf., HD, 143 y 136.

[212] Cf., HD, 132-133.

[213] Cf., HD, 148.

[214] Cf., HD, 144-146.

[215] Hacemos notar que, para G. Gutiérrez, la revelación histórica de Dios no tiene lugar sino como obra de la libertad humana, jamás como la acción veleidosa de una divinidad arbitraria. El lenguaje representativo con que Gutiérrez se refiere a Dios no debe movernos a engaño, es el lenguaje de la Biblia. La intervención de Dios en la historia debe ser comprendida como la realización del amor gratuito y liberador de Dios por mediación de la libertad del hombre: "El quiere la justicia, desea que su derecho (*mishpat*) reine en el mundo, pero no puede imponerlo, debe respeto a lo que ha creado. Su poder tiene un límite: la libertad humana; sin ella la justicia no se hará presente en la historia" (HD, 143-144). Por esto, la historia humana en cuanto historia de liberación es por ello mismo historia de revelación de Dios y sus proyectos (o.c., 128).

[216] Cf., HD, 160.

[217] "Del mismo modo acá el asunto no consiste en descubrir la gratuidad y olvidar la exigencia de justicia, sino en situar ésta en el marco del amor gratuito de Dios. Sólo así desde perspectiva de la gratuidad, es posible comprender la predilección por el pobre. Ella no tiene por motivo último las virtudes y merecimientos de los pobres, sino la bondad y libertad de Dios, de un Dios que no es simplemente el guardián de un estrecho orden moral. Ahora bien esa preferencia, Job lo sabe, es un elemento central de la verdadera justicia divina" (HD, 161).

[218] Job es figura de todos los inocentes; su experiencia revela a los inocentes el amor de Dios. "En Job, solo ante Dios, están presentes todos los inocentes de este mundo que sufren injustamente y que preguntan el porqué de ese hecho al Dios en quien creen" (HD, 129). "En Job se trata de decirle al inocente, transido por el dolor injusto, que Dios lo ama y que su legítimo reclamo de justicia para él y para otros alcanza su plenitud y urgencia en el universo de la gratuidad" (o.c., 55).

3. <u>Dios es aparentemente "impotente" ante el mal</u>

Dios es aparentemente "impotente" ante el mal[219]. En el horizonte del pensamiento bíblico, como también en el de G. Gutiérrez, el mal no pone en cuestión la existencia de Dios, sino su potencia, su bondad o su justicia[220]. El interrogante sobre Dios -como hemos visto- surge precisamente para el creyente, para aquel que sabe que Dios es bueno y todopoderoso[221]. En el imperativo de hablar de Dios desde la experiencia del mal, el concepto que Gutiérrez tiene del mal oscila entre dos consideraciones en tensión irreductible. Primero, el mal es una realidad opuesta a la voluntad de Dios y, segundo, el mal es una consecuencia posible del mundo creado gratuitamente por Dios.

Como realidad meramente negativa, como irracionalidad y daño, abundante especialmente entre los pobres de la tierra, el mal para G. Gutiérrez es cosa imposible de pensar[222]. De él sólo sabemos que se opone a la voluntad del Dios de la vida[223]. Pero, el conocimiento de un Dios que ama a los pobres, sin embargo, permite al menos distinguir un mal que proviene de la libertad humana (el mal injusto propiamente tal) y un mal inocente (irracional)[224], males ambos que toca compartir y combatir[225]. La experiencia de un Dios que es el Padre de Jesucristo, por otra parte, radicaliza el conocimiento anterior, permitiendo identificar a Jesús crucificado con los crucificados de la historia y a éstos con Jesús crucificado[226]. Es decir, en la perspectiva de la fe el mal es cruz, un misterio, un dolor inexplicable que, sin embargo, encierra una esperanza[227].

---

[219] La pregunta por el mal apunta contra Dios mismo: "¿Dónde está Dios en medio de todo esto? ¿No va a hacer caso a la súplica de los pobres?" (HD, 81). Anteriormente, en una nota a pie de página, G. Gutiérrez explica que no se trata aquí de confesar a un Dios «tapahuecos» [como habría de denunciar D. Bonhoeffer el intento religioso por «tratar de reservar medrosamente un espacio para Dios»], que vendría a "compensar la impotencia humana". Este planteamiento vale para otra situación, para aquélla donde Dios toma el lugar del hombre y no le deja vivir como adulto. "Aquí hablar del sufrimiento injusto en tanto situación límite se coloca en otro contexto; la cuestión no es impotencia sino inocencia, no se trata de dominio indebido de Dios sobre el ser humano, sino de un pretendido manejo de Dios. Estamos ante una experiencia humana que parece negar la justicia y el amor de Dios. ¿Es posible desde ella evitar una interpretación manipuladora de Dios, afirmar la presencia del Señor en nuestras vidas y abrirse al encuentro de la gratuidad y libertad de Dios?" (o.c., 52-53).

[220] G. Gutiérrez compara la apuesta que estructura la experiencia religiosa de Job con aquella otra apuesta que formulara B. Pascal. Esta se dirigía al ateo incipiente, pues versaba sobre la existencia o no existencia de Dios. De exitir Dios, los que por El apostasen lo ganarían todo. Lo único que no habría sido posible sería no apostar. En Job -señala Gutiérrez- lo que está en juego es "decirle al inocente... que Dios lo ama y que su legítimo reclamo de justicia para él y para otros alcanza su plenitud y urgencia en el universo de la gratuidad" (HD, 55), y no la existencia de Dios.

[221] Cf., HD, 20-21, 169.

[222] Cf., HD, 50, 169.

[223] El pobre vive "en una situación inhumana contraria a la voluntad de Dios" (HD, 171). La voluntad de Dios es la vida: "La experiencia de muerte lleva a Job a ver claramente en Dios la fuente de la vida. El Dios que («al final») no lo dejará perderse en el mundo de la injusticia y la soledad, está vivo. Su voluntad de vida está por encima de todo y esa es su última palabra" (o.c., 126).

[224] Cf., HD, 19-20.

[225] "Esa comunión en el dolor implica vigilancia y solidaridad... El empeño por aliviar el sufrimiento humano y sobre todo por eliminar sus causas en la medida de lo posible es una obligación del seguidor de Jesús..." (HD, 183; cf., 23, 55).

[226] Cf., HD, 21-22.

[227] Cf., HD, 124.

Como consecuencia del orden creado por Dios, por otra parte, el mal tiene en G. Gutiérrez diversos significados. En primer lugar, el mal es la consecuencia inmediata de la gratuidad que Dios ha puesto como quicio del mundo, como condición de posibilidad de relaciones de libertad entre El y sus criaturas[228]. El mal es pecado[229], es la obra de los malvados[230]. Dios permite este mal porque respeta la libertad humana y la posibilidad de la conversión; la posibilidad de elegir a Dios libremente[231]. El mal, en este sentido, es la consecuencia posible de un orden de relaciones entre Dios y el hombre regido por la gratuidad, y no por un estrecho sistema de premios y castigos[232]. Pero, además, en el designio de Dios sobre toda la creación el mal es también creatura suya[233]. Las poderosas bestias Behemot y Leviatán -según Gutiérrez- representan a los malvados, comparten con Job su condición creatural, y evocan el caos original que no abandona la creación[234]. Estas bestias magníficas, sin embargo, están sometidas a Dios[235]. Por esto, es posible afirmar que: "Hay mal en el mundo, pero el mundo no es malo. Hay fuerzas caóticas en el cosmos, pero el cosmos no es un caos"[236].

De este modo, el pensamiento de G. Gutiérrez oscila entre una consideración del mal como perversión de la voluntad de vida que Dios tiene para sus creaturas y, otra, como necesidad del orden creado gratuitamente por Dios; en todo caso, se trata de un enigma que, asumido y vencido en el misterio de la cruz de Cristo, puede dar frutos de vida y ser vivido en la esperanza. El mal en Gutiérrez aparece como el reverso del misterio de la bondad Dios. En este espacio de misterio tiene lugar el encuentro de la libertad del hombre y la libertad de Dios como creación de una historia nueva y no como simple repetición de una idea acabada de Dios y del hombre mismo[237]. La diferencia de método teológico entre Job y sus

---

[228] Cf., HD, 134-136, 148.

[229] Cf., HD, 176.

[230] La pobreza no es una mera fatalidad, es resultado de una opción libre del malvado: "Se trata de una pobreza que no es fruto del destino o de causas inexplicables, los responsables son más bien señalados despiadadamente. Es un estado de cosas provocado por la maldad de unos cuantos que explotan y despojan al pobre. Por consiguiente, en muchos casos el sufrimiento del inocente apunta a culpables" (HD, 80).

[231] "El Señor explica, más bien con aire tímido y tierno, que El no puede destruir a los malvados con una mirada. El quiere la justicia, desea que su derecho (*mishpat*) reine en el mundo, pero no puede imponerlo, debe respeto a lo que ha creado. Su poder tiene un límite: la libertad humana; sin ella la justicia no se hará presente en la historia. Además, precisamente porque es libre todo ser humano tiene el poder de cambiar de camino, de convertirse. La destrucción de los malvados cerraría esta posibilidad" (HD, 143-44; cf. 145: lo que vale para los malvados también vale para los justos).

[232] "Los amigos, y Job mismo, pensaban que el mundo había sido hecho en base a la utilidad inmediata para el ser humano y a la retribución: premio al justo y castigo al pecador. Ese era para ellos el fundamento de la obra de Dios, por ello su acción en la historia es previsible" (HD, 133).

[233] "Desde el inicio se subraya el aspecto creatural de estas poderosas bestias; «Mira a Behemot, que yo he creado igual que a ti» (40,15). Job tiene en común con esos animales haber salido de las manos de Dios. Ellas son como reliquias del caos del que salió el mundo, el cosmos" (HD, 147).

[234] Cf., HD, 147-148.

[235] "Con estos animales [Behemot y Leviatán] Yahvé quiere recordar que las enormes fuerzas del caos y el desorden, aunque El no las aniquile, le están sometidas como todo lo que existe" (HD, 147).

[236] HD, 148.

[237] "El correlato de la libertad de Dios revelada a Job es la libertad humana. La primera llama y constituye la segunda. Los

amigos desemboca finalmente en la posibilidad o imposibilidad de la historia en cuanto historia. Sólo una noción abierta de Dios -como la de Job- respeta el misterio de Dios, exige la lucha contra el mal y posibilita la originalidad histórica en cuanto tal.

En consecuencia, si la creación y la historia pueden revelarnos a Dios todopoderoso, *sub specie contrarii* pueden también revelarnos a un Dios que se hace "débil" con los débiles para que el hombre sea libre y libremente encuentre a Dios. En suma, el encuentro con Dios es posibilitado por el seguimiento de Jesus crucificado, entre el dolor y la esperanza, entre la contemplación del amor de Dios por los "pequeños" y la exigencia de luchar contra el mal que los aqueja.

4. <u>Dios es justo</u>

Dios es justo[238]. En la perspectiva de la doctrina de la retribución, el sufrimiento inocente no era posible (los amigos de Job) o ponía en duda la justicia de Dios (Job). Al final de su experiencia de dolor inocente Job descubre que Dios es justo a la manera de un Dios que es Dios de todo y de todos, buenos y malos. Job descubre que la gratuidad es el eje en torno al cual la justicia ha de erigirse[239], que el hombre no es la única creatura de Dios[240], que el problema de la justicia divina excede los límites de la justicia humana[241]. Dios es justo, pero sobre todo es misericordioso[242]. No es misericordioso sin ser justo, pero su amor gratuito por todos los hombres, especialmente por los pecadores o los que son tenidos por tales (los inocentes), es un misterio que excede la humana comprensión y, excediéndola, la funda como libertad[243]. Dios, "Padre de los pobres", movió a Job a identificarse con la causa de los pobres. Job, con su búsqueda de la justicia para los inocentes, reveló que Dios es justo[244]. La declaración que Dios hace de su inocencia, la condena de los amigos, la restitución de Job a la vida, prueban simbólicamente la justicia divina. Dios responde a las exigencias de Job[245].

La doctrina de la retribución pecaba de estrecha y de idolátrica, porque pretendía manipular la justicia divina. De ella se concluía que la pobreza era un signo que acompaña al pecador en su existencia temporal (la única existencia posible). Sin embargo, aunque la doctrina de la retribución adolecía de un

---

capítulos finales del libro de Job nos hablan del encuentro de dos libertades" (HD, 149).

238 Cf., HD, 135-136, 164-165.

239 "La idea central está planteada: en el principio fue la gratuidad del amor de Dios, ella -y no la retribución- está en el quicio del mundo. El poeta coloca significativamente esta enfática afirmación de la gratuidad en boca de Yahvé, el Dios de la alianza, aquel que es justo y exige justicia" (HD, 135-136).

240 "Los discursos de Dios son un vigoroso rechazo de una concepción puramente antropocéntrica de la creación" (HD, 138).

241 Cf., HD, 165.

242 "Job reconoce que Dios juzga el comportamiento humano, pero percibe que su misericordia es más grande que su justicia o, para ser más exacto, que la justicia de Dios se entiende solamente al interior de su amor primero y gratuito" (HD, 125).

243 "Este [un correcto decir sobre Dios] deberá partir del reconocimiento del designio de Dios; según él la obra creadora toda entera lleva la marca de fábrica de la gratuidad. Yahvé se revela así a Job: no lo apabulla con su poder, le habla de su libertad creadora y le confía el respeto que tiene por la libertad humana. La exigencia de justicia de Job es legítima, Yahvé está comprometido con ella. Pero para comprenderla en todo su alcance debe ser colocada en el contexto del proyecto global sobre la historia humana, allí El se revela a sí mismo" (HD, 128).

244 Cf., HD, 90-91.

245 Cf., HD, 130-131, 149.

concepto desfigurado de la justicia divina, exigía al menos un contenido ético a la conducta religiosa del hombre. Esta exigencia, profundizada, no se perderá[246].

5. Dios habla y hace hablar

Dios habla y hace hablar. La pregunta "cómo hablar de Dios desde el sufrimiento inocente" tiene una respuesta, la respuesta que Dios fue dando a Job a lo largo de toda su tortuosa experiencia[247]. Dios está al principio y al final de la experiencia espiritual de la que la teología de G. Gutiérrez se nutre. La fe que es gracia del Señor hizo a Job interrogarse acerca de cómo hablar de Dios desde su sufrimiento extremo e inocente. Con esta fe Job inició la búsqueda de un lenguaje adecuado para confesar a Dios, resistió la prueba, solidarizó con los pobres, y combatió con su Señor. De acuerdo a esa fe pudo ver a Dios, escucharlo hablarle y ser restituido por El en su justicia e inocencia. Tanto el lenguaje profético como el contemplativo emergieron dialécticamente en Job como una experiencia de dolor y de fe. Dios apostó por Job y, de su mano, Job le hizo ganar la apuesta[248].

Más allá del lenguaje poético y de las representaciones propias de la religión, es una verdad teológica que Dios habla al hombre y suscita su respuesta[249]. El núcleo de la obra que hemos analizado está en cómo es posible la teología, un lenguaje sobre Dios, a partir de una experiencia que parece negar todo lo que por Dios se entiende. En términos dialécticos es posible advertir que, en G. Gutiérrez, tanto la negación de Dios como la superación de esta negación, tienen que ver con Dios mismo (y con el mismo Dios), que no le son extrínsecas. De esta forma nos es posible comprender que la relación de amor y justicia entre Yahvé y Job -tal como la presenta Gutiérrez- se ubica en el horizonte de la gratuidad y libertad infinitas de un Dios inagotable en su novedad. Job es tipo de Jesús[250]. Gracias a Jesús el hablar contemplativo y profético de Job sobre Dios alcanza su máxima expresión. Jesús alaba a su Padre porque los pobres no son más los malditos de Dios, sino sus preferidos. En la cruz, Jesús, dolorido por el abandono de su Padre, a su Padre esperanzado se abandona[251]. La cruz no es pura cruz. Desde la "experiencia redentora de la cruz"..."Jesús vive y anuncia la resurrección, la vida definitiva y se convierte en «causa de salvación eterna»"[252]. En América latina la reflexión teológica de Gutiérrez encuentra en Job y Jesús eco a sus interrogantes y principio de respuesta[253]. A la luz del misterio pascual, haciendo propio el

---

[246] Cf., HD, 107, 171-172.

[247] G. Gutiérrez hace notar que la aprobación que Dios hace del hablar de Job sobre El se refiere a todo el proceso de sus discursos. En ellos Dios no ve ni pecado ni blasfemia (cf. HD, 48). Más adelante señalará que los dos aspectos fundamentales de la experiencia espiritual de Job son gracia de Dios, un don: "Visión de Dios (etapa final de su proceso) y defensa del pobre (descubierta a partir de su propia inocencia) se ligan de este modo en la experiencia del justo Job. Dos aspectos de un solo don del Señor y de un solo camino hacia El" (o.c., 174).

[248] Cf., HD, 167; cf. 170.

[249] "La esperanza de Job no será vana, su deseo de ver a Dios y que El le hable se cumplirá... Yahvé se revela así a Job: no lo apabulla con su poder, le habla de su libertad creadora y le confía el respeto que tiene por la libertad humana. La exigencia de justicia de Job es legítima, Yahvé está comprometido con ella. Pero para comprenderla en todo su alcance debe ser colocada en el contexto del proyecto global sobre la historia humana, allí El se revela a sí mismo. Dios espera ahora que su siervo Job, de cuya integridad El estaba orgulloso, responda" (HD, 128).

[250] "Enviando a su Hijo, el Padre «apostó» por la posibilidad de una fe y una conducta marcadas por la gratuidad y la exigencia de establecer la justicia" (HD, 187).

[251] Cf., HD, 180.

[252] HD, 180-181.

[253] "Ambos lenguajes nacen en el pueblo pobre de América latina, como en Job, desde el sufrimiento y la esperanza del inocente.

sufrimiento del inocente y empeñándose por su superación, será posible a los seguidores de Jesús hablar correctamente de un Dios cuyo misterio consiste en hacer vivir[254].

CONCLUSIóN

La obra de G. Gutiérrez *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986) representa un esfuerzo por hacer remontar la teología a su fuente: el Dios misterio, condición de posibilidad última de cualquier "lenguaje sobre Dios". En esta oportunidad Gutiérrez presenta a Job como un caso paradigmático del hablar sobre Dios desde la experiencia del dolor sin culpa. En esta obra su autor retrotrae la teología a lo más simple y lo más esencial: a "hablar de Dios" cuando balbucear una palabra sobre Dios supone negar la tentación de "maldecirlo".

Las dificultades para hablar de Dios son superadas, sin embargo, desde el momento en que el mismo Dios se auto-comunica como amor gratuito que libera del sufrimiento y del mal. Dios actúa en Job el lenguaje de alabanza con el que éste lo bendice, pero en tanto se esclarece que ninguna teología puede dar razón completa de Dios (como lo hace la doctrina de la retribución temporal que para salvar su concepto de la justicia de Dios condena a los sufren) y en tanto Dios urge la supresión de la injusticia que oprime a los pobres. En su tormentosa experiencia de Dios Job descubre dos lenguajes para hablar adecuadamente de El, dos aproximaciones a su misterio igualmente gratuitas: el lenguaje profético (consistente en la solidaridad con los pobres y sufrientes) y el lenguaje de la contemplación (lenguaje de alabanza y de oración). Ambos lenguajes prefiguran el lenguaje de Jesús sobre su Padre, especialmente en el momento de la cruz.

En el método teológico de G. Gutiérrez es posible advertir una doble circularidad hermenéutica: a nivel de la espiritualidad tiene lugar la dialéctica entre la contemplación y la práctica de la voluntad de Dios (dimensiones que se requieren y potencian recíprocamente); y segundo, la dialéctica entre espiritualidad y teología propiamente tal. Si para Gutiérrez la espiritualidad se asimila a una experiencia de Dios tenida en un contexto cada vez distinto, la teología se asocia en especial a una noción de Dios proveniente de la Sagrada Escritura. Pero la relación de ambas dialécticas se articula gracias a la fe en el Dios de la Biblia, en cuanto esta noción de Dios pone en movimiento una experiencia espiritual de contemplación y de práctica de la justicia que, sin embargo, no se agota en el concepto previo de Dios, pues ella depende en última instancia de Dios (y no de su noción "teológica") y Dios siempre puede revelarse de un modo nuevo. En consecuencia, siempre es posible una profundización en el conocimiento de Dios. Una espiritualidad que hace suyo el sufrimiento y la liberación de los pobres depende y gesta una nueva teología.

En cierto sentido, ésta ha sido según G. Gutiérrez la estructura de la experiencia que Job tuvo de Dios. Al cabo de ella, Dios mismo se reveló como el autor de todo lenguaje teológico, en tanto sólo El es capaz de suscitar la confesión de su bondad desde el sufrimiento injusto del inocente. En todo caso, lo que Dios ha revelado a Job es que la gratuidad de su amor es el quicio del mundo y que sólo en este horizonte se hace comprensible su preocupación por la justicia y por los pobres. Dios es justo (la pobreza no es un castigo divino). Dios no quiere el mal. El mal es un enigma cuyo reverso, de algún modo, lo constituye esa trascendencia de Dios que hace posible la libertad humana y comportamientos religiosos y éticos auténticamente gratuitos.

Esa es en efecto la situación de la mayoría de la población: pobreza y sufrimiento. Por ello nuestra reflexión teológica parte de la experiencia de la cruz y de la muerte. Así como de la alegría de la resurrección y la vida" (HD, 175).

[254] Cf., HD, 186-187.

Capítulo Segundo: El DIOS DE LA VIDA

A continuación nos ocupamos del estudio de la obra de Gustavo Gutiérrez *El Dios de la vida* (1989), denominación ésta bastante representativa del pensar de los demás teólogos latinoamericanos[255]. En un *excursus* postrero analizamos *Teología desde el reverso de la historia* (1979), obra en la cual Gutiérrez pretende fundar la originalidad histórica de la Teología de la liberación.

I. UNA OBRA COMPREHENSIVA

En *El Dios de la vida*, G. Gutiérrez tiene alguna pretensión de sistematizar su discurso sobre Dios.

1. Una aproximación asertiva sobre Dios

Como se ha indicado en el capítulo anterior, la obra *El Dios de la vida* (1989) es una reedición de un escrito anterior de G. Gutiérrez publicado el año 1981 con el mismo nombre[256], no corregido en sus líneas fundamentales, pero aumentado de modo considerable, especialmente en su fundamentación bíblica. Recordamos también que el capítulo VIII de este libro, titulado "Te han visto mis ojos", consiste en un resumen del libro que hemos estudiado en el capítulo precedente, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986)[257]. De este modo, G. Gutiérrez pareciera encerrar en una sola obra un discurso sobre Dios que bosquejó programáticamente a los inicios de la década de los ochenta.

Esto no obstante, es preciso señalar que la inclusión del comentario al libro de Job en *El Dios de la vida*, aun cuando pertenecía ya al primer escrito de 1981, no ocurre sin violencia, sin resistir a la voluntad sistematizadora del autor. En G. Gutiérrez tienen lugar dos aproximaciones a Dios muy diversas entre sí,

---

[255] En los capítulos siguiente será posible apreciar que la noción de Dios como "Dios de la vida" es la noción que mejor dice la realidad de Dios desde un contexto de opresión y de muerte, tanto para R. Muñoz (DC, 138, 152) como para J. Sobrino (JL, 239ss; cf. "Dios de vida, urgencia de solidaridad", *Misión abierta* 5-6 [1985] 134-149). El mismo Muñoz hace notar un cierto cambio en la denominación de Dios durante los últimos años. Hacia los últimos años 60 y los primeros 70, la renovada experiencia de Dios en la Iglesia latinoamericana fue motivada por "el Dios del Exodo, de los profetas y de algunos salmos, y por... un Jesús histórico inspirador de la urgente revolución social y cultural". Hacia los últimos años 70 y años 80, "el referente central para la experiencia renovada de Dios es el propio Jesucristo: el Mesías de los pobres y predicador del Reino, el crucificado por los poderosos y resucitado por el Dios de la vida, el Hijo del Padre". Continúa: "si en el primer período hablábamos de una diversidad de *imágenes* de Dios, ahora la tendencia es reconocer la vigencia de esa confrontación radical que hace la misma Biblia entre el único Dios vivo y verdadero... y los *ídolos* de mentira y de muerte" ("Dios Padre", en *Mysterium Liberationis*, I, Madrid, 1990, 531-532).

[256] Este escrito tuvo como origen una exposición inaugural de G. Gutiérrez a las XI Jornadas de Reflexión Teológica convocadas por el Departamento de Teología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en febrero de 1981. El texto fue luego revisado, completado y publicado como libro por la misma universidad en 1982. También se encuentra en *Christus* 47 (1982) 28-57. Utilizamos en esta oportunidad: G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Instituto Bartolomé de Las Casas, CEP, Lima, 1989.

[257] Correspondiente a su tercera parte junto al capítulo IX dedicado al hablar de María sobre Dios (Cf. nota a pie de página de DV, 279).

aun cuando se refieran al mismo Dios. Si en el comentario al libro de Job se procede de modo interrogativo y agónico, en el *El Dios de la vida* Gutiérrez habla de Dios asertiva y doxológicamente. Si al comentar el libro de Job Gutiérrez introduce el drama de "hablar de Dios" en el método mismo de la teología, en esta otra obra las explicaciones trascurren ordenada, pacífica, casi pedagógicamente. La gratuidad del amor de Dios, en tanto conclusión de la obra, se alcanza al cabo de la larga y sufrida experiencia de Job. La noción de Dios como "Dios de la vida", en cambio, es el punto de partida tranquilo y el contenido fundamental de lo que se explicita en los capítulos sucesivos de la obra que nos ocupa.

Las dos imágenes de Dios que vienen exaltadas respectivamente por estas dos aproximaciones diversas a su misterio representan, en realidad, dos aspectos del Dios de la Biblia. Si pudiéramos ordenar los conceptos, habría que decir que Dios es el "Dios de la vida" en cuanto es el "Dios amor" que crea y actúa en la historia libre y gratuitamente[258]. Este último es, a nuestro parecer, el concepto fundamental que G. Gutiérrez tiene de Dios. Sólo que, en un contexto de muerte temprana e injusta, ese amor de Dios es confesado como vida que Dios quiere para los suyos:

"Ese es el Dios en quien creemos, Aquel que da la vida a manos llenas. Ante ella se define nuestra existencia: «delante del hombre están muerte y vida: le darán lo que él escoja» (Ecco. 15,17). Esa vida es don de Dios que acogemos libremente. Ella es la fuente de la alegría que comunicamos al hablar de El. Por eso mismo la pregunta más honda y más difícil que se plantea al creyente es ¿cómo hablar del Dios de la vida y el amor desde una situación de muerte e injusticia?"[259].

En todo caso, el método asumido en *El Dios de la vida* -dejado aparte el estilo literario- es el mismo de la obra anterior. G. Gutiérrez pone en relación la revelación bíblica con la experiencia concreta de su pueblo pobre y creyente. De un modo asertivo y expositivo, el autor fundamenta su noción de Dios considerando casi todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Bajo este respecto, bien podría titularse esta obra "El Dios de la Biblia". En ello está su virtud, y posiblemente también su elementalidad. Aun cuando se trata también del Dios de la Tradición de la Iglesia -nada indica lo contrario, aún más, es posible advertir que la obra entronca con lo mejor de la Tradición-, al no explicitarse de modo suficiente la rica reflexión que la Iglesia ha hecho en siglos de interpretación de la Escritura, la obra pierde consistencia.

En estrecha conexión con lo anterior, la prescindencia que G. Gutiérrez hace de la filosofía no acaba de entenderse. Como Pascal, el autor reniega del Dios de los filósofos, especialmente de una filosofía a la que le resulta imposible concebir a Dios como amor[260]. El quiere "pensar al Dios de la revelación bíblica"[261], pero no explicita mayormente los presupuestos de este pensar.

Toda la fuerza de su argumentación proviene, sin embargo, de la confesión de fe de los pobres[262]. G. Gutiérrez recuerda que, con ocasión de la visita de Juan Pablo II al Perú, una pareja de pobladores hizo saber al Santo Padre que no obstante todos sus padecimientos, ellos creían "*en el Dios de la vida*"[263]. Afirmar

---

[258] "«Dios es amor» (1 Juan 4,8). Esta fórmula joánica resume la revelación bíblica sobre Dios. El amor da vida, por ello se llama también Padre a Dios" (DV, 29).

[259] DV, 276.

[260] Cf., DV, 17; 146, 267.

[261] DV, 18.

[262] "La experiencia de fe de los pobres y oprimidos que irrumpe en nuestra vida y en nuestra teología, es el contexto vital, el lugar histórico social, de estas páginas que quieren reflexionar sobre el Dios de la revelación bíblica" (DV, 17).

[263] Cf., DV, 13-14.

esta fe, confesar al Dios de la vida, significaba entonces -y sigue significando-, luchar por la vida contra la muerte: "ésta es la opción fundamental"[264].

En síntesis, el propósito de G. Gutiérrez en este libro es pensar al Dios de la Biblia, al Padre de Jesucristo; "reflexionar sobre el Padre común"[265], y esto, desde un contexto humano específico ("se cree en Dios a partir de una situación histórica determinada"[266]), pues el sentir de los pobres del continente no puede quedar al margen del conocimiento de Dios. Al contrario, se cuenta con él para aproximarse dialécticamente a la Biblia y establecer entre los creyentes de ayer y de hoy "un diálogo *de fe a fe*"[267].

G. Gutiérrez delínea la perspectiva de la obra en los siguientes términos:

"En síntesis, partimos de nuestra fe, *creemos* en el Dios de la vida; intentamos *pensar* esa fe, ahondando en el contenido de la revelación bíblica; y lo hacemos teniendo en cuenta la forma como los pobres *sienten* a Dios. Fe y reflexión acerca de Dios se alimentan recíprocamente"[268].

2. Articulación del discurso sobre Dios

El plan de exposición de la obra es el mismo que otrora. Este se estructura según las cinco interrogaciones clásicas acerca de Dios[269]. A la pregunta "¿qué es Dios?", corresponde la respuesta "un Dios que es Padre"; a la pregunta "¿dónde está Dios?", se responde que "en el Reino que anuncia Jesús"; y, por último, al interrogante acerca de "¿cómo hablar de Dios?", se dice: "bajo el impulso del Espíritu". G. Gutiérrez -siguiendo a R. Muñoz (*Dios de los cristianos*)- elude la cuestión de la existencia de Dios. Según él, poco se gana "con discurrir sobre la existencia de Dios, si no precisamos antes de qué Dios hablamos". La quinta interrogación *Cur sit?* (¿Por qué Dios?), Gutiérrez la considera inseparable de las otras tres.

a) "Dios es Padre"

En la primera parte, G. Gutiérrez sostiene que "Dios es Padre" porque es propio del amor dar vida, y "Dios es amor" (1 Jn 4,8)[270]. Pero con mayor razón se le llama así por ser El el Padre de Jesucristo y porque por medio del Espíritu Santo también otros pueden llamarlo *Abba* (cf., Gál 4,6)[271]. Este Dios de la vida se hace presente en la historia, no obstante su trascendencia, mostrando su amor de diversas formas.

En cuanto vida propiamente tal, Dios es un Dios que libera de la opresión que en todo caso es

---

[264] DV, 14.

[265] DV, 19.

[266] DV, 20.

[267] Cf., DV, 22.

[268] DV, 25.

[269] Cf., DV, 25-26.

[270] Cf., DV, 29.

[271] Cf., DV, 30.

sinónimo de muerte[272]. Esta es la experiencia del Éxodo, éste es el anuncio central de Jesús; aún más, éste es el contenido fundamental de la fe en su resurrección[273]. En cuanto santo, por otra parte, Dios hace justicia[274]. Dios ha supeditado el cumplimiento de su promesa a la justicia y el derecho; ellas constituyen la identidad que Dios ha dado a su pueblo, pues Dios es el *Go'el* de su pueblo y de los pobres, el Dios que protege y reinvindica a los débiles[275]. A su pueblo -y a los creyentes en general- toca manifestar la santidad de Dios entre las demás gentes con las mismas obras que Dios hace en su favor[276]. Por último, Dios en cuanto fiel pacta[277]. El pacto, la Alianza de Dios con su pueblo[278], además de expresar la cercanía de Dios, evoca la memoria de Dios y de los creyentes para poner en práctica sus obligaciones[279]. La fidelidad de Dios se expresa misericordiosamente como un perdón incesante y exige, por otra parte, la fidelidad del pueblo[280].

En capítulo aparte, G. Gutiérrez advierte que la idolatría no sólo fue una realidad en los tiempos antiguos, sino que continúa siendo una desviación de la fe, y que hoy en América latina trae consigo la muerte, especialmente de los pobres[281]. Contra la idolatría y su consecuencia de muerte, Gutiérrez sostiene que Dios es vida que vence la muerte[282].

b) "El Reino está en medio de ustedes"

La segunda parte titulada "El Reino está en medio de ustedes" responde a la pregunta "*¿dónde está Dios?*"[283]. La respuesta en síntesis es: Dios está allí donde se cumple su voluntad, allí donde tiene lugar el Reino esperado por Israel y anunciado por Jesús, allí donde se hace presente Jesús "centro de la obra creadora y redentora de Dios"[284]. A Dios se lo encuentra, por ende, acogiendo a Jesucristo, cumpliendo sus

---

[272] Cf., DV, 33.

[273] Cf., DV, 54.

[274] Cf., DV, 63.

[275] Cf., DV, 64-66.

[276] Cf., DV, 75-76.

[277] Cf., DV, 83.

[278] G. Gutiérrez acentúa el hecho que el pacto es con una colectividad humana, el pueblo de Israel, no con sujetos individuales (DV, 85).

[279] Cf., DV, 86.

[280] Cf., DV, 100-107.

[281] Cf., DV, 109-110.

[282] Cf., DV, 136; 121.

[283] Cf., DV, 140; 26.

[284] DV, 143.

mandamientos. A Dios no se lo puede separar del Reino sin convertirlo a El en un fetiche[285].

Dios se hace presente en la historia de Israel y en todo el cosmos[286]. El ha venido a liberar a su pueblo, El ha enviado su Verbo a hacer morada en nuestra historia, y continúa a venir donde su proyecto de vida se hace carne entre nosotros[287]; así mismo, Dios se ausenta de donde no se cumple su voluntad[288]. La Encarnación del Hijo expresa la máxima cercanía de Dios a su pueblo y a todos los hombres, si bien hay que notar que esa Encarnación ocurre en un lugar y entre gentes bien concretas: el Israel sometido a la dominación extranjera, en Belén y entre los pobres[289]. De este modo la presencia de Dios significa una "inversión mesiánica", por cuanto a Dios se lo encuentra, no en el dominio sobre los demás, sino en el servicio a los pobres[290].

El momento esperado por Israel se cumple con el anuncio que Jesús hace del Reino de Dios[291]. El Reino de Dios, en cuanto Reino de amor y de justicia, constituye el proyecto de Dios para toda la humanidad e interpela, en consecuencia, a todos los hombres[292]. El Reino es un don gratuito de Dios, pero su acogida desencadena la exigencia; se ha hecho ya presente en la historia, pero todavía no en plenitud; tiene un carácter absoluto sobre todo lo demás, juzga incluso a la Iglesia; se ofrece a todos, pero a partir de los últimos, los pobres, sus primeros destinatarios[293].

El don del Reino, el don de la filiación recibida en Cristo, exige una ética que se verifica como fraternidad: a Dios se lo encuentra presente en el hermano[294]. Aún más, el don del Reino exige la conversión[295]. Las bienaventuranzas expresan precisamente la gratuidad y la exigencia que deben caracterizar la vida de los seguidores de Cristo. Las actitudes éticas exigidas por las bienaventuranzas de Mateo se comprenden en el horizonte de la gratuidad del amor de Dios por los pobres que originalmente subraya Lucas[296]. No existe disyuntiva entre amor a Dios y amor al prójimo[297]. Sobre todo hay que decir

---

[285] Cf., DV, 142.

[286] Cf., DV, 155-160.

[287] Cf., DV, 145.

[288] Cf., DV, 146-155.

[289] Cf., DV, 163-172.

[290] Cf., DV, 177.

[291] Cf., DV, 185-196.

[292] Cf., DV, 200.

[293] Cf., DV, 201-229.

[294] Cf., DV, 231.

[295] Cf., DV, 232.

[296] Cf., DV, 258.

[297] Cf., DV, 265-266.

que Dios ha querido que lo que se haga al pobre valga como encuentro con Dios mismo[298].

c) "Bajo la inspiración del Espíritu"

En la tercera parte de esta obra, ante la pregunta "cómo hablar de Dios"[299], se afirma que el Espíritu suscita entre los seguidores de Jesús la respuesta adecuada, una respuesta alegre, por la acogida del don gratuito del amor de Dios que se verifica en el cumplimiento de sus exigencias, con gestos que testimonian la resurrección de Jesús y con palabras que proclaman que la vida y no la muerte es el sentido último de la historia[300]. Job y María son tomados como casos paradigmáticos del correcto hablar de Dios.

Resumiendo su obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento inocente*, G. Gutiérrez recuerda que a partir de la dramática experiencia de Job es posible concluir la necesidad de un lenguaje contemplativo y de un lenguaje profético para hablar de Dios, pues el amor de Dios es el origen de todo y, especialmente, el horizonte en el cual la exigencia de la justicia encuentra su centro[301].

De modo semejante, María proclama alegremente en el Magnificat que Dios es Santo, que se ha hecho cercano gratuitamente a nosotros los hombres, sin por ello perder su trascendencia[302]. Ella anuncia que Dios cumple sus promesas, y es justo, en el marco más amplio de la gratuidad de su amor[303].

En conclusión, Jesús ha venido a traer la vida y en abundancia, y la vida fructifica entre los pobres de la Iglesia de América latina, especialmente a partir de una respuesta de fe inédita que se traduce en solidaridad fraternal y en una nueva evangelización cargada de esperanza[304].

II. CARACTERIZACIóN DE DIOS

A continuación presentamos lo que G. Gutiérrez afirma de Dios, primero, precisando qué se entiende por "Dios de la vida" y, segundo, bajo qué aspectos se verifica su acción trascendente en el mundo.

1. Dios de la vida

---

[298] Cf., DV, 268.

[299] Cf., DV, 273.

[300] Cf., DV, 273-277.

[301] Cf., DV, 279-307.

[302] Cf., DV, 311-341.

[303] Cf., DV, 347-349.

[304] Cf., DV, 351-355.

Aun cuando el concepto de "Dios de la vida", título de la obra, es válido para toda ella, precisamos qué entiende G. Gutiérrez por él en cuanto tal.

a) Procedencia del concepto "Dios de la vida"

La noción de "Dios de la vida" proviene de la confesión actual de Dios en América latina y, a la vez, hunde sus raíces en la Sagrada Escritura. Confiesa al Dios de la vida el pueblo pobre y creyente que experimenta a diario la muerte temprana e injusta:

"Desde la experiencia de muerte de los pobres se afirma, en cambio, un Dios que libera y da vida"[305].

Si la muerte es el contrario de la vida, la idolatría es la otra cara de la confesión del Dios vivo: si "la idolatría es muerte, Dios es vida"[306]. He aquí la polaridad que articula el concepto de un Dios que, empero, vence la muerte:

"El amor de Dios puede más que la muerte y mantiene viva la esperanza de un pueblo. Dios es vida"[307].

Esta noción de Dios, si bien de un modo inmediato procede de un contexto de muerte, deriva ulteriormente de la Sagrada Escritura[308]. Pero la noción de Dios como vida ni entonces ni hoy se sigue del contexto en cuanto tal, sino que proviene del ser mismo de un Dios que es amor. Lo hemos señalado anteriormente: G. Gutiérrez concluye que el Dios de la Biblia es amor gratuito, éste es su concepto más genuino, todo lo demás es manifestación graciosa de su ser amor libre y exigente a la vez; Dios es "Padre" en cuanto comunica su vida por amor:

"«Dios es amor» (1 Juan 4,8). Esta fórmula joánica resume la revelación bíblica sobre Dios. El amor da vida, por ello se llama también Padre a Dios"[309].

Que la vida -y la justicia y la liberación- no proviene de Dios necesaria ni automáticamente, sino de su ser amor gratuito y trascendente, es un dato fundamental para comprender toda la obra de G. Gutiérrez. Hecha esta precisión decisiva, es posible señalar que la noción "Dios de la vida" refiere a Dios en sí mismo y a su creación (al cosmos y a la historia); pues Dios es el Dios vivo y todo lo demás deriva de El la vida.

---

[305] DV, 21; cf., 13-14. A propósito de la elaboración de la noción "Dios de la vida", Virgilio Ojoy hace ver que ésta no procede sólo de la Biblia, sino también de la situación histórica y cultural del Perú, desde la cual G. Gutiérrez hace teología: "The focus on the God of Life in Gutiérrez's talk about God is, therefore, not purely of biblical origin. As has been said, it is likewise rooted in Peruvian soul's thirst for life in a death-drenched situation of despoliation which characterize the latifundia and Peru's present-day favela" ("Gustavo Gutiérrez's God-Talk from the Perspective of the Poor", *Philippiana Sacra* 25 [1990] 341). Más concretamente, Ojoy recuerda que la idea de un Dios de la vida deriva también su fuerza de la creencia indígena inca de la *Pachamama*, la Madre Tierra.

[306] DV, 121.

[307] DV, 136; cf., 121.

[308] "La Biblia es el libro de la vida. De toda la vida. Ella tiene su fuente en el amor de Dios, los creyentes en El deben por eso ser amigos de la vida" (DV, 45).

[309] DV, 29; cf., 30, 50-51, 60-61, 139, 341. En ser "amor" consiste el misterio de Dios: "Para la Biblia, Dios es un misterio; es decir amor que todo lo envuelve" (o.c., 17).

b) Yahvé, el Dios vivo

La Biblia nos enseña que Dios no sólo hace vivir, sino que El mismo "vive", que El es "el Dios vivo"[310]. Aún más, habría que decir que Dios realizó la liberación de Israel y continúa su actuación en la historia porque El es el "Dios vivo", y no viceversa[311]. El nombre que Dios dio de sí a Moisés, el tetragrama YHWH, ha sido muy discutido en sus acepciones. G. Gutiérrez se esfuerza en probar que éste pueda significar "Yo soy el que está con Uds., yo soy la vida"[312]. Es decir, que la revelación del nombre de Dios se ordena a verificarse en la historia de un modo creativo y liberador. Pero, a la vez, Yahvé sigue siendo el "Dios de sus padres"[313]. De este modo, el nombre de Dios conjuga la novedad y la continuidad: "el Dios que trasciende, pero que está presente en la historia, es al mismo tiempo el Dios de la tradición"[314].

El reconocimiento que en el Nuevo Testamento se hace de Jesús como "el Señor" -denominación adecuada a Yahvé-, permite concluir que "Jesús es Dios"[315]. La revelación de Jesús como "la vida" (cf. Jn 14,6) o la "luz del mundo" (Jn 8,12) confirman lo anterior[316]. El sentido de la encarnación del Hijo es que Dios, por medio de su Palabra, se hace máximamente presente en la historia humana como vida. En la Palabra que se hace carne y que existía desde un principio, «estaba la vida» (Jn 1,4), por ello:

"El Dios que se revela en la Palabra es fundamentalmente vida. Esa es la característica central de Dios en la Biblia y un tema fecundo en este evangelio"[317].

El Nuevo Testamento señala también que el Reino anunciado por Jesús es equivalente a "la Vida" (Mc 9,43-47)[318]; y que la resurrección, con mayor razón, es "la muerte de la muerte", "la confirmación por el

---

[310] Cf., DV, 46; 45.

[311] Cf., DV, 30-31.

[312] El nombre de una persona en la mentalidad semítica designa lo que tal persona «es». Esto mismo vale para el nombre de Dios. El nombre «Yahvé» revela quién es Dios. Que este nombre haya sido traducido por "Yo soy el que soy", no excluye otras significaciones más dinámicas. También ha sido traducido como "Yo soy el que seré", "Yo seré el que seré", "Yo seré el que soy". Dado que la vida en la perspectiva de la Biblia implica la comunión, y la muerte quiere decir soledad absoluta, vida es siempre "vivir con", "vivir para", "estar presente ante los otros". Esto puede explicar que Jesús al sanar a los leprosos (considerados muertos), los reintegra a la comunidad (Mc 1,44). G. Gutiérrez -siguiendo a J. Linskens- afirma: "es muy probable que el discutido término de Yahvé se halle en esa línea y que signifique: «yo soy el que está con Uds., yo soy la vida». Se trata de una presencia a la vez creadora y liberadora" (cf., DV, 48-51).

[313] Cf., DV, 51.

[314] DV, 51.

[315] "Cuando en el Nuevo Testamento se llama a Jesús «el Señor», se le reconocen todas las implicancias que hemos indicado. Si Señor traduce lo que quiere decir Yahvé [Gutiérrez señala que *La Nueva Biblia Española* traduce bien «Yahvé» por «Señor»], entonces confesar que Jesús es el Señor es afirmar que Jesús es Dios" (DV, 51-52).

[316] Cf., DV, 52.

[317] DV, 165.

[318] Cf., DV, 53.

Padre del don de la vida hecho en el Hijo"[319]; que si Jesús obtiene la vida del Padre, nosotros la obtenemos de Jesús[320].

c) La vida

Pero, ¿de qué vida se trata?, ¿qué quiere decir que Jesús sea "la vida"?

La vida que los hombres participan de Dios es la vida en su integridad. "Cuando hablamos de vida nos referimos a toda la vida"[321]. G. Gutiérrez hace suyas las palabras de Juan Pablo II que exhortan a que permanezca el hambre de Dios y desaparezca el hambre de pan[322]. Tanto la vida que es creación de Dios como aquella que se origina por su intervención salvífica en la historia forman parte de la vida en abundancia que Jesús trae a la humanidad de parte del Padre (cf. Jn 10,10)[323].

De un modo bastante específico, G. Gutiérrez asocia el Dios vivo con su virtud liberadora. El primer capítulo de esta obra lleva por título "Dios libera, es vida"[324]. Dios libera de cualquier tipo de opresión, de la opresión injusta cuya consecuencia última es la muerte, porque El es "el Dios de la vida"[325]. Esta ha sido la experiencia del Éxodo, éste es el sentido profundo de la Ley y del culto[326]. Este es el anuncio mesiánico de liberación que Jesús hace del Reino a los pobres[327].

Porque Dios es vida, Dios libera a los oprimidos. Pero tal liberación es posible que ocurra en cuanto el Dios de la vida es también el Dios que hace justicia a su pueblo y establece con él un pacto histórico. El Dios de la vida es también el Dios santo y el Dios fiel[328].

---

[319] DV, 53.

[320] "Un poco más lejos Juan nos dirá: «Lo mismo que el Padre que vive me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí» (6,57). Jesús nos trasmite la vida del Padre; ella es la finalidad tanto de la obra creadora como de la acción salvífica" (DV, 165; cf., 39, 55).

[321] DV, 165.

[322] Cf., DV, 16.

[323] Cf., DV, 165 (60-61) y DV, 166 (352).

[324] DV, 33.

[325] Cf., DV, 33.

[326] El Éxodo no tuvo lugar sin la colaboración de los hombres (cf., DV, 34), como tampoco tuvo sentido después recordarlo sin poner en práctica los mandamientos de la Torah. "La ley, la Torah, debe ser puesta en práctica, ella es vida porque es camino hacia Dios" (o.c., 39). Este es el sentido de los llamados "credos históricos" de Israel (o.c., 35ss). Aquello que es recordado, se actualiza con el comportamiento presente. "Dios no impone su Alianza; ella es un don, por eso mismo exige una opción. Una opción por la vida" (o.c., 38). Por otra parte, así como a Dios se le da culto en libertad, "la liberación alcanza su plenitud en la oración a Yahvé, el Dios de la vida" (o.c., 35).

[327] Cf., DV, 44.

[328] "El Dios de la vida expresa su amor al forjarse una familia de seres iguales con un acto de liberación, haciendo y exigiendo justicia en medio de su pueblo, estableciendo con él un pacto irrenunciable en la historia. Liberación, justicia y Alianza se implican y se confieren mutuamente pleno sentido. Esos gestos nos revelan a un Dios vivo, santo y fiel, que debe llevar a los creyentes a comportamientos determinados" (DV, 31-32).

d) La confesión del Dios de la vida

Ninguna de las predicaciones acerca de Dios en G. Gutiérrez es disociable de la conducta humana[329]. Sin la contemplación y sin el empeño práctico del creyente ninguno de los rasgos del Dios verdadero sería reconocible en la historia. Cada vez que Gutiérrez propone un denominación divina a la confesión creyente, él mismo hace ver cómo tal aspecto de Dios no se puede separar de la confesión personal de fe hecha con los gestos y las palabras adecuados.

Confiesan al Dios de la vida, en consecuencia, aquellos que como Dios son "amigos de la vida", los que se apartan de la idolatría y luchan contra la muerte[330]. Esta -se ha dicho- es la opción fundamental[331]. Es querer la vida en la integridad recién descrita, especialmente quererla para los pobres. Confesar al Dios de la vida es creer que "la carencia de lo necesario para vivir como seres humanos es contraria a la voluntad de Dios", que "afirmar la fe en El implica rechazar una situación inhumana"[332].

La fe en la resurrección de Jesús de entre los muertos, por otra parte, implica creer y dar testimonio que Dios es el Dios de la vida, que "la vida y no la muerte es la última palabra de la historia"[333]; es "defender la vida de los más frágiles de la sociedad"[334].

2. <u>La inmanencia del Dios trascendente</u>

La pretensión seguramente más osada de la Teología de la liberación es querer verificar la presencia de Dios en la historia, juzgar en qué acontecimientos se haya Dios comprometido y de cuáles Dios se ausenta. El intento se justifica en cuanto existe la convicción que la fe en Dios debiera incidir en la transformación de la realidad, especialmente extirpando el mal que padecen los pobres en América latina. Es preciso decir, sin embargo, que no han faltado ni las interpretaciones reduccionistas de lo que se ha querido decir, ni reduccionismos efectivos, o acusaciones infundadas de reduccionismo del misterio de Dios. G. Gutiérrez se esfuerza en esta obra en hacernos comprender que la trascendencia de Dios consiste en su amor, en verificarse en la historia de un modo liberador, pero sin agotarse en ninguna experiencia particular, pues El es Santo, libre y gratuito.

A continuación examinamos algunos aspectos de este Dios que nos parecen, al respecto, los más relevantes. Hemos preferido no desarrollar el tema del "Dios del Reino" bajo el mismo título -y al que G.

---

[329] A Dios se lo conoce porque "se revela en sus obras" (DV, 34). Pero "la acción de Dios requiere una puesta en práctica de sus mandatos, se trata de un comportamiento en el *hoy* de la vida del pueblo" (o.c., 37). Sólo de este modo es posible afirmar que Dios interviene en la historia. El don del Reino exige su acogida (cf., Cap. VII: La ética del Reino, 231ss).

[330] "Creer en Dios es ser, como El, amigo de la vida, en oposición a esos compañeros de ruta de la muerte que mencionábamos antes" (DV, 61; cf., 33).

[331] Cf., DV, 14.

[332] DV, 14.

[333] DV, 54.

[334] DV, 54.

Gutiérrez da suma importancia-, para de este modo asomarnos a su voluntad de reinar en la historia desde otros ángulos.

a) Dios creador y liberador

El Dios de la Biblia es el Dios de la creación y de la historia, el Dios del pasado, del presente y del futuro[335].

En el pasado viene Dios a liberar a los israelitas de los egipcios[336]. Luego continúa su presencia liberadora en medio de su pueblo ("la *shekinah* de Yahvé"[337]). Esta cercanía de Dios a Israel es una convicción suya muy profunda[338]. Pero también la Biblia sostiene la certeza de Israel acerca de esta presencia divina en el resto del cosmos, la creación entera lleva la huella de Dios y es ocasión de encuentro con El por medio de la contemplación[339]. La creación, para G. Gutiérrez, hace las veces de marco estético en el cual se sitúa la experiencia ética de Dios[340].

A esta presencia de Dios en el cosmos y en la historia, empero, conviene agregar dos correctivos. Primero, ningún *espacio* o *tiempo*, ninguna cosa, experiencia o hecho histórico es capaz de contener a Dios plenamente[341]. Dios es trascendente y gratuito, "a Dios no se le manipula"[342]. Segundo, la presencia de Dios no se encuentra de modo fácil; ella "se da muchas veces en una forma escondida, presente en lo insignificante y anónimo"[343]. Esta presencia no es fácilmente adivinable, ante todo supone una búsqueda, a menudo por caminos inexplorados (cf. Is 55,8)[344].

Aún más, Dios se ausenta dónde no se cumple su voluntad, "donde se niega su reinado"[345]. Dios no está en el templo -lugar obligado de la presencia de Dios-, cuando los que allí pretenden encontrarlo no

---

[335] Esta era la perspectiva central acerca de Dios que G. Gutiérrez desarrolla hacia los años setenta en el capítulo "Encuentro con Dios en la historia" de su obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1972).

[336] Cf., DV, 145.

[337] Cf., DV, 155. El verbo *shakhan* significa morar.

[338] Cf., DV, 155.

[339] Cf., DV, 155-160. Particular atención presta G. Gutiérrez a la creación del hombre y de la mujer como seres iguales en dignidad ante Dios, y complementarios. Ambos, juntos, son imagen de Dios (o.c., 314-316).

[340] Cf., DV, 158. El mundo de las criaturas no humanas corrige una concepción puramente antropocéntrica de la creación, y expresa de un modo estético la gratuidad de Dios como marco en el cual es necesario situar la búsqueda de la justicia. Esta es la experiencia de Job (o.c., 300-302).

[341] Cf., DV, 160-161.

[342] DV, 161.

[343] DV, 163.

[344] Cf., DV, 163.

[345] DV, 145.

practican los mandamientos de Dios[346]. Tampoco está Dios con las autoridades del pueblo si éstas se apartan de la justicia y el derecho[347]. También sustrae Dios su presencia a los actos de culto exteriores y vacíos[348].

La habitación de Dios en medio de su pueblo alcanza su plenitud, por el contrario, con la Encarnación del Hijo (Jn 1,11.14), pues en ella "la Palabra se hizo carne y puso su tienda en medio de nosotros"[349]. El sentido de esta presencia plena de Dios en medio de su pueblo es que éste tenga la vida -y la vida en abundancia (Jn 10,10)-, ya que la vida es el designio de la obra creadora y salvífica de Dios, que por Jesucristo alcanza a todos los hombres[350]. La Encarnación de Dios en medio de los pobres (Jesús nace de padres pobres en el pobre Belén), la identificación personal de Jesús con los pobres (Mt 25,31-46), prolonga en ellos la presencia de Dios en la historia de modo que el servicio al pobre pasa a ser un servicio a Cristo y a Dios mismo.

En consecuencia, la presencia de Dios no se agota en el pasado, continúa en el presente. La venida del Señor se verifica "allí donde su proyecto de vida se hace carne"; "donde se establece el Reino, allí está Dios"[351]. La tensión entre la visibilidad y la invisibilidad de Dios persiste incluso después de la encarnación del Hijo, pues ella "nos ofrece nuevas formas de presencia y ausencia de Dios en la historia"[352]. Hoy, en los pobres latinoamericanos, Dios mismo está oculto, cuestionándonos, interpelándonos[353], llamándonos a liberar, a dar vida[354].

Pero la presencia de Dios tampoco se agota en el presente. Los cristianos esperan la *parusía* del Señor, ésta "significa la plenitud de la presencia de Dios en la historia y de la historia en Dios"[355]. Como elemento integrante de la fe, la parusía indica que la Iglesia todavía tiene un itinerario que recorrer "hacia la plena realización de la promesa", que "el tiempo de la Iglesia es el del proceso de la habitación de Dios en la historia"[356].

---

[346] Cf., DV, 146-150.

[347] Cf., DV, 150-152.

[348] Cf., DV, 152-155.

[349] DV, 164.

[350] Cf., DV, 165.

[351] DV, 145 y 142. Por el contrario, "cuando la gracia del Reino de Dios no es acogida, cuando sus exigencias no son cumplidas, el Dios del Reino se ausenta" (o.c., 155).

[352] DV, 145.

[353] "Dios se encarna y se hace presente en la historia, pero al identificarse con los pobres del mundo esconde en ellos su rostro y su acción. El Señor oculta y simultáneamente revela su presencia en la historia, en la vida y el sufrimiento, las luchas, la muerte y las esperanzas de los condenados de la tierra; recordando también desde allí, y allí mismo, que el rechazo del Reino de vida motiva la ausencia de Dios" (DV, 181). El documento de Puebla extiende la identificación evangélica de Jesús con las personas señaladas por Mateo (25,31s) a los pobres latinoamericanos (nº 31, 34, 35, 36, 39) (o.c., 180-181).

[354] Cf., DV, 167.

[355] DV, 173.

[356] DV, 173-174.

Al concluir esta sección, es forzoso recordar que G. Gutiérrez sostiene, apoyándose en un texto de la Sabiduría, que "Dios no es el autor de la muerte"[357]. La muerte proviene del pecado, y la liberación es liberación del pecado y de la muerte[358]. Sin perjuicio de la veracidad de esta afirmación, G. Gutiérrez pareciera ignorar que la muerte, bajo otro respecto, es una creatura de Dios y que también ella puede ser un lugar de encuentro histórico con el Creador. Si el mismo Gutiérrez se sirve de Franciso de Asís para describir las maravillas de la creación[359], nos preguntamos porqué no alabar también a Dios por "la hermana muerte". Esto no obstante, Gutiérrez afirma que hay una muerte capaz de comunicar vida, la de Jesús y la del pueblo oprimido y cristiano[360].

b) Dios santo

Uno de los rasgos de Dios más destacados por G. Gutiérrez en esta obra es su trascendencia. En la óptica bíblica, sin embargo, esta trascendencia de Dios se verifica históricamente como liberación, justicia y fidelidad; aún más, el Dios trascendente se hace carne y muere en una cruz y, resucitado, continúa su presencia entre los pobres de la tierra. Gutiérrez acoge y desarrolla esta perspectiva bíblica contra cualquier espiritualismo desencarnado, pero también contra la reducción del misterio de Dios en el que la Teología de la liberación haya podido alguna vez caer, amén de las malas interpretaciones que de su pensamiento se han hecho:

"Pero importa no equivocarse, Dios no es liberador porque libera, sino que lo hace porque es liberador; no es justo porque establece justicia o fiel porque pacta, sino al revés. No se trata de un juego de palabras, es un modo de afirmar el primado de Dios y su trascendencia y de recordar que su ser da sentido a su acción. Según la Biblia las intervenciones de Dios en la vida de su pueblo no implican ningún tipo de inmanentismo o de disolución de Dios en la historia; ellas subrayan más bien su carácter de principio absoluto y trascendente"[361].

De un modo aún más específico, G. Gutiérrez asocia la trascendencia a la santidad de Dios, en virtud de la cual Dios es justo: "Dios hace justicia, es santo"[362]. Es decir, su justicia histórica se comprende en el horizonte trascendente de su santidad y su santidad se manifiesta cuando Dios hace justicia. Los pilares de su reinado son la justicia y el derecho (cf. Sal 89,15), a ellos supedita la promesa que en otro

---

[357] "No se procuren la muerte con su vida extraviada ni se acarreen la perdición con las obras de sus manos; Dios no hizo la muerte ni goza destruyendo a los vivientes" (Sab 1,12-13) (DV, 57; cf., o.c., 95-96).

[358] "El gesto liberador se hace contra la opresión, la servidumbre y la muerte; en la raíz de esta situación se halla el rompimiento de amistad con Dios y con los demás, el pecado. De ahí el carácter medular de la liberación del pecado que nos lleva a una nueva comunión con el Señor y los otros" (DV, 61-62). Cf., capítulo IV "Idolatría y muerte" (o.c., 109ss).

[359] Cf., DV, 157-158.

[360] "Que la muerte -un tipo de muerte- comunica la vida es algo que podemos ver en la experiencia de Jesús. El martirio, la pascua, el paso por la muerte nos ayuda a percibir el significado de la resurrección, es decir la realidad del vencimiento de la muerte, la vida plena. Como decía César Vallejo en uno de sus *Poemas humanos*: «En suma no poseo para expresar mi vida, sino mi muerte»" (DV, 98). También el "pueblo oprimido y cristiano no tiene otra forma de manifestar su vida, sino mediante su propia muerte, entregando su vida" (o.c., 98-99). Más adelante se afirma que "la vida definitiva pasa por la muerte" (o.c., 336).

[361] DV, 30-31.

[362] DV, 63.

tiempo hizo a Abraham (cf. Gen 18,18-19)[363]. Tal es la importancia de cumplir el derecho y la justicia, que son ellas las que identifican a Israel como el pueblo de Dios entre los otros pueblos de la tierra. Lo propio de este pueblo es que Yahvé es su protector, pero "*en la medida* en que es defensor del pobre; porque ese es el sello indeleble con que ha quedado marcada la Alianza"[364]. En otras palabras, "Yahvéh es *go'el*, defensor de Israel, porque reinvindica al pobre"[365]. La intervención protectora y reinvindicativa que el *Go'el* de Israel hace de los pobres y desvalidos, sin embargo, "lejos de comprometer su santidad, la resalta"[366]. "Dios es el «totalmente Otro»"(K. Barth)[367], no es un ser humano, ni menos un ídolo. El es "completamente diferente pues eso es lo que santo quiere decir"[368]. La santidad, además de ser una propiedad exclusiva de Dios, es una exigencia suya. Dios es "celoso de su santidad, y la defiende contra toda deformación, porque ella permite salvar la libertad y la fecundidad de la relación con su pueblo" (cf. Ex 34,14)[369].

En consecuencia, la santidad de Dios llega a ser palpable y conocida históricamente por la santidad de los creyentes[370]. Esta es la vocación de Israel, ser sacramento de Dios, signo eficaz suyo, para que "otros entren en la esfera del Santo"[371]. La necesaria relación de la santidad con la justicia hace incluso sinónimo ser justo con ser santo[372]. Pero Dios es irreductible a la experiencia que podamos hacer de El, "El no se diluye en el devenir histórico"[373], sino que más bien somos nosotros los que de El dependemos en todo (cf., Hc 17,28). Como la justicia no agota la santidad de Dios, los que han sido santificados por Dios han de luchar por la justicia sin amargura ni desaliento, han de anunciar el amor de Dios a los demás con la cara radiante (como Moisés), en plena libertad (como Pablo)[374].

El canto del *Magnificat* de María constituye para G. Gutiérrez un caso sublime de la confesión de

---

[363] Cf., DV, 63.

[364] DV, 66. G. Gutiérrez hace notar la perversión del nacionalismo de Caifás, quien prefiere sacrificar a Jesús -que cuestiona los intereses de los poderosos-, a poner en peligro la estabilidad de la nación (cf. Jn 11,49-50). (Cf. o.c., 71-72).

[365] DV, 68. Con el tiempo "Israel comprende que Yahvé es *go'el* de los pobres de todos los pueblos de la tierra (cf. Is 42,6-7)" (o.c., 71).

[366] DV, 63.

[367] Cf., DV, 73.

[368] DV, 73.

[369] DV, 73-74.

[370] Cf., DV, 76.

[371] DV, 75 y 76. Añade: "Para ello es necesario que cumplan los preceptos indicados por el Señor. En la santidad de los creyentes se muestra la santidad de Yahvé, dar ese testimonio supone por ello cambio interior y adopción de un camino distino" (cf. Ez 36,23-27).

[372] Cf., DV, 77.

[373] DV, 75. En el mismo párrafo: "Podemos decir por eso que el Dios Santo es un Dios que pacta con su pueblo, y que el Dios de la Alianza es el «totalmente Otro», el Santo. Son dos aspectos distintos, pero que se implican mutuamente".

[374] G. Gutiérrez concluye el capítulo: "El amor de Dios debe ser anunciado en todo momento con el rostro radiante; signo de su santidad presente en la historia, en nosotros. La práctica de la justicia debe ser hecha no en la amargura y el desaliento, sino en la alegría y la esperanza (cf. Is 64,4)" (DV, 82).

la santidad de Dios. En la primera parte del canto, María, y con ella todo su pueblo, con la alegría propia de los que han conocido el poder y la misericordia del Señor, proclama la grandeza de su Dios: «Santo es su nombre» (Lc 1,46-49a). Ella confiesa la fe de su pueblo, a saber, que "todo viene de El y de su amor gratuito"[375]. Al habérsele anunciado a María que Jesús sería "santo" y llamado "Hijo de Dios", el autor del Evangelio intencionalmente ha querido hacer ver en qué consiste la santidad de Dios:

"El Santo, el totalmente otro no es un Dios lejano. El se hace carne, uno de nosotros, en el seno de María. La encarnación no le quita trascendencia, nos revela de qué santidad se trata"[376].

La acciones de liberación que Dios ejecuta en favor de los humildes y hambrientos que se describen en la segunda parte del canto de María (Lc 1,51-53), han de ser comprendidas en la perspectiva de la alegre confesión que María hace de la santidad de Dios:

"La fuerza espiritual de las palabras de María está en hacernos ver que la búsqueda de la justicia deber ser colocada en el marco de la gratuidad del amor de Dios, so pena de perder su significación profunda. Y, al mismo tiempo, ayudarnos a comprender que ese amor libre y gratuito, que motiva nuestra oración y acción de gracias, exige de nuestra parte ser solidarios con aquellos que viven una situación contraria al designio de vida del Dios de Jesucristo"[377].

En esta oportunidad, G. Gutiérrez realiza un desplazamiento conceptual interesante[378]. En el lugar de la santidad -santidad de Dios que María confiesa en relación a su justicia-, aparece la "gratuidad del amor de Dios". Este hecho -a nuestro juicio- corona la concepción que el autor tiene de la trascendencia de Dios, de su misterio: su trascendencia consiste en su amor, ésta es su santidad. Gutiérrez, por último, propone a sus lectores asumir como propia la confesión de fe que María -"la perfecta cristiana" (K. Rahner)- hace de esta santidad de Dios, en la confianza que Dios cumple sus promesas[379].

---

[375] DV, 341.

[376] DV, 341.

[377] DV, 347. Antes se ha dicho: "Importa precisar, no obstante, que desde América Latina no somos más sensibles a los versículos 51-53, que a los de la primera parte del canto de María. Estamos convencidos que sin compromiso con los pobres e insignificantes no hay vida cristiana auténtica, pero pensamos igualmente que sin contemplación y reconocimiento del amor gratuito de Dios, tampoco la hay" (o.c., 346-347). También se ha señalado: "Es importante anotar, además, que quienes pretenden buscar a Dios desinteresándose de su prójimo, no encontrarán al Dios de la Biblia; tal vez hallarán a un Dios primer motor de todo lo existente o explicación de lo creado. Pero no al Dios que anunció Jesús, que es inseparable de su Reino, vale decir de su voluntad de amor y justicia para todos los seres humanos. Reconocer a Dios como Padre implica inevitablemente forjar entre nosotros una real fraternidad. Por su parte quien en la práctica se limite al compromiso con el otro, corre el peligro de ver que ese otro, en tanto que ser de carne y hueso, se le escurre de las manos. La gratuidad no es sólo el ámbito de nuestro encuentro con Dios, también lo es del reconocimiento mutuo de las personas" (o.c., 267).

[378] En todo caso, no hay que pedir a G. Gutiérrez muchas precisiones acerca de cómo se ordenan en Dios sus diversos aspectos. Que Dios es amor constituye para Gutiérrez el saber más profundo de la revelación bíblica, todos los demás aspectos de Dios tienen que ver con ello. Pero también el amor puede ser, por ejemplo, una expresión de su santidad: "la Biblia presenta la santidad de Dios ya sea mediante las grandes y aterradoras imágenes de algunas teofanías (manifestaciones de Dios), ya sea a través de su amor, misericordia, y perdón. Lo esencial es que la vida de Dios supera inconmensurablemente toda medida o previsión humana" (DV, 74). Según esta misma cita, lo dicho respecto del amor vale también para la vida. Lo mismo hay que decir de las obras propias de Dios en relación a sus características. Si en virtud de su santidad Dios hace justicia, en virtud de su fidelidad Dios pacta. Pero esto no excluye que dada su santidad Dios pacte (o.c., 75).

[379] Cf., DV, 349.

c) Dios de los pobres

Aunque G. Gutiérrez no abunda en el uso de la denominación "Dios de los pobres", la relación que él establece entre Dios y los pobres es tal vez de lo más original suyo. Dada la autoridad suprema que este autor concede a la Sagrada Escritura, también la relación entre Dios y los pobres sólo es comprensible en el marco de la Alianza con Israel y el anuncio que Jesús hace de la llegada del Reino, en el entendido que una y otra realidad se verifican a partir del amor preferencial de Dios por los más débiles y marginados[380]. En esta tradición teológica se comprende la opción por los pobres que hoy formula la Iglesia latinamericana.

El anuncio del Reino constituye el mensaje central de Jesús. Este Reino se entiende en la perspectiva del Día de Yahvé que, según el Antiguo Testamento, sería un día en el que Dios mostraría su justicia y su salvación en la historia de un modo definitivo y completamente nuevo; día que, no obstante la victoria definitiva del resucitado sobre la muerte, los cristianos aún esperan[381]. El evangelista Marcos recuerda que con el inicio de la predicación de Jesús el tiempo se ha cumplido (Mc 1,14-15), "ha llegado el día del Señor"[382]. El Reino que él proclama llega en el tiempo oportuno -el *kairós*-, e implica una revelación especial de Dios. "El Reino de amor y de justicia es el proyecto de Dios para la historia humana, interpela por eso a toda persona"[383]. El Reino es un don gratuito y libre de Dios, una *gracia*, y una *exigencia* suya para el hombre, un acontecimiento que se hace *ya* presente en la historia, pero que *todavía no* alcanza su plena realización[384]. Este Reino, Jesús lo exige a sus discípulos con carácter de absoluto («Busquen primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se les darán por añadidura» [Mt 6, 33]), pues se trata "del Reino y de la justicia *de* Dios"[385].

Pero, aun cuando el anuncio del Reino atañe a todos los hombres, de un modo inmediato el Reino es para los pobres[386]. G. Gutiérrez recuerda que el Reino es anunciado desde la marginalidad por el galileo Jesús[387]. La liberación que Jesús anuncia en la sinagoga de Nazaret, también al comienzo de su ministerio, se dirige a los pobres[388]. El reinado de Dios se inicia por los últimos de la historia[389]. Debido a esto, un

---

[380] G. Gutiérrez no se ocupa de definir taxativamente qué se entiende por pobre. De los pobres se habla con extensión a lo largo de toda la obra, justamente porque en ellos la vida está amenazada de múltiples maneras. Respecto del sentido bíblico de pobre, se puede ver DV, 218ss; sobre los "pobres de espíritu" de la bienaventuranzas de Mateo, ver o.c., 236ss, y los pobres del Magnificat, ver o.c., 346. Gutiérrez acoge en particular la atención de Puebla por la mujer latinoamericana, "doblemente oprimida y marginada" (o.c., 312).

[381] Cf., DV, 185-195.

[382] DV, 196 y 199.

[383] DV, 200.

[384] Cf., DV, 201.

[385] "El sujeto de los dos posesivos «su Reino y su justicia» es Dios..." (DV, 203-204).

[386] Cf., DV, 228, 222.

[387] "En consecuencia Jesús, el galileo (Nazaret está en Galilea), anuncia su mensaje desde la insignificancia y la marginalidad. Desde los pobres y despreciados llega la palabra de amor universal del Dios de Jesucristo" (DV, 197).

[388] Cf., DV, 42, 44.

[389] Cf., DV, 44.

signo privilegiado de la presencia del Reino en el mundo es la comunidad cristiana cuando en ella se cumple la "inversión mesiánica", es decir, cuando los pobres son los primeros y no los últimos (y los primeros, los últimos); cuando los postergados del mundo son asumidos en la Iglesia creativa y privilegiadamente[390]. De este modo el Reino se hace extensivo a toda la creación, a todos los hombres y todas las naciones[391], a través de sus primeros destinatarios, los pobres e insignificantes[392].

Importa notar que la preferencia por los pobres no es una mera opción eclesial. Ella radica en el ser mismo de Dios. Dios favorece a los que el mundo desprecia con una justicia "que está por encima de la formalidad de la justicia humana"[393], porque El ama gratuitamente:

"La opción preferencial de Dios por el pobre, por el débil, por el último, atraviesa toda la Biblia, ella no se entiende fuera de la absoluta libertad y gratuidad del amor de Dios"[394].

Si en el ser de Dios se enraíza la opción preferencial por el pobre, es posible también advertir que esta misma preferencia por los desvalidos especifica el sentido del misterio de Dios como bondad, libertad y amor exigente y misericordioso[395]. Y, a su vez, esta manera de ser de Dios trastoca nuestros criterios y valores, superando aquellas relaciones religiosas caracterizadas por un estrecho sistema de premios y castigos[396].

Por lo mismo, importa notar que ésta tampoco es una opción ideológica. Nada exime a los pobres de la necesidad de convertirse ellos también al Reino y a sus exigencias[397]. Dios no prefiere a los pobres por sus disposiciones morales o religiosas, sino porque El es bueno, porque El los ama libre y gratuitamente[398]. Pero, la gratuidad de la cual se trata no se identifica con lo arbitrario o con lo superfluo, ni en Dios ni entre

---

[390] Cf., DV, 206-208. "La comunidad eclesial, pueblo mesiánico, revela la gratuidad del amor de Dios precisamente en la medida que promueve en la historia la presencia creadora de los pobres. El amor libre y gratuito de Dios es anunciado desde los pobres y sus necesidades, desde sus derechos y su dignidad, desde su cultura y sobre todo desde el Dios que quiere ponerlos al centro de la historia de la Iglesia" (o.c., 206). En este sentido, "el Reino juzga a la Iglesia" (o.c., 208).

[391] Cf., DV, 208, 213. Repetidas veces G. Gutiérrez señala la universalidad del amor de Dios y de su Reino, contra todo intento de excluir de la salvación a quienes no comparten la suerte de los pobres: "el mensaje es claro: el anuncio del Reino de Dios se dirige a todos, nadie está excluido de ese don así como de sus exigencias" (o.c., 214).

[392] "El amor gratuito de Dios nos exige establecer una justicia auténtica para todos al privilegiar una preocupación por los insignificantes de la sociedad" (DV, 229).

[393] DV, 217. G. Gutiérrez da como ejemplo de la gratuidad del amor de Dios -en la que su justicia se inserta-, la parábola del viñatero que paga a todos los jornaleros por igual, aun cuando unos trabajaron menos que otros (Mt 20,1-6) (o.c., 216ss).

[394] DV, 228; cf. 227.

[395] Cf., DV, 226 y 100-107.

[396] "Acostumbrados a una perspectiva religiosa en base a méritos y premios, deméritos y castigos, el Dios que ama a los pobres por pobres nos confunde. No obstante, los evangelios son claros al respecto: el despreciado de este mundo es el preferido del Señor. La manifestación de la gratuidad de su amor transforma nuestros criterios y valores" (DV, 226).

[397] Cf., DV, 201-202; 232ss. El Reino se lo encuentra si se lo busca; los signos del Reino revelan su presencia, pero son a la vez un llamado a la conversión (cf. o.c., 204-206).

[398] Cf., DV, 226, 306.

nosotros, pues nada hay más exigente que el amor gratuito[399]. Sólo que éste es el único marco en el cual ha de situarse la lucha por el derecho y la justicia[400].

El don gratuito del Reino es acogido en las obras que le son propias[401]. Este es el núcleo de la enseñanza de Jesús en el Sermón del Monte, particularmente en las Bienaventuranzas. Si las Bienaventuranzas de Lucas "subrayan *la gratuidad del amor de Dios* que ama preferentemente al pobre real", las Bienaventuranzas de Mateo "complementan esta perspectiva señalando el *requerimiento ético para los seguidores de Jesús* que se desprende de esa iniciativa amorosa de Dios"[402]. La vida del discípulo de Jesús discurre "entre la gratuidad y la exigencia, la investidura y la misión"[403]. Por lo mismo, equivocan el camino los que pretenden amar a Dios sin amar al prójimo, y los que reducen el amor al amor de los hombres[404].

Dios es inseparable de su Reino, "de su voluntad de amor y de justicia para todos los seres humanos"[405]. Sobre todo es preciso considerar que el Señor ha querido identificarse con los pobres (Mt 25,31-46), "que el gesto hacia el pobre tenga valor de encuentro con él"[406].

Por el contrario, nada hay más sacrílego que explotar y oprimir a los pobres para ofrecer luego sacrificios religiosos a Dios, pues "la causa de los pobres es la de Dios"[407]. La idolatría es sacrílega. A ella es inherente exigir la sangre de los pobres:

"En las víctimas del fetiche apreciamos con mayor nitidez el sentido de la idolatría y la razón de su radical rechazo de Dios. La idolatría trae la muerte del pobre, el dinero victima a los desposeídos"[408].

G. Gutiérrez recuerda que en América Latina, en medio de la injusticia y la muerte de los pobres, éstos están dando pasos importantes en el camino de su encuentro con el Señor. Medellín y Puebla son

---

[399] "La gratuidad no es el Reino de lo arbitrario o de lo superfluo; lo gratuito no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia, ella le da por el contrario su verdadero sentido. No hay nada más exigente que la gratuidad del amor" (DV, 228). La gratuidad no es un añadido a la vida cristiana, sino lo fundamental (o.c., 264).

[400] "Del mismo modo acá el asunto no consiste en descubrir la gratuidad y olvidar la exigencia de establecer la justicia y el derecho, sino en situar esta búsqueda en el marco del amor gratuito de Dios" (DV, 251).

[401] Cf., DV, 231, 234, 254. "El camino del discípulo hacia el Padre es Cristo, quien es además «la verdad y la vida» (Jn 14, 6). La vida del Señor en nosotros se expresa en obras, ellas son fruto de la presencia del Espíritu"... "Las obras expresan esa vida, jalonan el camino y «obra(n) la verdad» (Juan 3,21), el amor de Dios en la historia" (o.c., 251-252).

[402] DV, 258.

[403] DV, 258.

[404] Cf., DV, 267.

[405] DV, 267.

[406] DV, 268; cf. 267.

[407] DV, 289; cf., 118.

[408] DV, 121.

expresión de esta "marcha difícil, pero esperanzada"[409].

d) Dios trino

Aun cuando G. Gutiérrez no desarrolle especulativamente la temática de Dios trino, la Trinidad es un *a priori* fundamental de su tratado sobre Dios. Por cierto, no es suficiente poner en relación cada una de las tres partes de la presente obra con las respectivas personas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo[410]; el autor pareciera evadir las sutilezas necesarias para establecer de un modo adecuado las relaciones inmanentes entre las personas divinas. Pero adivinamos en ello el respeto que G. Gutiérrez tiene del misterio de Dios, además de la simpatía que muestra por el modo bíblico de hablar de El. Que cada una de aquellas partes tenga que ver con las personas divinas en su originalidad y relación, no es fortuito, pues de un modo semejante ha sido relatada la revelación de Dios en la historia. Alguna vez, sin embargo, Gutiérrez ordena su pensamiento trinitario en los siguientes términos:

"El Padre, comunicador de vida, es el Dios amor. El Espíritu Santo es el lazo de amor entre el Padre y el Hijo, entre Dios y nosotros, entre los seres humanos. La presencia del Espíritu en nuestros corazones nos permite llamar como Jesús, *Abba* a Dios (cf. Gál. 4,6). El misterio de la Trinidad expresa la plenitud de vida de Dios"[411].

Esta no es una síntesis del pensamiento del autor sobre la Trinidad. Escasa entre las fórmulas trinitarias, ella contiene empero elementos esenciales. Dios es llamado Padre en cuanto origen amoroso de la vida y en razón de la revelación que de El ha hecho Jesús como *Abba*. El Espíritu, que une al Padre y al Hijo en el amor, posibilita que también los hombres entren en comunión de amor y vida plena con Dios y entre ellos, una vez que su presencia en sus corazones actualiza en los cristianos la filiación divina de Jesús.

Dado que arriba nos hemos detenido extensamente en los rasgos de Dios Padre, abordamos a continuación de un modo sistemático las mediaciones cristológica y pneumatológica que hacen posible su conocimiento.

Ante todo, señalamos que G. Gutiérrez no sistematiza su pensamiento cristológico. Pero éste abunda en su obra, y bien puede decirse que los aspectos principales del acontecimiento de Jesucristo concurren a revelarnos al Dios de la vida. Conocemos al Padre por Jesús de Nazaret, el galileo, el manso y humilde de corazón, el hijo del hombre, el cordero de Dios, el Mesías, el Profeta, el Maestro, el Emanuel, el Juez escatológico, el Salvador, el Santo, la Palabra, el Hijo y el Señor; él es el camino del discípulo al Padre, y la verdad y la vida[412]; en él, "desde él y por él amamos al Padre"[413]. En Cristo se revela el misterio de Dios, Cristo es la clave de la revelación bíblica sobre Dios, mediador de esa revelación y su cumplimiento

---

[409] DV, 253.

[410] Nótese que, mientras la primera parte se titula "Dios es Padre" y la tercera, "Bajo la inspiración del Espíritu", la segunda, titulada "El Reino está en medio de ustedes", bien pudiera vincularse a la obra específica del Hijo, pues es en el Hijo y el Reino dónde se halla Dios, a saber, allí donde se cumple su voluntad de vida. De hecho G. Gutiérrez, al anunciar en la Introducción las partes de la obra, señala que a Dios se lo encuentra en "el Reino que anuncia Jesús" (cf., DV, 26).

[411] DV, 30.

[412] Cf., DV, 18, 55, 170, 251.

[413] DV, 19.

(Dei Verbum n. 2)[414]. Pero, aunque Jesús, el Hijo, revela al Padre, Este continúa siendo trascendente, "Dios es el totalmente distinto, no es de este mundo"[415].

Importa recordar que G. Gutiérrez desarrolla la temática cristológica, especialmente, al interior de la parte segunda de su obra, dedicada a localizar la presencia de Dios en el Reino de su voluntad[416]. Jesucristo es el mediador del Reino de vida, sin el cual Dios no es Dios, sino un fetiche[417]. Jesús anuncia el Reino y él es el Reino[418], porque él se nutre de la voluntad del Padre, a saber, él representa el designio de vida que Dios quiere para todos los hombres, a partir de su atención por los postergados de la historia[419].

Gutiérrez recurre con frecuencia a la vida histórica de Jesús -una vida consagrada al Reino de su Padre- para darnos a conocer al Dios de la vida. A lo largo de toda la obra el autor hace recurso de las actividades, prodigios y enseñanzas de Jesús, de sus características personales y de los episodios diversos de su vida, de sus relaciones con los hombres y con su *Abba*, de su identificación con los pobres y marginados, de su muerte y resurrección.

La muerte de Jesús es la consecuencia última de un conflicto que remonta sus inicios a la matanza de los inocentes, a manos de los que una y otra vez se oponen al anuncio del Dios de la vida[420]. Jesús enfrenta a fariseos y letrados, denuncia a ellos su opresión y su hipocresía. Los dirigentes religiosos de Israel reaccionan con una intolerancia que acaba en el asesinato de Jesús, pues no le perdonan haber puesto al desnudo la falsedad de su religión[421]. El sumo sacerdote Caifás exige su muerte para salvar la nación y el Lugar Santo (cf., Jn 11,49-50). Sus palabras encuentran eco entre quienes suelen identificar sus propios intereses con los de todo el país[422].

Pero la muerte de este inocente no es sólo un mal, por ella Dios nos devuelve la vida:

"Dios no acompaña ni respalda a los jefes religiosos que traicionan su tarea. Si la sangre de Jesús sella la nueva alianza que él inaugura es porque muere como un justo en manos de quienes se niegan a aceptar al Dios de la vida que él anuncia. Pero la alianza de amor subsistirá, ella llevará la marca indeleble del cordero de Dios, del sacrificio del Señor, pero también de su resurrección"[423].

---

[414] Cf., DV, 18-20.

[415] "El prólogo [de San Juan] termina con una reafirmación de la trascendencia de Dios: «A Dios nadie le ha visto jamás» (v. 18), la encarnación no quita su santidad, su radical alteridad" (DV, 170).

[416] Cf., DV, 139-143.

[417] Cf., DV, 142; 267.

[418] Cf., DV, 143.

[419] Cf., DV, 142 y 44.

[420] Cf., DV, 98.

[421] Cf., DV, 152.

[422] Cf., DV, 71-72.

[423] DV, 152.

En la resurrección el Padre devuelve a Jesús el don de la vida:

"La Resurrección de Jesús es la confirmación por el Padre del don de la vida hecho en el Hijo. Ella significa, si podemos expresarnos así, la muerte de la muerte"[424].

Si la muerte es un mal, una realidad no querida por Dios, hay al menos una muerte capaz de comunicar la vida[425]. La Pascua de Jesús tiene un valor trascendente, es el "paso del pecado, la opresión y la muerte hacia la gracia, la libertad y la vida"[426]. Creer en su resurrección exige a los cristianos defender la vida, proclamar que "la vida y no la muerte es la última palabra de la historia"[427]. Por el contrario, negar la resurrección es "desconocer a Dios (cf. 1 Cor 15,14)"[428].

Haciendo memoria de los relatos de la infancia, se nos recuerda que Jesús extrae su humanidad de la fe de María y su divinidad del Padre por medio del Espíritu Santo[429]. La encarnación del Santo en el seno de María, sin anular la trascendencia de Dios, especifica que su santidad consiste en hacerse cercano a la historia humana[430]. Como el Emanuel, Jesús es la plenitud de la habitación de Dios entre nosotros[431]. Que semejante evento ocurra entre los pobres de aquel tiempo, por otra parte, no es un hecho casual, pues, a través de la identificación de Jesús con los pobres, el Dios oculto ha querido revelarse a partir de los condenados de la tierra[432]. El "hacerse carne" de San Juan denota, por una parte, que Dios se hace hombre y hombre débil (cf. Flp 2) y, por otra, que la Palabra hecha carne viene a ser ahora la tienda del nuevo encuentro con Dios, el lugar desde cual podemos participar de su vida y contemplar su gloria[433].

Jesús es la Palabra preexistente de Dios, la Palabra de vida que estando en Dios desde un principio, que habiendo creado todas las cosas, por la encarnación es ahora la vida de los hombres[434]. Y Jesús es también el de la *parusía*, el que ha de venir en el futuro, para la plenitud de "la presencia de Dios en la historia y de la historia en Dios"[435].

---

[424] DV, 53; cf., 55.

[425] Cf., DV, 98.

[426] DV, 54.

[427] DV, 54.

[428] DV, 53.

[429] Cf., DV, 300 y 322ss.

[430] Cf., DV, 341.

[431] "La habitación de Dios en la historia alcanza su plenitud en la Encarnación. Encarnación en Jesús -el galileo, el hombre pobre de Nazaret- de la que nos da cuenta en forma cálida y concreta un versículo del prólogo del evangelio de Juan: «Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros» (Jn 1,14)" (DV, 163). Mateo subraya la misma idea en la perspectiva de la profecía de Isaías: "Jesús es el Emanuel, el «Dios con nostros»" (Mt 1,23; cf. Is 7,14) (o.c., 164).

[432] Cf., DV, 181; 171-172.

[433] Cf., DV, 168-170.

[434] Cf., DV, 165.

[435] DV, 173.

Tampoco sistematiza G. Gutiérrez su pensamiento pneumatológico, pero no se puede dejar de advertir que la tercera parte de esta obra se titula "Bajo la inspiración del Espíritu"[436], correspondiente a la pregunta "Cómo hablar de Dios". La insistencia de Gutiérrez en la necesidad de una espiritualidad de la liberación, como base fundamental de una ulterior teología, obliga a conceder suma importancia al Espíritu Santo en lo que atañe al seguimiento de Jesucristo y al conocimiento de Dios Padre[437].

En la obra que nos ocupa, G. Gutiérrez ha asociado la acción del Espíritu específicamente al hablar de Dios, a la confesión de fe en el Dios de la vida: "El lenguaje sobre Dios y su mensaje viene, en última instancia de Dios mismo"[438]. El evento de Pentecostés ha evidenciado que "el cristiano encuentra el lenguaje apropiado bajo la inspiración del Espíritu Santo"[439]. Pentecostés enseña que lo importante no es hablar todos un mismo idioma, sino entenderse; que el hablar sobre Dios está determinado por el mensaje cristiano, pero que es el Espíritu Santo el que actualiza este mensaje en las circunstancias históricas más diversas[440]. El Espíritu Santo es quien hace posible proclamar con alegría la buena noticia del amor gratuito de Dios a todas las naciones[441].

Pero "lenguaje sobre Dios" y "espiritualidad" son realidades que, para G. Gutiérrez, sólo se entienden en relación a -y como expresión de- una práctica concreta, una ética del Reino[442]. "Bajo la inspiración del Espíritu", Gutiérrez relata cómo Job en su aproximación a Dios descubre un lenguaje profético que le conduce a proclamar la gratuidad del amor de Dios y, viceversa, cómo el descubrimiento de un lenguaje contemplativo funda la exigencia indelegable de luchar contra la injusticia[443]. También "bajo la inspiración del Espíritu", Gutiérrez recuerda que María -con sus palabras y sus silencios-, "mantiene viva la palabra [el Hijo] que se hace acontecimiento y que nos habla de Dios"[444]. Sólo el Espíritu Santo suscita los gestos y las palabras que permiten responder a la pregunta "¿cómo hablar del Dios de la vida y el amor desde una situación de muerte e injusticia?"[445].

---

[436] Cf., DV, 271ss.

[437] Recordamos una vez más que uno de los dos capítulos de esta tercera parte es un resumen de la obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986). Hacemos recuerdo, además, de la obra *Beber en su propio pozo* (1983), la que desarrolla las intuiciones originales del autor explicitadas por primera vez en "Una espiritualidad de la liberación" (*Teología de la liberación. Perspectivas* [1972]).

[438] DV, 274.

[439] DV, 275.

[440] Cf., DV, 275.

[441] "Evangelizar es trasmitir la alegría de sabernos amados por Dios, es compartir con otros la experiencia de la gratuidad de su amor. Esa es la exigencia evangélica fundamental: es preciso que «la Buena Nueva sea proclamada a todas las naciones» (Mc. 13,10)".
"La Biblia liga esta proclamación a la presencia del Espíritu" (DV, 274).

[442] "El Reino es gracia, pero también exigencia. Es don gratuito de Dios y es requerimiento de conformidad con su voluntad de vida. Eso es lo pedido al discípulo, su vida trascurre entre la gratuidad y la exigencia" (DV, 231).

[443] Cf., DV, 279ss.

[444] DV, 311

[445] DV, 276.

La razón de lo anterior estriba en que, si el Padre es el origen de la vida, si el Hijo mismo es la vida, también el "Espíritu es vida, su presencia en los creyentes hará que hablen en nombre de Dios, es decir que profeticen"[446]. Si Cristo es el camino al Padre, y "la vida del Señor en nosotros se expresa en obras, ellas son fruto de la presencia del Espíritu"[447]. Por esto los seguidores de Jesús son -dice Samuel Rayan- «portadores de la vida»[448]. El Espíritu, "Padre de los pobres", impulsa a la Iglesia a "verificar su misión y su fidelidad al Señor en la solidaridad con los últimos de la historia"[449].

Excursus: DIOS DESDE EL REVERSO DE LA HISTORIA

A continuación presentamos un intento de G. Gutiérrez por fundamentar la validez de la Teología de la liberación respecto de la teología occidental, tradicional y progresista, católica o protestante, basado en el particular amor de Dios por los pobres, amor que hace de éstos sujetos primeros de su propia liberación y de su propia teología. Lo hacemos a partir de la lectura de *Teología desde el reverso de la historia*[450]. De este modo, profundizamos en la importancia que Gutiérrez otorga al contexto a la hora de hacer teología, y preparamos derechamente la temática del próximo capítulo de este trabajo doctoral.

En esta obra, G. Gutiérrez destaca la originalidad y la necesidad de una teología que se funda en una relectura de la fe desde la perspectiva de los "ausentes de la historia" y en función de sus necesidades de liberación de la opresión. Por lo mismo, el autor se empeña en destacar el punto de ruptura respecto de la teología moderna, en cuanto ésta responde a los interrogantes teóricos de la misma clase burguesa que oprime a los pobres de la tierra.

1. <u>Ruptura con la teología tradicional y progresista</u>

Aun cuando es posible acusar una influencia de la teología moderna sobre la Teología de la liberación, aun cuando un diálogo entre ambas parece a G. Gutiérrez necesario, importa ante todo notar que las diferencias entre ellas hunden sus raíces en una historia que es vivida de diverso modo por sujetos históricos diversos, a saber, el hombre moderno y el pobre latinoamericano. En otras palabras, las diferencias teológicas son antes diferencias históricas, políticas, económicas y de clases sociales que luchan entre sí.

Con el propósito de explicar este hecho, G. Gutiérrez hace remontar tales diferencias históricas y teológicas al emerger de la modernidad. Esta surge con la clase burguesa que llega a encabezar la revolución industrial del siglo XVIII, en contradicción con el proletariado de las clases pauperizadas. El

---

[446] DV, 276.

[447] DV, 251-252.

[448] Cf., DV, 252. En otra ocasión, G. Gutiérrez sostiene: "La opción por la vida se convierte en el criterio definitivo del ser y el hacer cristianos. Todo aquello que signifique dar vida, y de diferentes maneras, es lo propio del seguidor del Señor; por el contrario lo que supone rechazo, pobreza, explotación, desprecio por la vida es alianza con la muerte y negación del Dios de Jesús" (o.c., 165).

[449] G. Gutiérrez remite a Juan Pablo II *Laborem Exercens* n. 8 (DV, 354).

[450] Esta obra fue publicada en Lima en 1977. Su primera parte, sin embargo, ha sido revisada y ampliada en la obra *La fuerza histórica de los pobres*, capítulo 9, 1979. Aquí utilizamos la edición de Salamanca, 1982.

movimiento reinvindicativo de las libertades individuales de aquellos tiempos, por otra parte, expresa los valores de la clase burguesa que se abre paso contra la mentalidad tradicional (feudal). La Ilustración expresa la conciencia de este doble fenómeno como "la entrada de la humanidad en su mayoría de edad gracias al libre uso de la razón"(Kant)[451]. Basada en la autonomía de la ciencia, de la política, de la filosofía y de la conciencia religiosa, la Ilustración se establece críticamente frente a la misma religión. Lo que domina es el individualismo económico (capitalismo) y social (la sociedad como libre asociación), y "la razón de cada individuo es el punto de partida de todo conocimiento"[452]. También el empirismo contribuye a eliminar de la vida lo misterioso, para abandonarse el hombre a la "confianza en el saber y el progreso de la humanidad"[453]. Esta es la ideología de la modernidad, aún vigente, inseparable de su sujeto histórico, la *clase burguesa*, la clase dominante[454].

La modernidad se caracteriza, pues, por un crítica de las religiones y del cristianismo en particular. El espíritu moderno desarrolla una aguda crítica contra la religión como si ésta fuera enemiga del desarrollo del hombre, para postular (al menos alguna vez) una religión racional, tolerante y privada. En todo caso, cada vez más "el burgués no creyente, ateo o escéptico será el interlocutor de la teología moderna"[455].

Desde un comienzo, la teología protestante estuvo vinculada al espíritu moderno. Más tarde, teólogos como Barth, Bultmann y Tillich criticarán a la teología liberal el haber capitulado ante el pensamiento moderno. Sobre todo es de notar la propuesta de Bonhoeffer de vivir y pensar la fe cristiana "irreligiosamente", lo que para él significa creer en el Dios de Jesucristo, un Dios débil y sufriente; es decir, asumir la perspectiva de los de abajo, de los que sufren[456]. Esta es su respuesta a la pregunta que él formula en los siguientes términos: «¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto?»[457].

En el mundo católico, en cambio, la teología reaccionó contra la modernidad hasta cuando la burguesía y la Iglesia descubren que su mayor adversario es el proletariado. Desde ese momento la clase burguesa y la Iglesia estrechan vínculos. Con el Vaticano II, por último, la Iglesia sale al encuentro de los cuestionamientos de las libertades modernas y de la Ilustración con una disposición positiva. La Iglesia se concibe a sí misma como un sacramento en el mundo, en diálogo con la sociedad moderna, pero sin considerar en profundidad las contradicciones sociales del mundo moderno. J.B. Metz, en cambio, ha querido responder a los cuestionamientos del mundo moderno, pero reaccionando contra la privatización de la fe inducida por la Ilustración, recordando la relevancia práctica y política del mensaje cristiano. Ante cualquiera utilización ideológica del cristianismo, Metz recupera la memoria de la cruz de Jesús.

---

[451] TRH, 219.

[452] TRH, 223.

[453] TRH, 223.

[454] "Pretender separar la ideología de la modernidad de su sujeto histórico, la clase burguesa, es jugar con las ideas y las personas. Es desconocer las realidades sociales, y tener un enfoque idealista de la historia" (TRH, 224).

[455] TRH, 227.

[456] G. Gutiérrez, sin embargo, lamenta que Bonhoeffer no haya tenido "tiempo para hacer de esta intuición el centro de su discurso teológico" (TRH, 263).

[457] Cf., TRH, 230.

2. La teología de "los ausentes de la historia"

Pero la teología tradicional, la teología progresista que ha salido al encuentro de los cuestionamientos de la modernidad, incluso la teología política que ha sabido cuestionarla, son teologías -según G. Gutiérrez- realizadas desde otro horizonte histórico y en contradicción con el de la Teología de la liberación. El horizonte de ésta es el del "otro", el del indio, el de los pobres que han padecido la cristiandad occidental desde los tiempos de la conquista de América.

Dos son las intuiciones centrales de la Teología de la liberación a las que Medellín dio fuerza: el método teológico y la perspectiva del pobre[458]. El método consiste fundamentalmente en sostener que la teología sigue al "compromiso en el proceso de liberación"[459]. El método, empero, es inseparable de la perspectiva del pobre, pues "si la teología es una reflexión desde y sobre la praxis, es importante tener presente que se trata de la praxis de liberación de los oprimidos de este mundo"[460].

a) De la praxis a la teología

En la Teología de la liberación, la reflexión teológica sigue a la lucha por la liberación de los pobres. En este sentido, G. Gutiérrez hace ver que esta teología deriva su fuerza del *hecho mayor*[461] de la vida de la comunidad cristiana de América latina en los últimos años, esto es, el compromiso de los cristianos en el movimiento popular de liberación. Este hecho, sin embargo, se inscribe en una historia y en un proyecto revolucionario más amplios.

La opresión es una realidad antigua en América latina, se extiende desde el período colonial hasta el ingreso de nuestros países en el mundo moderno y capitalista. "América latina nació dependiente"[462], y continúa siéndolo, tanto de las potencias internacionales como de los grupos burgueses nacionales coludidos a aquéllos. La ideología liberal ha significado opresión y despojo de los pobres latinoamericanos[463]. La corriente social-cristiana avencindada en el subcontinente desde los años treinta, aun pretendiendo superar la injusticia social, es insuficiente[464].

Pero, si la opresión existe en América desde los inicios de una conquista que se presenta como obra misional, también es cierto que el mismo cristianismo inspira la resistencia a la opresión y la rebelión, ayer y hoy. Bartolomé de las Casas se identifica con los indios americanos al punto de ver en ellos a Cristo y poner en duda la salvación de los mismos españoles[465]. Las Casas asume la óptica del indio como no lo

---

[458] Cf., TRH, 257.

[459] "Reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica en confrontación con la palabra del Señor vivida y aceptada en la fe que nos llega a través de múltiples y a veces ambiguas mediaciones históricas..." (TRH, 257-258); "...un esfuerzo por colocar el trabajo teológico en el complejo y fecundo contexto de la relación práctica y teórica" (258).

[460] TRH, 258.

[461] Cf., TRH, 215, 224.

[462] TRH, 238.

[463] "El movimiento por las libertades modernas, la democracia y el pensamiento racional y universal en Europa y Estados Unidos, significó en América latina un nueva opresión y formas más despiadadas de despojo de las clases populares" (TRH, 240).

[464] Cf., TRH, 240-241.

[465] Para Las Casas, el indio "no es visto sólo como un infiel por evangelizar sino como un pobre según el evangelio, como un «otro» cuestionante de la cristiandad occidental"(TRH, 253). Por esto, "Cristo nos habla desde los indios"(253). Dirá: «Yo dejo en

hará ninguna teología de avanzada hasta la Teología de la liberación[466].

En la senda abierta por Las Casas y otros misioneros del siglo XVI, la Teología de la liberación extrae su ciencia de la lucha del movimiento popular iniciado el siglo pasado, para poner en cuestión el sistema económico, social y político opresivo, y la ideología que lo sostiene:

"... el camino es la revolución social y no un reformismo de medidas atenuantes. Liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante"[467].

Según G. Gutiérrez, estamos ante otra racionalidad:

"La racionalidad de un proyecto histórico que no viene de las clases dominantes, sino de los de abajo. Proyecto que denuncia una sociedad construida en beneficio de unos pocos y que anuncia un orden social hecho en función del pobre y oprimido"[468].

Este proyecto, aún en elaboración, se alimenta de los esfuerzos de liberación de la opresión. La teoría de la dependencia ha señalado la situación de dependencia externa y de dominación interna de la sociedad latinoamericana. El encuentro crítico entre las ciencias sociales y el marxismo con la teología ha sido importante para comprender los mecanismos de opresión. Pero se trata de un proyecto que "incluye también la creación de una nueva persona humana, cada vez más libre de toda servidumbre que le impida ser agente de su propio destino en la historia"[469]. Esto lleva a una crítica de las ideologías y del uso ideológico de la religión.

Aun cuando la represión se ha acentuado en muchas partes de América latina, "el movimiento popular continúa afirmándose en la base"[470]. A partir de esta realidad la Teología de la liberación continúa su reflexión: "ella no podía surgir antes de un cierto desarrollo del movimiento popular y de la madurez de su praxis histórica de liberación"[471].

b) La perspectiva del pobre

La segunda intuición central de la Teología de la liberación es la perspectiva del pobre. G. Gutiérrez hace memoria de un fenómeno de enorme importancia en la historia de la Iglesia y de América latina. En los últimos años, también los cristianos han comenzado a participar en los movimientos de defensa de los derechos de los trabajadores. En estos mismos años crece la conciencia de "la presencia real y exigente del mundo del otro: el pobre, el oprimido, la clase explotada"[472]. El "otro" de la sociedad

---

las Indias... a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y crucificándolo no una sino millones de veces» (253).

[466] Entre las cuales se menciona la teología francesa de vanguardia de los años treinta (motivante del socialcristianismo), las teologías de la distinción de planos, del desarrollo y de la revolución.

[467] TRH, 246.

[468] TRH, 246.

[469] TRH, 247.

[470] TRH, 245.

[471] TRH, 245.

[472] TRH, 243.

comienza a hacer sentir su voz, a ser sujeto de su "propia historia y en forjador de una sociedad radicalmente distinta"[473]. La Conferencia Episcopal de Medellín acogió este fenómeno y lo auspició. Medellín debió aplicar la perspectiva del Concilio a la Iglesia latinoamericana; en su lugar, aplicó la perspectiva latinoamericana a la Iglesia del Concilio[474]. El "hecho mayor" de la Iglesia latinoamericana, el compromiso de los pobres en su propia liberación, ha dado espacio a la creación de una nueva y diferente manera de ser cristiano y de ser Iglesia:

"Este compromiso constituye el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana, y da lugar a una nueva manera de ser persona y creyente, de vivir y de pensar la fe, de ser convocado y de convocar en «ecclesia». Ese compromiso señala una línea divisoria entre dos experiencias, dos tiempos, dos mundos, dos lenguajes en América latina y por consiguiente en la iglesia latinoamericana"[475].

Por esta razón, el problema teológico es diverso del de la teología progresista. Esta debe hablar de Dios a un mundo moderno, un mundo adulto, cuya clase burguesa es la responsable última de la miseria del "otro" mundo, el mundo del pobre. En América latina, en cambio, se trata de hablar de Dios al *no persona*, a "aquellos que no son considerados como seres humanos por el actual orden social: clases explotadas, razas marginadas, culturas despreciadas"[476]. Este es el interlocutor de la Teología de la liberación, por esto su pregunta fundamental es distinta:

"Nuestra pregunta es más bien cómo decirle al no persona, al no humano, que Dios es amor y que ese amor nos hace a todos hermanos y hermanas. La experiencia y la reflexión de fe que arranca desde aquí no se situará sólo en un plano religioso, como aquella que parte de la crítica del no creyente. En este contexto el hiatus no es en primer lugar entre creyentes y no creyentes, sino entre opresores y oprimidos"[477].

En este sentido es posible comprender que la ruptura de la Teología de la liberación con la teología tradicional y progresista es primero una ruptura política[478]. El verdadero problema no se da entre teologías. La diferencia está en que "el «locus» de la Teología de la liberación es otro: son los pobres del subcontinente, en las masas indígenas, en las clases populares[479]"; está en la práxis de liberación de "los hasta ahora ausentes de la historia"[480] y que, sólo en un segundo momento, da lugar a una Teología de la

---

[473] TRH, 243.

[474] "En efecto, la perspectiva del pobre, pese a inevitables lagunas y debilidades, da a Medellín su carácter y originalidad. El tema central de la Conferencia fue «la iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Vaticano II», la intención confesada era aplicar la perspectiva conciliar a la situación latinoamericana, pero el contacto con la realidad invirtió en la práctica el tema y lo que resultó fue más bien algo así como: «la iglesia del Vaticano II a la luz de la realidad latinoamericana»" (TRH, 256).

[475] TRH, 244.

[476] TRH, 248.

[477] TRH, 248.

[478] "La ruptura entre las teologías tradicional y progresista con la teología de la liberación no es sólo teológica. Hay primero una ruptura política sin la cual no se comprende el esfuerzo de la teología de la liberación por repensar las luchas de los pobres y oprimidos de este mundo" (TRH, 249).

[479] TRH, 249.

[480] Cf., TRH, 258.

liberación; está en el dar los pobres "cuenta de su esperanza"[481].

El hecho de asumir los pobres la tarea de su propia liberación ha dado lugar -y exige- una nueva forma de sociedad, un nueva forma de comprender la historia, una nueva Iglesia y nueva manera de anunciar el evangelio. Esto es lo que la Teología de la liberación propicia. Al proponer G. Gutiérrez la revolución y el socialismo como el proyecto de una nueva sociedad, advierte, contra toda ideología, que en esta sociedad el pobre ha de contar como persona con su libertad, con su cultura y religiosidad popular:

"...la construcción de una sociedad distinta y de una nueva persona humana no será auténtica si no es asumida por el pueblo oprimido mismo, y para ello deberá partir de los valores de ese pueblo"[482].

La misma historia merece ser recomprendida. Hasta ahora, la historia humana ha sido escrita "con mano blanca" (occidental y burguesa). Desde ahora, ella "debe ser *releída desde el pobre*"[483]. Es preciso "recuperar la memoria de los «cristos azotados de las Indias»"(Las Casas)[484]; recuperar la continuidad histórica de los pobres. Pero antes que releer, es necesario rehacer la historia, subvertir la historia[485]. No es ésta una empresa de élites revolucionarias, "pero sí de organizaciones que el movimiento popular, y dentro de él el pueblo cristiano, se den a sí mismos"[486]. Habrá que cuidarse de las interpretaciones desmovilizadoras; habrá que no olvidar que, si bien el pueblo se encuentra en una situación de "exilio" en su propia tierra, también se halla en "éxodo" hacia su liberación.

Una nueva evangelización y una nueva Iglesia tienen lugar. Una evangelización que consiste en el anuncio de la liberación en Jesucristo, liberación total que "va la raíz última de toda injusticia y explotación: la ruptura de amistad, de amor"[487]; un anuncio del evangelio, en fin, que lleva a hacer verdad el amor universal de Dios en la historia, por la toma de partido en favor de los pobres[488]. Semejante evangelización ha tenido ya lugar en la iglesia popular por medio de una "lectura militante de la Biblia", una "lectura hecha desde y en función de su anuncio por el pueblo mismo"[489]. Cuando el evangelio llega a los pobres, es el Reino el que llega; cuando los pobres son los portadores del evangelio, la evangelización es de verdad liberadora[490]. De este modo, surge también una Iglesia nueva. Una Iglesia que, fiel a

---

[481] Cf., TRH, 259.

[482] TRH, 247.

[483] TRH, 259.

[484] TRH, 260. Continúa: "Esta memoria vive en expresiones culturales, en la religión popular, en la resistencia a aceptar imposiciones del aparato eclesiástico. Memoria de un Cristo presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas (cf. Mt 25). Memoria de un Cristo que «nos libera para hacernos libres» (Gál 5,1)".

[485] "Esta historia subversiva es el lugar de una nueva experiencia de fe, de una nueva espiritualidad y de un nuevo anuncio del evangelio" (TRH, 260).

[486] TRH, 265.

[487] TRH, 267.

[488] Cf., TRH, 267-268.

[489] TRH, 268.

[490] Con una equivocidad que G. Gutiérrez ha podido despejar en los años posteriores, se afirma: "En el evangelio se nos dice que el signo de la llegada del Reino es que los pobres son evangelizados. Los pobres son los que creen y esperan en Cristo, es decir, que estrictamente hablando ellos son los cristianos. Pero ¿podemos acaso invertir la frase y decir que los cristianos son los

Jesucristo, toma "conciencia de ella misma, desde abajo, desde los pobres de este mundo, las clases explotadas, las razas despreciadas, las culturas marginadas"[491]. Desde el reverso de la historia, es posible comprender que "no se trata de que la Iglesia sea pobre, sino de que los pobres de este mundo sean el pueblo de Dios, testigo inquietante del Dios que libera"[492].

Si el punto de ruptura de la Teología de la liberación con las demás teologías se halla en la historia concreta que unos y otros viven como dominadores o explotados, el fundamento último de la Teología de la liberación, sin embargo, está en Dios mismo, en su amor universal por todas las personas y, a la vez, amor partidista en favor de los pobres. Según G. Gutiérrez, Dios es amor y su amor libera y hace hermanos a todos los hombres[493]. Dios es fundamentalmente el Padre de Jesucristo y Jesucristo es el acceso adecuado a Dios[494]. Jesucristo revela el amor de Dios:

"Lo que Cristo vino a anunciar y realizar no es el cautiverio y el exilio, sino la liberación a partir de esas situaciones; el corazón de su mensaje está en la plenitud del amor salvador y liberador del Padre"[495].

Para tal efecto, sin embargo, Jesucristo se ha identificado con los pobres y se halla "presente en cada hambriento, sediento, preso, humillado, en las razas despreciadas, en las clases explotadas (cf. Mt 25)"[496]. Por medio de Jesucristo, Dios está en los indios y en ellos sufre, habla, interpela, denuncia la injusticia y reclama una mejor fidelidad a su evangelio[497]. Escuchando en los pobres la voz del Señor es posible reconocer al "Dios que libera y que convoca «in ecclesia» de un modo distinto"[498]. De este modo, los mismos pobres son "la clave para comprender el sentido de la liberación y revelación del Dios liberador"[499], porque:

"El Dios de la Biblia se revela a través de los despojados de su dignidad de pueblo y de seres humanos, se manifiesta por medio de aquellos que el evangelio llama «los pobres y los pequeños»"[500].

En este sentido es posible sostener que Dios es el Dios de los pobres:
"El Dios en quien creemos y esperamos nos aparecerá como el Dios de los pobres, el Dios de los

---

pobres de hoy? Es necesario, además, ir más lejos y tener presente que la evangelización será realmente liberadora cuando los pobres mismos sean sus portadores" (TRH, 269).

[491] TRH, 272.

[492] TRH, 272.

[493] Cf., TRH, 248, 263.

[494] Cf., TRH, 270.

[495] TRH, 266.

[496] TRH, 260; cf., 272.

[497] Cf., TRH, 253 y 264.

[498] TRH, 269.

[499] TRH, 258.

[500] TRH, 275.

oprimidos"[501].

Pues, como dice Arguedas, «el Dios de los señores no es igual»; "y es que en realidad el dominador es en última instancia un no creyente en el Dios de la Biblia"[502]. La opresión es contraria a la voluntad de Dios. "Hacemos verdad a Dios tomando partido por el pobre, por las clases populares, por las razas despreciadas, por las culturas marginadas"[503]. De este modo, comprometidos con los pobres, se verifica el amor universal de Dios por todos.

En definitiva, el Dios de nuestra fe es el que, revelándose en la historia, es, sin embargo, santo, totalmente otro[504]; su amor es gratuito[505]. El se manifiesta en la naturaleza y en el corazón del hombre y de su pueblo, pero ninguna experiencia histórica lo agota, pues El es irreductible a nuestra fe y a nuestra teología[506]. Se confiesa a Dios, en consecuencia, acogiendo el Reino de justicia, justicia definitiva que pasa por la vida y muerte de Jesús, pero que ya se verifica como abolición de la explotación en nuestra propia historia conflictual.

CONCLUSIóN

En *El Dios de la vida* (1989) G. Gutiérrez comprehende en una sola obra su reflexión sobre Dios de toda una década, incluido (a modo de resumen) su comentario al libro de Job. El concepto de "Dios de la vida" proviene de la confesión de fe que los pobres hacen del Dios en el que creen, el Dios del amor, en un contexto de muerte temprana e injusta; y proviene también de la Biblia. Que Dios sea amor libre, gratuito y exigente, constituye para Gutiérrez el resumen de la revelación, y su percepción de Dios más querida. En la particular situación de pobreza, de violencia y de muerte de América latina, la confianza en este amor se expresa como fe en el "Dios de la vida".

Pero, si semejante denominación de Dios se ordena a verificar la voluntad de Dios en la historia como vida para los pobres, G. Gutiérrez destaca contra todo reduccionismo la trascendencia de Dios como condición última de la libertad de su creación y de su intervención liberadora en la historia; de la libertad humana, de la lucha por la justicia y de la confesión de fe alegre y esperanzada. Dado que la trascendencia de Dios consiste en su amor, ella se especifica en hechos de amor, pero no se agota en ellos. El *go'el* del pueblo, aquel que es el defensor y liberador de Israel en la medida que es el protector de los pobres e insignificantes del país, es el Santo (totalmente "Otro").

De este modo, Dios es el creador y el liberador que se hace presente en el cosmos y en la historia, en el presente, el pasado y el futuro, especialmente como Padre de su Hijo Jesucristo por cuya mediación se cumple su voluntad de vida: el Reino que Jesús inaugura y representa. Por ello, El es el "Dios del Reino"

---

[501] TRH, 270.

[502] TRH, 264.

[503] TRH, 268.

[504] Cf., TRH, 268-269.

[505] Cf., TRH, 269, 276.

[506] Cf., TRH, 269.

y, en cuanto éste se ofrece a todos los hombres a partir de los últimos (los pequeños, los marginados, los pobres), es también el "Dios de los pobres". Pero no por una eventual bondad de los pobres, sino porque El es bueno y en la gratuidad de su voluntad da a ellos el Reino. También los pobres deben acoger el Reino, deben convertirse. Querer separar a Dios del Reino que Jesús porta, sin embargo, es hacer de Dios un fetiche.

El "Dios de la vida" es el Dios trino. La Trinidad en su misterio es vida en plenitud y vida íntegra para nosotros. A la vida del Padre tenemos acceso por su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. Aun cuando G. Gutiérrez no se ocupa de explicar cuáles sean las relaciones inmanentes entre las personas divinas, la Trinidad es un *a priori* fundamental de su teología y, antes de ésta, de la experiencia histórica y espiritual que le está a la base. No en vano el autor consagra las tres partes de su obra a la vida que viene del Padre, al Reino de vida de su Hijo y al Espíritu Santo que actualiza en los seguidores de Jesús el don de la vida y la confesión de fe en el "Dios de la vida" con las palabras y obras que testimonian que la vida es el sentido último de la historia.

En su escrito *Teología desde el reverso de la historia* (1979), G. Gutiérrez intenta fundar la originalidad histórica de la Teología de la liberación en el amor de Dios por los pobres y los marginados, cuya memoria histórica ha sido silenciada por la clase burguesa y su ideología de la Modernidad. La Teología de la liberación se presenta como alternativa a la teología tradicional y progresista, en cuanto éstas han intentado enfrentar al ateísmo de la Modernidad, pero desde la perspectiva de su mismo sujeto histórico, la clase burguesa. La Teología de la liberación, en cambio, desde la perspectiva del "otro", de los pobres, de las razas y de las clases oprimidas y explotadas, urge la liberación respecto de los que hasta ahora han hecho y escrito la historia, y, desde los que viven en el reverso de la historia, procura el advenimiento de una nueva sociedad y una nueva Iglesia. A partir de esta nueva experiencia histórica, Gutiérrez auspicia el surgimiento de una nueva reflexión teológica.

Esto no obstante, llama profundamente la atención que, ni en el comentario sobre Job ni en esta última obra sobre el "Dios de la vida", G. Gutiérrez vuelva a hablar de la necesidad de la revolución (en vez del reformismo) y del "socialismo" para América latina, tal como lo hace en *Teología desde el reverso de la historia*. En aquéllas, Gutiérrez no va más allá de una exhortación a la justicia social y a la liberación de todo lo que oprime a los pobres.

Capítulo tercero: DIOS DESDE EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

Una de las intuiciones centrales de la Teología de la liberación -y posiblemente una de sus mejores contribuciones a la teología universal- ha sido postular la legitimidad de un discurso sobre Dios desde un contexto histórico determinado. Si Dios es Padre de todos ¿por qué no creer que cada uno, que cada iglesia, tiene derecho a confesarlo a partir de su propia experiencia espiritual y con sus propias palabras?

Presentamos a continuación dos aproximaciones al tema de Dios que, aunque muy distintas entre sí, comparten la pretensión de esbozar un discurso teológico desde América latina. Estas son, la de Juan Luis Segundo S.J. y la de Ronaldo Muñoz SS.CC..

I. UN DISCURSO SOBRE DIOS PARA LA SECULARIZACIóN

1. La "idea" de Dios de J.L. Segundo

Hacia los últimos años de la década de 1960, Juan Luis Segundo es de los primeros autores

latinoamericanos en propugnar la idea de una nueva noción de Dios a partir de la particular situación que vive la Iglesia latinoamericana. Su influencia en los demás teólogos es decisiva, aun cuando con el tiempo las principales corrientes de la Teología de la liberación seguirán otros caminos. Titulamos esta primera sección "Un discurso sobre Dios para la secularización" porque, si bien es cierto que J.L. Segundo pretende discurrir desde la oportunidad histórica que se abre al cristianismo en América latina de concebir a Dios de un modo más auténtico, se aboca a este intento en vista de elucidar un concepto de Dios funcional a la libertad del hombre y a la secularización.

Juan Luis Segundo nació en Montevideo, Uruguay, en 1925[507]. Como jesuita, estudió filosofía en Argentina, acabó una licencia en teología en la Universidad de Lovaina (Bélgica) en 1956 y luego un doctorado en letras en París el año 1963. Fue experto del CELAM y director del Centro Pedro Fabro, centro éste que alimentó muchas de sus reflexiones. Sus obras son varias. Las indicamos en la bibliografía.

Teología abierta para el laico adulto[508] fue el título original de los cinco volúmenes que, hacia los años setenta, J.L. Segundo publicó sobre los temas de la Iglesia, la gracia, Dios, los sacramentos y la culpa, respectivamente. El tomo dedicado al tema de Dios es conocido como *Nuestra idea de Dios*[509]. La obra llega a nuestros días no a los veinte (que son los años que distan aproximadamente entre la primera y la segunda edición), sino a los treinta años de su gestión inicial. Aún no terminaba el Concilio Vaticano II, cuando ya Segundo y el grupo de laicos del Centro Pedro Fabro habían iniciado juntos la reflexión sobre su fe que posteriormente daría origen a esta colección de libros[510]. Por esta razón, la teología de Segundo conserva el sabor de los años sesenta y, a decir verdad, no obstante la revisión posterior de la segunda edición (1983), se mantiene en la perspectiva de renovación teológica que en aquellos tiempos predominaba.

En esta segunda edición, J.L. Segundo no ha querido corregir el texto original, pues le ha sido imposible retocar el fruto de un trabajo hecho en común con otros[511]. Esto, sin embargo, no quiere decir que su pensamiento no haya evolucionado. El tercer y último tomo de esta edición titulado *Reflexiones críticas* porta una colección de artículos que pretenden justamente reformular el pensamiento del autor, cuando no expandirlo. A propósito del tema que a nosotros interesa, señalamos la existencia de dos artículos de importancia, a los que recurriremos con frecuencia. Estos son "Los dos caminos hacia Dios"[512] y "El significado de la divinidad de Jesús"[513]. De este modo nos sentimos autorizados a incorporar la

---

[507] Cf., I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Vol II, Madrid, 1990, p. 681; R. Marlé *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, 1988, pp. 13-14; A. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, New York, 1990, 239; J.J. Tamayo A. "Creadores e inspiradores de la Teología de la liberación", *Misión Abierta* 4,77 (1984) 54.

[508] Para los efectos de nuestro trabajo, utilizamos siempre la llamada "segunda edición" de esta colección, publicada con el título *Teología abierta* (3 tomos), Cristiandad, Madrid, 1983. No obstante las varias otras ediciones que tuvo la obra original, J.L. Segundo presenta la actual edición a "veinte años" de la primera prácticamente sin modificar su texto.

[509] Para los efectos de nuestro estudio, daremos prioridad interpretativa al cuerpo central de la obra, antes que a las notas aclaratorias. Al ser éstas digresivas y al haber sido elaboradas en estrecha colaboración con los laicos del Centro Pedro Fabro, el cuerpo central de la obra representa mejor el pensamiento del autor.

[510] Cf., TA I, Prólogo a la segunda edición, 21.

[511] Cf., TA I, Prólogo a la segunda edición, 17.

[512] TA III, 277-302. En adelante citamos TA III, cam.,

[513] TA III, 303-328. En adelante citamos TA III, sig.,

reedición de una vieja obra entre las obras de autores latinoamericanos de los años ochenta.

2. Lugar teológico de la pregunta por Dios

J.L. Segundo es pionero de la Teología de la liberación en gran medida porque sitúa su reflexión teológica a partir de los interrogantes concretos que se hacen sus contemporáneos latinoamericanos. Veremos a continuación quién es el interlocutor de Segundo y cuál es la brecha histórica en la que se inserta su pensamiento.

a) El interlocutor contemporáneo

En la introducción general a la primera edición (1970) se indica el punto de partida de este esfuerzo de reflexión teológica:

"El tipo de teología del que este libro es un primer ensayo, nace de una exigencia sentida -y muchas veces dolorosamente expresada- en la Iglesia de hoy. La fe no es en nuestra época una realidad tranquila, «natural», sino angustiosa y muchas veces sometida a fuertes tensiones"[514].

El punto de partida de la interrogación sobre Dios en J.L. Segundo es fundamentalmente la crisis de fe del cristiano culto en el proceso de transformación de América latina, en curso hacia los años setenta. El interlocutor real de Segundo es el hombre contemporáneo al que la secularización del mundo ha puesto interrogantes serios a su fe en Dios; es el laico en crisis de fe[515]. Su interlocutor potencial es el ateo, en cuanto hombre de buena voluntad que rechaza al Dios que los mismos cristianos malamente le dan a conocer, o los cristianos en general, los que debieran poner a este tipo de ateísmo a la base de su propia fe en Dios. *Nuestra idea de Dios* concluye exhortando a los creyentes a involucrarse en el proceso de secularización, pues hay una forma de ateísmo -aquella que es negación del falso dios- que es condición de posibilidad de la fe auténtica:

"Si al final de estas páginas estamos capacitados para comprender mejor que *el ateísmo es un elemento necesario de nuestra fe*, la finalidad de esta obra se habrá realizado. Porque éste es su más cerrado resumen: nuestra noción de Dios debe recorrer sin cesar el camino que va del ateísmo a la fe"[516].

El enorme mérito de J.L. Segundo ha sido levantar la sospecha acerca de la falsa oposición entre creyentes y no-creyentes, toda vez que sostiene que el núcleo del problema teológico no está en saber si Dios existe o no, sino en qué imagen nos hacemos de Dios y de acuerdo a qué Dios vivimos[517].

---

[514] TA I, 13.

[515] Cf., TA I, 13.

[516] TA II, 208.

[517] "Puede parecer extraño, ilógico y hasta anacrónico el que nuestra obra, que trata sobre Dios, no comience preguntándose si Dios existe. Y qué pruebas o certidumbres tenemos de ello".

"Por el contrario, nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis -aparentemente fuera de moda- *fe-idolatría* que en la -aparentemente actual- *fe-ateísmo*. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece la más radical, fe-idolatría, quien se profesa cristiano puede ocupar cualquiera de las dos posiciones, así como el que se profesa ateo. En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen" (TA II, 22).

En este sentido, J.L. Segundo asume la tarea que el Concilio planteó a la Iglesia -tarea que después muchos abandonaron, incluso los teólogos de la liberación-, de revisar en qué medida la Iglesia es responsable de presentar un "rostro inauténtico de Dios" ante los ateos (GS 19)[518]. La fe religiosa es a menudo un "refugio de gente que no se atreve o no puede vivir la aventura humana..."[519]. Una fe así vivida importa consciente o inconscientemente elementos ideológicos que en términos teológicos pueden ser designados como magia, idolatría o religiosidad popular[520].

b) América latina: la civilización occidental "periférica"

Por los mismos cauces que el Concilio Vaticano II se empeña "en detectar en la mentalidad atea los motivos ocultos de la negación de Dios" (GS 21), la teología de J.L. Segundo quiere responder a la pregunta que el hombre de hoy -sin mayor distinción- se hace de Dios y de su fe[521]. No es de extrañar que influya en esta motivación el hecho de ser Segundo nacional del Uruguay, uno de los países más secularizados de América latina. Por lo mismo, tampoco extraña que, al menos en los orígenes, Segundo no vea la necesidad estricta de hablar de "teología de liberación"; habría bastado con hablar de teología "a secas"[522].

Pero el mismo J.L. Segundo ha querido ubicar su reflexión en un "lugar histórico y teológico" determinado: América latina[523]. Y de un modo más exacto, en una situación histórica precisa y única en lo que toca al cristianismo. Mientras la sociedad occidental entra en crisis -y con ella su respectiva e ideológica idea de Dios-, América latina pertenece a ese mismo Occidente, pero en relación de dependencia.

En Occidente entra en crisis una forma de vida gestada en gran medida por el cristianismo que, en la actual situación de trasformación social activada por el capitalismo, desemboca en deshumanización antes que en formas de realización del hombre[524]. Si las metrópolis colonialistas del siglo XX han podido ocultar con una cierta redistribución de la riqueza "el uso del hombre por el hombre", en América latina, continente dependiente, la dominación "entra en crisis" y se abren por ello nuevas posibilidades históricas y teológicas[525]. En este contexto el cristiano que enjuicia el sistema social pasa también a criticar "una noción de Dios en quien se proyecta la falsa imagen creada por una ideología de dominación"[526]. Pero, por otra parte, la mera posibilidad que emerja en América latina "una nueva organización de convivencia que supere la dialéctica dominante-dominado" auspicia el surgimiento de una "nueva imagen más auténtica y

---

[518] Cf., TA I, 19 y TA III, sig., 303.

[519] TA I, 13.

[520] Cf., TA I, 22, TA II, 21 y TA II, 99.

[521] En veinte años, la posición de J.L. Segundo a este respecto es prácticamente la misma (cf., TA III, sig., 303-304).

[522] Cf., TA I, Prólogo a la segunda edición, 21.

[523] Una de las primera notas complementarias lleva por título "América latina, lugar histórico y teológico" (TA II, 47-50).

[524] Entra en crisis la identidad misma de la unidad que Occidente y cristianismo han llegado a formar (cf., TA II, 50).

[525] Cf., TA II, 50.

[526] TA II, 50.

más profunda de Dios"[527]. Estos hechos y expectativas permiten a Segundo vaticinar:

"América latina, civilización occidental «periférica», en el momento en que convergen como nunca en ella sensibilidad histórica y flexibilidad eclesial, puede ser, no sólo para sí misma, sino para el cristianismo, fermentario de una nueva concepcion de la historia, a partir del Occidente y de una nueva idea de Dios más próxima -por fin- a la revelación cristiana"[528].

Como es posible advertir, en J.L. Segundo se da una seria intención de hacer teología desde América latina. Explícitamente Segundo se asocia a la Teología de la liberación[529]; asume como propias la líneas más avanzadas de Medellín[530]; hace suya la causa de la liberación de los pobres latinoamericanos[531]; rechaza todo concordismo entre una idea liberadora de Dios con una idea ideológica de Dios[532].

Si las sociedades opulentas se han quedado a medio camino en el proceso de secularización, J.L. Segundo postula que la Iglesia de América latina puede sobrepasar la llamada "muerte de Dios" de tales sociedades si de verdad se embarca en un proceso de secularización radical[533]. El problema en este caso es diverso, es el contrario:

"...América latina, en su lucha por su liberación no se enfrenta a la «muerte de Dios», sino a la tarea de «la muerte de los ídolos» que la esclavizan y con los cuales se confunde a menudo a Dios"[534].

Veinte años después, J.L. Segundo renueva su planteamiento original. Lamenta que la Teología de la liberación haya claudicado, en cierto sentido, a la idea que lo popular por el hecho de pertenecerle al "pueblo-pobre" pueda ser liberador[535]. Y continúa la revisión de la idea de Dios para liberarla de "miedos y deformaciones infantiles"[536], que excusan al hombre de vivir en libertad.

---

[527] TA II, 50.

[528] TA II, 50.

[529] Cf., TA I, Prólogo a la segunda edición, 21-22.

[530] Cf., TA II, 26-30.

[531] La necesidad de la liberación de los pobres -en estos términos- se hará explícita en J.L. Segundo con los años, tal como ha sucedido en la Iglesia latinoamericana. Pero esto no quiere decir que no haya estado al comienzo, si bien entonces el acento era puesto en hacer ver que la fe en Dios debe traducirse en una "plena humanización" (TA I, 22).

[532] Cf., TA II, 30.

[533] "Es frecuente oír hablar, como si fueran prácticamente sinónimos, de la teología de la «muerte de Dios» y de la secularización llevada hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, nuestra hipótesis de trabajo es que, pastoralmente, los fenómenos de la «muerte de Dios» ocurren precisamente cuando la Iglesia rehúsa entrar sincera y plenamente en el camino de la secularización" (TA II, 92). J.L. Segundo entiende la secularización como proceso de verificación de lo sagrado en lo profano, proceso que exige la superación de la representación de lo sagrado como de algo aparte. Antes bien, secularización sería una especie de consagración de lo profano: "En el fondo, secularización significa que todo, absolutamente todo, en la Iglesia deber ser traducido de lo «religioso» a la tarea histórica" (o.c., II, 97).

[534] TA II, 69.

[535] Cf., TA I, Prólogo a la segunda edición, 22-23; III, sig., 303.

[536] Cf., TA III, cam., 278.

3. El discurso sobre Dios

Si fuera permitido decirlo en pocas palabras, para J.L. Segundo Dios representa la libertad del hombre. Por el contrario, la idea falsa de Dios disculpa al hombre de hacerse cargo de la creación que se dirige históricamente a su cumplimiento. De aquí que la cuestión fundamental no sea declararse creyente -como hemos recién indicado- sino en actuar de acuerdo a la libertad que la vida de la fe exige. Liberada la idea de Dios de los elementos que inmovilizan la decisión humana, será posible verificar a Dios en la historia como humanización del hombre. Esta tesis -a nuestro entender- está a la base de la estructuración del discurso sobre Dios de Segundo.

En su artículo "Los dos caminos hacia Dios", J.L. Segundo estructura el discurso sobre Dios a veinte años de distancia de *Nuestra idea de Dios*, en términos similares a los de entonces, pero con la ventaja de poder precisar su propio pensamiento. Por razones de claridad en la exposición, pero sobre todo en orden a respetar el desarrollo del pensamiento del autor, escogemos este artículo como pórtico hermenéutico de *Nuestra idea de Dios* y de "El significado de la divinidad de Jesús" (1983) que continúa su temática.

a) Los dos caminos a Dios: el "poder" y el "valor"

En esta ocasión, como otrora, J.L. Segundo desemboca en el tema de Dios a raíz de los resultados teóricos gravísimos arrojados por el tratamiento tradicional del tema de la gracia. Por una parte, Dios aparece allí como independiente de su gracia y, por otra, aparece excusándose de atrocidades que de no mediar la gracia debieran ser atribuídas a El[537]. Resultado, semejante noción de Dios avala el miedo del hombre a su propia libertad[538]. La necesidad de revisar la concepción misma de Dios lleva a Segundo a concluir que, a propósito de Dios, es preciso distinguir dos tipos de lenguajes que responden a dos tipos de búsquedas distintas de Dios: la del "poder" y la del "valor", y que "continuamente se está pasando de la «realidad» al «valor». No viceversa"[539].

Por el camino del poder -también llamado el de la "*ideología*"[540] o de la "*filosofía*"[541]-, se atribuye a Dios todo aquello que no puede ser explicado por el conocimiento causal de la naturaleza y de los acontecimientos (el conocimiento científico). Lo grave de este procedimiento es que, inadvertidamente, se pasa a atribuir a Dios el bien y el mal, valores y antivalores:

---

[537] "Dios era, por así decirlo, el sentido frente al sinsentido de la gracia" (TA II, 279). La gracia era presentada en la teología clásica como una realidad "física" intermedia e impersonal que permitía disculpar a Dios de las cosas terribles que el hombre sufría. La condenación del hombre por un solo acto habría sido una gran injusticia de Dios (como lo sería de cualquier persona) si no mediara allí la gracia. "Así la trascendencia de Dios, poder y saber absolutos, aparece como última fuente de sentido para lo que, en términos humanos y humanizadores, no lo tiene" (o.c., III, cam., 280).

[538] Cf., TA III, cam., 281.

[539] TA III, cam., 281.

[540] Cf., TA III, cam., 282.

[541] Encabeza las páginas del presente artículo sobre "los dos caminos" el subtítulo: "El de la filosofía y el de la fe". Curiosamente este subtítulo no pertenece al cuerpo del artículo. Imaginamos que pueda tratarse de la mano del editor. En todo caso, el subtítulo no es de excluirse toda vez que en *Nuestra idea de Dios* se distinguió el razonar filosófico sobre Dios como un camino errado para conocer al Dios que, como una persona, es conocido por su revelación libre en la historia, más que por su "naturaleza" (cf. TA II, cam., 124ss).

"En otras palabras, el poder absoluto de Dios obliga a cerrar los ojos -del valor- y a afirmar que es bueno y justo lo que, si no dependiera de ese *poder*, sería injusto e inhumano. Como la muerte de un niño inocente o la división de la sociedad en ricos y miserables"[542].

J.L. Segundo piensa que, aunque la ciencia no pueda dar razón de lo que ella no puede verificar -como, por ejemplo, el *origen* del universo y el *azar*[543]-, el hecho que este camino se cierre para el lenguaje religioso es de todo punto de vista beneficioso porque a Dios no se accede por el poder, sino por el sentido[544]. La imagen ideológica de Dios es precisamente esa que otorga sentido a lo que no tiene sentido.

Por el contrario, la búsqueda de Dios está más relacionada con los "valores", con lo que el universo "debería ser" más que con lo que el universo efectivamente "es"[545]. La fuente de sentido yace en la búsqueda de felicidad de cada ser humano, y no en la realidad misma. La realidad se integra en esa búsqueda como obstáculo e instrumento, pero no la determina[546]. Este es el segundo camino de acceso a Dios, el de la *fe*[547].

Por cierto que la muerte y los acontecimientos negativos de la realidad limitan este tipo de búsqueda de Dios y sus "valores". Tanto la muerte como estos acontecimientos nos hacen pensar que el Dios en quien confiamos simplemente no existe[548]. Pero ellos no anulan esta búsqueda, sino que la transforman en una *apuesta* por esos "valores" y por el "sentido", *apuesta* que se mantiene por la fe que los *testigos* de esos valores han abierto tras de sí[549].

Si ambos son caminos en búsqueda de "un Dios", este segundo camino difiere profundamente del anterior en cuanto lleva a un cierto politeísmo, pues cada cual apuesta su vida a "valores" determinados y

---

[542] TA III, cam., 281.

[543] Cf., TA III, cam., 283.

[544] "Pero esta perspectiva no debe asustar al cristiano. Fundamentalmente porque debería haber aprendido que es por el camino del sentido y no por el del poder por donde se llega al Dios en quien cree. Que se cierre el camino que pasa por las brechas de una naturaleza y de una historia inexplicable, podría considerarse como benéfico auspicio para extirpar peligrosos malentendidos acerca de lo que Dios es y *significa* en verdad" (TA III, cam., 282-283).

[545] "Sin embargo, la búsqueda del sentido que es inherente a toda vida humana está menos relacionada con la exploración del universo tal cual es que con los «valores» de lo que debería ser, con los ideales que deseamos imponer a la realidad" (TA III, cam., 287).

[546] "Casi diríamos que lo primero que el ser humano designa y busca con sus primeros lloros no es «lo que es», sino lo que, según sus deseos, «debería ser». Y sólo cuando el ser humano experimenta ese deber ser como condicionado por lo que es, comienza a preocuparse por éste. Lo real no es, así, fuente de sentido. Este procede de cada ser humano, de su búsqueda de la mayor felicidad posible. Y la realidad objetiva se integra a esa búsqueda original como obstáculo e instrumento" (TA III, cam., 287).

[547] Cf., TA III, 282.

[548] Cf., TA III, 287-289.

[549] Cf., TA III, 288-289.

distintos[550]. Al decir los hombres "creo en Dios" se afirman cosas diversas, y hasta contradictorias[551]. No advertir que el monoteísmo oculta de hecho el politeísmo, ha llevado a plantear una alternativa falsa entre fe y ateísmo, cuando la propuesta pudo haber sido la búsqueda del Dios *auténtico*[552].

Ambos caminos, sin embargo, no se pueden separar:

"Estos dos caminos que conducen a la problemática de Dios -el de las lagunas de nuestro conocimiento de la realidad, y el de la apuesta por el sentido y el valor- son, en realidad, inseparables"[553].

Si esto no fuera así, tampoco tendría sentido apostar la existencia a valores absolutizados que luego la realidad desmiente siempre[554]. Las grandes tradiciones espirituales de la humanidad han ideado diversas maneras de ver cumplidos los valores en la realidad o, al menos, de hacer viable su cumplimiento[555]. Estos son los datos trascendentes -los "dogmas"[556]- que procuran compaginar la realidad con los valores que otorgan sentido (no sólo religioso) a la existencia humana, y que trascienden cualquiera posibilidad de comprobación empírica porque se constituyen como "un acto de fe humana, una apuesta,... una «premisa epistemológica autovalidante»" (G. Bateson)[557]. En este proceso:

"...es necesario que, de una un otra manera, la estructura (lógica) existencial de cada ser humano refleje o tienda a reflejar la imagen que se tiene de Dios o, aunque éste no sea nombrado, de la realidad total con que se cuenta"[558].

---

[550] "El primer camino llevaba inexorablemente a la unidad y unicidad de Dios. Explicar es unificar. Todo lo contrario ocurre en el segundo camino. Nos encontramos allí con la pluralidad de las apuestas humanas. Y reencontramos con ello el valor o el sentido de cierto politeísmo, tan variado como variados son los valores a los que apostamos. En efecto, al absolutizar ciertos valores -a partir de testigos humanos, siempre relativos e incompletos- en cierta manera cada ser humano «elige» *su* «Dios»" (TA III, cam., 289).

[551] TA III, cam., 290. Antes ha señalado: "Cuando, por ejemplo, alguien afirma que Dios es quien ha ordenado que los ricos sean ricos y los pobres pobres, está hablando de un ser totalmente diferente de «mi» Dios. Pues éste busca liberar a los pobres de su pobreza inhumana. De nada vale decir que ambos hablamos del mismo ser infinito, creador y gobernador del universo. Porque en un caso la afirmación indicaría que todo el universo está regido por un valor, y en otro, por el opuesto" (o.c., III, cam., 289).

[552] "Si descubrieran [los hombres] que, bajo el rótulo del monoteísmo existen tantos ídolos como absolutizaciones hacemos los hombres de nuestros respectivos valores (o antivalores), quizás, en lugar de escoger como única salida el ateísmo, se entregarían, junto con nosotros, a la búsqueda del Dios *auténtico*" (TA III, cam., 290).

[553] TA III, cam., 290.

[554] "No podríamos apostar a un valor si, de alguna manera, no lo absolutizáramos y edificáramos. Pero tampoco tendría sentido apostar la existencia entera a algo que la realidad contradice y vuelve inviable" (TA III, cam., 290).

[555] "Pues bien, las tradiciones espirituales más profundas de la humanidad son precisamente esas cadenas de tentativas por ir dando a la existencia un sentido que no pueda ser desmentido por la realidad total" (TA III, cam., 290-291).

[556] Cf., TA III, 291.

[557] TA III, cam., 292.

[558] TA III, cam., 293.

Es decir, probablemente sucede que los hombres viven según el Dios en quien creen y creen en un Dios que refleja la apuesta existencial que los mismos hombres hacen[559].

La tradición judeocristiana ha optado por el segundo de los caminos señalados[560]. En el intento de ajustar su apuesta a las posibilidades de la realidad, tanto judíos como cristianos han formulado diversas hipótesis. En uno y otro caso, lo fundamental no ha sido afirmar la existencia de Dios, sino cómo concebirla; pues, la verdadera negación de Dios es el pecado[561]. La muerte de Jesús complica la concepción de Dios. Si Jesús representa la llegada del Reino de Dios a la tierra, no es posible entender que Dios lo haya abandonado a la muerte. El acontecimiento de su muerte pone en crisis la idea de Dios y obliga, o a cambiar valores o a perseverar en ellos contra la realidad. La tentación es limitar los valores a lo real, vaciar los valores trascendentes en favor de los acontecimientos y hacerse un Dios a la medida de las circunstancias[562]. Esta verdadera "crisis de «fe» religiosa o simplemente humana [la muerte de Jesús] encuentra en los primeros tiempos de la Iglesia sus ideólogos y sus profetas"[563]. Estos, como Jesús[564], aceptan la complejidad de lo real sin renunciar a los valores sustentados por Dios.

J.L. Segundo recuerda que en *Nuestra idea de Dios* se describió el camino hacia el Dios trinitario, opuesto al del Dios unipersonal, funcional éste al éxito de unos pocos y al fracaso de muchos:

"Este [el Dios unipersonal], en efecto, abandona a Jesús. De lo contrario, el abandono de Jesús -y de millones de otros como él- habría que introducirlo en la vida divina misma, dato trascendente de máxima relevancia existencial y social"[565].

J.L. Segundo, en orden a revisar la noción de Dios, remite a Jesucristo. Remite específicamente al camino que la Iglesia debió recorrer hasta Nicea y de Nicea a Calcedonia; de la formulación de la fe trinitaria a la elucidación de los alcances de la "comunicación de lenguajes" que la definición de la divinidad de Jesús exigió explicitar.

b) Del monoteísmo al Dios trinitario

En *Nuestra idea de Dios* J.L. Segundo se aboca al estudio de la formulación teórica de la fe trinitaria de la Iglesia de los primeros tiempos[566]. Subyace a este intento la sospecha doble que muchos cristianos,

---

[559] "¿Significará esto que los hombres copian en sus vidas al Dios en quien creen o que conciben un Dios a imagen y semejanza de la apuesta existencial que hacen, es decir, de su fe humana (religiosa o no)? Probablemente las dos cosas" (TA III, cam., 293).

[560] Cf., TA III, cam., 294.

[561] Cf., TA III, cam., 294-295.

[562] Cf., TA III, cam., 296.

[563] TA III, cam., 297.

[564] "Uno de esos momentos cumbres -antiideológico por excelencia- fue el que mostró a Jesús de Nazaret luchando en la gesta divina del Reino de Dios y muriendo inesperadamente sin ver su realización. ¿No desmentía ese fracaso los valores que el Reino suponía en Dios?" (TA III, cam., 297).

[565] TA III, cam., 297.

[566] J.L. Segundo hace ver que lo fundamental no es declarse creyente, ni siquiera creer que Dios es trino, sino vivir de acuerdo con el Dios verdadero (cf., TA II, 16). Por lo mismo dirá: "Se entiende así la profundidad de aquella frase medieval: «en este asunto de la idea de Dios es más importante la manera de vivir que el modo de expresarse» [Guillermo de Saint-Thierry], que

aunque confiesan a Dios como trino, exageran su monoteísmo[567] o, peor aún, son idólatras[568]; que "nuestro Dios" es imagen y semejanza de la sociedad "occidental y cristiana"[569]. Como consecuencia de esto, surge un tipo de ateísmo que rechaza al Dios que proyectan los cristianos[570]. Por esto se hace necesaria una verdadera revisión de "nuestra idea de Dios", del Dios cristiano[571].

Los motivos para una regresión del Dios trino al Dios uno (Yahveh o el Dios uno de la filosofía griega) son complejos; J.L. Segundo lo sabe, enuncia algunos, pero no los sistematiza[572]. A él sobre todo le importa que tenga lugar una purificación de la noción de Dios como Dios trinitario, pues su tesis es que de este Dios (y no del Dios uno) depende la personalidad y la libertad de los seres humanos, en cuanto éstas se siguen lógicamente de la personalidad y libertad plenas de Jesucristo, segunda persona de la Trinidad y hombre pleno, así como del Espíritu Santo.

En la mente de J.L. Segundo, de la representación de Dios como trino depende la historia humana en cuanto tal[573]. Hay historia plena porque existe un Padre que ha creado libremente el mundo y lo ha entregado a la libertad del hombre para que éste lo conduzca a su plenitud[574]. Este es "*el primer elemento constitutivo de la historia humana: Dios antes que nosotros*"[575], el Padre que sustenta nuestra libertad. Hay historia plena también porque existe el Hijo, Jesús, que revela algo nuevo de Dios, esto es, que Dios salva al hombre "desde dentro" de la historia (no más "desde fuera"), sin invadirla, otorgando un valor absoluto

---

podría ser el lema de nuestras reflexiones en esta obra" (o.c., II, 17).

[567] "No existe, podríamos decir, en la Iglesia un peligro de triteísmo (que es heterodoxo). Existe peligro de monoteísmo (que es ortodoxo). Porque hay una manera de pensar que comienza por el fin y no por el principio. La unidad no es lo primero, de tal manera que haya luego que buscar cómo pudo de allí surgir el tres. El mensaje cristiano nos muestra a *tres* amándose de tal manera que constituyen *Uno*" (TA II, 111).

[568] Cf., TA II, 21.

[569] Cf., TA II, 18-19.

[570] Cf., TA II, 20-21.

[571] "Debido, pues, a esa íntima relación entre las vicisitudes, hoy más que nunca sociales, de nuestro amor y de nuestro egoísmo por un lado, y la idea que nos hacemos de Dios y la posibiidad real de entrar en contacto con El, por otro, no podemos dejar de reflexionar sobre ese tema, esencial a nuestras vidas. No podemos ahorrarnos el continuo y saludable vaivén entre la idea de Dios y el diálogo vivo con los hombres" (TA II, 21).

[572] Cf., TA II, 18-21.

[573] Cf., TA II, 31.

[574] "No se trata de una anterioridad meramente temporal [la de *Dios antes que nosotros*], aunque tiene que ver con la manera que tiene el hombre de concebir su tiempo humano, existencial. Dios, el Padre, es el origen de todo posible destino humano. El hombre puede «encontrarse con Dios» a la manera de los patriarcas o de los profetas de la antigüedad, pero cuando conoce mejor a ese Dios que le ha salido al encuentro, descubre que ese encuentro era, en realidad, un reconocimiento. Porque él estaba siempre allí, el Dios «en quien vivimos, nos movemos y existimos». Porque siempre estaba *primero* allí".

"Desde cualquier punto de vista, él es como la base que encontramos ya puesta para nuestro destino cuando despertamos a la conciencia. Y cualquiera que sea la dirección que demos a nuestra libertad, en el origen de ella hay un mundo «hecho por él», una historia comenzada por su voluntad creadora" (TA II, 33).

[575] "He aquí, pues, en la persona y la obra de Yahvé, el Padre, *el primer elemento constitutivo de la historia humana: Dios antes de nosotros*. En otras palabras, la existencia humana se inserta siempre en una historia. Esta le es constitutiva, para el mensaje bíblico, y esa historia constitutiva está toda ella atravesada y sustentada por la obra del Padre" (TA II, 37).

al compromiso histórico del hombre[576]. Jesucristo es "*el segundo elemento constitutivo de la historia humana: Dios con nosotros*"[577]. Existe, por último, el Espíritu Santo, "*el tercer elemento constitutivo de la historia humana: Dios en nosotros*"[578]. El hace que la verdad, que pudo haber quedado fijada en los límites históricos de Jesús, llegue a ser total en nosotros al ritmo de la historia[579]. Así como del concepto de Dios trino depende la historia en cuanto tal, sólo en esta historia se revela Dios en cuanto tres[580].

Pero, no obstante ser tres, la obra de las personas divinas es una y consiste fundamentalmente en la humanización del hombre[581]. Esta unidad se expresa en que tanto el Hijo como el Espíritu son "lo mismo" con el Padre, aunque no "el mismo". Cada uno es "el mismo"[582]. La fórmula *una sola sustancia y tres personas diferentes* explica como los tres concurren por amor a la unidad de la obra[583]. Como no se trata de un amor privado, sino de un amor que se verifica en todas las dimensiones de la existencia humana, es posible sostener que el Dios trino es un Dios-sociedad[584]. La sociedad, empero, tiene dificultad para llegar a esta idea de Dios porque gesta una idea de Dios que no procede simplemente de la fe, sino que es reflejo de ella misma, de su organización en torno a lo privado (de la propiedad privada y de la privatización de la moral)[585].

La historia del desarrollo del dogma trinitario muestra que la dificultad principal para su

---

[576] Cf., TA II, 37-41.

[577] "He aquí, pues, en la persona y en la obra de Jesús, del Hijo, *el segundo elemento constitutivo de la historia humana: Dios con nosotros*. En otras palabras, el lenguaje con que Dios nos hablaba adquiere, a través del Verbo, de la Palabra vuelta persona histórica, todo su definitivo realismo. Es un lenguaje infinitamente comprometido y que, por lo mismo, brinda al compromiso histórico del hombre un valor decisivo y absoluto" (TA II, 41).

[578] "He aquí entonces *el tercer elemento constitutivo de la historia humana: Dios en nosotros*, dentro de nosotros. En otras palabras, la palabra de Dios hecha palabra nuestra, creadora, comunitaria, reveladora de la historia porque sigue su ritmo, el de los signos de los tiempos que hemos de escrutar" (TA II, 45).

[579] Cf., TA II, 42-45.

[580] Cf., TA II, 32.

[581] Cf., TA II, 74.

[582] Cf., TA II, 76-81.

[583] Cf., TA II, 85.

[584] "Dios, el Dios cristiano es amor. Pero no sólo o no tanto un amor (falso amor) que une a dos personas y las separa del mundo y del tiempo. Sino el amor que construye en la historia la sociedad humana. El amor que, desde el comienzo de la evolución de la materia, rompe sistemáticamente toda síntesis simplificadora en busca de síntesis más costosas pero más totales, donde toda originalidad sea liberada y asumida".

"No tenemos un Dios solitario, más o menos paternal... Tenemos un *Dios-nosotros* como todo *nosotros* sobre la tierra querría ser y trabaja por ser. A pesar de nuestras imágenes torcidas y desfiguradas, el Dios que Jesús nos reveló es un *Dios-sociedad*" (TA II, 85-86).

[585] Cf., TA II, 87-91. "Pues bien, no es extraño que una sociedad que juzga alienado a quien tiene que cargar con el peso de la actividad más sumergida en lo social, se haga una imagen de Dios como la de un Ser independiente y «privado» por excelencia" (o.c., II, 89).

formulación formal consiste en que se acepte la trinidad, y no la unidad, en Dios[586]. Nunca se discute la divinidad del Padre (heredada del yahvismo y confirmada por la filosofía griega). La tentación es no aceptar que el Hijo y el Espíritu sean plenamente Dios, sino modos diversos de manifestación del Padre o seres a El subordinados[587]. La Iglesia explicita es, empero, que ni el *modalismo* ni el *subordinacionismo* -como esfuerzos de conciliar lo uno y lo trino en Dios- expresan la originalidad de la fe en el Dios en quien ella cree, un Dios cuya trinidad de personas es la única garantía de la auténtica liberación humana[588]. En ese entonces -y ahora- no ha bastado afirmar que Dios salva al hombre. Para Segundo, lo decisivo es saber cómo.

El *modalismo* reduce el ser "tres" en Dios a tres "modos" de actuar de una misma "naturaleza" divina, de manera que Dios no es nunca *Dios con nosotros*, el Hijo distinto del Padre, sino un Dios suficiente e impermeable a todo cambio e historia[589]. El modalismo es resultado de la razón humana que reduce el Dios de la revelación cristiana al *Dios-naturaleza*, un Dios que no se involucra en la historia, porque no necesita de la historia y al que la obra de la libertad del hombre le es irrelevante[590]. La superación del concepto modalista de Dios, en consecuencia, es condición de posibilidad de la liberación humana auténtica[591]. La revelación bíblica indica, por el contrario, que a Dios se le conoce por haberse implicado personalmente en la historia[592]. Y del conocimiento de su ser persona con nosotros se ha concluido el ser persona del hombre:

---

[586] Cf., TA II, 119-120.

[587] Dos caminos lógicos se abrieron para pensar el asunto de la unidad y de la trinidad en Dios: "o bien interpretar los tres nombres distintos como «modos» diferentes de obrar de un solo individuo divino, o bien «subordinar» la condición relativamente divina del Hijo y del Espíritu, al único ser absolutamente divino: el Padre. De ahí la doble clasificación de *modalistas y subordinacianos* que, aunque no pueda siempre aplicarse con claridad, introduce un hilo conductor más comprensible que las denominaciones por nombres propios, tales como sabelianismo, arrianismo, etc..." (TA II, 121).

[588] Cf., TA II, 184.

[589] Cf., TA II, 21. "En efecto, el modalismo desemboca así en lo que podríamos llamar «la naturaleza» divina y llama a esa naturaleza el Dios de la revelación cristiana. En esa naturaleza sólo ve lo que puede deducir de su infinitud, de su suficiencia absoluta, de su plenitud de todo valor, identificada con una felicidad sin sombras ni sobresaltos. En esa naturaleza, considerada sin más como Dios, lo separa, de una manera abismal e irremediable, de toda naturaleza creada, y por lo mismo, de todo cambio, de todo dolor, de toda historia..." (o.c., 124).

[590] J.L. Segundo sostiene que el proceso por el cual la razón reduce el Dios de la revelación a un Dios-naturaleza es simple, y surge del interrogante acerca de la existencia de Dios. La prueba de tal existencia remonta, a partir de las causas eficientes y finales del mundo, al Primer Motor Inmóvil (Aristóteles y Santo Tomás). Este Dios, en su infinita suficiencia, a lo más crea el mundo como difusión de su bien, pero su creación no le puede afectar mínimamente (cf., TA II, 124-131). "Pero el peligro que señalamos [el peligro de la reducción de Dios al Dios Inmóvil] no consiste en que alguien pretenda que lo creado no existe, por falta de razón suficiente. Está en que lo creado, y por ende, los hombres, su libertad y su historia, quedan así sin vinculación alguna positiva con esa naturaleza infinita. O, mejor aún, quedan, como diría una filosofía más precisa, relacionados íntima y decisivamente con una naturaleza desvinculada de ellos" (o.c., 127-128).

[591] Cf., TA II, 128.

[592] J.L. Segundo no excluye el conocimiento de Dios por su naturaleza, pero reubica este tipo de conocimiento en la perspectiva aún más importante del conocimiento por la automanifestación libre e histórica de Dios: "Decíamos más arriba que lo que la razón descubría sobre Dios-naturaleza debía ser superado, no negado (D 523). Superado significa desechar el retrato racionalista de un *Dios-naturaleza*, pero aceptar los datos racionales de *la-naturaleza-de-Dios*. En efecto, la revelación no nos muestra a un Dios de naturaleza limitada, pasible, cambiante. Nos muestra sí, a un Dios que libremente y a pesar de no necesitar, por su naturaleza, padecer, cambiar y morir, *amó y se entregó* (Gál 2,20), en toda la extensión de la palabra, a la lógica de ese amor" (TA II, 130).

"En la superación del modalismo se jugaba, pues, la única noción de Dios compatible con el valor de la persona, de la libertad y de la historia. «Se puede decir -escribe con razón Berdiaeff- que el reconocimiento de Dios como persona precedió al reconocimiento del hombre como persona... La doctrina de las *hypóstasis* (personas) de la Santísima Trinidad... desde el punto de vista del problema de la persona, ocupa un lugar de privilegio en la historia del pensamiento universal»"[593].

El concepto modalista de Dios subsiste, sin embargo, como imagen de una sociedad egoísta que prefiere tratar a las personas según su "naturaleza", y no por su "libertad"[594].

El *subordinacionismo* también postula la plena divinidad sólo del Padre, sometiendo al Hijo (y al Espíritu) a su voluntad[595]. El *arrianismo*, como manifestación más importante del subordinacionismo, enraizado hondamente en el *maniqueísmo*, sostiene que el Hijo es creatura del Padre, creatura perfecta, pero concentra la divinidad, el valor y la libertad sólo en el Padre[596]. Sumergido en el tiempo y en la materia, el Hijo no puede sino ser un Dios "subordinado". Los "macedonianos", por su parte, aplicaron la subordinación al Espíritu Santo[597]. Del arrianismo se sigue la simplificación del mundo entre lo bueno y lo malo, entre lo religioso y lo profano. Contra éste, la declaración de la consustancialidad de Jesucristo y del Padre en Nicea (325 d.c.) y la condena de Arrio constituyen, al menos teóricamente, la incorporación plena del Hijo en la Trinidad y el fin de los dualismos escapistas de la historia[598]. Subsecuentemente, la determinación de la personalidad del Hijo y del Espíritu han permitido captar el mundo y la historia como el lugar de la encarnación, salvación y revelación de Dios[599].

Al final de su "aproximación crítica al Dios de la sociedad occidental", J.L. Segundo concluye que "nuestra idea de Dios" proveniente de la revelación puede deformarse, tanto por la vía de la conciencia de las personas como por el de las relaciones interhumanas que estructuran la sociedad y, por tanto, debe ser

---

[593] TA II, 138.

[594] "Así es fácil de ver lo que decíamos, que todo acceso a la persona por el camino de la naturaleza la relativiza, es decir, la integra y la reduce al sistema de funciones que convergen a mi propia utilidad. El acceso histórico, por el contrario, niega esa tentación de relatividad y nos descentra para volcar nuestro interés en ese centro que es cada persona. Nos conduce a lo absoluto personal. No es menester demasiada imaginación para comprender que el Dios-naturaleza, infinito, inaccesible, creador de un orden previo a cada existencia individual o indiferente con respecto a ella es, al mismo tiempo, la proyección y la justificación de nuestros deseos e intentos de estructurar así a los demás en nuestra vida de sociedad" (TA II, 141).

[595] Cf., TA II, 172.

[596] Cf., TA II, 174ss.

[597] Cf., TA II, 174.

[598] Cf., TA II, 175-176. "Así cuando la Iglesia recuerda, en la fórmula de fe, que el Verbo es «engendrado, no creado», está condenando en nosotros todos los dualismos escapistas. Todas las separaciones simplificadoras: las ascéticas entre el espíritu y el cuerpo, las funcionales entre preocupaciones temporales y eternas, sagradas y profanas, las de planos de jurisdicción temporales y espirituales, con su casuística de «cuestiones mixtas», de yuxtaposiciones prudentes, de dosificaciones pastorales..." (o.c., 184-185).

[599] J.L. Segundo hace notar que lo decisivo no es acoger o rechazar a Jesús en cuanto figura histórica, sino en cuanto al "dinamismo, que él representa, encabeza y revela". Se podrá pecar contra el hijo del hombre, pero no contra el Espíritu Santo, "contra la fuerza que encarna lo divino en la historia". Lo decisivo es que, "el poder de Dios frente al cual se juega absolutamente todo hombre, es la liberación de la humanidad, es la humanización (Lc 11,15-23)" (TA II, 182). Y concluye: "por eso Jesús elige precisamente el momento de la negación *verbal* clara, rotunda, sin matices, para corregir el maniqueísmo naciente de sus discípulos y el maniqueísmo futuro de sus fieles: la tendencia a identificar con lo religioso la opción decisiva por Dios. El Absoluto se ha encarnado y pertenece definitivamente a la historia. Y sólo allí se opta por él o contra él" (o.c., II, 183).

corregida[600]. La historia muestra que la Iglesia defendió la única noción de Dios coherente con el hombre:

"Esto nos ha llevado a recordar y a valorar los esfuerzos hechos por la Iglesia de los primeros siglos para expresar claramente la idea cristiana de Dios y no poner, así, obstáculos a su riqueza potencial. Y hemos tratado de mostrar que en esos esfuerzos se jugó decisivamente en Occidente el valor de la historia, de la sociedad, de la libertad, y del mundo humanos. En efecto, se defendió la única noción de Dios coherente con la liberación del hombre. Es decir, la única compatible con la posibilidad para el ser humano de ser realmente y hasta el fin de sus capacidades, hombre, persona libre y creadora en la sociedad"[601].

En conclusión, la fe no se opone simplemente al ateísmo, sino que éste, en cuanto negación del falso dios[602], es el punto de partida necesario para una fe auténtica. No es la confesión de fe lo que separa a creyentes y no creyentes. Termina J.L. Segundo: "Nuestra noción de Dios debe recorrer sin cesar el camino que va del ateísmo a la fe"[603].

c) El significado de la divinidad de Jesús

La declaración dogmática de Nicea acerca de la plena divinidad de Jesucristo, sin embargo, no es suficiente desde un punto de vista teórico para superar el hablar ideológico sobre Dios. J.L. Segundo, en continuidad con su primera obra, avanza en la reflexión sobre "el significado de la divinidad de Jesucristo", siempre con la convicción de que los cristianos pueden tener gran culpa en el fenómeno del ateísmo[604]. En esta ocasión se trata principalmente de explicitar los alcances de las formulaciones cristológicas de los Concilios Ecuménicos de Nicea (325 d.c.), Efeso (431 d.c.) y Calcedonia (451 d.c.), pues en la práctica se ha dado, respecto de ellos, una regresión:

"...la historia de Jesús es englutida, digámoslo así, por una previa concepción de lo que es la Divinidad y, por lo mismo, de lo que *debió ser* Jesús. En lugar de procederse en sentido contrario"[605].

La fe en la divinidad de Jesús plantea a la Iglesia de los primeros siglos dos problemas. Primero, cómo es posible compatibilizar este hecho con el monoteísmo tradicional (dificultad analizada arriba)[606]. Y, en segundo lugar, cómo sostener simultáneamente que "Jesús es hombre" y que "Jesús es Dios"[607]. Las soluciones especulativas oscilan entre los extremos. Nicea, junto con declarar la divinidad de Jesús,

---

[600] Cf., TA II, 204.

[601] TA II, 204.

[602] "Pues bien, el ateísmo, cuando es sincero y auténtico, es justamente esa imposibilidad de ver a Dios en las realizaciones mediocres, en las componendas de los hombres" (TA II, 207).

[603] TA II, 208.

[604] Cf., TA III, sig., 303ss.

[605] TA III, sig., 304.

[606] Cf., TA III, sig., 304.

[607] "Pero también existía el otro problema: una vez establecido -contra las primera herejías docetas- que Jesús era un hombre cabal (que «había venido en carne», 1 Jn 4,2), ¿cómo se entendía que pudiera ser al mismo tiempo Dios? En otras palabras, ¿cómo se compaginaban en un lenguaje coherente estas dos afirmaciones: «Jesús es hombre» y «Jesús es Dios»?" (TA III, sig., 304).

identifica al Verbo y a Jesús en un solo sujeto. Efeso establece, merced a la unidad del sujeto, la "comunicación de lenguajes", a saber, que "lo que se dice del hombre histórico pasa a ser verdad del Verbo que es Dios"[608]. J.L. Segundo, sin embargo, se interroga: ¿se puede afirmar que lo que se dice del Verbo pasa a ser verdad del hombre Jesús? La respuesta la da Calcedonia. Calcedonia determina que el mismo sujeto Jesucristo tiene dos "naturalezas" cabales, que es perfecto Dios y perfecto hombre, de modo que puede lo propio de Dios y lo propio del hombre[609]. Pero, "agrega que las dos naturalezas «no se mezclan» (así como tampoco «se separan», tratándose de una sola persona)"[610]. En consecuencia, la divinidad en el hombre Jesús "no nos será perceptible: sólo se puede *inferir*"[611]. El lenguaje tendrá que integrarlas, referidas a la misma persona: "Jesús de Nazaret, Hijo y Verbo de Dios"[612].

Los alcances de semejante declaración dogmática son varios[613]: 1) Ante Jesucristo, sólo aparece a nosotros *una* de sus naturalezas, la humana, sólo de ella tenemos información comprobable. 2) La "comunicación de lenguajes" no funciona en ambos sentidos. No es posible decir que Jesús haya sido impasible. Sólo es posible decir que el Verbo de Dios padeció y murió, es decir, la "comunicación de lenguajes" nada más funciona en dirección ascendente. Surge entonces la pregunta por el contenido de la divinidad de Jesús[614]. 3) Este es "el centro mismo del problema *de Dios*. Un problema esencial y tan único como Dios mismo"[615]: la "naturaleza divina" alude a la libertad infinita de Dios, la que sólo nos es verificable por "sus gestas históricas, sus proyectos", mejor aún, por la manera de vivir Jesús su vida humana[616]. Esta es el contenido de su naturaleza divina[617]. 4) Calcedonia establece que la expresión "Jesús es Dios" no se ubica en el mismo nivel lógico que la expresión "Jesús es hombre", pues el ser hombre de Jesús corrige lo que hasta entonces se entendía por Dios[618]. 5) Jesús, el hombre cabal, su vida entera, el proyecto del Reino, su muerte y su resurrección, "al mismo tiempo que perfecto Dios, nos hace así conocer

---

608 TA III, sig., 306.

609 "Para responder a esta decisiva pregunta [la pregunta acerca de la reversibilidad de la «comunicación de lenguajes»] tenemos que dar el tercer paso y llegar a la fórmula de Calcedonia. Con ella se termina, de hecho y por siglos, la investigación dogmática acerca del lenguaje apropiado para hablar de la divinidad de Jesús. Es allí donde se establece que la misma y única persona-sujeto posee dos «naturalezas» cabales. Perfecto Dios, perfecto hombre. Tener una determinada naturaleza significa poder realizar *todas las posibilidades* (y, en caso de finitud, estar sujeto a todas las limitaciones) propias de ese tipo de existencia. Lo cual quiere decir que Jesús puede realizar todo lo que es propio de Dios y todo lo que es propio del hombre" (TA III, sig., 306-307).

610 TA III, sig., 307.

611 TA III, sig., 307.

612 TA III, sig., 307.

613 Cf., TA III, sig., 307-314.

614 Cf., TA III, sig., 309.

615 TA III, sig., 309.

616 Cf., TA III, sig., 310.

617 Cf., TA III, sig., 310-311.

618 Cf., TA III, sig., 311.

qué es lo que en realidad contiene ese concepto de la divinidad"[619].

En la práctica, sin embargo, Calcedonia no ha sido asumido. En la historia subsecuente, los cristianos al hablar de Jesucristo han "mezclado" las naturalezas humana y divina[620]. Las causas de tal fenómeno hunden sus raíces en causas históricas difíciles de desentrañar. A la caída del Imperio, la Iglesia tuvo que suplir en la gestación de una nueva civilización. De hecho, empero, se volvió a un cierto monoteísmo:

"No es extraño, pues, que los pueblos de la alta Edad Media, considerados cristianos, pero mucho más parecidos a los nómadas que se instalan en Canaán antes de la monarquía, vuelvan a pensar a Dios en términos muy similares a los del Yahvista o en los de la alianza deuteronómica un poco después. Y, aún bastante después, en plena Edad Media y con ciertos elementos de la filosofía griega, en los términos de la trascendencia absoluta y de la sabiduría para enfrentarse a la prueba impuesta al hombre en esta vida con miras a la posterior. Sólo que en vez de Yahvé hablarán indiferentemente del Padre o de Jesús, el Dios de los cristianos. Como Yahvé era el Dios de Israel"[621].

En general, la historia de Jesús deja de importar[622]. Esta cuenta en tanto argumento de su divinidad. Aún más: "es cristiano y cree *tener derecho* a serlo todo aquel que admite que Jesús es Dios" y son "mártires" los que testimonian la divinidad de Jesús (aun no siendo "cristianos" en sentido estricto)[623].

La apuesta de Jesús por los valores del Reino que orientaron su vida, en cambio, es vaciada por la convicción de que, en razón de su naturaleza divina, Jesús lo sabía todo por anticipado. La cruz y la muerte de Jesús, disociadas de su causa histórica, hacen las veces de opción *divina* directa y vertical según la cual ha de entenderse que "Dios vino a *sufrir*", y sufrir es "lo mejor para el hombre en este mundo"[624]. En razón de lo cual, el sufrimiento a causa de la estructura social ha sido visto como una "feliz coincidencia"[625].

Pero esta no es coincidencia, sino *connivencia*[626]. J.L. Segundo urge a volver a Calcedonia para no continuar "mezclando" las naturalezas en el hablar acerca de Jesucristo. La verdad no desciende vertical y atemporalmente de lo alto ni en Jesús ni entre los hombres, y esta manera de concebir la gestación de la verdad es funcional al *statu quo* y contrario a aquellas respuestas proféticas que intentan transformarlo[627]. La verdad hay que buscarla en diálogo con todos los hombres (GS 16)[628].

---

[619] TA III, sig., 314.

[620] Cf., TA III, sig., 315.

[621] TA III, sig., 316.

[622] Cf., TA III, sig., 314-320.

[623] Cf., TA III, sig., 317.

[624] TA III, sig., 318.

[625] TA III, sig., 318.

[626] Cf., TA III, sig., 318.

[627] Cf., TA III, sig., 318-319.

[628] Cf., TA III, sig., 318.

En conclusión, si se ha de ser fiel a Calcedonia habrá que formarse una idea de Dios a partir de cómo Dios se nos ha dado a conocer.

4. La noción "ideológica" de Dios

Hasta ahora hemos visto la enorme dificultad que han tenido los cristianos a lo largo de su historia para creer verdaderamente que Dios es trinitario. Los cristianos vuelven al monoteísmo, a un Dios fuera de nuestro mundo, distante y arbitrario[629]; a un Dios que resume en sí toda la personalidad y el valor, responsable último del bien y del mal del mundo[630]; al Dios del "poder" más que al Dios del "sentido", ante el cual la libertad humana, excusada de crear una historia diferente, sólo debe dar cuenta de sus caídas[631]. En cierta manera, este monoteísmo procede de la razón que concibe a Dios como "naturaleza", y no como "persona", mecanismo éste que la razón utiliza cotidianamente para organizar la vida en sociedad, por medio de estereotipos, prejuicios y generalizaciones que garantizan la seguridad grupal[632]. Este mecanismo de la razón es ideológico en cuanto proyecta en Dios la condición de la justificación del miedo a la libertad[633], por una parte, y, por otra, el dominio de unos sobre los demás[634]. Por el contrario, la concepción cristológica y pneumatológica de la libertad de Dios habría de romper con este servilismo del hombre, poniendo de verdad en sus manos la creación y su historia.

Lo que sucede -según J.L. Segundo- es que, entre nuestra idea de Dios y nuestro pecado, se establece un cierto círculo vicioso[635]. Aun cuando nuestra idea de Dios provenga de la revelación[636], ella se nutre también de nuestro pecado personal y social y, a su vez, induce a la perpetuación de las estructuras sociales que hacen posible ese pecado[637]. La reproducción de los rasgos de nuestra sociedad en Dios es, sin

---

629 Cf., TA II, 109-110 y 163.

630 Cf., TA II, 131.

631 Cf., TA II, 132-134.

632 Cf., TA II, 152ss.

633 "No era pues suficiente mostrar que la teología de la gracia no podía corresponder a un Dios que si bien se definía como amor, en la realidad avalaba, con su indiferente trascendencia, el miedo infantil del hombre a su propia libertad" (TA III, cam., 281). Este miedo a la libertad se expresa también como miedo a lo desconocido, muy propio de la religiosidad popular (o.c., III, cam., 286) y como miedo a Dios (o.c., II, 18; III, cam., 278).

634 "Podríamos decir que la persistente tendencia entre cristianos a rechazar, en la práctica, una noción de Dios encarnado, y a reducirla a un Dios impasible, inaccesible, perfectamente feliz en sí mismo, no es otra cosa que el antropomorfismo más evidente: pasar a Dios las características con las que el individuo piensa realizarse en una sociedad de dominación" (TA II, 89).

635 J.L. Segundo cuenta con "la hipótesis de que en cada deformación de la idea de Dios se oculta una degradación humana, y viceversa..." (TA II, 124).

636 Cf., TA II, 19.

637 "La misma tendencia que nos mueve a deformar a Dios nos lleva igualmente a no encontrarlo: esa dificultad no se llama «ilusión trascendental» o algo por el estilo: se llama pecado" (TA II, 169). Pero no se trata sólo de un pecado personal: "Más aún, si este compromiso [el compromiso liberador y humanizador del que habla Medellín] es el acceso apropiado a Dios, la categoría de pecado, es decir, de rechazo de Dios y hasta de negación idolátrica de Dios, va a tomar una dimensión histórica y social" (o.c., II, 28). Antes ha sostenido: "Precisamente porque al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo, nuestras formas falsificadas e inauténticas de tratar con nuestros hermanos hacen alianza estrecha con nuestras falsificaciones de la idea de

embargo, en cierto sentido inevitable[638]. Por lo mismo, Segundo se daría por satisfecho si en la representación de Dios tuviera lugar al menos un progreso hacia la noción del Dios auténtico[639]. Pero la religiosidad y la Iglesia mantienen una noción de Dios que consolida la dominación de unos hombres sobre otros[640]. Peor aún, la Iglesia y la religiosidad, en vez de revertir el proceso de deshumanización en razón de la idea trinitaria de Dios, concurren a consolidarlo[641]. Sirviéndose de un documento suscrito por un grupo de sacerdotes brasileños, Segundo responsabiliza del uso ideológico de la religiosidad a la idea misma de Dios e, indirectamente, a aquellos que la sustentan:

"Finalmente, los mismos sacerdotes llegan en su análisis al punto que es clave para nosotros y que se refiere directamente a nuestro tema: «Toda esa comercialización es posible porque los 'devotos'ignoran *el modo de actuar de Dios en relación al hombre*. Ignoran que Dios actúa por causas indirectas. Ignoran que el hombre es el sujeto de la historia. Que su vocación es dominar el mundo material y colocarlo al servicio de los hombres. Tienen sólo la idea de un Dios paternalista que deja todo preparado, y cuando no lo hace así, es el Dios arbitrario y vengador; si diéramos al hombre brasileño la exacta noción de la forma de actuar de Dios, de un Dios que respeta la libertad y la dignidad del hombre, y si nuestro hombre brasileño adquiriera conciencia de esa dignidad y de la posibilidad de dirigir los acontecimientos, sólo entonces habríamos liberado a nuestros hermanos de supercherías y supersticiones. De ahí la enorme importancia del evangelio para liberar a los hombres de todas las esclavitudes: la esclavitud del miedo, de la inseguridad, del sentimiento de inferioridad»"[642].

La "religión popular" con todos sus elementos es, de hecho, funcional a la sociedad injusta (y contraria al cristianismo)[643]. Ella procede y fecunda la idea del Dios recién descrito, un Dios que es preciso

---

Dios. Nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto" (o.c., II, 18).

[638] Cf., TA III, cam., 293.

[639] Cf., TA II, 50, 204.

[640] Cf., las notas complementarias: "¿Un Dios opuesto a la cohesión social?" (TA II, 152-159) y "Libertad, sí, pero ¿también en la Iglesia?" (o.c., II, 159-167).

[641] En la nota complementaria "Libertad sí, pero ¿también en la Iglesia?", J.L. Segundo se pregunta: "¿Es ella [la Iglesia] un «medio» liberador que cuestiona nuestras falsas racionalizaciones o, por el contrario, confirma y sacraliza nuestras alienaciones a través de sus propias estructuras de dominación?" (TA II, 159). El análisis de algunos documentos de la misma Iglesia latinoamericana muestra que la Iglesia suele reproducir una imagen de Dios contraria a la libertad del hombre: "¿Quién no ve, a través de este testimonio, que las estructuras pastorales oficiales, aun cuando hablen quizá un lenguaje renovado, siguen expresando la ausencia de la valoración de la libertad en los destinatarios de un mensaje que proclama la interpelación liberadora de Dios al hombre?" (o.c., II, 160). Luego Segundo adhiere a la protesta de un grupo de sacerdotes brasileños que "denuncian la utilización de los estereotipos de una masa alienada, estereotipos que la religión confirma sacralizándolos, inclusive con fines comerciales" y que ellos llaman "explotación religiosa" [cf. *Iglesia Latinoamericana. ¿Protesta o profecía?*] (o.c., II, 161).

[642] TA II, 163.

[643] Cf., "¿Un Dios opuesto a la cohesión social?" (TA II, 152ss.). "La llamada «religión popular» es la que cumple las funciones sociales que acabamos de señalar [las funciones sociales basadas en estereotipos, prejuicios y seguridad grupal]. Funciones que adquieren una fuerza visceral cuando cambios culturales muy profundos y rápidos -migraciones urbanas, por ejemplo- dejan al hombre sin la seguridad de una tradición ancestral". Continúa: "La función del cristianismo es esencial y dialécticamente contraria. Por eso supone dominada en gran parte la inseguridad psicosocial. De ahí la ilusión, incomprensible en sociología, de quienes piensan en la religión popular como en algo aprovechable, por progresivas transformaciones, para llegar a un cristianismo adulto. Sólo la liberación de la opresión, de la inseguridad, de la pasividad ante el fenómeno social puede preparar el

ir acomodando a los acontecimientos, aunque se trate de los acontecimientos más crueles:

"Así es cómo actúa la *ideología* creando ídolos o dioses que se acomodan al «si Dios quiere» o al «Dios mediante». Así, la realidad, lo establecido, el *status quo*, pasan a representar lo que el ídolo *quiere y mediatiza*: enriquecer a unos y empobrecer a otros, integrar a unos y marginar a otros. Y con esta ideología, sin darse cuenta, descansa el que goza y se resigna el que sufre"[644].

Dirá aun:

"Todo lo que sea asociar a Dios y su voluntad con esos acontecimientos, aunque parezca una inofensiva muletilla del lenguaje corriente, tiene una profunda influencia ideológica y deshumanizadora"[645].

Por esta razón, J.L. Segundo, veinte años después, no tolera que la Teología de la liberación haya abandonado la crítica de este tipo de religiosidad, al postular la concepción popular de Dios como liberadora[646].

La idolatría está vigente en la sociedad y en la Iglesia. No basta decirse cristiano, pero tampoco es suficiente negar a Dios[647].

5. <u>El Dios de la libertad y de la liberación</u>

Hemos señalado que Dios trino representa la libertad humana. A continuación analizamos cómo el hombre accede cristológica y pneumatológicamente a esta libertad. En un postrer momento, manifestamos una inquietud acerca de la concepción de Dios (y de la libertad) de J.L. Segundo.

a) El Dios encarnado

Jesucristo es la libertad del Padre hecha historia[648], que se ordena a la liberación de lo que domina al hombre "de hecho (1 Cor 6,12) y de derecho (Gál 4,1-7)" y a "la construcción histórica de la humanidad"[649]. En el planteamiento de J.L. Segundo, la determinación de la divinidad de Jesucristo en la cabalidad de su humanidad es la clave de bóveda tanto de la Trinidad como de la libertad que porta al

---

camino al cristianismo maduro" (o.c., II, 156).

644 TA III, cam., 296.

645 TA III, sig., 322.

646 "También en la teología de la liberación latinoamericana, con su nueva tendencia a declarar liberadora la concepción popular de Dios, una parte importante de la Iglesia se ha desentendido cada vez más de la búsqueda en cuestión. Y aun en algunos casos se opone a ella por principio" (TA III, 303).

647 Cf., TA III, cam., 290. Con anterioridad, J.L. Segundo ha criticado a los teólogos de la «muerte de Dios» por no poner atención a lo que el hombre pretende cuando afirma o niega a Dios. El prefiere sospechar tanto de lo uno como de lo otro (o.c. II, 25-26). De modo similar, aunque Segundo quiere hacer ver que la afirmación de Dios no basta, da por supuesto que tampoco la incredulidad basta: "No debemos temer atribuir al pecado -y al pecado social- nuestro fracaso en alcanzar a un Dios que no se esconde a nuestro conocimiento. Y no debemos temer, porque ese pecado no es privativo de quien niega la existencia de Dios. Recordemos, una vez más, las certeras palabras de de Lubac: «Incrédulos, indiferentes, creyentes, todos rivalizamos en ingenio para protegernos de Dios»[*Por los caminos de Dios]*" (o.c., II, 170).

648 Cf., TA II, 34 y 35.

649 TA II, 54.

hombre a su plenitud. Pues, en razón de la plena personalidad de Jesucristo, el hombre accede -al menos teóricamente- a su propia plena personalidad. El Hijo, "la Palabra vuelta persona histórica", otorga al compromiso histórico del hombre un valor absoluto[650].

Por esta razón, J.L. Segundo exige verificar lo absoluto en la existencia humana y su transformación[651]. Segundo ilustra su pensamiento haciendo notar que el evangelista san Juan "ve" la gloria de Dios -*el signo de la presencia de Dios*, de la Divinidad[652]- en el momento en que Jesús lava los pies a los discípulos (Jn 13, 4-5)[653]; "la pasión y la resurrección que han de seguir no son otra cosa que la reproducción en grande, muda, de lo que en la escena clave se ha dicho y hecho (cf. Jn 13,32-33)"[654]. Es este el momento de la revelación del amor extremo, y de la revelación del sentido de la libertad:

"Así el extremo del amor donde se reconoce la divinidad presente, consiste justamente en que quien se decía -con fundamento- una misma cosa con Dios, tuviera como valor y preocupación máxima, en el momento de volver al Padre, el aliviar del polvo y la fatiga del camino los pies de sus pobres amigos. Paradójicamente, pero con una lógica que todo lo anterior esclarece y confirma, Juan sintió la divinidad, no ante la indiferencia de quien todo lo tiene, sino ante el amor que lo convertía a él, Juan, en absoluto, a su libertad en creadora, a su historia en portadora de algo único para quien hubiera podido, por su naturaleza, prescindir de ella..."[655].

b) Encarnación de la liberación

La libertad, sin embargo, no pasa de Jesucristo al hombre sino cuando Jesús se ausenta y continúa su acción reveladora por medio del Espíritu Santo, "la fuerza que encarna lo divino en la historia"[656], el *Dios en nosotros*:

"Dios-en-nosotros, al ritmo de la historia, asegura, de manera creadora, la presencia continua de la palabra de Jesús. Y ya hemos visto que esa palabra revela precisamente el valor y el sentido no aparentes de la historia humana".

"Por eso el Espíritu que nos permite repetir la palabra de Pablo: «nosotros tenemos la mentalidad de Cristo» (1 Cor 2,16), asegura en la historia una continuidad creadora a la función de Jesús: la de revelar el hombre al propio hombre (GS 22) en la medida en que esa revelación es posibilitada y exigida por la historia"[657].

Si no fuera por el Espíritu, la verdad quedaría fijada en el mensaje literal de Jesucristo. Si el

---

[650] Cf., TA II, 41.

[651] Cf., TA II, 15-16.

[652] Cf., TA II, 135.

[653] Cf., TA II, 134-138.

[654] TA II, 137.

[655] TA II, 137-138.

[656] TA II, 182.

[657] TA II, 44.

respeto de la "comunicación de lenguajes" impide concebir el acaecer de la verdad en Jesús de un modo vertical y atemporal, sólo con el desaparecer de Jesús de Nazaret y el comparecer del *Dios en nosotros* los hombres pueden acceder a la verdad que ocurre al ritmo de la historia. Dado que la obra de humanización de Cristo importa a todos los hombres -no sólo a los que confiesan expresamente su fe en Jesucristo-, es el Espíritu Santo el que hace posible a los hombres discernir cuáles son las sendas de la comunidad humana[658]. El Espíritu hace posible escrutar los signos de los tiempos, conducir la historia a la plenitud de la verdad, tarea que la libertad humana sólo desempeña de un modo interpretativo[659].

"Al principio de la humanización, la historia se le da hecha al hombre"[660]. Pero lo propio del hombre es tomar la evolución en sus manos y conducirla consciente y libremente a su fin[661]; lo propio del hombre es interpretar los sucesos, antes que dejarse determinar por ellos, por las leyes de la evolución y de la cultura, "por todo lo impersonal que condiciona al hombre"[662]. Por esta razón:

"La salvación es, pues, en el dominio del tiempo, una madurez «política», esto es, la madurez de ese «ser político» que es todo hombre, madurez que consistirá en poner todos los elementos del universo al servicio de la humanización despojándolos paulatinamente de su carácter de determinantes, de su compulsividad (física y moral), para hacerlos servir a la libertad. Esta será la historia salvada para el hombre, aunque su marcha no dejará de ser ambigua, titubeante, con retrocesos y recaídas"[663].

En este sentido, la salvación no consiste tanto en pasar de un suceso a otro, sino de una a otra interpretación[664]. Cristo nos ha asegurado la presencia de su Espíritu para que las interpretaciones conduzcan efectivamente a la salvación, sin caer en el relativismo y en el error[665].

c) ¿Reducción del misterio de Dios?

---

[658] "En la medida en que hacemos de él [del cristianismo] un privilegio, volcamos la revelación de Dios hacia lo individual y lo ahistórico, siendo así que el Espíritu se nos muestra precisamente como el unificador por excelencia".

"En efecto, por ser una penetración de la mentalidad de Cristo en nosotros, sobrepasa todas nuestras diferencias externas (1 Cor 12,4; Ef 4,3-16). El gran unificador de la historia es también así, el creador de ese «nosotros» comunitario, propio de los que transportan en su interior la palabra de Dios dirigida a la historia" (TA II, 44-45).

[659] Cf., TA II, 45 y 51-58.

[660] TA II, 52.

[661] "Se ha dicho del hombre que es la evolución cuando ésta se asume y dirige a sí misma. En efecto, el hombre es un producto de la evolución; pero justamente en él la evolución llega a un punto en que queda librada a la iniciativa, al empuje y a la orientación consciente y libre de ese mismo ser que procede de ella" (TA II, 53).

[662] "Así, con lo que hoy sabemos, podemos y debemos traducir lo que Pablo dice en términos de su tiempo, cuando nos habla del paso de la ley de la libertad, mediante la comprensión del significado del hecho pascual. En efecto, la *ley* sometida por Cristo (después de haber nacido sometido a ella: Gál 4,4-5) comprende, en el pensamiento de Pablo, todo lo impersonal que condiciona al hombre desde las propias cosas con lo que parecen determinar en sí mismas (Rom 14,14), la raza (Gál 3,28), el sexo (ib.), hasta la religión (1 Cor 2,15), con sus sacramentos, sus personas, sus leyes (1 Cor 3,21-23). Todo debe dejar de dominar de hecho (1 Cor 6,12) y de derecho (Gál 4,1-7) al hombre para ser utilizado por éste para la construcción del cuerpo total de Cristo: la construcción histórica de la humanidad" (TA II, 54).

[663] TA II, 54.

[664] Cf., TA II, 55.

[665] Cf., TA II, 58.

Hasta el momento hemos querido presentar con fidelidad la contribución de J.L. Segundo al discurso sobre Dios en América latina. Ahora nos situamos críticamente frente a ella, e intentamos hacer ver algunos aspectos poco claros o insuficientes del pensamiento de su autor.

La cristología de la encarnación que predomina especialmente en *Nuestra idea de Dios* se opone a una forma equivocada, aún más, ideológica de concebir a Dios. Pero, exaltando el valor de la libertad del Hijo -y del hombre en general-, J.L. Segundo subsume el misterio de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo a la perspectiva encarnacionista, de lo que resulta una noción de la libertad desequilibradamente activa y optimista; una noción de libertad que podríamos caracterizar como "libre arbitrio" o "autodeterminación", cuya fuente es la persona en su capacidad de decidir[666].

Por lo mismo, nos preguntamos: ¿cómo es asumido el fracaso de la libertad humana, del que el evento pascual constituye la posibilidad de su restauración y elevación? ¿No es la libertad humana sobre todo responsiva al amor incondicional de Dios y a su perdón? La obra de J.L. Segundo deja en este punto un serio interrogante acerca de la disolución del misterio de la libertad de Dios en secularización o mero moralismo[667]. No queremos decir con esto que Segundo no tome en consideración el evento pascual. Este aparece materialmente en su obra como caracterización máxima del amor de Jesús por los hombres[668], pero formalmente no es considerado con la suficiencia que merece y aparece por ello subordinado al valor enorme de la asunción de lo humano y de la creación entera que tiene lugar gracias a la encarnación del Hijo[669].

El reverso de semejante carencia, nos parece que encuentra eco en una insuficiente consideración del problema del mal. No es éste el polo dialéctico de la idea auténtica de Dios, mas que en cuanto idea "ideológica" de Dios. Pero el mal -a nuestro entender- es más que una idea falsa (si bien una idea falsa es proyección del mal y condición de su reproducción). En otras palabras, la idolatría no puede ser la

---

666 Libertad es sinónimo de "escoger" (TA III, cam., 287), "optar", "elegir", "dar un «sentido», "apostar" (o.c., 288), de "«fe» religiosa o humana" (o.c., 297). Es una aptitud para imponer a la realidad ideales (o.c., 287), para someter las leyes de la evolución y la cultura para "la construcción histórica de la humanidad" (o.c., II, 54), para conducir conscientemente la evolución a su fin (o.c., II, 53) o para vencer los obstáculos que le opone un mundo donde abunda la concupiscencia (o.c., 322). Es capacidad de "crear" y no "prueba" (a propósito de *Las Moscas* de Sartre, J.L. Segundo afirma: "la libertad, o es *creación* o es *prueba*. Lo primero supondría un Dios que de alguna manera necesita de la decisión del hombre. En cambio, si Dios es perfecto, inaccesible, si el bien está por ende ya realizado, la libertad sólo puede ser prueba" [o.c., II, 132]).

667 Nos preguntamos si con el paso de los años J.L. Segundo volvería a sostener, por ejemplo, que la secularización que el propugna "significa que todo, absolutamente todo, en la Iglesia deber ser traducido de lo «religioso» a la tarea histórica" (TA II, 97).

668 "Llegar a este estadio donde la interpretación se vuelve dominante y liberadora ha sido la finalidad de toda la «historia sagrada de Israel». Y así, que el misterio pascual, el «acontecimiento» máximo de la historia, no pase inútilmente (Gál 5,1-6) para la revelación constitutiva del ser cristiano, depende, según san Pablo, de que la historia pase de manos de la evolución natural a manos del hombre preparado y maduro para asumirla como tarea" (TA II, 54). Aun cuando Segundo sostenga en esta oportunidad la máxima importancia del evento pascual, pensamos que en *Nuestra idea de Dios*, desde un punto de vista formal, él da la máxima importancia al *Enmanuel*, al *Dios encarnado*.

669 La siguiente citación es aparentemente contraria a nuestra afirmación: "Decíamos más arriba que lo que la razón descubría sobre Dios-naturaleza debía ser superado, no negado (D 523). Superado significa desechar el retrato racionalista de un *Dios-naturaleza*, pero aceptar los datos racionales de *la-naturaleza-de-Dios*. En efecto, la revelación no nos muestra a un Dios de naturaleza limitada, pasible, cambiante. Nos muestra sí, a un Dios que libremente y a pesar de no necesitar, por su naturaleza, padecer, cambiar y morir, *amó y se entregó* (Gál 2,20), en toda la extensión de la palabra, a la lógica de ese amor" (TA II, 130). Pero lo que J.L. Segundo sostiene es que, contra el Dios de la reducción racional, la pasión de Jesús prueba la historicidad del Dios de la revelación. Nada más.

expresión más fundamental del mal, porque hay un mal que parece exceder las posibilidades de la libertad. J.L. Segundo entrevé esta dificultad[670], pero está lejos de dar a ella un tratamiento cristológico.

Veinte años después J.L. Segundo ha podido dar una cierta corrección a su planteamiento original. La vida entera de Jesús constituye el contenido de la divinidad, su total consagración al proyecto histórico del Reino de Dios[671]. El fracaso de la muerte de Jesús no es la última palabra de la realidad[672], pues la resurrección es la victoria de los valores del Reino sobre la realidad y la victoria del poder de la libertad que sirve a esos valores[673]. El camino que conduce a Dios es el de la fe de los "testigos" de los valores de Dios, en este caso, los "profetas" de la resurrección, que han creído y apostado contra la adversidad de los acontecimientos y contra la muerte[674].

Con todo, este segundo camino -distinto del camino ideológico que figura a Dios conforme a la medida de los acontecimientos- se articula como una "apuesta" que puede o no ser religiosa[675]. En esto descubrimos nuevamente la virtud de J.L. Segundo para establecer una plataforma de diálogo con el mundo no creyente. Pero tampoco en esta ocasión es posible advertir cómo el mal es vencido en el misterio pascual de Jesucristo, más que de una manera voluntariosa. También en esta ocasión predomina, tal vez de modo menos explícito, la cristología de la encarnación sobre la cristología pascual, de modo que la dación de la vida en la cruz es mera prueba de la posibilidad de la fe como apuesta de la vida, mientras el fracaso de la libertad humana asumido por Jesús en la cruz es sólo consecuencia del miedo a la libertad y su desuso.

---

[670] "No pretendemos con esto solucionar el problema del mal, pero entendemos, eso sí, que el Dios cristiano proporciona elementos decisivos en orden a comprender su significación: *a)* el mal es el precio de una libertad humana puesta seriamente al frente del universo, *b)* de tal responsabilidad, así confiada, algo absoluto depende, aun para Dios; *c)* mientras tanto, todo el dolor de esa gestación -suprema garantía- Dios lo comparte con el hombre" (TA II, 167).

[671] Cf., TA III, sig., 314.

[672] J.L. Segundo señala que, a diferencia del Dios unipersonal que abandona a Jesús, éste, el abandono de Jesús en la cruz pertenece a la vida trinitaria misma, "dato trascendente de máxima relevancia existencial y social" (TA III, cam., 297). Es decir, en el Dios trinitario el abandono de Jesús tiene un valor salvífico. Pero, como Segundo no especifica cuál, consideradas las afirmaciones en su conjunto, nos inclinamos a creer que no sea otro que el de la constitución de la libertad en su mera dimensión creatural.

[673] "Pero tendríamos razón para dudar de que ese Reino de Dios represente lo que Dios mismo quiere y es, si la muerte de Jesús y el fracaso de su proyecto tuvieran la última palabra, como «parecen» haberla tenido. Nuestra apuesta, nuestra fe en que la realidad se va a plegar a esos valores (que absolutizamos y ponemos en Dios) sería «vana» (1 Cor 15,19). La experiencia de que Dios resucita a Jesús, cualquiera que sea la forma en que la hayan vivido los testigos, resulta, pues, el dato trascendente más decisivo para decidir si la apuesta de Jesús podía extenderse a la escala de la totalidad y responder acerca de lo que era Dios en cuanto absoluto. Esto aparece sobre todo en la interpretación de Pablo. Para éste, la resurrección no es el *premio* que Dios otorga a Jesús por haber luchado y muerto por una causa imposible pero hermosa, sino la victoria (invisible hasta la escatología que para los demás hombres sólo se manifestaba al fin de la historia, pero ya segura) de los valores mismos del Reino y del poder de la libertad que se ponga a servirlos" (TA III, sig., 314).

[674] Cf., TA III, cam., 296-297.

[675] "No estamos hablando de una fe precisamente «religiosa». Pero de ahí, y no de otro lado, surge *también* la fe religiosa. Todos los seres humanos, «creyentes» o «incrédulos», apuestan su vida a ciertos valores apoyados en ciertos testigos que «prestan» a los demás su experiencia de felicidad. Sólo cuando se tiene fe en ese testimonio se puede sacrificar a ese determinado camino otras mil satisfacciones posibles que esperan al cabo de otros tantos caminos divergentes" (TA III, cam., 288-289).

II. DIOS "DESDE NUESTRA REALIDAD"

En la sección siguiente, presentamos una segunda aproximación al tema de Dios desde América latina, basada en la obra de Ronaldo Muñoz *Dios de los cristianos* (1987).

1. El "tema de Dios" a partir de una nueva experiencia histórica

Presentamos a continuación el replanteo que Ronaldo Muñoz hace del tema de Dios en la obra señalada, precedido por una breve indicación sobre su persona y su obra.

a) El *Dios de los cristianos* de Ronaldo Muñoz

Hasta la publicación de *Dios de los cristianos*[676], Ronaldo Muñoz ha sido conocido en América latina por su dedicación a la eclesiología. Esta obra, empero, junto a algunos artículos que la preceden y la prosiguen, obliga a considerarlo entre los autores del discurso sobre Dios. Dado que en esta oportunidad nos interesa mostrar cómo se articula un discurso sobre Dios "desde" el contexto particular latinoamericano, optamos por analizar sólo las dos primeras partes de esta obra ("Dios en América latina" y "Reflexión desde nuestra realidad"). La tercera parte de ella ("Reflexión desde el Evangelio") no desmerece de las anteriores, pero nos ha parecido que la gran originalidad de R. Muñoz está en lo primero y que bueno es dedicarle una atención por separado, aun cuando seamos injustos con el entero pensamiento del autor.

Ronaldo Muñoz nació en Santiago de Chile en 1933[677]. Como miembro de la Congregación de los Sagrados Corazones, en la cual es hoy sacerdote, realizó estudios de filosofía y teología en Chile. En la Universidad Gregoriana (Roma) obtuvo una licencia en teología en 1962; en el Instituto Católico de París, su habilitación para el doctorado en 1963. De vuelta a su patria, fue profesor en la Facultad de Teología de la Univesidad Católica de Chile, consejero del departamento de laicos del CELAM y de la CLAR. Una vez más en Europa, defendió una tesis doctoral en la Universidad de Ratisbona (Alemania). En la actualidad es director de la revista *Pastoral Popular*. Otras obras suyas vienen señaladas en la bibliografía.

b) Actualidad de un discurso sobre Dios en América latina

En América latina -sostiene R. Muñoz-, el "tema de Dios" ha adquirido importancia no sólo porque Dios "es el centro viviente y la meta final de nuestra fe"[678]. Ante todo, la urgencia y la actualidad del tema provienen del hecho que "en el nombre de Dios" se fundamentan en América latina las opciones y conductas más diversas y contrarias:

"En este «continente cristiano», en nombre de Dios las minorías privilegiadas suelen luchar con todos los

---

[676] Por indicación personal y expresa del mismo autor utilizamos la edición chileno-argentina de Paulinas de 1988, que incluye algunas notas más y un incremento bibliográfico, y que corrige los defectos en que incurrió la edición española de 1987. La obra en todo caso, es presentada como "tomo" de una colección aún más amplia titulada "Teología y Liberación" (DC, 17-18).

[677] Cf., I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.) Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación, Vol II, Madrid, 1990, p. 681; A. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, New York, 1990, p. 239; J.J. Tamayo A. "Creadores e inspiradores de la Teología de la liberación", *Misión Abierta* 4,77 (1984) 51.

[678] DC, 25.

medios del poder y de la técnica para defender sus propiedades y su civilización; y en nombre de Dios las mayorías resisten humanamente en condiciones inhumanas y luchan por sobrevivir apenas a la diaria erosión de la pobreza. En estas mismas mayorías empobrecidas, en nombre de Dios los más aceptan resignados su condición de miseria y sometimiento; y en nombre de Dios muchos van despertando y organizándose para una lucha de liberación colectiva"[679].

"En nombre de Dios" la misma Iglesia católica y las otras iglesias cristianas sufren en su seno la división[680].

R. Muñoz se pregunta si de verdad "nos importa Dios"; Dios, y no la utilización ideológica de su nombre. Incluso si nos importara, Muñoz exige ir aún más lejos y preguntarnos con seriedad si nuestra imagen de Dios corresponde o no a la del Dios de Jesucristo[681]. Este es el Dios verdadero, el que puede ser diferenciado de las "caricaturas y falsificaciones" a partir de "la referencia histórica a Jesucristo"[682]. Según Muñoz, es ésta nada menos que una "cuestión de vida o muerte" para la fe cristiana y, de modo inmediato, para el hombre concreto[683].

R. Muñoz evoca en este punto a J.L. Segundo -aunque no se refiera expresamente a él- haciéndose partícipe de la intuición central de su pensamiento, pero corrigiéndolo en su tonalidad secularizante. La pregunta fundamental es "cuál es el Dios verdadero"[684], y no si Dios existe o no existe; porque el mayor problema en América latina no es el ateísmo, sino la idolatría. Pero -al igual que en la Biblia[685]- la idolatría que preocupa es la idolatría de "los grupos privilegiados y «cultos», los que más o menos conscientemente utilizan a «Dios» para legitimar su riqueza acumulada, su saber excluyente, su poder de dominación"[686]; y no tanto "el problema de la superstición o el primitivismo religioso de las masas «ignorantes»" (conforme al parecer de las clases "ilustradas")[687]. Sin perjuicio que el secularismo y el ateísmo sean problema en

---

679 DC, 26.

680 "Dentro de la Iglesia católica (mayoritaria) y las demás iglesias cristianas, en nombre de Dios y de la misión recibida por Jesucristo, unos urgen a solidarizar con el pueblo empobrecido... Otros... reinvidican las fórmulas de la ortodoxia y del culto... Y en nombre de Dios..., un «centro político» de la misma iglesia llama a una reconciliación social que por un lado parece relativizar «la acción devastadora del cáncer marxista», pero que por otro lado no parece tomarle el peso a la secular marginación del pueblo oprimido" (DC, 26).

681 Cf., DC, 26-27.

682 DC, 27. En un artículo titulado "Dios Padre" R. Muñoz sostiene que "en ese testimonio de Jesús sobre Dios, confirmado por Dios mismo al resucitarlo de entre los muertos, se nos ha dado la clave definitiva para -en cualquier tiempo, en cualquier situación social y eclesiástica- reconocer la verdadera imagen de Dios vivo, distinguiéndola de sus caricaturas y falsificaciones (*Mysterium Liberationis*, I, Madrid, 1990, 534-535).

683 Cf., DC, 28.

684 DC, 28.

685 "En este sentido, nos reconocemos más cercanos a la problemática religiosa del pueblo de la Biblia, que a la de las actuales sociedades «secularizadas» del Primer Mundo, o de la forma como ha interpretado esta problemática e intentado responder a ella la teología nordatlántica contemporánea" (DC, 29).

686 DC, 29.

687 Cf., DC, 29.

América latina[688], su superación también depende del desenmascaramiento de las falsificaciones de Dios y del anuncio del Dios verdadero[689].

El libro que analizamos pretende precisamente hablar del Dios verdadero:

"...intentamos una reflexión más sistemática sobre quién es y cómo actúa ese Dios y Padre de Jesucristo, el mismo que en esta historia nuestra nos habla y nos da vida por su Espíritu. En ese sentido histórico, a la vez bíblico y actual, pretendemos tratar aquí del «Dios de los cristianos»"[690].

Es decir, hablar del Dios que conocemos por Jesús, el "Cristo" de nuestra fe, que el Espíritu Santo continúa dando a conocer a la Iglesia y, específicamente, a la Iglesia latinoamericana en su concreta situación histórica[691]. Aun cuando el tema central de la obra es el Padre, advertimos en R. Muñoz un acceso a Dios Padre necesariamente trinitario. El Dios verdadero no sólo es el Dios trino; el Dios trino es la condición histórica y metodológica de acceso al Dios verdadero[692].

R. Muñoz señala, sin embargo, que el conocimiento teológico de Dios incorpora una paradoja. Dios es "el tema" más importante de nuestra vida de creyentes y testigos, pero, por otra parte, Dios es lo menos "objetivable" que pueda darse: Dios es *total*, de entrada ya estamos en él; Dios es *radical*, como el Viviente y como Espíritu, como "«sujeto» de amor y libertad"; Dios es *trascendente*, es siempre "más grande" que nuestras experiencias y nociones acerca de él, y por ello puede ser el Liberador[693].

A ese Dios lo reconocemos en la historia concreta y colectiva de América latina:

"Sucede que la experiencia de Dios como Dios -total, radical y trascendente- se nos actualiza y renueva en América Latina en *nuestra historia colectiva*: a partir de lo que sufrimos, de lo que anhelamos y vamos conquistando como pueblo; en nuestro camino más consciente como pueblo oprimido, donde también hay signos de vida, lucha solidaria y esperanza"[694].

Del mismo modo como el Dios de Israel se reveló históricamente a su pueblo -máximamente por el testimonio de Jesús solidario de su pueblo oprimido-, a la luz de la Palabra bíblica es posible reconocer que Dios continúa su presencia liberadora hoy en nuestra historia[695]. Pero "esa revelación y este

---

688 Cf., DC, 30.

689 "De aquí, pues, el interés o la motivación fundamental de este tomo. Motivación que es doble. Negativamente, criticar las imágenes rutinarias y las caricaturas de Dios que tienen vigencia en nuestra sociedad y a menudo en nosotros mismos, cristianos de Iglesia y agentes pastorales. Más radicalmente, desenmascarar las falsificaciones de Dios; denunciar los ídolos de la dominación, de la marginación y la muerte de los pobres. Y positivamente, servir a la búsqueda del rostro viviente de Dios, de su presencia liberadora entre los pobres de nuestra tierra, de sus caminos para nosotros. Anunciar la novedad sorprendente del Dios verdadero: el del servicio humilde, la solidaridad gozosa y la vida en abundancia para todos sus hijos" (DC, 31).

690 DC, 18.

691 Cf. DC, 21-22.

692 Cf., DC, 17-18; 21-25, 57, 59.

693 Cf., DC, 19-20.

694 DC, 21.

695 Cf., DC, 22.

conocimiento sólo se nos dan *en la penumbra de la fe*"[696]: el Dios de la historia es el Dios del futuro[697]. En el futuro el Reino hallará su cumplimiento definitivo y la paternidad de Dios se verificará como triunfo sobre la injusticia y la muerte[698].

c) Nueva relación Iglesia-pobres, nueva experiencia humana

En el intento por situar la pregunta por Dios, R. Muñoz es aún más explícito para describir el lugar social y cultural de su teología, las condiciones de la experiencia espiritual que está a su base y la perspectiva, preocupaciones y criterios que dirigen la interpretación de la revelación cristiana[699].

Ante todo, R. Muñoz da a conocer su particular origen y perspectiva. El mismo se sitúa ante el tema como latinoamericano del post-concilio, chileno y miembro de la Iglesia chilena presente en medio del pueblo oprimido[700]. Aún más, Muñoz, en cuanto miembro de esta Iglesia, reconoce provenir de medios privilegiados de la sociedad y reconoce asimismo la dificultad para percibir el mundo en la perspectiva de los pobres[701].

Pero la ubicación de la reflexión se extiende a un hecho de relevancia historica, tanto para la Iglesia católica en América latina como para el mismo continente:

"Ahora, mirando las cosas con cierta distancia y perspectiva, tal vez uno de los acontecimientos más importantes de la historia de nuestro continente en estos últimos quince o veinte años -incluso de la historia vista con ojos profanos- ha sido esta nueva relación que se ha venido trabando, esta nueva *alianza entre la Iglesia católica y los pobres*, las mayorías populares de América morena. ¿Por qué digo «acontecimiento»? Porque efectivamente, es algo nuevo entre nosotros, y de una importancia enorme para nuestros pueblos y para la Iglesia"[702].

Se trata de una nueva e histórica relación, porque por años la Iglesia en América latina "ha estado

---

[696] DC, 22.

[697] "... todo conocimiento cristiano de Dios es ya experiencia y encuentro, pero de un Dios que permanece escondido, *siempre más allá y esperándonos en el futuro*. Son la experiencia y el encuentro vividos por un pueblo peregrino, siempre en búsqueda, hasta la plenitud prometida de la libertad y de la vida" (DC, 23). Más adelante: "Así, Dios sigue y seguirá siendo para nosotros el Dios del futuro, el Dios por venir, a quien esperamos encontrar y conocer cabalmente en la plenitud final prometida" (o.c., 24).

[698] "Y nuestro Dios es al mismo tiempo Padre universal, que a todos da la vida y quiere la salvación de justos y pecadores; pero este mismo Dios se nos hará trasparente como «Dios todo en todos» al final, cuando toda injusticia y la misma muerte sean destruidas..." (DC, 24).

[699] Cf., DC, 36.

[700] Cf., DC, 36. Por nuestra parte hacemos notar que se trata de una experiencia marcada por la dictadura militar que gobernó Chile desde 1973 a 1989.

[701] A propósito de las diferencias culturales entre la Iglesia y los pobres, R. Muñoz sostiene: "Ellos [los pobres] configuran un «mundo», es decir, constituyen *una cultura popular*: un conjunto humano más o menos coherente, una experiencia característica de vida humana y de convivencia, los que son cualitativamente diferentes del mundo occidental ciudadano (o del mundo «burgués») del que participamos nosotros y en los que fuimos formados"... "Somos más incultos de la cultura popular de nuestras poblaciones, que de la cultura europea" (DC, 41).

[702] DC, 36-37.

centrada en los sectores no-pobres de la sociedad"[703], aún más, ajena a los canales de representación de los intereses de las clases populares[704]. El nuevo fenómeno tiene lugar por dos movimientos convergentes. Primero, por la llamada "*opción de la Iglesia por los pobres*", de acuerdo a la cual la Iglesia se ha encarnado entre los pobres y su mundo, se ha trasladado a ellos, aprendiendo de ellos entre tantas cosas su fe y su esperanza, dejándose convulsionar interiormente por semejante novedad. De hecho, la idea de una "opción" declara que la Iglesia no ha estado con los pobres y que últimamente ha querido estarlo. Esta opción es el punto de partida de la nueva relación entre ellos y la Iglesia[705].

El segundo movimiento que constituye esta relación es "*la irrupción de los pobres en la Iglesia*"[706]. Hasta hace muy poco los pobres eran simplemente objeto de la acción pastoral de la Iglesia. Ahora asumen un papel activo, son protagonistas y "la misma Iglesia comienza a mirar la vida colectiva y la sociedad global «en la perspectiva de los pobres», y a actuar en consecuencia"[707].

Ambos movimientos no se entienden sino recíprocamente, y, en cuanto tal, crean esta nueva relación entre la Iglesia y los pobres del continente latinoamericano, relación que, en la óptica del Evangelio, debió haber sido la de siempre[708].

Esta relación de acercamiento entre la Iglesia y los pobres se especifica todavía más concretamente como un acercamiento entre la Iglesia y la cultura popular; entre la Iglesia y el movimiento popular; entre el movimiento popular y la religiosidad popular. En los últimos años, la Iglesia se ha arraigado en el mundo de los pobres, en la *cultura popular*, en esa característica forma de vida y de convivencia, distinta del mundo "burgués", marcada entre otros elementos por la *religiosidad* o piedad popular. Como primer resultado de este proceso de influencia mutua la Iglesia cambia, y, emerge, también, una nueva cultura popular, un nuevo cristianismo popular, especialmente entre *las comunidades cristianas* o

---

[703] DC, 37.

[704] Cf., DC, 44.

[705] "Se comprende, pues, que este movimiento haya significado una convulsión en el interior de la Iglesia, en su mentalidad corriente y en su lenguaje. Convulsión que no se ha vivido en un día, ni sin dificultades, extrañezas y conflictos. Pero es ésta, tal vez, una de las dimensiones más profundas de lo que llamamos en América latina *«la opción de la Iglesia por los pobres»*. Se supone que nuestra Iglesia «opta» por los pobres, porque tiene la posibilidad de optar; es decir, porque no es, no somos todavía, pobres. La Iglesia chilena no «opta» por ser chilena: es chilena, somos nosotros. La Iglesia necesita optar por los pobres, porque tiene que ir a los pobres. Ese es el punto de partida del movimiento: aquí la Iglesia, allá los pobres. Por eso ha sido necesario tomar una opción consciente, que significa revisar categorías, visión de las cosas, prácticas y hábitos, formas de vida, estructuras. Incluso, y sobre todo, la misma comprensión del Evangelio y de la fe, se nos renueva en forma sorprendente desde la situación, la experiencia y la perspectiva de los pobres" (DC, 38-39).

[706] Cf., DC, 39.

[707] DC, 40.

[708] "La Iglesia opta por los pobres, y los pobres irrumpen en la Iglesia, entran en ella como en su casa, la van convirtiendo y transformando. Al hacerlo así, no están violentando a la Iglesia, sino haciéndola caer en la cuenta de lo que siempre debió ser, en la lógica del Evangelio: la Iglesia de los pobres, seguidora de Jesús pobre entre los pobres, y mostrando a un Dios que quiere liberar al hombre en todas las dimensiones de su vida y convivencia. Los pobres van recuperando a la Iglesia como lo que era suyo, lo que -desde el Evangelio- siempre debió ser suyo. Y de esta forma, a través de esos dos movimientos que se condicionan mutuamente, que no se explican el uno sin el otro, se va constituyendo esta nueva relación Iglesia-pobres en América latina [cf. J. Sobrino *La resurrección de la verdadera Iglesia*]" (DC, 40).

eclesiales de los pobres[709].

En segundo lugar, el acercamiento entre la Iglesia y los pobres se ha configurado como cercanía entre ésta y el *movimiento popular*, es decir, entre todas aquellas instituciones populares que desde hace ya mucho tiempo se organizan para defender sus propios intereses. En Chile, por ejemplo, los sindicatos, los partidos políticos populares, las asociaciones vecinales han encontrado eco en organizaciones de la Iglesia como la Vicaría de la solidaridad, la Vicaría de la pastoral obrera y la defensa que los obispos han hecho de los pobres y de sus organizaciones[710].

El tercer aspecto de esta relación es que, en el complejo mundo religioso popular, tiene lugar un fenómeno de acercamiento entre *el movimiento popular y la religiosidad popular*. No siempre la religiosidad tradicional del pueblo ha ido de la mano con el movimiento de liberación del mismo pueblo. Ahora, en cambio, el movimiento popular advierte que "en la fe tradicional hay todo un potencial de dignificación del hombre y estímulo para la liberación colectiva", además de una base para "una esperanza más profunda y más amplia, más fuerte que todos los fracasos históricos del movimiento popular"[711]. Y, por otra parte, mucha gente sencilla, de fe y cultura tradicionales, comienza "a descubrir todo lo que hay de valioso y necesario en el movimiento popular"[712].

Lo que en realidad está teniendo lugar en América latina es una "*nueva experiencia humana fundamental*, capaz de transformar de raíz y de dar sentido profundo a toda la vida personal y colectiva del hombre"[713]; una verdadera experiencia "espiritual", aunque no necesariamente religiosa[714]. Tres dimensiones constituyen esta experiencia: *la indignación ética* frente a la miseria y a la injusticia contra los pobres[715]; *el asombro radical* y paradojal ante "el verdadero milagro de la supervivencia humana y la solidaridad de la gente"[716]; por último, *la exigencia ineludible* de "construir con nuestro pueblo pobre una nueva humanidad, una nueva convivencia humana", a partir del "asombro" que producen los valores, la fe, la esperanza y solidaridad de los pobres, y según el dinamismo de la Resurrección y del Reino[717].

d) Nueva experiencia de Dios, nueva teo-logía

---

[709] Cf., DC, 41-42.

[710] Cf., DC, 43-46.

[711] DC, 48.

[712] DC, 48.

[713] "En América Latina se está dando, pues, un nuevo encuentro de la Iglesia católica con la vida y cultura de las mayorías pobres, y con el movimiento popular de liberación colectiva. En el seno de las comunidades cristianas de los pobres, y en el pueblo en torno a ellas, se va gestando así una nueva síntesis viviente de Iglesia y cultura popular, de Evangelio y liberación humana. Aquí concurren, como lo hemos en parte sugerido, múltiples factores históricos y culturales, unos más tradicionales, otros nuevos. Pero, a mi entender, la convergencia de esos factores no resultaría en una nueva síntesis humana y cristiana, si no estuviera «aconteciendo» entre nosotros, y entre las masas pobres de todo el continente, *una nueva experiencia humana fundamental*, capaz de transformar de raíz y de dar sentido profundo a toda la vida personal y colectiva del hombre" (DC, 48-49).

[714] Cf., DC, 49.

[715] Cf., DC, 50.

[716] DC, 52-53.

[717] DC, 53.

Y he aquí lo que a nuestro entender constituye la tesis central de la obra de R. Muñoz, y su mayor mérito. Cuando esta experiencia humana fundamental de acercamiento entre la Iglesia y los pobres, bajo sus diversos aspectos y dimensiones, es vivida en la clave de la fe cristiana, entonces ella misma constituye la condición de posibilidad de una nueva y más auténtica noción de Dios:

"Nosotros -cristianos en Iglesia- colocados en esta situación nueva, a partir de esa indignación ética por la miseria injusta de las masas populares, a partir de ese asombro por sus valores y de esa experiencia de radical exigencia... empezamos a vivir una nueva *experiencia de Dios*, empezamos a «entender» al mismo Dios de una manera nueva. Por eso hablamos de «teo-logía», de reflexión o discurso sobre Dios"[718].

Esto es lo que R. Muñoz entiende por Teología de la liberación[719]. Una teología que, a partir de una experiencia eclesial de liberación de los pobres, reconoce a su Dios, no en el "Dios de los filósofos", sino en el Dios de Israel, el Dios de Jesucristo, el Dios que encontramos privilegiadamente *en la historia* de un pueblo[720], más aún, de un pueblo de explotados y marginados[721]. En la misma experiencia descrita, creyentes y no-creyentes pueden converger. En esa experiencia hay un "llamado, una fuerza, una presencia... que más allá de toda condición es fuente y poder de vida"[722]. Esa presencia, mediante el testimonio de los cristianos, puede ser reconocida como:

"...el Dios de los pobres, de la justicia en favor de los oprimidos (indignación ética); como el Dios liberador, que hace maravillas y se revela dando vida y fortaleza a los pequeños (asombro radical); como el Dios santo y exigente, que nos cuestiona radicalmente, pero que así también nos libera, si nos dejamos conducir por su Espíritu y respondemos con toda nuestra vida (exigencia ineludible). En dos palabras, como el Dios del Reino anunciado por el Profeta de Nazaret, como el Dios y Padre del mismo Jesucristo"[723].

Se trata de una "Teo-logía de la liberación", por tanto, porque ella supone que a Dios lo hallamos en la historia de la liberación de los pobres y porque en ésta el Dios de Jesucristo nos puede salir al encuentro[724]. Al proceder de una experiencia, esta es una teología itinerante, que se va haciendo en "la

---

[718] DC, 54.

[719] Cf., DC, 54.

[720] "Y al decir «historia», estamos acentuando la dimensión colectiva. El sujeto de la historia es, propiamente, un pueblo o un conjunto de pueblos. Un pueblo, claro, de personas o comunidades de personas; pero, ...un pueblo" (DC, 56).

[721] "Y en esta historia colectiva, a ese Dios lo experimentamos *desde el reverso* o desde abajo; es decir, del lado de los explotados y los marginados" (DC, 55-56).

[722] DC, 56.

[723] DC, 57.

[724] "Por eso, «Teo-logía de la liberación». Porque al Dios vivo y verdadero lo encontramos en la historia, en la historia de los pobres y de su liberación. O porque en esa historia de la liberación de los pobres podemos encontrarnos con el Dios de Jesucristo. Y desde cualquiera de los dos accesos, ésa es la «experiencia espiritual» fundamental que necesitamos hacer objeto de nuestra reflexión" (DC, 57). En una oportunidad anterior, R. Muñoz ha sostenido que en su nivel más básico la Teología de la liberación, "antes de ser reflexión doctrinal en los documentos oficiales de la Iglesia, o pensamiento más crítico y elaborado en los escritos de teólogos profesionales, ha sido un nuevo estilo de experiencia de Dios, de vivencia comunitaria, de compromiso cristiano en la práctica cotidiana, un nuevo lenguaje para dar razón de nuestra esperanza. Ha sido, si se quiere, una nueva

marcha creyente" del pueblo[725] (podríamos también decir, provisional[726]) y, según hemos ya indicado, necesariamente trinitaria (pues se accede a Dios Padre de un modo histórico por Jesucristo y por el Espíritu)[727]. Una teología cristiana porque discierne aquella experiencia gracias a una lectura histórica del evangelio, cuyo sujeto hermenéutico es el pueblo pobre y creyente que, en las comunidades cristianas, ha comenzado a tomar el evangelio en sus manos para descubrir que Dios es diferente[728]. Una teología que se nutre de los conocimientos de la teología como ciencia, y del lenguaje de otras ciencias antropológicas y sociales[729], pero que se expresa en un lenguaje narrativo, incluso testimonial[730].

Lo que ha sido descrito como un "acontecimiento" de importancia mayor en América latina, esto es, el acercamiento (*alianza*) entre la Iglesia y los pobres que tiene lugar en las comunidades eclesiales, en la medida en que tal experiencia humana es una experiencia de Dios, ella constituye en sí "el núcleo teo-lógico, o teologal" de la reflexión teológica que intenta R. Muñoz[731]. En una misma experiencia histórica y comunitaria, la Iglesia y los pobres se dan a conocer (re-conocer) recíprocamente al mismo Dios, pero bajo distintos respectos:

"De esta manera, en las comunidades eclesiales de nuestro pueblo humilde, por una parte y como lo veíamos más arriba, la Iglesia latinoamericana va redescubriendo al Dios de la historia y liberador de los oprimidos, al Dios de los pobres; y por otra parte, como lo destacamos ahora, el pueblo de los pobres va redescubriendo en esa misma experiencia comunitaria al Dios del testimonio evangélico primitivo y su tradición, al Dios de la Iglesia. Nuestra Iglesia real, al arraigarse en el pueblo humilde, va reconociendo en el Dios de los pobres a su propio Dios; y los pobres, pueblo oprimido y creyente, al organizarse en comunidades e irrumpir en la institución eclesiástica, van reconociendo en el Dios de la Iglesia a su propio Dios"[732].

---

espiritualidad" ("Dios liberador en América latina. Génesis y niveles de la teología de la liberación", *Mensaje*, 326 [1984] 17).

[725] Cf., DC, 35-36.

[726] R. Muñoz sostiene que mientras Dios sea efectivamente el Dios del futuro "...nuestra experiencia de la fe y nuestra teo-logía no serán más que un atisbo y un bosquejo transitorio, en la esperanza del encuentro venidero" (DC, 24).

[727] Cf., DC, 17-18; cf. 21-25, 57, 59, 107.

[728] "En nuestras comunidades de Iglesia en los sectores populares está aconteciendo algo nuevo en el catolicismo de América Latina: los pobres están tomando en sus manos el evangelio" (DC, 58). De este modo: "El pueblo sencillo va descubriendo a este Jesús humano, histórico, sobre el trasfondo de su fe profunda en el Cristo, *el hijo de Dios*... Ellos -los siempre postergados, marginados, tramitados- saben ahora con nuevo realismo que «con Dios es otra cosa»; porque el de ellos es *el Dios de Jesús* y Jesús mismo es «Dios con nosotros». El pueblo va redescubriendo a ese Jesucristo real; a ese Mesías de los pobres, que a través de gestos tan humanos y con tanta libertad, nos muestra el rostro de un Dios que es Padre. Un Dios que no es más el gran Dictador del Universo, el Castigador, sino el Dios de la ternura y la hermandad, el Dios de la vida y la esperanza. El Dios del Espíritu: esperanza de los pobres, fuerza de los débiles, alegría de los perseguidos" (o.c., 59).

[729] Cf., DC, 69.

[730] Cf., DC, 36; 69.

[731] Cf., DC, 61.

[732] DC, 61.

R. Muñoz reflexiona teológicamente sobre este núcleo fundamental y viviente[733]. En él se identifican el Dios de los pobres con el Dios de la Iglesia, de lo cual derivan dos criterios de interpretación de la Biblia desde nuestra realidad latinoamericana, a saber, la liberación de los oprimidos y la comunión eclesial[734].

En la obra *Dios de los cristianos*, R. Muñoz pasa metodológicamente de una "teología narrativa" a una "reflexión sistemática", estructurando esta última como una *correlación dialéctica* entre la experiencia de Dios arriba señalada y la historia de la revelación y de la tradición cristiana[735]. Coherente con esa *correlación dialéctica*, en la segunda parte de este libro Muñoz reflexiona sobre Dios "desde nuestra realidad" a la luz de la revelación bíblica y, en la tercera parte, lo hace "desde el evangelio" en la perspectiva de aquella nueva experiencia de Dios[736].

2. Cambio cultural y transformación de la imagen de Dios

En la Segunda Parte de su libro, R. Muñoz se aboca al estudio del tema de Dios "desde nuestra realidad", desde la experiencia humana y religiosa arriba descrita, y en la perspectiva y manera prometida. En el empeño, Muñoz obliga a sus lectores a descender aún más al sujeto para el cual el tema de Dios es fundamental. El autor nos hace instalarnos en el mundo en cambio de los pobres de las comunidades eclesiales urbanas, y desde ellos preguntarnos por el verdadero Dios.

a) La cuestión de Dios desde una situación de cambio cultural

Ninguno de los autores estudiados en esta tesis doctoral se ocupa de situar culturalmente el problema de Dios como lo hace R. Muñoz en este libro. No decimos que situar la cuestión de Dios en la perspectiva de la liberación de la injusticia económica, social y política (como lo subrayan los otros autores) no ataña al campo de la cultura. Sucede que en Muñoz esta perspectiva es interiorizada en el sujeto de la liberación, el pobre (como persona y como pueblo), y vuelta a comprender en la complejidad aún mayor de la representación histórica de la cultura popular y de la religiosidad en la que el pobre entiende su vida. El pobre, en tanto sufre la crisis de la cultura y de su cultura, dentro de la cual hace crisis su imagen de Dios, es objeto y sobre todo sujeto de liberación. La superación de la crisis, la creación de una nueva manera de vivir y la transformación de la imagen de Dios, depende verdaderamente de él. En otras palabras, R. Muñoz es aún más concreto. Lo veremos a continuación.

El estudio se centra en "*lo que percibimos que está ocurriendo hoy día* con la fe en Dios y su

---

[733] Cf., DC, 62.

[734] "De ese núcleo viviente -en el que se identifican para nuestra experiencia el Dios de los pobres y el Dios de la Iglesia- brotan, pues, los dos criterios básicos o *claves de interpretación* que nos guían hoy en nuestra realidad latinoamericana para leer la Biblia como palabra viva y autorrevelación de Dios: la comunión eclesial y la liberación de los oprimidos. Dos principios hermenéuticos que, coherentes con el Evangelio del Reino y el seguimiento de Jesucristo que constituyen el corazón de la misma Biblia, consideramos inseparables y correlativos: lo que cree y vive nuestra Iglesia, y redunda en liberación de los oprimidos históricamente verificable; y lo que sirve a la liberación humana de nuestro pueblo oprimido, iluminada en toda su profundidad y alcance trascendente por la fe y el testimonio de la Iglesia" (DC, 62-63).

[735] "Esa «teología narrativa» -decíamos- debe preceder a toda *reflexión sistemática*. Esta debe venir también para dar coherencia intelectual a nuestra fe y ayudarnos a dar razón de nuestra esperanza. Pero, para cumplir ese cometido, la reflexión sistemática no podrá separarse de ninguna de las dos narraciones teológicas: ni de la historia bíblica que culmina en Jesucristo ni de nuestra propia historia con el Dios de Jesucristo. Dicha reflexión deberá, con un método y en un orden diferentes, prolongar esa misma teología narrativa y profundizar en ella. De alguna manera, ese método sistemático deberá consistir en una *correlación dialéctica* entre experiencia (de nuestra propia historia) y tradición (la historia bíblica)" (DC, 69; cf., 62).

[736] Cf., DC, 69.

experiencia concreta, en y en torno a las comunidades eclesiales de nuestros medios populares"[737]. Más específico aún, donde la historia y la cultura popular experimenta con mayor dramatismo su entrecruce con los procesos culturales universales en curso, esto es, "*en el sub-mundo de la juventud popular*"[738]. De modo preciso:

"En la crisis cultural que viven los jóvenes, y el conflicto que esa crisis conlleva en la relación de los mismos jóvenes con sus padres y en general con el «mundo» de los adultos"[739].

Este auténtico "giro cultural y valórico" que tiene lugar actualmente en medio del pueblo, entre una generación y otra, esta crisis de adaptación e identidad, implica "una crisis de Dios"[740]. Es decir:

"Una crisis de la fe o creencia religiosa; un sentimiento de distancia o incluso aversión, más o menos consciente y crítico, respecto a la imagen de Dios y las actitudes religiosas trasmitidas por los mayores"[741].

Pero no se trata de una mera crisis generacional. Aún más al fondo tiene lugar "todo un proceso de urbanización y secularización de la cultura popular en América Latina"[742]; a lo que se suma la politización de las conciencias y relaciones humanas. Con todo, es éste un proceso con su dialéctica de ruptura y continuidad que, por lo mismo, reclama "*una nueva síntesis cultural*" (también teológica)[743]

En esta Segunda Parte de su obra, R. Muñoz se dedica al análisis de esta crisis y de los caminos de su posible superación. Esto lo hace asumiendo las grandes preguntas que los hombres de todos los tiempos se hacen sobre Dios.

b) Dios y el mundo

En la relación del hombre con su mundo -relación estructurada en gran medida por una noción de Dios-, R. Muñoz distingue dos aspectos que analiza por separado: la relación del hombre con la naturaleza y la relación del hombre con la sociedad. Metodológicamente distingue, a su vez, el proceso cultural en curso a propósito de la relación respectiva, la crisis de Dios que en él tiene lugar y, por último, las perspectivas de superación de esa crisis.

---

[737] DC, 76.

[738] DC, 77.

[739] El párrafo continúa: "Aquí intervienen factores nuevos de carácter crítico: unos procedentes de la educación formal con su perspectiva científico-técnica, en contraste con la cultura tradicional de los adultos, de carácter más sapiencial y religioso; y otros procedentes de los movimientos y grupos políticos, con su perspectiva más histórica y combativa, en contraste con la cultura mestiza tradicional, más cósmica y pasiva. E intervienen también factores de carácter más vital y afectivo, como son las experiencias a menudo intensas de la amistad personal y la solidaridad popular, las que llevan a cuestionar muchas instituciones y costumbres de la sociedad establecida, muchos valores y prácticas de los mayores. Todo eso, sin hablar de la arrolladora influencia de la televisión en los sectores más pasivos de la juventud, influencia que por lo general tiende simplemente a domesticar a los jóvenes en el materialismo dominante, castrando sus facultades más humanas de pensar crítico y amor solidario" (DC, 77).

[740] DC, 77.

[741] DC, 77.

[742] DC, 78.

[743] Cf., DC, 78.

página * arábigos

1.- ***La naturaleza***. En primer lugar, se considera al "hombre frente al mundo natural, al medio físico y sus elementos, a la naturaleza"[744]. A este respecto, se advierte el enorme cambio cultural producido en el paso del campesino del campo a la ciudad, y por ende, de la fractura cultural que se establece entre la generación de los mayores y la de los jóvenes crecidos en la ciudad. Si el hombre campesino se sentía vinculado íntimamente (y sometido) a la naturaleza, a sus ciclos y leyes, los jóvenes, en cambio, conciben el mundo como una realidad transformable con la ciencia y la técnica, como "una cantera para construir nosotros un mundo según nuestras medidas y necesidades"[745].

Para el campesino y mucha gente mayor, el orden de la naturaleza es un orden sacro. En ella él suele captar "la presencia envolvente de un Dios Creador y Señor del mundo, Fuente de toda vida, Dueño y proveedor de nuestra vida física y nuestra salud de cada día"[746]. Pero, cuando la naturaleza muestra su adversidad al hombre, éste experimenta esa adversidad como un destino cruel y fatal, y que ha de atribuirse al mismo Dios creador, aunque ahora como "Vigilante temible y Castigador"[747]. Ambos aspectos de la naturaleza son "mediación" de Dios[748]. A diferencia del hombre del campo, el hombre de la ciudad está ante la naturaleza como ante una realidad objetiva, como un fenómeno de leyes al menos cognoscibles entregadas a su capacidad y responsabilidad. La naturaleza ocupa en la ciudad un lugar secundario, el protagonista es el hombre, de quien la ciudad es imagen y semejanza[749]. En tal traspaso cultural, es comprensible que también haga "crisis entre nosotros la fe en *Dios Creador y Providente*", sin perjuicio que esporádicamente alguien se maraville de la naturaleza como creación de Dios o que los jóvenes experimenten la contingencia de la existencia en la enfermedad, la desnutrición y la muerte[750]

La crisis, sin embargo, es ocasión para descubrir en ella un llamado a purificar la fe y avanzar en la comprensión del Dios de la Biblia, el Dios liberador de su pueblo. Un estudio de los primeros capítulos del Génesis arroja como conclusión que el mundo no ha "brotado" de Dios, como parte suya, sino que es creación libre y amorosa de Dios, distinto de Dios y en esencia bueno[751]. La grandeza de la creación puede dar "testimonio" de Dios, pero jamás puede ser morada de Dios ni tampoco imagen. Sólo el hombre es imagen y semejanza de Dios, máximamente *el hombre Jesucristo*[752]. El hombre "no es una pieza más del mundo, sometido ciegamente a leyes inexorables y a su destino..."[753]. Siendo Dios el único "Señor" de todo, "*ha querido poner al hombre en el mundo como «señor»*, entregándole el dominio sobre los elementos y los seres

---

[744] DC, 82.

[745] DC, 83.

[746] DC, 85.

[747] Cf., DC, 85.

[748] Cf., DC, 85.

[749] Cf., DC, 86.

[750] Cf., DC, 86.

[751] Cf., DC, 90.

[752] Cf., DC, 91-92.

[753] DC, 92.

de la naturaleza"[754]. El mundo queda entregado a la libertad y responsabilidad del hombre; el mal proviene del pecado[755]. Por esto, el hombre espera en Cristo la restauración de la creación entera y "la reconciliación del mismo hombre con el mundo natural"[756].

2.- ***La sociedad***. Al analizar la relación del hombre con el mundo en cuanto "sociedad", R. Muñoz procede al modo anterior.

Para la mentalidad campesina la sociedad, a semejanza del orden de la naturaleza, es un todo organizado y jerarquizado, natural y eterno, en el cual el hombre se acomoda con sumisión a las estructuras de trabajo, de organización familiar y social preestablecidas. El campesino emigrante en la ciudad, sin embargo, ha encontrado un mundo social diverso. Aquí se da un nuevo tipo de trabajo, organizaciones sindicales y una tradición de lucha obrera, asociaciones vecinales, juveniles y políticas, todo lo cual exige de él un cambio de mentalidad. En la ciudad se descubre que la sociedad no ha sido siempre igual, que tiene una historia y que podría ser diversa[757]. Es más, en la ciudad se descubre un modo de relacionarse más democrático, igualitario y solidario, el cual influye incluso sobre la familia[758].

En este proceso de cambio cultural ha sido normal que la experiencia tradicional de Dios cambie o quede fuera de lugar. La imagen tradicional de la sociedad es también sacra y religiosa, ella es vista como "voluntad de Dios", a su cúspide el mismo Dios se sitúa como garante de su perpetuación[759]. Entrada en crisis la sumisión a las autoridades establecidas y a las costumbres tradicionales, ha entrado también en crisis la sumisión a Dios, "la fe en *Dios Padre y Rey todopoderoso*"[760], en cuanto legitimador último de la

---

[754] DC, 92-93.

[755] "...todo este desgarramiento de la naturaleza en cuanto inhóspita, sin sentido y mortal para el hombre; no es porque el mundo dependa de «poderes» malignos, ni porque venga así de Dios; sino que todo eso «entró en el mundo *por el pecado*» (Rom 5,12), viene del abuso que ha hecho y sigue haciendo el hombre -personal y socialmente- de su libertad delante del Creador y de su señorío sobre la creación" (DC, 93).

[756] DC, 94.

[757] "Antes, o en la generación mayor, así como el hombre se siente parte de la naturaleza como un todo dado, con su orden necesario y su funcionamiento invariable; así se siente parte de la sociedad humana, concebida también como un todo orgánico, estratificado y jerárquico, que «siempre ha sido igual», con un orden y un funcionamiento «naturales». Ahora en cambio, y especialmente en la generación más joven, el hombre va tomando distancia en su conciencia del orden social imperante; aprende a mirarlo con perspectiva, a compararlo con experiencias diferentes y a imaginar alternativas futuras. Ya sabemos que la sociedad como está organizada y como funciona ahora no ha sido siempre así, sino que es producto de evolución y de golpes de fuerza que podrían haberse dado de otro modo y que también mañana podrían cambiar de rumbo. La sociedad no puede ser ya para nosotros un orden «natural» establecido para siempre, sino el producto de una *historia*, en la que juegan los intereses y los miedos de diferentes grupos, con su poder y sus alianzas" (DC, 98-99).

[758] Cf., DC, 99-100.

[759] "En los campesinos o en mucha gente mayor, así como la dependencia del orden y las fuerzas de la naturaleza, así también la dependencia del hombre respecto del orden tradicional y las autoridades de su mundo social se viven espontáneamente con un profundo sentido sacral y religioso. Las diferencias a menudo abismales de condición y posibilidades entre pobres y ricos, la división de trabajos y roles sociales más serviles y más señoriales, el monopolio de las decisiones y la acumulación del poder en manos de unos pocos superiores que saben, las alternativas más o menos opresivas o favorables de «la situación» económica nacional, ... todo eso es percibido como un orden sagrado y como voluntad de Dios; como el único orden sabio para el cuerpo social y como el más conveniente para todos sus miembros, también a final de cuentas para las mayorías aparentemente menos favorecidas" (DC, 100-101).

[760] DC, 101.

sociedad arcaica. Con todo, la subsistencia en la fe de la idea del Dios de los pobres, y la no desaparición entre los jóvenes de la noción de la paternidad de Dios, preparan el terreno a una recomprensión en Jesucristo de Dios como Padre justo, misericordioso y liberador[761].

Así como los cambios culturales ponen en crisis la imagen de Dios, ellos mismos mueven a redescubrir al Dios liberador, al Dios del Reino[762]. Tres aspectos son aquí de mencionar. Primero, que al Dios de la Biblia ha sido posible conocerlo porque El ha intervenido en la historia liberando a grupos oprimidos (Israel) y haciendo de ellos "*un pueblo de hombres libres y solidarios*"[763]. En segundo lugar, que ese Dios "*revela su presencia activa y su llamado*" no en los poderosos, sino "*en el semejante necesitado*"[764]. Por último, que "desde el lugar de los empobrecidos y reprimidos de la tierra", Dios comunica su Espíritu, capacita y apela "*a la responsabilidad del hombre* para revertir la dinámica social de la codicia y la dominación, y construir una convivencia en la justicia y el amor solidario"[765]. Pero el origen de la vida cristiana en comunidad está puesta en una profundidad aún mayor, en Jesucristo, en su anuncio de un Reino de Dios en el que el servicio humilde sustituye las jerarquías y dominaciones de este mundo, y en la revelación de su Padre como un "Abbá" que deja crecer a sus hijos en amor y libertad. La raíz teológica de la convivencia cristiana está puesta en la Trinidad[766]; en una comunión entre iguales que, sin embargo, no suprime la originalidad de las personas[767].

c) Dios y el hombre

Luego de tratar la relación del hombre con su mundo natural y social, R. Muñoz desciende aún más a la interioridad del hombre pobre concreto para examinar en él el proceso cultural y religioso en crisis y las perspectivas de un nuevo conocimiento de Dios[768]. Para tal efecto, el autor se aboca al estudio de esta materia bajo tres aspectos: el hombre como trabajador, como sujeto libre y como integrante de un

---

761 Cf., DC, 102.

762 Cf., DC, 103.

763 Cf., DC, 103.

764 DC, 104. Sobre el tema del "llamado" puede verse el artículo del mismo R. Muñoz "Llamados de Dios desde el pueblo", *Pastoral Popular*, 2 (1984) 2-12. Con ocasión de una Asamblea Pastoral de la Zona Oriente de Santiago, el autor desarrolla una exhortación profética y espiritual sobre lo que el Dios de la vida exige a su Iglesia a través del rostro de los pobres en un momento de singular aflicción y tensión histórica. Muñoz sugiere caminos de superación de la situación crítica, con el equilibrio que le caracteriza, y evitando las tentaciones reduccionistas.

765 DC, 104-105.

766 "Porque, en último término, el contenido radical del Mensaje de Jesucristo -y del misterio de Dios- es el amor. Y el amor verdaderamente digno de tal nombre, el amor en que Dios consiste y que se nos ha revelado en Jesucristo, no es en su misterio más profundo cascada descendente de beneficios, monarquía y subordinación, sino comunión entre iguales: el Padre, el Hijo y el Espíritu; el Espíritu en nosotros y nosotros en el Hijo de cara al Padre" (DC, 107).

767 Cf., DC, 108.

768 "Pero ahora, en este nuevo capítulo que llamamos "Dios y el hombre", intentamos partir más directamente de esa misma vida humana, del hombre y de cada uno de nosotros ante sí mismo, con sus ocupaciones y pre-ocupaciones de cada día. Pretendemos así -sin separar esta dimensión de la realidad analizada más arriba- llegar más al «corazón» del hombre, y examinar en lo posible cómo nuestros procesos culturales están afectando en este nivel a la experiencia de Dios. Esto nos ayudará -así lo espero- a abrirnos a nuevas perspectivas para vislumbrar un poco más directamente el «corazón» del Dios y Padre de Jesucristo, como Dios nuestro y de cada uno" (DC, 112-113).

pueblo oprimido[769].

1.- ***La actividad y el trabajo humanos***. Al abordar el tema del hombre en cuanto "ser que trabaja" y actúa "sobre las cosas y en relación a sus semejantes", R. Muñoz distingue dos dimensiones: "el trabajo y la lucha diaria por la subsistencia" y la "relación con la autoridad de una doctrina o el testimonio de una práctica"[770]. Sobre lo primero asegura la importancia que el trabajo tiene para el ser humano, especialmente para los pobres, como fuente de dignificación y de construcción humana. La actividad humana no es algo extrínseco al hombre (como falsamente ha podido pensarse), sino que lo constituye como tal. Las "personas consagradas", a este respecto, deben convertirse en su manera espiritual (o burguesa) de considerar el trabajo manual como algo de inferior valor[771]. Sobre lo segundo, a propósito de los criterios y razones que orientan el trabajo y la conducta del hombre, R. Muñoz advierte un cambio cultural importante. "Antes" todo era más claro. Entre las personas mayores se ha de "hacer «lo que se debe hacer» y «como siempre se ha hecho»"[772]. "Ahora" las cosas no son tan claras, los jóvenes viven con graves problemas de comunicación con los mayores y el mundo cultural es muy diverso, pues doctrina y criterios "seguros" no existen más. Luego, es preciso buscar lo que mejor y más verdaderamente responda a los anhelos profundos[773].

Respecto al trabajo, R. Muñoz auspicia que entre las "personas consagradas" tenga lugar una crisis de su limitada experiencia e imagen de Dios (el Dios Altísimo, el Dios de mi alma y de la vida eterna, el Sentido último y Juez universal de mi vida y del mundo)[774]. De lo contrario, el lenguaje de las también llamadas "personas espirituales" no calará en la gente sencilla, antes bien, se tenderá a creer que esta gente no se interesa por Dios[775]. Respecto de lo segundo, esto es, de la crisis cultural de la tradición y de la autoridad, Muñoz advierte que ella también se traduce en "crisis de un Dios recibido por semejantes vías, una crisis de «Dios» como Dogma enseñado o Ley universal para la vida humana"[776]. Esto mismo obliga a preguntarse en qué medida la fe consiste sólo en adherir a unas creencias y obedecer a todo lo mandado por la autoridad religiosa[777].

Frente a tal situación, se redescubre a Dios, primero, como "*Dios de la vida*"[778], como un Dios

---

[769] Cf., DC, 113.

[770] DC, 113.

[771] Cf., DC, 113-114.

[772] DC, 116.

[773] R. Muñoz describe el tránsito cultural respectivo en los siguientes términos: "Aquí podríamos hacer un contrapunto a las palabras claves que recogíamos más arriba, con esta nueva serie, de la búsqueda y el descubrimiento: frente a «tradición», podríamos poner «experiencia», frente a «autoridad», poner «testimonio»; frente a «docilidad», «crítica»; y frente a «reproducción», «creatividad»" (DC, 117).

[774] Cf., DC, 118.

[775] Cf., DC, 117.

[776] DC, 118.

[777] Cf., DC, 119.

[778] "*«Dios de la vida»* no es en la Biblia una definición metafísica de Dios surgida en alguna élite de personas espirituales. Es una designación popular, que expresa la experiencia de un pueblo muy apegado a la tierra, a las necesidades y las alegrías elementales de la vida corporal y comunitaria" (DC, 119). Continúa: "Este es un aspecto básico del redecubrimiento que vamos

"humano", cercano a las necesidades cotidianas, al trabajo del hombre, a la vida corporal, material y comunitaria. Esta es la tradición del Dios de la Biblia que se extiende hasta Jesús de Nazaret[779]. Y, segundo, más que un Dios de una teoría o de una doctrina, el Dios de la Biblia es un Dios de *personas y comunidades*[780]. Aún más, el Dios vivo y liberador es reconocido en ellas, en sus *testigos*; particularmente en Jesucristo, el "Testigo fiel" (cf. Hb 11,1-12,3)[781].

2.- ***La libertad personal***. Al analizar al hombre bajo el aspecto de su libertad, R. Muñoz distingue una vez más cómo tiene lugar este designio divino en el proceso cultural que va del campo a la ciudad, de los mayores a los jóvenes. En la cultura tradicional del pueblo "el trabajo es vivido como necesidad o servidumbre"; la vida, "como pasividad o incluso pasión" ("via crucis"); la vida personal y la historia colectiva, "vistas como cumplimiento de un destino, de un plan determinado de antemano" («Dios lo quiso», «estaba de Dios»); y la virtud correspondiente a tal fatalidad es la "resignación humilde"[782]. En la nueva cultura popular urbana (entre los jóvenes en especial), en cambio, se acentúa la importancia de tomar la vida y la historia como un reto a la responsabilidad del hombre, e incluso "con una connotación de actitud crítica, de iniciativa y creatividad"[783]. Esta tendencia nueva a optar por un "proyecto de vida" y un "proyecto social" es una posibilidad, pues no elimina la tendencia contraria a no hacer nada y padecer los acontecimientos[784].

En esta situación de transformación cultural hace crisis la imagen de un Dios *Legislador, Vigilante y Juez*. En forma radical, hace crisis la concepción de un *Dios predestinador*[785]; un Dios que sería "el Autor y único Protagonista en el drama de la historia humana"[786].

El recurso a la Biblia, una vez más, suministra una imagen de Dios más profunda y liberadora. El Dios de la Biblia es *Alguien soberanamente libre* (es Persona)[787], que crea al hombre e interviene en su historia

---

haciendo en América Latina de la «humanidad» del Dios de la Biblia" (o.c., 119-120).

[779] Cf., DC, 119-120.

[780] Cf., DC, 119, 122.

[781] Cf., DC, 123.

[782] Cf., DC, 126-127.

[783] DC, 127.

[784] DC, 127-129. Muñoz sintetiza: "La libertad personal, estaría según tal esquema [el tradicional] en la posibilidad que tenemos de obedecer a esa Ley o de rebelarnos; lo cual llevaría consigo, tarde o temprano, el premio a la obediencia o el castigo a la rebelión. Como tendencia nueva, en cambio, hemos destacado la que reconoce en la vida misma un llamado a la libertad. Libertad entendida ahora como liberación de las condiciones opresivas. Como liberación de las barreras -externas o de mi propia psicología- que me coartan o me bloquean para crecer como yo mismo, para amar de verdad, para jugarme con lo mejor de mí mismo en el servicio a los demás. Libertad como liberación de nuestras servidumbres y nuestros miedos, como asunción consciente de mis condiciones reales y como iniciativa responsable para lo nuevo. Libertad para buscar y para equivocarse; para jugar la vida por la causa de la justicia, responsablemente, con la alegría y los riesgos que pertenecen a tal camino" (o.c., 129-130).

[785] Cf., DC, 130.

[786] DC, 131.

[787] "En esta marcha creyente, lo que nos resulta más impactante y renovador de la imagen bíblica de Dios, es su actuación en la historia humana como *Alguien soberanamente libre*, que no se deja encasillar en ningún esquema ni manejar por ningún artificio;

en forma libre, gratuita, imprevisible, riesgosa, amorosa y misericordiosa. De este modo, Dios suscita en el hombre su libertad, una respuesta libre y personal, y la expresión máxima de la fe como perdón y amor por los enemigos[788].

d) "Dios en la vida y la muerte de los oprimidos"[789].

Bajo este título -que bien pudo haber sido "el problema del mal"-, R. Muñoz termina el capítulo sobre "Dios y el hombre"[790].

1.- ***Dios es el "Dios de la vida"...***. Esta es la respuesta a la pregunta inicial acerca del cuál es el Dios verdadero[791]. Muñoz se sirve para las conclusiones de esta apartado del testimonio de un encuentro de comunidades populares de Santiago (1982) acerca del tema "el rostro de Dios"[792]

Que Dios sea el "Dios de la vida", sin embargo, no daría razón suficiente de la injusticia y del sufrimiento de los pobres, si el Dios vivo no manifestara su vida por Jesucristo y por el Espíritu Santo. La mediación personal e histórica de la vida divina es para Ronaldo Muñoz condición indispensable de la realización del concepto de Dios como vida que supera todo mal. Muñoz no se extiende en una meditación mayor acerca del mal mismo. Nuevamente lo adjudica al pecado, y se ocupa de él particularmente en el "sufrimiento injusto y la muerte violenta de los oprimidos"[793]. A Muñoz importa sobre todo señalar el camino trinitario y eclesial para la liberación integral del mal[794].

Ha sido *en las comunidades* eclesiales donde se ha redescubierto al Dios vivo. Allí ha sido posible concluir algo fundamental: que Dios no está por encima de los pobres imponiéndoles el sufrimiento y la muerte -al modo como lo hacen las clases privilegiadas y los grupos de poder[795]-, según suele creer la gente más sencilla y según una lectura no cristológica de la Biblia pudiera en algunos casos autorizar a

---

es su visita que nos hace en nuestra tierra, como una Persona que nos sale al encuentro en forma gratuita y absolutamente imprevisible. Dios como el libre, que actúa provocándonos a ser libres y a poner en juego nuestra libertad radicalmente; Dios como el amigo, que se nos comunica haciéndonos persona y comunidad humana" (DC, 131-132).

[788] Cf., DC, 131-136.

[789] DC, 138.

[790] Por razones de claridad, y en orden a resaltar su importancia, lo tratamos aquí por separado.

[791] "Las dos secciones precedentes de este capítulo sobre «Dios y el hombre», nos han llevado a destacar que el Dios de la Biblia y de nuestra propia marcha creyente es el Dios de la vida..." (DC, 138; cf. 152, 157).

[792] Cf., DC, 138.

[793] DC, 139.

[794] Sobre la relación entre el "Dios de la vida" y la liberación integral, ver del mismo autor: "El Dios de Jesucristo en nuestra historia. Dios liberador en América latina", *Mensaje*, 327 (1984) 94-98.

[795] "Para nuestros hermanos de las comunidades populares, Dios no está, pues, «por encima» del pueblo de los pobres, imponiéndole esta situación de miseria y de muerte, así como están arriba las clases privilegiadas y los grupos de poder que lo oprimen" (DC, 140).

pensar[796]. El mal de los pobres proviene del pecado, Dios sólo quiere la vida de su pueblo[797]

En esta experiencia ha sido posible redescubrir que Jesucristo es el "Dios-con-nosotros", Dios encarnado en la historia de su pueblo, bien como crucificado bien como resucitado. En Cristo perseguido y crucificado, "*Dios «es el gran afectado por la situación» que sufre el pueblo*, «está presente en su dolor y su lamento»"[798]. Pero el "Dios-con-nosotros" es también el resucitado, el liberador, el Dios de la vida en cuanto tal[799], aquel cuya resurrección es vida para los pobres que pueden ahora experimentar la cruz no sólo como mal, sino sobre todo como fuente de esperanza y de solidaridad que vence ese mal:

"Cristo, el Mesías de Dios, que nos revela su verdadero rostro y su amor entregado por nosotros, es el Perseguido y el Crucificado, que continúa su pasión en los oprimidos de nuestra tierra y en todos los crucificados de la historia. Y es al mismo tiempo el Resucitado: el Vencedor del sufrimiento injusto y de la muerte violenta, el Liberador del hombre desde la raíz de todas sus opresiones; es el Líder de la vida y la convivencia verdaderamente humanas, el Primogénito de muchos hermanos en la alegría plena del Padre, del Reino de Dios"[800].

Si la fe en el crucificado tiene hondas raíces en el pueblo humilde, la novedad histórica consiste en que las comunidades redescubren al resucitado, y a partir de éste, reconocen al primero, no más como resorte ideológico de su sufrimiento[801], sino como juicio contra el pecado que lo causa y como fuerza para su superación[802]. De este modo es posible concluir que a Dios Padre:

"... se lo ve presente y activo no en la pasión y la cruz, sino en la resurrección. En la cruz, Dios está más bien ausente, rechazado. Ausente como Dios poderoso, y presente sufriendo con y en el Crucificado. Se diría que se revela él mismo como el Dios reprimido, torturado hasta la muerte. Donde él aparece, por el contrario, actuando con gran poder, es como el Dios que resucita a Jesús: su Cristo y su Hijo muy amado, al que los poderosos del mundo han crucificado"[803].

Pero la mediación cristológica tampoco basta por sí misma. Las comunidades destacan que es el Espíritu el que media entre ellas y Jesucristo juzgando, despertando, animando, llamando, evangelizando, cohesionando, estimulando la conversión, en pocas palabras, suscitanto los signos del Reino y edificándolo[804]. La superación del mal supone una mediación trinitaria:

---

[796] Cf., DC, 140-141.

[797] Cf., DC, 139-140.

[798] DC, 140.

[799] "A Dios se le descubre presente en el mismo pueblo de los pobres, sufriendo con los oprimidos. Pero esa experiencia de «Dios-con-nosotros» no es sólo la del compañero en el sufrimiento. El Dios que está y sufre con los oprimidos *es el Dios de la vida, el liberador*" (DC, 141).

[800] DC, 143.

[801] R. Muñoz rechaza "la ideología religiosa del sacrificio o la teoría teológica de la expiación penal", en cuanto ocultan que Cristo muere a manos de "los crucificadores" (DC, 144).

[802] Cf., DC, 143-144.

[803] DC, 144-145.

[804] Cf., DC, 141-142.

"Dios se revela, también hoy a nuestro pueblo oprimido, como el Liberador. Pero, su liberación no cae o se promete desde arriba, directamente desde el cielo o pasando por «clases dirigentes» u organizaciones mesiánicas. Dios está en Cristo, encarnado en la vida y la historia colectiva de los mismos oprimidos. Desde adentro del pueblo, de sus propias organizaciones y comunidades y del corazón de cada uno, él infunde con su Espíritu ánimo y cohesión, claridad y coraje; para iniciar una nueva vida y convivencia, para «cambiar nosotros la situación opresiva» y construir una sociedad en solidaridad y justicia"[805].

2.- ***...en cuanto "Dios de los oprimidos"***[806]. Esta es la respuesta radical, y en pocas palabras, que asume R. Muñoz en relación a los intentos clásicos por arrojar luz sobre el enigma del sufrimiento inocente. Dios no oprime, está con los oprimidos suscitando su liberación. Muñoz -como lo hemos señalado- no hurga mayormente en el problema del mal, pero revisa las explicaciones que sobre él se han dado porque ellas, cuando no ayudan a vencer el mal, cohonestan su perpetuación.

Se ha dicho que Dios quiere el mal o que lo permite positivamente. Semejante afirmación supone la imagen de un Dios castigador, iracundo, cruel, juez, acreedor, celoso. Las comunidades cristianas descubren, empero, que tal no es el Dios del Evangelio. Antes bien, advierten que ese es el "dios" de los opresores[807]. Se ha dicho también que Dios está muy por encima del mal, que éste no le afecta ni importa. Esta imagen de Dios impasible y cínico, sin embargo, proviene sobre todo de la filosofía religiosa griega, y no de las Escrituras. Es posible notar, además, que tal "dios" inspira tanto a la burguesía del "Occidente cristiano" como a muchos religiosos cuya vida espiritual tiende a apartarse de este mundo. Este "dios" tampoco tiene que ver con la experiencia del pueblo pobre y humilde[808]. El ateísmo como reacción ante el mal, en tercer lugar, aun no constituyendo explicación alguna suya, tampoco ayuda a superarlo[809].

Para R. Muñoz, sólo una cuarta postura clásica acerca del problema del mal tiene que ver con la visión que de él ha desarrollado el pueblo oprimido: aquella que sostiene "que toda injusticia y opresión violenta se da porque *Dios no puede evitarlo*"[810]. A saber, que si se considera la contradicción de un Dios todopoderoso y al mismo tiempo incapaz de evitar el sufrimiento injusto como una realidad inherente a la historia (y no extrínseca a ella), si "reconocemos a *Dios involucrado con los oprimidos* y crucificados de la historia", aún más, "si lo reconocemos asumiendo él mismo, por amor, el mal y la injusticia allí donde más duelen", en este caso "la contradicción y el escándalo se nos convierten en misterio"[811]. Desde dentro de la historia, "el Dios que se deja crucificar con el Crucificado y los crucificados" de la historia nos interroga y, también, nos justifica[812]. La autonomía del mundo y la libertad humana, en este sentido, exigen que Dios

---

[805] DC, 141.

[806] Cf., DC, 146.

[807] Cf., DC, 147-148.

[808] Cf., DC, 148.

[809] Cf., DC, 150.

[810] DC, 149.

[811] DC, 149.

[812] "Entonces, ya no somos nosotros los que seguimos preguntando a Dios por el mal y la injusticia, sino que es él -el Dios que se deja crucificar con el Crucificado y los crucificados- quien pasa a preguntarnos e interpelarnos a nosotros. Entonces, ya no somos nosotros quienes tenemos que «justificar a Dios» -«teodicea»- sino que es Dios mismo, como para san Pablo, quien tiene que «justificarnos»: a nosotros que somos cómplices, por acción o pasividad, del pecado del mundo que oprime y asesina a los

"no pueda" evitar el sufrimiento injusto; con mayor razón aún no puede hacerlo si El ha querido hacerse realmente solidario de la impotencia y la miseria de los pobres para, desde ellas, "ser aliento y fuerza para el Reino y su justicia"[813]. La fe compartida con los oprimidos en "el Dios de Jesucristo da sentido y da fuerza, para juntos vivir y luchar"[814].

3. Recuperación de la imagen tradicional de Dios

Al recapitular el análisis de dos primeras partes de esta obra, y tomando cierta distancia de ella, queremos destacar el esfuerzo de R. Muñoz por recuperar la imagen tradicional de Dios. Aunque no hemos analizado la tercera parte de este libro, ella corrobora nuestra opinión en el sentido que la nueva imagen de Dios que se fragua actualmente en la Iglesia de los pobres corresponde (al menos quiere adecuarse) a la del Dios de la más auténtica tradición cristiana.

Aun cuando R. Muñoz denuncia el abuso del nombre de Dios, él no es un iconoclasta. Todo lo contrario. Con delicadeza y respeto por la imagen de Dios de sus mayores, se aventura a criticar de ella los aspectos ideológicos en orden a recuperar de esa imagen, en cuanto sea posible, la mejor tradición liberadora de la fe cristiana. Lo que hace saltar la pregunta por la imagen de Dios (y la respuesta), es la situación de crisis de esa imagen en el pueblo creyente, en el corazón del hombre pobre, antes que el interés del mismo teólogo por hacernos conocer sus propias conclusiones teológicas. Muñoz nada más acompaña una experiencia de Dios cuyo primer sujeto, incluso teológico, no es él mismo[815].

En la noción tradicional (popular) de Dios, R. Muñoz halla viva la noción del Dios de la revelación cristiana y, a partir de ésta, procede a depurar de aquélla todo cuanto sirva a la justificación de la injusticia y miseria que viven los pobres. Pero es importante notar también que Muñoz conduce a una mejor comprensión del Dios de los cristianos tomando seriamente en cuenta los elementos positivos (y negativos) de la nueva situación cultural, como es por ejemplo, el caracter libertario de la vida en la ciudad.

La negación de un aspecto de la imagen tradicional de Dios es, en consecuencia, absoluta o relativa. En absoluto, R. Muñoz niega al Dios que aparece como Dictador, Castigador o único Autor y Protagonista de la historia[816]. Otras veces, la negación procede más bien al modo de la analogía clásica o de la dialéctica hegeliana: la imagen tradicional de Dios es negada en su ingenuidad, pero mantenida en cuanto capaz de asumir y superar la negatividad correspondiente. Es el caso de la imagen de Dios como Creador y Padre[817]. Sin embargo, al no distinguir Muñoz con suficiente claridad cuándo la negación es total o relativa, al sugerir de modo "narrativo" un mejoramiento de la imagen de Dios, alguna vez sucede que un aspecto de Dios queda a medio camino entre su negación y su recuperación simbólica. Es el caso de

---

pobres de la tierra" (DC, 149).

[813] DC, 150.

[814] DC, 150.

[815] En la Teología de la liberación es posible distinguir tres niveles: el más básico de todos, es el de la experiencia espiritual de los pobres en las comunidades de la Iglesia con su manera popular de vivir y dar razón de su fe en Dios. Un segundo nivel, es el de los pastores (magisterial). Y el tercer nivel es el de los teólogos de profesión que reflexionan "en el camino de la Iglesia latinoamericana entre los pobres" (cf. "Dios liberador en América latina", *Mensaje*, 326 [1984] 17-18).

[816] Cf., respectivamente, DC, 140, 142, 131.

[817] Cf., DC, 82-94 y 96-108.

la imagen de Dios como Juez[818].

La negación de la imagen tradicional de Dios proviene, en todo caso, de la experiencia histórica. Así como en otro tiempo la experiencia histórica que culminó con la muerte y resurrección de Jesucristo hizo las veces de criterio último de negación de la imagen falsificada de Dios -y desde entonces hasta nuestros días- también hoy la experiencia histórica de los pobres en la Iglesia (o la Iglesia de los pobres) descubre qué imágenes de Dios son funcionales a su sometimiento[819]. La mediación de estos dos aspectos -el objetivo de la revelación (cristológico) y el subjetivo de la experiencia actual del pueblo pobre y creyente (pneumatológico)-, constituyen la correlación dialéctica que estructura la nueva noción de Dios (y no sólo la obra *Dios de los cristianos*[820]).

Tal negación de la imagen tradicional de Dios no sería posible, sin embargo, si en el fondo mismo de la experiencia que la ha gestado no hubiera la convicción de que Dios no es el responsable del mal que padecen los pobres, sino que éste es consecuencia del pecado del hombre. La fe tradicional tiene una débil conciencia de la no incumbencia de Dios con el mal; la nueva conciencia de la Iglesia de los pobres en América latina ha desarrollado esta convicción a partir de la crisis de esta fe tradicional, pero a partir también de la lucha sempiterna de los pobres por la vida, lucha que ayer y hoy es causa de "asombro radical"[821].

La negación de las deformaciones de la imagen tradicional de Dios ha sido posible gracias a la confesión del "Dios de la vida", de la afirmación de Dios como amor libre y gratuito, pero en cuanto "Dios de los oprimidos", "Dios-con-nosotros", que en Cristo crucificado ha asumido toda la negatividad que hace sufrir y morir a los pobres, y que, como Cristo resucitado, por medio de su Espíritu, actúa en ellos la esperanza, la lucha y la solidaridad para vencer históricamente el mal.

Asegurado lo anterior, R. Muñoz despliega una serie de paradojas, que bien pueden ser consideradas como formas de negar y de afirmar acerca de Dios. Como recapitulación de la segunda parte de su obra, señala algunas de ellas: Dios es un Dios escondido, pero que se da a conocer por Jesucristo; es un Dios universal, pero que elige personas y comunidades concretas; es un Dios siempre más grande, pero que no inhíbe la libertad y la creatividad del hombre; es un Dios gratuito, pero no superfluo para la vida humana; es un Dios que no soluciona problemas, pero que se hace presente en la historia porque no es

---

[818] Cf., DC, 130. Muñoz critica una forma "arbitraria" de ser Dios Juez, pero de hecho no excluye que lo siga siendo, particularmente gracias a Jesucristo. La recuperación del significado, sin embargo, debe establecerla el lector.

[819] En su artículo "El Dios de Jesucristo en nuestra historia", Muñoz recuerda la importancia que ha tenido en América latina "el redescubrimiento de Jesús hombre" como camino obligado al conocimiento de Dios trino, y correctivo de una fe en Cristo que fácilmente se presta para la volatilización y uso idolátrico de la imagen de Dios. A diferencia de los catecismos tradicionales, que procedían de Dios a Jesucristo según los marcos de la filosofía, en las comunidades de los pobres hoy en América latina se procede en sentido inverso. "En primer plano comienza a aparecer Jesús de Nazaret, el hombre, en su historia mesiánica...", dando "testimonio del reinado de Dios como dinamismo de liberación activo entre los pobres, que va viviendo personalmente y rehaciendo para nosotros la comunión con el Padre y con los hermanos, que es rechazado por los que se sienten seguros y tienen el poder, y ajusticiado por las autoridades en el patíbulo de la cruz. Dios mismo aparece entonces en forma indirecta: él no es en sí mismo el «tema» primero ni central de la predicación de Jesús, ni el «objeto» directo de la experiencia cristiana. Lo que propiamente experimentamos y practicamos, lo que sufrimos y hacemos, es nuestra historia humana. Pero en esa historia humana de solidaridad liberadora -la de Jesús, y la nuestra "en su Nombre"- el Dios vivo se hace inmediatamente presente con su amor liberador. Es el Dios del Reino, el Padre de Jesucristo, el que resucita al Crucificado de entre los muertos, el que nos regala el Espíritu del Resucitado para también nosotros abrazar su misma causa y seguir su mismo camino, y así «hacer» la verdad y «conocer» a Dios" (*Mensaje*, 327 [1984] 98).

[820] Cf., DC, 69.

[821] Cf., DC, 54 y 57.

indiferente frente al mal; un Dios, en fin, que acompaña a la víctima en su impotencia, pero también un Padre que por su Hijo y su Espíritu comunica a ella su vida[822].

CONCLUSIóN

A continuación se presentan conjuntamente algunas conclusiones sobre el pensamiento de los dos autores estudiados, con el fin de hacer ver sus semejanzas y sus diferencias.

El interés de J.L. Segundo por revisar "nuestra idea de Dios" se entiende en tanto los cristianos, aun confesando al Dios trino, de hecho recaen en una representación unipersonal de Dios que excusa al hombre de asumir la tarea fundamental de su libertad: su propia humanización. Al descubrir el autor que ésta es una representación ideológica e idolátrica de Dios, en cuanto reflejo y garante de una sociedad individualista, propone la secularización (la liberación de la idea de Dios de los elementos que inmovilizan la decisión humana) y el retorno a la fe trinitaria como único camino de una fe auténticamente liberadora. Para Segundo, lo esencial no es determinar la existencia o no existencia de Dios, sino verificar en la práctica al Dios verdadero con hechos de humanización. R. Muñoz, siguiendo los pasos de Segundo, dedica su obra a descubrir la imagen del Dios verdadero, distinguiéndola de la de los falsos dioses que, "en nombre de Dios", auspician la perpetuación de un *statu quo* que oprime y da muerte a los pobres. Pero Muñoz se aparta de Segundo cuando, por una parte, señala que la idolatría más temibles es la de los sectores cultos y privilegiados de la sociedad, y no la superstición del pueblo pobre y creyente; y, por otra, cuando pretende recuperar la imagen auténtica de Dios a partir de la fe concreta de la Iglesia de los pobres.

La contribución hecha por J.L. Segundo a la Teología de la liberación es múltiple y profunda. Es Segundo quien saca a la teología de la obligación de justificar la existencia de Dios para abocarse mejor a la búsqueda del Dios verdadero, distinto de lo ídolos. Es Segundo quien ha auspiciado el surgimiento en América latina de una nueva noción de Dios, más cercana a la de la revelación. En su intento, este autor se opone al "dios" de la razón, es decir, el "dios" naturaleza concebido por el camino del "poder" (el de las "lagunas" del conocimiento empírico) y que, pretendiendo ser la explicación última del bien y del mal, es por tanto ideológico. Este "dios" indiferente y lejano a la historia humana, no requiere de la libertad del hombre sino como prueba (jamás en su aptitud creativa). Este es el "dios" de la religiosidad popular al que los hombres atribuyen los acontecimientos más atroces, acomodando éstos al fatalismo del "Dios lo quiso así...". Por el contrario, Segundo postula que el camino que conduce a Dios es el de la "fe", el del "sentido", el de la "apuesta" de la libertad por los valores de Dios que las limitaciones de la realidad y la muerte ponen en crisis, pero no sofocan. A la base de tal conclusión, subyace la convicción de que es Jesús (el hombre) quién nos da a conocer verdaderamente a la divinidad, y no al revés. En *Nuestra idea de Dios* se ha visto cómo la determinación dogmática de la divinidad y plena personalidad de Jesucristo (contra el modalismo y el subordinacionismo) hace las veces de soporte lógico de la plena personalidad y libertad humanas, y cómo la respectiva divinidad del Espíritu perfecciona el acontecer de la verdad, no vertical y atemporalmente, sino al ritmo de la historia de todos los hombres. Años después, el mismo Segundo ha puesto de relieve que la afirmación de la divinidad de Jesucristo ha sido sostenida históricamente contra el mandato de Calcedonia de no "mezclar" las naturalezas de Cristo, destacando la divina en perjuicio de la humana, pues la divinidad de Jesucristo nos es conocida a partir de su aparecer histórico humano.

La contribución de R. Muñoz es tal vez más humilde, pero profundamente enraizada en una intuición central de la Teología de la liberación, ésta es, que los pobres pueden revelar a Dios. Acompañando y auscultando un proceso histórico en toda su complejidad cultural, Muñoz percibe que, a partir de una nueva experiencia humana fundamental que se origina en la opción de la Iglesia por los pobres y por la irrupción de los pobres en la Iglesia, los pobres de las comunidades eclesiales comienzan a concebir al mismo Dios de la tradición de un modo nuevo, toda vez que en la liberación de los pobres la

[822] Cf., DC, 152-157.

Iglesia redescubre a su mismo Dios y los pobres reconocen en el Dios de la Iglesia a su propio Dios liberador. Muñoz se esfuerza por aproximarse seriamente al sujeto de la crisis de Dios -ya sea el pobre en tránsito del campo a la ciudad, ya sea el joven poblador que no se entiende con sus mayores- en una perspectiva cultural y religiosa aún más amplia que la frecuente óptica ético-social de los demás autores, y desde él y con él, gracias a los elementos culturales y teológicos más firmes, aventurar una salida a esa crisis. Dios se verifica como el "Dios de la vida" en cuanto "Dios de los oprimidos", el Dios que, crucificado en Cristo y por Cristo en los pobres, por el Espíritu del resucitado actúa asombrosamente en éstos la liberación del mal, la esperanza y la solidaridad.

Con todo, un límite importante en el discurso sobre Dios de J.L. Segundo es una cierta disolución del misterio y de la imagen de Dios, exigida por la necesaria explicitación de la "idea" de Dios y la verificación histórica de su contenido como humanización. El predominio de una cristología de la encarnación sobre una cristología pascual, por otra parte, redunda en un optimismo desproporcionado en la capacidad de la libertad humana para vencer el mal. A R. Muñoz es imposible acusarlo de reduccionismo. Diversas imágenes de Dios concurren a bosquejar su concepto, negándose y afirmándose unas a otras. Pero Muñoz, al acentuar la responsabilidad de la libertad tanto en el mal como en la liberación del mal, tampoco logra recuperar de un modo satisfactorio el valor que de un modo ingenuo pero profundo expresa la fe campesina en la Providencia de Dios o la necesidad salvífica de la Pasión de Cristo.

Capítulo cuarto: DIOS Y EL MAL

En este capítulo nos proponemos estudiar con mayor detención el problema del mal. Lo hacemos específicamente en la obra *Jesucristo liberador* de Jon Sobrino[823]. A nuestro entender, es esta obra -aun cuando se trate de una cristología y no de un tratado sobre el mal-, la que aborda la cuestión del mal con mayor extensión y profundidad.

I. EL DIOS DE JESUCRISTO

Presentamos a continuación la obra *Jesucristo liberador* (1991) en sus lineamientos principales. En este apartado pretendemos describir en general la dialéctica de la trascendencia de Dios en la historia, en la historia de Jesús de Nazaret en particular, como evento de gracia que se verifica sacramental y escatológicamente, en confrontación abierta y excluyente con las fuerzas del mal. Este es el horizonte hermenéutico en el que se abordará luego el problema del mal como idolatría y como cruz del Hijo de Dios.

1. Jesucristo *Mysterium liberationis* en el pensamiento de J. Sobrino

Jon Sobrino nació en la Vasconia, España, en 1938[824]. Como jesuita, vive en El Salvador desde 1957

---

[823] Jon Sobrino, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Ed. Trotta, Madrid, 1991. El mismo Sobrino señala: "En este libro, de forma más sistematizada, con añadidos y correcciones, recogemos muchas de las cosas que ya hemos tratado en *Cristología desde América latina*, México, 1977; *Jesús en América latina*, San Salvador, 1982; "Jesús de Nazaret", en C. Floristán y J.J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1983" (JL, 17).

[824] Cf., I. Ellacuría y J. Sobrino (Ed.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Vol II, Madrid, 1990, p. 682; J. Guerrero "Jesucristo, salvador y liberador" [La cristología de J. Sobrino], *Naturaleza y gracia* 34,1 (1987)

(nacionalizado); en 1969 fue ordenado sacerdote; en 1989 sobrevivió casualmente al martirio de toda su comunidad. En la Universidad de St. Louis (USA), obtuvo una licencia en filosofía y letras, y un master en ingeniería mecánica. En la Escuela Superior de S. Georgen (Frankfurt/M) se doctoró en teología el año 1975. Actualmente enseña en la Universidad Centroamericana José Simeón de Cañas y es director del Centro Monseñor Romero. Sus obras principales vienen indicadas al final, en la bibliografía.

En *Jesucristo liberador* (1991)[825] J. Sobrino trata el tema de Dios y el tema del mal como cuestiones estrechamente vinculadas a la cristología que él se ocupa de desarrollar de un modo directo. Esta precisión inicial señala, por tanto, un límite a nuestra investigación[826] pero, por otra parte, sugiere la riqueza de la perspectiva para el tratamiento de tales asuntos. Ni de Dios ni del mal se puede hablar de un modo suficiente sin hablar de Jesucristo, particularmente de Jesucristo crucificado. La dificultad misma de la empresa que Sobrino se propone -entre otras dificultades- se debe a que Jesucristo es "la real, verdadera e insuperable manifestación del misterio de Dios y del misterio del ser humano"[827]. "Jesucristo" es el nombre de ese "misterio insondable"[828], "*mysterium" liberationis* que tiene lugar "en medio de y en contra de la presencia de un mal tan omnipresente, aberrante y esclavizante, que, en palabras de la tradición, hay que llamarlo «*mysterium» iniquitatis*"[829].

Metodológicamente se pretende dar razón de la totalidad de Cristo, primero, desde la fe viva de la Iglesia de los pobres en un Cristo que deja de inspirar mera resignación ante el sufrimiento, para exigir su superación. Segundo, desde la verdad sobre Jesucristo recibida en la Iglesia, privilegiando la argumentación a partir del "Jesús histórico"[830].

El contenido versa sobre "la misión y fe de Jesús" y sobre "la cruz de Jesús"[831]. J. Sobrino hace ver cómo Jesús vive referido al Reino de Dios y a su Padre. Aquél constituye su preocupación histórica última; éste, el fundamento personal y trascendente de la ultimidad del Reino. Jesús vive y actúa en función del Reino de Dios como mediador de la dialéctica que hace presente la trascendencia de Dios en la historia. Esta dialéctica, a su vez, importa dos polaridades, una respecto del mal y otra respecto del futuro. La trascendencia de Dios se hace presente en la historia por medio de Jesús como un evento de gracia en contradicción con las fuerzas del mal, dialéctica ésta descrita como lucha del verdadero Dios contra los ídolos, en la cual Jesús es el mediador del Reino (de vida) contra el antirreino (de muerte) y sus

---

28; R. Marlé *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, 1988, p. 13; A. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, New York, 1990, p. 239; J.J. Tamayo A. "Creadores e inspiradores de la Teología de la liberación", *Misión Abierta* 4,77 (1984) 55.

825 Este libro bien pudo titularse *Jesucristo crucificado, como se nos advierte en la introducción (JL, 11)*. Escrito desde una situación histórica de crucifixión (particularmente después del asesinato de toda la comunidad jesuita del mismo Jon Sobrino), de hecho concluye con la cruz de Cristo. Pero está escrito también "con la esperanza en la liberación" (o.c., 11).

826 Aun cuando en la presente obra ambos temas merezcan una atención y un desarrollo extenso, Sobrino se ocupa de ellos no en sí mismos, sino subordinándolos a su explicación teológica de Jesucristo. Una segunda limitación consiste en el hecho que la presente obra no trata la resurrección de Jesucristo, ni de los posteriores desarrollos de la cristología (tarea que Sobrino se propone abordar en un segundo tomo (JL, 18).

827 JL, 12.

828 Cf., JL, 12.

829 JL, 13.

830 Cf., JL, 59ss.

831 Títulos respectivos a las segunda y tercera parte de la obra.

mediadores (los opresores, autoridades religiosas y políticas). Y, segundo -y sólo en semejante conflicto-, la gracia se hace presente sacramentalmente y en tensión escatológica, y continúa su presencia en la historia con la resurrección de Cristo, hasta que Dios sea todo en todo. La muerte de Jesús es, por una parte, consecuencia del pecado y, por otra, consecuencia última de la encarnación del Hijo de Dios y de la misión de Jesús de anunciar el Reino a los pobres.

Jesús muere asesinado por los que se oponen a su Dios y a su misión. Pero J. Sobrino no se detiene en las causas históricas de "la cruz de Cristo". En el mismo Jesús crucificado afronta el enigma del mal y del pecado, y asume con valentía el cuestionamiento de la bondad de Dios. En definitiva, para la cruz -y para todas las víctimas inocentes de la historia- no hay explicación, la resurrección no puede disolver su escándalo. Sólo sabemos que la cruz pertenece al misterio de Dios, que el mismo Dios ha sido crucificado, y que por su medio, desde dentro de la historia, cargando con el pecado, nos procura la salvación. No basta, sin embargo, hablar de un "Dios crucificado"[832]. Hay "pueblos crucificados" que "completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo"[833]. Estos pueblos constituyen el cuerpo de Jesucristo en la historia y, a semejanza del siervo doliente de Yahvé, son víctimas inocentes y, al mismo tiempo, misterio de salvación del mundo porque cargan con su pecado. En este sentido, al menos pasiva y masivamente, estos pueblos del Tercer Mundo son mártires de Cristo crucificado.

2. Revelación y conocimiento de Dios

Según J. Sobrino, conocemos a Dios mediante Jesucristo[834]. El conocimiento de Jesucristo, en consecuencia, determina en última instancia nuestro acceso a Dios.

Al establecer el método de la cristología latinoamericana, J. Sobrino declara que a Jesucristo se accede por la revelación del pasado (consagrada en los textos sacros) y por medio de su presencia en la actualidad. Aún más, sólo es posible comprender los textos del pasado desde un lugar teológico determinado. En América latina, donde los "signos de los tiempos" indican la presencia de Cristo entre los pobres, el punto de partida para el estudio de la fe en Cristo ("*fides quae*") es la fe del "pueblo crucificado" ("*fides qua*»)[835].

Este punto de partida -el lugar teológico de la fe del "pueblo crucificado"[836]-, es a su vez lugar eclesial y lugar social[837]. El lugar real de la cristología es la Iglesia; lugar eclesial de la cristología es la Iglesia de los pobres[838], pues en ella se hace presente Cristo[839]. Pero Cristo también se hace presente en la

---

[832] Cf., JL, 297ss.

[833] JL, 322.

[834] Cf., JL, 15.

[835] Cf., JL, 45-46.

[836] Cf., JL, 48.

[837] "La realidad de los pobres se desdobla para la cristología latinoamericana en lugar eclesial [tenido en cuenta por las cristologías en general] y lugar social [mucho menos tenido en cuenta]" (JL, 48).

[838] "Cuando Iglesia y pobres son puestos en relación esencial, entonces surge la Iglesia de los pobres, y ésta se convierte en el lugar eclesial de la cristología latinoamericana" (JL, 50).

[839] "En la Iglesia de los pobres, por último, se hace presente Cristo, y esa Iglesia es su cuerpo en la historia" (JL, 51).

sociedad. El mundo de los pobres es lugar social-teologal de la cristología[840]; en la cruz de los pobres -como en la de Jesús- también hay luz y revelación, aún más, es ésta una perspectiva epistemológicamente privilegiada para conocer a Jesucristo[841].

La elección de este lugar teológico[842] importa dos conclusiones:

"Por una parte, opera una ruptura epistemológica en el modo de abordar y conocer a Jesucristo: conocer a Cristo es, en último término, seguir a Cristo. Por otra parte, desde ese lugar y con ese modo de conocer, la cristología se ve orientada hacia el Cristo que es Jesús de Nazaret"[843].

La misma exigencia de conocer a Jesucristo por medio de su seguimiento -y, por medio de él, conocer a Dios-, determina que el estudio de la revelación de Cristo por medio de los textos sacros ha de escoger, entre otras alternativas, la perspectiva metodológica del "Jesús histórico"[844].

3. El Reino de Dios

Los estudios de hace menos de un siglo acerca de la figura histórica de Jesús arrojaron un resultado sorprendente, especialmente por lo tardía de la conclusión: Jesús "no hizo de sí mismo el centro de su predicación y misión"[845], sino que dedicó su vida al anuncio de la buena noticia del Reino de Dios[846]. El "reino de Dios" y su "Padre" -dos términos usados auténticamente por Jesús de Nazaret- articulan el sentido último de su vida:

"...con «reino de Dios», Jesús expresa la totalidad de la realidad y aquello que hay que hacer, y con «Padre», Jesús expresa la realidad personal que otorga sentido último a su vida, aquello en lo que Jesús descansa y lo que, a su vez, no le deja descansar"[847].

Jesús da inicio a su misión con el anuncio de la buena noticia del Reino de Dios; anuncio que se dirige en particular a los pobres[848]. El Reino de Dios capta toda la preocupación de Jesús; Jesús no auspicia su persona, ni se ocupa de la trascendencia ahistórica, menos aún de la Iglesia[849]. Pero tampoco de Dios en

---

[840] Cf., JL, 51ss.

[841] Cf., JL, 53-54.

[842] Se trata de una opción "cuya justificación sólo se da dentro del círculo hermenéutico: desde los pobres se piensa que se conoce mejor a Cristo, y ese Cristo mejor conocido es el que se piensa que remite al lugar de los pobres" (JL, 56).

[843] JL, 57.

[844] Cf., JL, 57; 59ss.

[845] JL, 95.

[846] Cf., JL, 144ss.

[847] JL, 95.

[848] Cf., JL, 96.

[849] "Es claro, pues, que lo último para Jesús no fue él mismo, pero tampoco lo fue la pura trascendencia ahistórica, «el reino de los cielos», y, por supuesto, no lo fue la Iglesia" (JL, 96).

sí mismo[850], sino de Dios en relación al Reino:

"Esto significa que Jesús expresa lo último en una unidad dual o en una dualidad unificada. En lo último siempre está Dios y algo que no es Dios. Y por ello hay que hablar de Dios *y* de reino; o, en otras formulaciones, hay que hablar de Dios *y* de voluntad realizada de Dios, de Dios *y* de pueblo de Dios, etc. Para Jesús, por tanto, lo último tiene una dimensión trascendente y una dimensión histórica. Esta dependerá de aquélla, y por ello, lo que sea el «reino» dependerá, en último término, de lo que sea «Dios»...; pero también, a la inversa, la comprensión de Dios dependerá de lo que sea el reino. Lo que hay que recalcar es que, para Jesús, Dios no es una realidad que pudiera no relacionarse con la historia ni la historia con él, sino que esa relación le es esencial al mismo Dios"[851].

La referencia al Reino de Jesús y de Dios mismo obligan, por tanto, a estudiar su contenido. La dificultad para determinar qué pensaba Jesús acerca del Reino, por otra parte, exige deducir vías diversas de acceso a su concepto. Una "vía nocional" descubre que Jesús, en continuidad profunda con la tradición de su pueblo, anuncia la buena noticia del Reino de Dios como un evento que es "pura iniciativa de Dios, don y gracia"[852]. La "vía del destinatario" especifica que tal buena noticia se dirige a los pobres[853]. El Reino de Dios es, en este sentido, parcial: aun cuando Dios ama a todos, Jesús anuncia el Reino a los pobres. El contenido primordial del Reino es vida para los pobres, pues el don escatológico presupone la vida como don mínimo (y "máximo") de la creación. La "vía de la práctica de Jesús", por último, señala que con su actividad -con hechos y palabras- Jesús inicia el Reino. Jesús hace milagros ("signos liberadores de la presencia del reino"[854]; milagros que benefician a los pobres y sobre todo suscitan su esperanza[855]); contra el Maligno, expulsando demonios, Jesús anuncia que Dios es más fuerte[856]. Jesús acoge a los pecadores[857]. Todo esto produce la reacción de escándalo del antirreino: reacción a que la gracia sea comunicada a los que son tenidos por pecadores y, además, por mediaciones no oficiales[858]. La misma reacción producen las parábolas de Jesús que anuncian positivamente que el Reino de Dios es para los pobres[859]. El Reino es un motivo de gozo, pero este gozo provoca el escándalo del antirreino[860].

---

[850] "Jesús no sólo no se predicó a sí mismo, sino que lo último para él no fue simplemente «Dios», sino «el reino de Dios». No está en discusión, por supuesto, que Jesús predicó y habló de Dios como Padre, y que ese Padre fue última referencia personal suya y que ofreció también a otros, todo lo cual lo veremos en el capítulo siguiente. Lo que ahora queremos recalcar es que para Jesús incluso «Dios» es visto dentro de una totalidad más amplia: «el reino de Dios»" (JL, 97).

[851] JL, 97.

[852] JL, 107.

[853] Cf., JL, 110-121.

[854] JL, 123.

[855] Cf., JL, 125-127.

[856] Cf., JL, 129.

[857] Cf., JL, 131-132.

[858] Cf., JL, 134-135.

[859] Cf., JL, 137.

[860] Cf., JL, 140.

Al poner a Jesús en relación con el Reino de Dios, J. Sobrino estructura escatológica y sacramentalmente su comprensión de la relación de Dios con el mundo. El Reino anunciado por Jesús -como el Reino que hoy es posible anunciar en nuestra historia-, es una realidad última, trascendente; desde el Reino es posible juzgar todas las realizaciones históricas[861]. Pero, al mismo tiempo, el sentido del Reino consiste en verificarse históricamente ya en el presente como "mediación de Dios"[862]. "Mediación", el Reino, y su "mediador", Jesús[863], "se relacionan esencialmente..., pero no son lo mismo"[864]. La aparición del mediador definitivo se ordena a la aparición última del Reino de Dios. En la práctica de Jesús es posible advertir "signos" que indican la presencia del Reino, pero incluso ellos no son todavía "adecuadamente la *realidad* del reino"[865].

En América latina "lo último" del Reino de Dios (el *eschaton*) se verifica desde el "primado" de la "liberación de los pobres"[866]. Es decir, el Reino surge históricamente como "erradicación del antirreino"[867]; como "*salvación histórica* de los males históricos"[868]; incluso con mediaciones políticas[869]. De este modo, la dialéctica que hemos llamado sacramental y escatológica a través de la cual la gracia penetra en la historia, sólo se verifica en cuanto tal en una segunda dialéctica confrontacional que tiene lugar entre los que propician el Reino y los que lo impiden, los servidores del antirreino:

"La llegada del reino está en *relación duélica* con el antirreino. Ambos no sólo son excluyentes, sino que uno hace contra el otro, y ésta es una evidencia que se impone masivamente en América latina: el reino no se construye desde una *tabula rasa*, sino en contra del antirreino, y como verificación eficaz de ello aparece la persecución contra los actuales mediadores del reino"[870].

Aun cuando J. Sobrino no lo explicite en estos términos, es posible concluir que, para él, la resolución de esta dialéctica negativa de confrontación histórica en la positividad escatológica del Reino de

---

[861] Cf., JL, 144-146.

[862] "El reino de Dios, formalmente hablando, no es otra cosa que la realización de la voluntad de Dios para este mundo, a lo cual llamamos *mediación*" (JL, 146).

[863] Cf., JL, 146-147.

[864] JL, 147.

[865] JL, 147.

[866] La cristología latinoamericana "se entronca formalmente en la corriente de la teología moderna: nombrar algo teológico último, el *eschaton*, como principio organizador y jerarquizador de todo lo demás, y nombrar un primado en la realidad. En la teología latinoamericana, el primado lo tienen la «liberación», comprendida en lo fundamental como «liberación de los pobres», sin reducir la totalidad de la realidad a ello, pero sí viendo la totalidad desde ello. Y a ese primado corresponde un *eschaton*, lo último y escatológico, «el reino de Dios»" (JL, 162).

[867] "Para esta teología es fundamental, metodológica y sistemáticamente, asentar, ante todo, la *realidad del antirreino*, pues el presente latinoamericano no es sólo un todavía-no con respecto al reino, sino un ciertamente-no, de modo que la utopía de lo que sea el reino estará dirigida, en primer lugar, por la erradicación del antirreino" (JL, 167).

[868] JL, 167.

[869] Cf., JL, 171.

[870] JL, 167-168.

Dios encuentra su punto de quiebre solamente con la resurrección de Jesucristo[871]. Pero es preciso decir que en la obra que analizamos no se establece formalmente una relación adecuada entre la resurrección de Jesús y el Reino de Dios como realidades que tematizan la ultimidad de Dios. El Reino comienza con Jesús y continúa después de su muerte. No queda del todo claro qué agrega la resurrección al valor salvífico de la vida de Jesús, ni tampoco cómo el mero anuncio del Reino sea, a la vez, confrontación del antirreino y vencimiento de la dialéctica confrontacional[872]. En todo caso, ya con el anuncio del Reino que inicia Jesús -y no sólo a partir de su resurrección-, la salvación ha llegado a los pobres y los pobres llegan a ser de hecho el punto de quiebre de la confrontación entre el Reino y el antirreino[873].

Los pobres son los destinatarios del Reino porque Dios los ama gratuitamente y con parcialidad; los ama porque son pobres, no por sus cualidades morales [Puebla nº 1.142]; los ama porque en dar a los pobres el Reino consiste su misterio[874]. El Reino de Dios se verifica a partir de la "liberación de los pobres"[875]. Para acceder al Reino, es preciso participar analógicamente, de alguna manera, en la plenitud del concepto cristiano de "pobre", cuyo "*analogatum princeps*" lo constituye el pobre material[876]. El fin de la dialéctica negativa recién señalado ocurre por una cierta conversión a los pobres[877]. Los no-pobres participan del Reino no de acuerdo a su relación con las riquezas, sino según su conversión a los pobres materiales y su actitud ante la pobreza[878].

J. Sobrino formula sistemáticamente el Reino de Dios en los siguientes términos:

"Reino de Dios es vida justa de los pobres abierta siempre a un «más»"[879].

---

[871] J. Sobrino opta por el Reino de Dios como lo último de la vida de Jesús y de la historia, y no la resurrección de Jesús simplemente. Las razones argüidas son muchas. Pero no desconoce el valor último de la resurrección y en lo que respecta sostiene: "la resurrección de Jesús, comprendida como primicia de la resurrección universal, ofrece, sin duda, elementos importantes para fungir como lo último: la plenificación y la salvación absolutas, y así la liberación absolutas" (JL, 165). Más adelante: "Así puede decirse que la resurrección de Jesús no es sólo revelación del poder de Dios sobre la nada, sino triunfo de la justicia sobre la injusticia" (o.c., 165).

[872] En este sentido, esperamos que el próximo libro de J. Sobrino acerca de la resurrección de Jesucristo pueda clarificar este punto.

[873] El Reino que es para los pobres (JL, 111ss) es en definitiva salvación para todos los hombres: "Esto es lo sumamente importante que dice Jesús: Dios se acerca [con la llegada del Reino], se acerca porque es bueno y es bueno para los hombres que Dios se acerque. Dicho en lenguaje sistemático de Rahner, Dios ha roto para siempre la simetría de ser posiblemente salvador o posiblemente condenador. Dios aparece, por esencia, como salvación, y su acercamiento es en directo salvación" (o.c., 109).

[874] Cf., JL, 177.

[875] Cf., JL, 162.

[876] J. Sobrino recurre a I. Ellacuría para deducir por analogía cinco significados de "pobres", a partir del concepto principal del pobre material (cf., JL, 169).

[877] "Esta es también la solución formal al debatido problema de los no-pobres en el reino" (JL, 170).

[878] "La solución está en la línea del abajamiento a la pobreza material en forma de kenosis real, de servicio y defensa real de los pobres materiales, de participar y asumir el destino de los pobres. También aquí se da la analogía de cómo el no-pobre se convierte en destinatario del reino, pero lo central y necesario en ella es que se establezca una relación real con los pobres materiales y con la pobreza real" (JL, 170).

[879] JL, 173.

El Reino es para los pobres; su contenido es "vida justa"[880]. "Vida", porque en la cercanía de los pobres a la muerte ésta es el mínimo protológico a partir del cual se cumple el ideal escatológico del Reino. Vida "justa", porque la vida es buena noticia para los que padecen la miseria a causa del antirreino, y porque acontece en conflicto con éste. Pero esta vida está abierta siempre a un "más", a un desdoblamiento, a una plenificación histórica y teologal[881]. Históricamente "el pan" (que representa "la vida y la negación de la muerte"[882]) se asegura en cuanto se trasciende a formas espirituales más complejas de producción y de solidaridad[883]. Así, la "trascendencia histórica del reino es -o puede ser- la mediación para la trascendencia teologal del reino"[884].

De este modo, es posible llegar a concebir el "contenido" de Dios como un Dios de vida ("Así es Dios, *tan bueno*") y su "misterio" como parcialidad hacia los pobres ("*Así es Dios*, tan bueno"); un "Dios menor" que causa escándalo entre los que no comprenden que el Reino es para los pobres, pero que es también un "Dios mayor", que trasciende la historia y desde el futuro "sigue propiciando realidades buenas para los pobres, en la historia y contra la historia"[885]. La positividad última de Dios se verifica sacramental y dialécticamente en la medida que se camina hacia Dios construyendo el Reino que favorece a los pobres[886].

4. <u>Dios-Padre</u>

Consecuente con el método adoptado, J. Sobrino concluye un concepto del "Dios" de Jesucristo a partir del "Jesús histórico", a partir de la referencia última de Jesús al "Reino" de Dios. De este modo, Dios surge como el sentido de la vida del hombre Jesús, de su anuncio y servicio del Reino; surge como "algo bueno y personal, un Dios a quien él llamó Padre"[887].

En lo que es la vida y el destino de Jesús, dos asuntos merecen especialmente la atención: cuál fue la experiencia que Jesús hizo de Dios y qué Dios es el que está a la base de la experiencia de Jesús. Lo primero lo explica J. Sobrino "analizando las nociones que Jesús pudo tener de Dios"[888] y "las expresiones externas de lo que fueron sus actitudes últimas internas -la oración, la confianza, la disponibilidad y la

---

[880] Cf., JL, 173-174.

[881] Cf., JL, 174-177.

[882] Cf., JL, 175.

[883] En este sentido "el reino de Dios es radical superación de la muerte, y es expresión de vida y de vida abundante" (JL, 176).

[884] JL, 176.

[885] JL, 177; cf., 314ss.

[886] Cf., JL, 177.

[887] "Jesús anunció y sirvió al reino de Dios, y por eso murió ajusticiado. En todo ello -como todo ser humano- se vio confrontado con la necesidad de buscar y dar sentido a su vida y a su historia. Ese sentido fue para él, sin duda, religioso, y lo expresó diciendo que, en el fondo de la realidad, no existe un absurdo, sino algo positivo, y que eso positivo no es una fuerza impersonal, sino algo bueno y personal, un Dios a quien él llamó Padre" (JL, 179).

[888] JL, 179.

fe"[889]; lo segundo, "quién fue Dios para Jesús"[890], emerge como resultado de lo anterior, de la confrontación de Jesús con sus adversarios y de la experiencia de la cruz.

Es muy complejo saber qué noción tuvo Jesús de Dios; ciertamente no tuvo una "doctrina" sobre Dios[891]. Desde el punto de vista del contenido, Jesús participa de una serie de tradiciones veterotestamentarias (*profética, apocalíptica, sapiencial, existencial*[892]) que "sólo compaginará existencialmente"[893]; según el contenido, Jesús revela a Dios como bueno. Desde un punto de vista formal, Dios es trascendente y, por tanto, incomprehensible; pero lo específico de Jesús es revelar que la trascendencia de Dios es gracia[894]; gracia que no anula, sino que capacita al hombre. Cuál haya sido la noción de Dios que tuvo Jesús es algo que no se deja elucidar sólo a partir de los conceptos que Jesús tuvo de El, sino que es necesario atender a su propia actuación histórica. Las diversas nociones se dejan integrar si se tiene en cuenta que Jesús camina "con el Dios-misterio, practicando siempre al Dios-del-reino"[895].

En este sentido, la oración de Jesús "aparece como confianza en un Dios que es Padre y como disponibilidad ante un Padre que sigue siendo Dios, misterio"[896]. Esta confianza, aunque no sea en última instancia analizable, es "real y supone -lógica y realmente- que para Jesús Dios es de verdad bueno para con él, lo cual ha quedado plasmado en la expresión con que él se dirige a Dios: *Abba*"[897]. Aquella disponibilidad, por el contrario, indica que la experiencia que Jesús tuvo de Dios como cercano (como Padre) "no anuló sino que magnificó la experiencia del misterio de Dios"[898]. Jesús experimentó la conversión, la tentación, la crisis y la ignorancia como disponibilidad a la obediencia de la voluntad de Dios: "Jesús tuvo que dejar a Dios ser Dios con la dificultad que eso supone"[899]. En otras palabras, Jesús fue un verdadero creyente en Dios, su fe fue su modo de existir[900].

---

[889] JL, 179-180

[890] JL, 180.

[891] Cf., JL, 180.

[892] Cf., JL, 180-181.

[893] JL, 180.

[894] "Esta visión de la trascendencia [como incomprehensible] tiene mucho de común con otras tradiciones religiosas y aun filosóficas. Lo específico de la visión de Jesús es que capta la trascendencia de Dios, lo no pensado y no pensable, esencialmente como gracia" (JL, 182).

[895] JL, 183.

[896] JL, 187.

[897] JL, 187.

[898] JL, 194.

[899] JL, 194.

[900] "La absoluta confianza y la radical disponibilidad con respecto a Dios, si se las toma unificadamente, pueden ser entendidas como lo equivalente a lo que en la Escritura se llama fe. Para Jesús, Dios es alguien con quien, en último término, el ser humano tiene que relacionarse en fe, y a su vez, la fe sólo se puede depositar en Dios. De ahí que se pueda y, en nuestra opinión se deba decir que «Jesús fue un extraordinario creyente y tuvo fe. La fe fue el modo de existir de Jesús» [L. Boff, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, [2]1987, 137]" (JL, 203).

De un modo sistemático y claro, J. Sobrino sintetiza su pensamiento de la siguiente forma:

"...Jesús se confronta con una realidad última a la que él llama «Padre», y ese Padre sigue siendo lo último para Jesús, es decir, «Dios». Lo primero se desprenderá de la confianza absoluta que Jesús deposita en lo último como Padre; lo segundo, de la total disponibilidad hacia ese Padre, a quien deja ser Dios. Dios es Padre y en él descansa su corazón, pero el Padre sigue siendo Dios y no lo deja descansar. Lo último personal para Jesús es, entonces, Dios-Padre, y su relación con él es de confianza-disponibilidad. Dios fue para Jesús, y lo fue cada vez más, una realidad sumamente dialéctica: absoluta intimidad y absoluta alteridad"[901].

En otros términos, hay en Jesús una "teo-logía positiva" y una "teo-logía negativa"[902]. De Dios es posible afirmar que es Padre, bueno, amor parcial y tierno por los pobres y los débiles. Pero no por ser Padre deja de ser Dios. A Jesús "Dios se le ha manifestado como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios"[903]; como tentación, enigma, misterio y escándalo[904]. En Jesús el Dios mayor, empero, aparece como un Dios menor; el misterio de Dios se revela como amor[905], de modo que "allá donde los seres humanos practican el verdadero amor allá está Dios"[906].

En el apartado siguiente analizaremos el hecho de la confrontación de Jesús con los mediadores del antirreino, precisamente en razón de la imagen del verdadero Dios. Jesús anunció y defendió a Dios contra los ídolos. Jesús realizó una auténtica "ilustración" de Dios por medio de una desidolatrización de la imagen de la divinidad[907]. El Dios de Jesús es un Dios "antagónico" que, más que una imagen, tiene una voz que llama a hacer su voluntad, y si tiene una imagen, ésta es la de los "los rostros de los pobres y oprimidos"[908].

---

[901] JL, 183.

[902] "En Jesús hay, pues, una teo-logía positiva, porque afirma que Dios es Padre y se atreve a afirmar que la última realidad de la historia es el acercamiento salvífico de Dios a los pobres, el triunfo de la víctima sobre los verdugos. Pero hay también una teo-logía negativa al mantener que el Padre es Dios" (JL, 207).

[903] JL, 207.

[904] Cf., JL, 207.

[905] "En dos puntos, sin embargo, Jesús ha concretado el misterio de Dios. Por una parte, el Dios mayor se le aparece como el Dios menor, presente en lo pobre y lo pequeño -más tarde, como el Dios silente en la cruz-. Por otra parte, el misterio de Dios ha dejado de ser misterio enigmático y se convierte en misterio luminoso en un punto: el amor" (JL, 207; cf., 314ss).

[906] JL, 207.

[907] "Jesús ilustra sobre Dios al proclamar la inseparabilidad del amor a Dios y del amor al prójimo, no como cosa arbitraria, sino porque así es Dios y así se le corresponde. Y al proclamar -aquí está lo más profundo de su proceso de ilustración- que en el amor al prójimo se da la verificación del amor a Dios" (JL, 248).

[908] "¿Quién es Dios, pues, para Jesús? En positivo ya lo hemos visto antes: un misterio que es Padre y un Padre que sigue siendo Dios. Esa es la realidad de Dios, inintercambiable en sí misma con ninguna otra cosa. Pero para poder afirmar eso tan positivo, Jesús ilustra sobre cómo los seres humanos tendemos a tergiversarlo y a manipularlo. Descriptivamente lo hemos visto en sus controversias, desenmascaramientos y denuncias. La conclusión, en lenguaje sistemático, es la siguiente. *Ese* Dios-Padre es antagónico y está en lucha con otros dioses, y por ello, la fe tiene que ser antiidolátrica. *Ese* Dios no tiene imagen, pero tiene voz, y por ello la fe tiene que ser práxica, responder a la voluntad de Dios. *Ese* Dios tiene una palabra que permanece constante: que los seres humanos hagan real en la historia su propia realidad, que consiste en defender a los pequeños, y por ello, la fe tiene que ser realización de la misericordia, de la justicia, del amor. Y *ese* Dios sí tiene -desconcertantemente- una imagen, un lugar privilegiado en la historia: los rostros de los pobres y oprimidos, y por ello, la fe tiene que ser encarnada y

En el apartado subsiguiente, veremos que el abandono de Jesús a la cruz por parte de su Padre, es la consecuencia última de la encarnación del Hijo, encarnación que ya es expresión de un amor capaz de liberar.

II. EL MAL COMO IDOLATRíA

Antes de entrar de lleno en el problema del mal, es preciso analizar el fenómeno de la idolatría, la que, según los teólogos de la liberación constituye la manifestación más grave del mal en América latina[909]. J. Sobrino hace ver que ésta lleva a la muerte a Jesús y tantas otras víctimas inocentes, y que ésta -antes que el ateísmo- debiera ser el polo referencial y dialéctico de la Teología de la liberación. Con el tratamiento cristológico del tema de la idolatría que hace Sobrino, nos adentramos en el tratamiento también cristológico del problema del mal.

1. La cuestión de Dios entre el ateísmo y la idolatría

Según J. Sobrino, Jesús realizó una verdadera "ilustración sobre Dios"[910]. Pero, ilustró acerca del Dios verdadero, no acerca de la existencia o no existencia de Dios.

El pensamiento occidental, sin embargo, siguió el camino de la desmitificación de Dios hasta desembocar en el ateísmo que, además, se propuso como liberador. Pero el ateísmo no ha sido liberador, y se ha convertido esto no obstante en el "polo referencial dialéctico"[911] de la teología occidental. Del mismo modo que para Jesús, para las grandes mayorías de América latina la existencia de Dios es algo que no se cuestiona; la cuestión de Dios se plantea aquí de frente a la idolatría.

J.L. Segundo fue -según J. Sobrino- el primero en levantar el problema[912]. Segundo "formuló la sospecha que la teología estaba encubriendo el problema de la idolatría"[913]. Años después J.L. Sicre en su tesis doctoral *Los dioses olvidados* (1979) puso de manifiesto que, bajo un concepto meramente cultual del fenómeno de la idolatría en el Antiguo Testamento, la teología occidental habría sepultado la existencia de

---

parcial" (JL, 249-250).

[909] El tema ha sido tratado particularmente en H. Assmann et al., *La lucha de los dioses; los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José, 1980; V. Araya, *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación*, San José, 1983; J.J. Tamayo-Acosta et al. "Dios de la vida, ídolos de la muerte", [V Congreso de Teología], *Misión Abierta* 5-6 (1985). G. Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*, Salamanca, 1989.

[910] Cf., JL, 235.

[911] Cf., JL, 236. J. Sobrino remite a su artículo "Reflexiones del significado del ateísmo y de la idolatría para la teología", *Revista latinoamericana de teología* 7 (1986) 45-81.

[912] Cf., JL, 236-237. Según hemos visto en *Nuestra idea de Dios*, (1970-1983).

[913] JL, 236.

la idolatría como cosa de otros tiempos[914].

En su lugar, el polo dialéctico de la teología sistemática para pensar la cuestión de Dios ha sido el ateísmo. En el pensamiento de W. Kasper -dice J. Sobrino- "el polo dialéctico más radical para la *teo*-logía" sería el ateísmo, esto es, "el problema más universal del hombre"[915], al menos en el alcance lógico del término. Pero esta manera de ver las cosas puede ser que "esté haciendo el juego a la opresión"[916], pues en definitiva lo que de verdad importa no es declararse creyente o no creyente, sino serlo o no serlo en la práctica[917].

En América latina, sin embargo, J. Sobrino hace ver que es preciso determinar qué se entiende por Dios y qué es lo que verdaderamente se le opone:

"En América latina, el análisis de Jesús ha llevado a dar suma importancia a la realidad concreta del reino de Dios y del Dios del reino, y a analizar como cosa absolutamente central qué es lo que se les opone. Al reino se le opone el antirreino, y al «Dios de vida» se le oponen las «divinidades de muerte». De esa forma -además de que lo exige la clamorosa realidad histórica- se introduce por necesidad el tema de la idolatría, y se introduce desde el principio un criterio jerarquizador. Si Dios es el Dios de la vida justa, el *analogatum princeps* de los ídolos se determina según su capacidad para generar muerte por necesidad. Los ídolos y las víctimas históricas se tornan realidades correlativas"[918].

El documento de Puebla (1979) tuvo la osadía de hablar de ídolos y de jerarquizarlos[919]. Monseñor Romero fue aún más lejos. Sostuvo que «la idolatría ofende a Dios y destruye al hombre»[920]; distinguió "la capacidad subjetiva de absolutizar lo que no es Dios de la realidad concreta objetiva que se absolutiza"[921]; a su vez, distinguió los ídolos de "la riqueza/propiedad privada y el de la seguridad nacional", del ídolo de "las organizaciones populares"[922]; jerarquizó los ídolos según "aquello que más se opone al Dios de la vida, y por ello, a la vida de los pobres"[923], esto es, el *analogatum princeps* de la idolatría:

---

[914] Cf., JL, 237.

[915] JL, 237-238.

[916] JL, 238.

[917] "La idolatría, aunque mencionada [por Kasper], no es más que la otra cara de la moneda del ateísmo: siempre que se da verdadera negación de Dios se absolutiza lo que no es Dios y, entonces, se le convierte en ídolo".

"Esta afirmación transcendental es verdadera, pero estéril, pues no se dice qué es lo que verifica a qué, si el ateísmo a la idolatría, o la idolatría al ateísmo. Esto, sin embargo, es muy importante, pues en términos históricos no es claro que quien se declare ateo ya sea inmediatamente idólatra, o que quien no se declare idólatra -cosa que no lo hará nadie en un mundo secularizado- sea ya automáticamente creyente" (JL, 239).

[918] JL, 239.

[919] Cf. Puebla nºs 405, 491, 493, 497 y 500. (cf., JL, 240).

[920] Agrega J. Sobrino: "siendo lo segundo verificación de lo primero" (JL, 240). Remite a Mons. Romero "Desenmascarar las idolatrías de nuestra sociedad", *La voz de los sin voz*, 1980.

[921] JL, 240.

[922] Cf., JL, 240.

[923] J. Sobrino gusta recordar la visión de Dios de monseñor Romero: "Ese criterio, a su vez, supone una determinada visión de Dios que monseñor Romero afirmó lapidariamente: «la gloria de Dios es el pobre que vive». «Es preciso defender lo mínimo que

"la absolutización de la riqueza/propiedad privada estructural, que se convierte, en lenguaje de Medellín, en «violencia institucionalizada»"(Paz,16)[924]; y, por último, al analizar el fenómeno desde el punto de vista de las víctimas establece que éste deshumaniza a quien rinde culto a los ídolos, pero toda su maldad se hace patente en "un mundo de pobres y oprimidos, sujetos a la muerte lenta de la pobreza y a la muerte violenta de la represión"[925], consecuencia dramáticamente necesaria del culto de los ídolos[926].

J. Sobrino afirma que no se trata de un problema meramente ético, sino teologal. Se trata de ídolos no en sentido figurado, sino real, de "divinidades de la muerte" con existencia histórica, a las que se opone la noción de Dios como "Dios de la vida"[927]. En América latina se ha hecho historia del fenómeno. En los orígenes el ídolo fue el oro[928]. Por esta razón la actual fe en Dios debe ser "activamente antiidolátrica", a la que ha de corresponder la tarea de ilustración no como desmitificación, sino como "desidolatrización de Dios"[929]. En conclusión, se impone al quehacer teológico latinoamericano ser esencialmente dialéctico, porque no basta con afirmar positivamente que hay un Dios, sino que es preciso determinar "en qué dios no se cree y qué dios se combate"[930].

2. <u>La praxis profética de Jesús: defensa del verdadero Dios</u>

J. Sobrino hace remontar el problema de la idolatría a la historia misma de Jesús. A las "actividades" que Jesús realizó al servicio del Reino, Sobrino agrega su "praxis profética" en relación al "antirreino histórico". Por medio de debates, desenmascaramientos y denuncias contra sus adversarios,

---

es el máximo don de Dios: la vida»" (JL, 241).

924 JL, 241.

925 JL, 241.

926 "Esas víctimas son producidas por necesidad, pues los ídolos las necesitan para subsistir -de ahí que ídolos y víctimas sean correlativos" (JL, 241).

927 Cf., JL, 242. La Teología de la liberación sostiene, en resumen, lo siguiente: "*a)* ante todo afirma -y grita con clamores- que los ídolos no son cosa del pasado ni realidades que sólo aparecen en el ámbito religioso, sino que en verdad existen: son realidades históricas que configuran la sociedad y determinan la vida y la muerte de las mayorías populares; *b)* esas realidades son denominadas ídolos en sentido estricto, porque se presentan con las características de la divinidad: ultimidad (son «trascendentes» y no se puede ir más allá de ellas, como aparece en la afirmación estrictamente teologal *business is business*), autojustificación (no necesitan justificarse a sí mismas ante los seres humanos), intocabilidad (no pueden ser cuestionadas y quien lo haga queda destruido); *c)* el ídolo por antonomasia, originante de todos los demás, es la configuración económica de la sociedad, injusta, estrutural, duradera, al servicio de la cual están otras muchas realidades: el poder militar, el político, el cultural, el judicial, el intelectual y, también, con frecuencia, el religioso, los cuales participan análogamente de la realidad del ídolo; *d)* esos ídolos exigen un culto (las prácticas crueles del capitalismo imperante en nuestros países, y las correspondientes de los socialismos reales) y una ortodoxia (la ideología acompañante), y prometen salvación a sus adoradores (asemejarlos a los pudientes y poderosos del Primer Mundo), pero los deshumanizan, los deslatinoamericanizan y los desfraternizan; *e)* por último, y lo decisivo, esos ídolos, a través de sus adoradores, producen millones de víctimas inocentes, a quienes envían a la muerte lenta del hambre y a la muerte violenta de la represión" (o.c., 242-243).

928 Cf. especialmente G. Gutiérrez *Dios o el oro de las Indias* (1989).

929 Cf., JL, 243.

930 JL, 243.

Jesús defendió al verdadero Dios y luchó contra los ídolos[931].

a) Horizonte socio-histórico de la praxis profética de Jesús

Si las "actividades" de Jesús fueron "signos" de la presencia del Reino, la "praxis" de Jesús estuvo dirigida a la transformación de la sociedad en cuanto tal. Con las controversias, desenmascaramientos y denuncias, "Jesús se dirige a colectividades, llámeseles grupos o clases,... a los escribas, a los fariseos, a los ricos, a los sacerdotes, a los gobernantes y no sólo a individuos"[932]. No es que Jesús haya tenido una teoría de transformación de la sociedad (en el sentido actual del concepto), pero sí hay que decir que "Jesús, objetivamente, enfrenta el tema de la sociedad como un todo -y hasta su dimensión estructural- y que la quiere transformar"[933]. A esta praxis de Jesús, J. Sobrino la llama *profética* (no mesiánica) porque es denuncia directa del antirreino, si bien "*sub specie contrarii* anuncia lo que deba ser una sociedad de acuerdo al reino de Dios"[934].

Para comprender la praxis profética de Jesús, J. Sobrino exige un conocimiento del marco histórico en el que tal praxis tuvo lugar. Por su parte, él ofrece una "estructura teologal-idolátrica de la realidad":

"En la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). Las realidades de ambos tipos no son sólo distintas, sino aparecen formalmente en una disyuntiva duélica. Son, por tanto, excluyentes, no complementarias, y una hace contra la otra"[935].

Aunque J. Sobrino se refiere al marco teórico que explica el sentido y destino de la praxis de Jesús, evidentemente apunta más lejos. Si de tal conflicto resulta la muerte del mediador, (mediador del Reino de vida) entonces la pregunta atañe al "sentido de la historia", o, lo que es lo mismo, a la interrogación última "por qué el pecado tiene poder"[936]. Es decir, el antirreino puede dar muerte al mediador del mismo modo que "configura toda la sociedad y da muerte a muchos seres humanos"[937].

b) La praxis de Jesús contra el mal uso de la religión y de Dios

Dentro de lo que es la praxis profética de Jesús, J. Sobrino recuerda sus controversias con sus adversarios. Estas ocurren "cuando la discusión versa en directo sobre la visión que Jesús tiene de la realidad social y religiosa"[938]. Entre éstas, Sobrino analiza cinco en el evangelio de Marcos: "*a)* la curación y

---

[931] Cf., JL, 211.

[932] JL, 212.

[933] JL, 213.

[934] JL, 212.

[935] JL, 213.

[936] JL, 213.

[937] JL, 213.

[938] JL, 213.

el perdón de un paralítico (2,1-12); *b)* la comida con pecadores (2,15-17); *c)* la cuestión sobre el ayuno (2,18-22); *d)* las espigas arrancadas en sábado (2,23-28); y *e)* la curación del hombre de la mano seca (3,1-6)"[939]. En unas de ellas, Jesús y los suyos "rompen con normas sociales admitidas y exigidas"[940]; en otras, no es el hecho el controvertible -como el perdón de pecados y la curación en sábado-, sino su vinculación a lo religioso. En última instancia, en estos relatos "lo realmente controvertible es una visión de la realidad de Dios"[941]. Jesús realiza por medio de estas controversias una auténtiva "ilustración" de Dios como Dios de la vida[942], y de la correcta relación que ha de establecerse entre Dios y el hombre. Para Jesús -en palabras de H. Braun-: «el recto servicio de Dios no meramente *puede* ser, sino que *es necesario* que sea servicio al hombre»[943].

La controversia acerca del mandamiento principal, por otra parte, se resuelve en la verificación del amor a Dios como amor al prójimo que Jesús exige una y otra vez a sus adversarios. Nuevamente, la correcta relación del hombre con Dios se elucida en confrontación con la errada comprensión de las cosas propia del antirreino. A Dios no se lo confiesa en desmedro de la vida del hombre. En otros términos, Jesús sostiene que "responder a Dios es un corresponder a la realidad de Dios, hacer con otros lo que Dios hace con ellos y con nosotros"[944].

Pero los hombres no sólo tienen diversas visiones de Dios. Jesús pone al descubierto que los hombres usan su visión de Dios "para defender sus intereses"[945]; peor aún, en el nombre de Dios los hombres se oprimen unos a otros[946]. En otras palabras, el nombre de Dios es utilizado no sólo para encubrir el mal, sino también para justificarlo[947]. La "ilustración" de Dios, que Jesús ejecuta con su praxis profética, también incluye el desenmascaramiento de la mentira, especialmente cuando "en nombre de Dios se justifica religiosamente la opresión de los seres humanos"[948].

---

[939] JL, 214.

[940] JL, 214.

[941] "Aparentemente, la discusión versa sobre normas sociales y religiosas, pero digamos desde el principio que lo realmente controvertible es una visión de la realidad de Dios. Puesto en forma de controversia, lo que se debate es en nombre de qué Dios se sustentan unas u otras prácticas, sean sociales o religiosas. Dicho sistemáticamente, lo que Jesús afirma, y con lo que defiende su conducta, es que su Dios es un Dios de vida y que desde ahí hay que juzgar de la bondad o maldad de las prácticas y normas religiosas y sociales" (JL, 214).

[942] "Esta «ilustración» de Dios es la otra cara de la moneda del mensaje positivo del Dios-del-reino y del Dios-Padre. Lo que hace la controversia es esclarecerlo por oposición, por el rechazo de lo que se niega. Y de esta forma -afirmando y negando- los seres humanos vamos conociendo lo que afirmamos en positivo" (JL, 217).

[943] Cf. *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo* (1974) (JL, 216).

[944] JL, 220.

[945] JL, 220.

[946] "Más en concreto, Jesús constata que los hombres oprimen unos a otros y que eso lo justifican en nombre de Dios, que la tragedia de los seres humanos no consiste sólo en el error puramente noético acerca de Dios -culpable o inculpable-, sino en que son capaces de producir falsas imágenes de Dios, que son opresoras, y en hacerlas pasar por el verdadero Dios" (JL, 220).

[947] Cf., JL, 220-221.

[948] JL, 221.

J. Sobrino se detiene en el episodio de Marcos 7,1-23, en el que los fariseos y escribas interrogan a Jesús acerca de sus discípulos, los que comen sin lavarse las manos. En esta ocasión, Jesús hace entrar en conflicto las tradiciones que son creaciones de los hombres con la voluntad de Dios. Aquéllas deben someterse a ésta, pues, de lo contrario, constituyen un mecanismo de opresión del hombre[949].

Por último, Jesús denuncia a "grupos de opresores, a pecadores colectivos más que individuales, que producen el pecado estructural"[950]. Jesús denuncia a los ricos y sus riquezas, pues la riqueza es un mal, una maldición, en primer lugar para ellos mismos; pero sobre todo para los pobres, en cuanto éstos son el resultado de la relación que origina la riqueza[951]. La riqueza es "injusta" (Lc 16,9)[952]. Sobre todo, la riqueza es "antagónica con Dios"[953]; un ídolo, *mammón*, que "deshumaniza a quien le rinde culto y exige víctimas para subsistir"[954].

Las denuncias de Jesús se dirigen también contra los escribas y fariseos. Lo que está en juego es la interpretación de la ley. Jesús "defiende radicalmente la ley en cuanto es ley de Dios, en favor de los hombres"[955]. Los escribas y fariseos, en cambio, cultivan con su conocimiento de la ley, con su poder intelectual e ideológico y su ejemplaridad simbólica su propia vanidad e hipocresía, verificando la voluntad de Dios en observancias exteriores. Pero, lo más grave, es que de este modo oprimen al pueblo[956].

Las denuncias de Jesús se concentran, en definitiva, contra los sacerdotes y el templo. Cuál haya sido exactamente la posición de Jesús respecto del culto y del templo, es díficil establecerlo. Estos representaban la cúspide de la pirámide social, determinando su estructuración. Pero es seguro que Jesús habló de "destruir el templo"[957]. Y, por otra parte, Jesús indicó otros lugares para el encuentro con Dios (la oración entre dos, los pobres; la adoración «en espíritu y verdad» suplanta todo monte de adoración)[958]. J. Sobrino concluye:

---

[949] Cf., JL, 221ss.

[950] JL, 224. Continúa: "Jesús responsabiliza del antirreino no sólo al Maligno -realidad transhistórica-, sino también a agentes históricos".

[951] "No puede quedar más clara la maldad de la riqueza por los frutos que produce en los ricos. Sin embargo, esa maldad es derivada, no es la maldad primigenia de la riqueza. Eso lo esclarece Jesús al entroncar la riqueza en un doble esquema de oposición: la riqueza hace contra los pobres y la riqueza hace contra Dios. En otras palabras, la riqueza es una realidad relacional y su maldad última aparece en esa relación" (JL, 226).

[952] Cf., JL, 227.

[953] "Jesús no sólo analiza la maldad de la riqueza en relación con los pobres que produce, sino que la presenta en relación absolutamente antagónica con Dios: «no podéis vosotros servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24; Lc 16,13). De esta forma, recalca la última maldad teologal de la riqueza y explica por qué la riqueza alcanza tal grado de maldad. No se trata ya aquí sólo de que la riqueza aleje de Dios, sino de que la riqueza hace activamente contra Dios" (JL, 228).

[954] JL, 228.

[955] JL, 229.

[956] Cf., JL, 229-230.

[957] Cf., JL, 232.

[958] Cf., JL, 233.

"«Destruir el templo» es una expresión simbólica que denuncia la realidad del falso dios y una configuración opresora de la sociedad, sustentada en el poder religioso y justificada en nombre de lo religioso"[959].

c) "La lucha de los dioses"

El anuncio de Jesús -según hemos visto en sus controversias, desenmascaramientos y denuncias- no se realiza sólo en positivo, sino que se constituye en toda su positividad de un modo dialéctico[960]. La cuestión misma de Dios de acuerdo a la sentencia «no se puede servir a dos señores» se articula en estos términos:

"Jesús plantea la cuestión de Dios dialécticamente desde la existencia de varios dioses entre los cuales hay que elegir, y -en la explicación de la inexorabilidad de tener que elegir- deja claro lo que significa la elección: servir a uno es aborrecer a otro. Dicho de forma sencilla, Jesús pregunta a los seres humanos no sólo si creen en Dios, sino en qué dios no creen «y» a qué dios «aborrecen». A esos dioses que hay que aborrecer, no sólo ignorar, Jesús los tiene por «señores», y, al contraponerlos a Dios, los tiene como dioses"[961].

Según Jesús, el ídolo de la riqueza (*mammon*) ofrece una falsa salvación a quienes lo adoran y, por otra parte, produce víctimas, pobres. Por estas razones, no sólo debe ser ignorado como verdadero Dios, sino que debe ser aborrecido:

"Jesús conoce, pues, «la lucha de los dioses», «el mutuo aborrecimiento de los dioses», y la necesidad de elegir"[962].

La idea ha sido recreada en la teología de Juan. Aquí la cuestión de Dios se plantea abiertamente. Jesús ironiza de los dirigentes judíos. Ellos dicen «él es nuestro Dios»; Jesús responde: «vosotros no conocéis a Dios» (Jn 8,54ss), y vincula esta ignorancia con la idolatría y con el diablo. Por el contrario, Jesús sostiene que da culto a Dios el que ama al hermano[963]. También san Pablo vincula la ignoracia de Dios a la idolatría (Rom 1,18-32). El pecado no ha consistido sólo en desconocer a Dios, sino en "oprimir la verdad con la injusticia (1,18)"[964]. Las consecuencias son "injusticia, perversidad, codicia, maldad, envidia, homicidios... (1,29ss)"[965]. En conclusión, el Nuevo Testamento y Jesús ponen en evidencia la existencia de

---

[959] JL, 233.

[960] "En los evangelios se dice con frecuencia y en cosas de suma importancia que Jesús procedía dialécticamente para explicar lo que quería decir y para que no quedase duda de lo que quería decir" (JL, 243). Y término el párrafo: "De esta forma -dialécticamente-, ilustra lo positivo que quiere decir" (JL, 244).

[961] JL, 244.

[962] JL, 244.

[963] Cf., JL, 244.

[964] JL, 245.

[965] JL, 245.

otros dioses contrarios, y consecuencialmente, plantean la exigencia de una fe en Dios antiidolátrica[966].

La conducta profética de Jesús se elucida, sin embargo, a la luz de la "visión dialéctica y antiidolátrica de Dios" de la fe israelita[967]. El Deuteronomio enseña: «Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre. No tendrás otros dioses ante mí» (5,6-7). Los profetas sostienen que los otros dioses, porque son inanes, no salvan; pero, además y esto es lo más grave, producen víctimas: "huérfanos, viudas, emigrantes, pobres, débiles, miserables..."[968]. J. Sobrino afirma que estas víctimas son la prueba de la maldad de los ídolos y la razón por la cual no se debe adorar a otros dioses: "porque su realidad es por esencia contraria a la realidad de Yahvé. Si éste produce vida, aquéllos producen muerte"[969]. Por lo mismo, ningún sincretismo es posible "entre el Dios de la vida y los ídolos de la muerte"[970].

d) Superioridad de la ortopraxis sobre de la ortodoxia

La lucha contra los ídolos, sin embargo, no es sino una dimensión del servicio de Dios. Esto es lo que en definitiva importa. J. Sobrino, sin embargo, se esfuerza en hacer comprender que este servicio, antes que teórico, es un asunto práctico: "Hay que hacer la voluntad de Dios" (Mt 7,21).

La prohibición de hacer imágenes de Dios, propia del Antiguo Testamento (Ex 20,4ss; Dt 5,8ss), habría tenido por objeto "purificar la imagen y la idea de Dios de todo antropomorfismo"[971]. Pero J. Sobrino insiste -remitiendo a P. Miranda (*Marx y la Biblia*, 1972)- que la razón de la prohibición estribaría en que "la imagen no puede hablar y, por ello, no puede interpelar"[972]. En cambio, lo propio del Dios de la Biblia es su palabra, su voz (Dt 4,12). Por una parte, en el Dios de Israel existe una exigencia fundamental de escuchar su voz[973]; y, por otra parte, la exigencia de responder a esa voz. Y he aquí en qué consiste la respuesta adecuada:

"Esta no es otra cosa que hacer lo que el mismo Dios hace. Responder a la voz de Dios es corresponder a la realidad de Dios. Hacer la voluntad de Dios es llegar a ser según la realidad de Dios"[974].

---

[966] Cf., JL, 245.

[967] Cf., JL, 245.

[968] JL, 245.

[969] JL, 245.

[970] "No es, pues, sólo que exista Dios y otros dioses, sino que éstos son «rivales», como se puede traducir también del primer mandamiento, son excluyentes y están en lucha. El sincretismo es imposible por la naturaleza misma del verdadero Dios: entre el Dios de vida y los ídolos de muerte no puede haber sincretismo. Y la fe en Dios tiene que ser por esencia no sólo monoteísta o monolatrista, sino anti-idolátrica. Dicho en lenguaje sistemático, la formulación del primer mandamiento no es arbitraria, sino tautológica, pues no pueden coexistir dar vida y dar muerte" (JL, 246).

[971] JL, 246-247.

[972] JL, 247.

[973] "Aquí se da la ilustración de Dios específicamente bíblica: aceptar a Dios es estar dispuesto a dejarse interpelar por él; y si el hombre «de cualquier manera neutraliza su ser-interpelado, ya no es Dios a quien adora» (P. Miranda)" (JL, 247).

[974] JL, 247.

J. Sobrino se sirve de profetas como Jeremías y Oseas para declarar la superioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia. Estos dicen: «Practicó la justicia y el derecho...hizo justicia a pobres e indigentes, y eso sí es conocerme» (Jer 22,15ss; Os 6,4-6)[975]. En otras palabras, "en el específico hacer de la justicia se re-hace en la historia la realidad de Dios"[976].

La enseñanza de Jesús confirma lo anterior, y viceversa. Las parábolas del Buen Samaritano y del Juicio Final enseñan que "en el amor al prójimo se da la verificación del amor de Dios"[977]. El Nuevo Testamento abunda en la misma intuición[978].

J. Sobrino denuncia como un mal la confesión del nombre de Dios cuando con ella por sí sola, sin la práctica correspondiente, se pretende esta en el bien y en la verdad:

"Hay que ilustrar sobre Dios, por tanto, porque el ser humano no es sólo limitado e ignorante, sino porque es pecaminoso, «mentiroso», y su mentira a nivel teologal se expresa en su supuesto «conocer» a Dios sin un real «hacer» como Dios. Y este hacer, de nuevo, se expresa en el amor a los seres humanos, en el proceder como Jesús"[979].

En el pensamiento de J. Sobrino también la creencia en Dios constituye una manifestación del mal, cuando ella no es más que una formalidad vacía de su contenido fundamental, la ortopraxis. En relación al problema original acerca del ateísmo o de la idolatría como el referente último de la teología, sostiene que "Jesús no ilustra el *que* haya Dios, pero sí ilustra *qué* Dios hay"[980].

3. Jesús y tantos otros mueren víctimas de la idolatría

Se ha señalado anteriormente, pero es preciso decirlo por separado: los ídolos exigen víctimas. La muerte no es un mero fenómeno natural; muy a menudo es la consecuencia histórica directa del pecado de idolatría del hombre. Jesús murió violentamente a causa de "la lucha de los dioses" arriba descrita, por anunciar el Reino de Dios en confrontación con los poderes reales de su tiempo que, por justificarse a sí mismos, condenaban al hombre en nombre de Dios. Pero la muerte de Jesús en un sentido estrictamente histórico no es más que la muerte de uno entre millones de hombres que mueren injustamente en razón del culto idolátrico a dioses falsos. América latina vive "en medio de una espantosa cruz"[981].

Por esto es necesario distinguir las razones históricas de la muerte de los inocentes, antes de -apresuradamente- relacionar éstas con su sentido teológico último. La pregunta por el significado último de la muerte como mal, como injusticia ciega contra los pobres, como cuestionamiento de la bondad y potencia de Dios, exige primero detenerse ante las causas históricas de las muertes de las víctimas

---

[975] Cf., JL, 247.

[976] JL, 247.

[977] JL, 248.

[978] Cf., JL, 249.

[979] JL, 249.

[980] JL, 250.

[981] Cf., JL, 254.

inocentes[982]. La cruz de Jesús tiene causas históricas, aun cuando su sentido último no se agote en ellas.

A la pregunta "por qué matan a Jesús"[983], J. Sobrino responde: en razón de su misión. Su muerte no es ningún error (según piensa Bultmann)[984], sino que se trata de la consecuencia necesaria de haber dedicado su vida al cumplimiento del Reino de su Padre, en confrontación con los ídolos de la muerte[985]. El es víctima de las autoridades religiosas de su época y de los mediadores de los falsos dioses del imperio[986]. Jesús contó con la posibilidad de su muerte, fue perseguido y no evadió el conflicto[987]. El antirreino triunfó sobre él[988]. Lo que sucedió era necesario que sucediera[989]. En conclusión, el pecado tiene tanto poder como para asesinar no sólo a muchos seres humanos sino al mismo Hijo de Dios:

"Por qué matan a Jesús queda muy claro en los evangelios. Lo matan -como a tantos otros antes y después de él- por su tipo de vida, por lo que dijo y por lo que hizo. En esto no hay nada de misterioso en la muerte de Jesús, pues ocurre con frecuencia. Pero sí hay en ello un inmensa tragedia, aunque no en primer lugar porque le ocurriese a Jesús -quien será reconocido como Hijo de Dios-, sino porque ocurre a muchos seres humanos -hijos de Dios también. El que sea el Hijo de Dios a quien matan, añade una profundidad sin igual a la tragedia, pero no es su primera expresión"[990].

---

[982] Cf., JL, 254.

[983] "La muerte violenta de Jesús presenta dos problemas relacionados entre sí, pero distintos: por qué matan a Jesús (pregunta histórica por las causas de su muerte) y por qué muere Jesús (pregunta teológica por el sentido de su muerte). Ambas tienen una respuesta en el Nuevo Testamento. La primera se esclarece desde la misma historia de Jesús; a la segunda no se da, propiamente hablando, una respuesta, sino que se remite al misterio de Dios" (JL, 253).

[984] Cf., JL, 271-272.

[985] "A Jesús le matan por lo que estorbó, por supuesto. Pero hay que tener claro que ese «estorbo» es un estorbo totalizante, no sólo categorial, sus denuncias concretas a éstos o aquéllos. Es el estorbo que proviene del hecho simple de una determinada encarnación, pero no -como con demasiada facilidad suele decirse- en el mundo sino en un mundo que es antirreino, que hace contra el reino. En ese mundo, y no en otro, se encarnó Jesús, contra ese mundo actuó por necesidad -en nombre del reino- y ese mundo reaccionó contra Jesús también por necesidad" (JL, 271).

[986] "En el juicio religioso, los sumos sacerdotes invocan a Dios para juzgar a Jesús, y éste les responde con una blasfemia práctica: «actuando como quebrantador de opresiones concretas es como yo invoco a Dios» [Ch. Duquoc, *Jesucristo en la historia y en la fe*]. Con ello dice que hay dos formas de invocar a Dios, y sobre todo que hay dos dioses a los que invocar, y, por cierto, contrarios. Con eso, Jesús prosigue su movimiento ilustrador acerca de Dios, que ahora lo hará con su propio destino: hay dioses que dan muerte. Y la conclusión es aterradora: «la cruz misma es incomprensible sin la colaboración de los judíos piadosos» [E. Käsemann, *La llamada de la libertad*, 1985 (2da.)]" (JL, 271). Continúa: "En el juicio político, a Jesús le acusan de ser enemigo del César, sobre lo cual Jesús no se pronuncia en los evangelios. Pero lo que es cierto es que Jesús no ve en la *pax romana* -algo conocería sobre la realidad del imperio- un mundo según el corazón de su Dios, y su vida, con mayor o menor consciencia en este punto, se dirigía objetivamente contra ello. De ahí que la condena a muerte de Jesús no fuese un lamentable error..., sino una necesidad" (JL, 271).

[987] Cf., JL, 259ss, 254ss y 260ss.

[988] Cf., JL, 264ss.

[989] Cf., JL, 271-272.

[990] JL, 270-271.

Queda pendiente, en consecuencia, la respuesta a la pregunta teológica: "por qué muere Jesús"[991].

III. EL MAL COMO CRUZ

Establecidas las causas históricas de la muerte de Jesucristo, J. Sobrino se adentra en el misterio del mal buscando un sentido teológico para esta muerte. Esta búsqueda está motivada por el interés de Sobrino en bajar de la cruz a tantos pobres latinoamericanos[992].

1. El mal como cruz

La muerte de Jesús representa a todas las víctimas inocentes de la historia -de hoy y de siempre- que la idolatría reclama en sacrificio cultual. La cruz de Cristo expresa a esas víctimas; y esas víctimas, con su propia crucifixión, ayudan a comprender la cruz de Jesús[993]. En este sentido, afirmamos que el mal para J. Sobrino es cruz[994].

Esta afirmación merece, sin embargo, una precisión. La obra que analizamos es una "cristología" y no un tratado sobre el mal. En este sentido, el tratamiento del problema del mal tiene lugar al interior de una obra que pretende dar razón de Jesucristo, y no al revés. Este es un límite objetivo para nuestra investigación. Por otra parte, empero, es difícil imaginar que en teología (cristiana) pueda haber un tratamiento del problema del mal que no sea cristológico. Si algún sentido tiene hablar del mal en teología, éste lo debe a Jesucristo. El misterio del mal se revela en el misterio de Cristo.

Establecidas las razones históricas de la muerte de Jesús ("la lucha de los dioses"), J. Sobrino enfrenta *in recto* el problema del mal con la pregunta "por qué muere Jesús", pues quien muere no es "cualquier ser humano, sino el Hijo de Dios"[995]. La respuesta proviene del mismo Nuevo Testamento: no hay explicación verdadera para esta muerte, pero sí tiene sentido como expresión máxima del amor de Dios. Mas, si se trata de dar razón de la bondad de Dios ante la existencia del mal, esta respuesta es todavía insuficiente. Es necesario aun preguntarse "por qué son así las cosas", "por qué hay víctimas inocentes", "por qué el pecado tiene poder", aún más, "por qué ni el mismo Dios... puede sustraerse a esa ley de la historia"[996]. Esta es, según Sobrino, la aporía mayor: que "el pecado tiene poder"[997].

---

[991] JL, 281ss.

[992] Cf., JL, 320.

[993] "Digamos también que la cruz de Jesús remite a las cruces existentes, pero que éstas, a su vez, remiten a la de Jesús, y que son -históricamente- la gran hermenéutica para comprender por qué matan a Jesús, y -teológicamente- expresan en sí mismas la pregunta inacallable del misterio de por qué muere Jesús. Los pueblos crucificados en el Tercer Mundo son hoy el gran lugar teológico para comprender la cruz de Jesús" (JL, 254).

[994] J. Sobrino llama simplemente "cruz" al sufrimiento inocente de los seres humanos: "en el intento de buscar alguna posible explicación y algún posible sentido a la cruz, [los primeros cristianos] no se diferenciaron de cualquier ser humano ante las cruces de la historia" (JL, 181). Para Sobrino la realidad misma está "crucificada" (o.c., 299; 300).

[995] JL, 281.

[996] "Si queda clara la razón histórica de la muerte de Jesús, queda siempre el por qué son así las cosas y por qué hay víctimas inocentes en la historia. Si el Nuevo Testamento interpreta el sentido de esa muerte como máxima expresión del amor de Dios, queda siempre el porqué no tuvo Dios otra forma de mostrarlo que ésta. En definitiva, queda la pregunta de por qué el pecado tiene poder y por qué ni el mismo Dios -si quiere ser fiel a la condición de los seres humanos- puede sustraerse a esa ley de la historia" (JL, 297).

[997] "Si de plantear aporías que fuerzan a avanzar el pensamiento se trata, creemos que no se puede pensar otra más radical que

Pero el mal, sin embargo, no es puro mal: es cruz. Por la fe sabemos que la cruz incorpora la esperanza de la resurrección y es ya en sí misma positiva, salvífica. La cruz es un bien, un bien enorme. Pero J. Sobrino obliga a detenerse en la consideración de la maldad de la cruz antes de pasar apresuradamente a la resurrección, disolviendo en ésta el escándalo insuprimible de aquélla[998].

2. La cruz como mal

La cruz es ante todo un mal, un sufrimiento injustificado, un escándalo, lo mismo en Jesús que en los demás hombres. Hay en la cruz un mal no reductible al bien que la misma cruz implica. Por esto la cruz es inexplicable, y en cuanto tal remite al misterio de Dios.

a) La inexplicabilidad de la cruz: el misterio de Dios

J. Sobrino -sirviéndose de las reflexiones hechas ya en el Nuevo Testamento, después de la resurrección- hace una distinción fundamental entre las explicaciones que los cristianos dieron de la muerte de Jesús y el significado que atribuyeron a ella[999]. En sentido estricto, las explicaciones dadas no explican nada, ni lo pretenden tampoco. La muerte de Jesús pertenece al misterio de Dios. La cruz es simplemente un escándalo para la razón y la fe. Esto no obstante, los discípulos supieron ver en ella algo positivo.

La cruz es un mal. J. Sobrino advierte de tres hechos de importancia: la cruz no es un fenómeno que afecte a los cristianos en particular, sino a todos los hombres[1000]; la búsqueda de su sentido, sin embargo, no autoriza a banalizar su escándalo[1001]. Por último, si alguna explicación y sentido se puede dar a la cruz, éstos pertenecen a la órbita de la fe[1002].

Los escritores sacros del Nuevo Testamento interpretaron la muerte de Jesús, primero, como la de un profeta; luego, como algo previsto por las Escrituras; finalmente, como un designio de Dios, como un evento necesario[1003]. Todas estas explicaciones son, en realidad, expresiones de la fe en la bondad de Dios; estrictamente, no "prueban" nada[1004].

ésta: que el pecado tiene poder, en comparación con la cual otras aporías que dan que pensar al ser humano -cómo compaginar creador y creatura, lo uno y lo múltiple, sujeto y objeto- palidecen" (JL, 297).

998 "Es, pues, necesario detenerse en el escándalo de la cruz en sí misma sin precipitarse a disolverlo desde la «solución» de la resurrección" (JL, 298).

999 Cf., JL, 281.

1000 Cf., JL, 281.

1001 Cf., JL, 281.

1002 Cf., JL, 281.

1003 Cf., JL, 282-283.

1004 "Los modelos explicativos y soteriológicos del Nuevo Testamento no «prueban» nada en sentido estricto. Son expresiones de fe; más en concreto, de una fe esperanzada en Dios, en la última bondad de Dios y de la historia" (JL, 282).

El hecho de remitir a Dios como responsable último de la explicación de la muerte de Jesús merece, según J. Sobrino, algunas precisiones indispensables:

"Este retrotraer la explicación de la cruz al mismo Dios hay que analizarlo bien. Lo primero que muestra es que, en sí misma, la cruz no tiene ningún sentido directamente captable por los hombres. Se comprenderán las razones históricas para la cruz -de Jesús y de tantos otros- pero se suspende el juicio sobre el porqué de la cruz. Si hay alguna explicación, ésta estará escondida en Dios"[1005].

Por una parte, los cristianos, al remitir a Dios la explicación de la cruz de Jesús, renunciaron ellos mismos a dar un sentido a la cruz. Los primeros cristianos creyeron que en Dios habría algún sentido para esta muerte; que el absurdo no podía ser la última palabra de la historia[1006]. Por otra parte, sin embargo, el mero hecho de afirmar la existencia de un sentido arriesga siempre mitigar el escándalo de la cruz y, además, eliminar la posibilidad que la cruz pueda revelar algo nuevo acerca de Dios mismo[1007]. El Nuevo Testamento, según J. Sobrino, conserva el equilibrio.

b) El escándalo de la cruz

"El pecado tiene poder"[1008]. Esta es -conforme se ha señalado- la aporía mayor. La cruz -como consecuencia del pecado- es un verdadero escándalo tanto para la razón como para la fe.

Para la razón, toda muerte es un escándalo, también cuando de ella pueda decirse que se trata de una realidad natural. Mayor escándalo es la muerte, cuando ésta afecta de modo injusto a justos e inocentes. Máximamente es un escándalo cuando el que muere es Jesús, el Hijo de Dios y Dios[1009]. Pero no sólo la muerte: también el sufrimiento es un escándalo, especialmente el infligido de modo voluntario e injusto a seres humanos inocentes. Este es "el enigma por excelencia"[1010]. El sufrimiento humano es

---

[1005] JL, 283.

[1006] Cf., JL, 283.

[1007] "El peligro está en que al tener una respuesta propia al porqué -el designio de Dios- se quiten las aristas al escándalo de la cruz, como ya hemos dicho, pues, en último término, ya tendría explicación. Y más peligroso sería todavía -como lo muestran todos los anselmianismos- pretender saber qué y cómo en Dios la cruz de Jesús se torna algo lógico y aun necesario. Si así fuese, la cruz de Jesús no revelaría nada de Dios, no ayudaría en nada a conocer a Dios. El Dios, conocido de antemano, es lo que posibilitaría explicar la cruz, pero la cruz no diría nada de Dios" (JL, 284).

[1008] JL, 297.

[1009] "Ante todo hay que recordar que la cruz en sí misma es escándalo para la razón. Lo es por lo que tiene de muerte, aunque esto lo puede suavizar la razón al verla como realidad natural, dada la condición del ser humano. Lo es en mayor grado por lo que tiene de muerte injustamente infligida al justo y al inocente por seres humanos. Y lo es en sumo grado, porque quien muere en esa cruz es Jesús, aquel a quien la fe se le reconoce como el Hijo de Dios y como Dios" (JL, 297).

[1010] "Para la razón humana, el sufrimiento sigue siendo el enigma por excelencia. Esta puede comprender el hecho y, hasta cierto punto, puede comprender también que hay un mal, producto de limitaciones y catástrofes naturales, necesario por pertenecer a la naturaleza de las cosas. Pero si estos males pueden ser de alguna manera, aunque no totalmente, aceptados, existe un mal histórico, el infligido voluntaria e injustamente a unos seres humanos por otros, que no tiene sentido" (JL, 306-307).

irrecuperable para la razón, simplemente no tiene sentido[1011].

Pero también para la fe el sufrimiento y la cruz es un escándalo. La resurrección puede dar algún alivio a la razón, por cuanto -según L. Boff- al menos en este caso «el verdugo no ha triunfado sobre la víctima»[1012]. Mas al tratarse de la muerte del Hijo de Dios "la resurrección de Jesús radicaliza todavía más el escándalo de la cruz"[1013].

El hecho es que, no obstante la resurrección de Jesucristo, las cruces siguen produciéndose en la historia. El mal pone en cuestión el sentido último de la historia y obliga a pensar cómo es posible "compaginar un Dios bueno y poderoso con los horrores de la historia"[1014]. El escándalo de la cruz, por otra parte, no puede ser eliminado, pues "desde la cruz se cristianizan radicalmente todos los contenidos teológicos: Dios, Cristo, el pecado, la gracia, la esperanza, el amor..."[1015]. La cruz de Jesús y la de los "crucificados actuales" exige "preguntarse por Dios por necesidad"[1016].

c) El silencio de Dios

El silencio de Dios en la cruz de Jesús es una expresión superior del escándalo. Los relatos evangélicos no disminuyen el carácter escandaloso de la muerte de Jesús; lo aumentan: "la muerte de Jesús es descrita, en el conjunto de las tradiciones, como algo sobrecogedor"[1017].

Los estudios exegéticos actuales dan como resultado que, de las "palabras últimas" de Jesús en la cruz -"palabras con que Jesús se dirige a su Dios en su último momento"[1018]-, las más históricas de todas, son las que Marcos y Mateo nos han hecho llegar: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46). J. Sobrino se esfuerza en hacer ver que estas palabras dejan al descubierto el escándalo del abandono de Jesús por parte de su Padre, escándalo que no puede ser suavizado con nada[1019]. Si hubo tal abandono -al menos en cuanto a lo que Jesús pudo experimentar-, éste "trastrueca y

---

[1011] Cf., JL, 307.

[1012] Cf. *Jesucristo y la liberación del hombre* (JL, 298).

[1013] JL, 298. Según piensa el mismo Boff.

[1014] "Es la pregunta por el sentido último de la historia y la pregunta de la teodicea: cómo compaginar un Dios bueno y poderoso con los horrores de la historia" (JL, 298).

[1015] JL, 298.

[1016] JL, 300.

[1017] JL, 300.

[1018] JL, 300.

[1019] J. Sobrino describe un proceso de suavización de la radicalidad del relato y de la comprensión de la muerte de Jesús ya en el Nuevo Testamento, y luego entre los Padres y teólogos (JL, 300-303). En el intento dice: "Lo único que queremos mostrar es cuán difícil es mantener el (posible) abandono de Dios en la cruz de Jesús. Y por muy buenas razones; pues, si así fue, ese abandono trastueca y critica nuestras ideas de Dios" (o.c., 303) Y continúa a pie de página: "Lo dicho no es más que un ejemplo de algo mucho más grave: el intento perenne de domesticar la cruz de Jesús. Así puede convertirse -malamente- en ideal ascético y meritorio, en algo positivo a fin de cuentas. O puede convertirse en la condición de posibilidad de que en el cristianismo exista un «culto» sacrificial, en el que incruentamente se rememore -y domestique- lo que en la realidad sucedió muy cruentamente" (o.c., 303).

critica nuestras ideas de Dios"[1020].

Aun cuando sea imposible saber con exactitud cuáles fueron las palabras de Jesús al momento de su muerte ni cuál era entonces su estado psicológico, la narración de Marcos expresa trágicamente en este momento una "radical discontinuidad con su vida"[1021]. Se trata de una doble y radical discontinuidad de Jesús con su vida pasada: una discontinuidad con su misión de anunciar el Reino de Dios y una discontinuidad en su experiencia de su Padre Dios. El Reino no se menciona, su cercanía no se ve por parte alguna, lo único que aparece es el "fracaso" de Jesús a manos del poder del antirreino[1022]. Lo que más llama la atención, sin embargo, es "la radical discontinuidad [de Jesús] en su relación con su Padre Dios"[1023]. En este momento, como en ningún otro de su vida, la "absoluta cercanía" de su Padre no se advierte de ninguna manera, ni tampoco parece que Dios responda a sus preguntas[1024].

Es muy difícil saber qué sucedió realmente a Jesús en la cruz, pero sin duda su muerte más parece desolación que consolación. Dicho en forma conclusiva:

"Esta nueva forma de ser de Dios para con Jesús, llámesele abandono, silencio o simplemente distanciamiento o inacción de Dios, es lo más hiriente de la muerte de Jesús. Dicho en términos sistemáticos, en la cruz, el pecado aparece con mayor poder que el Padre Dios"[1025].

3. La cruz como bien

El recurso al misterio de Dios para explicar la muerte de Jesús -indicado más arriba[1026]-, no responde la pregunta "por qué ha sido ése y no otro el designio de Dios"[1027]. El sufrimiento y la muerte, especialmente la del inocente y del Hijo de Dios, incorporan una dimensión insuprimible de escándalo.

[1020] JL, 303.

[1021] JL, 303. "Esa radical discontinuidad -se exprese en términos de abandono del Padre o en otros términos- es real y es lo que constituye la tragedia *objetiva* y específica de la muerte de Jesús" (o.c., 303).

[1022] "Esencial en la vida y la misión de Jesús fue la convicción de que el reino «está cerca». En las narraciones de la cruz, sin embargo, para nada aparece esa cercanía ni los signos concretos de su advenimiento... Y no sólo no se ve nada de eso, sino que, por el contrario, se ve el poder agigantado del antirreino que triunfa sobre el reino... Hay aquí una discontinuidad objetiva importante, que en lenguaje fuerte puede llamarse «fracaso»" (JL, 304).

[1023] JL, 304.

[1024] "Pero las palabras de la cruz apuntan a una discontinuidad todavía más llamativa: la radical discontinuidad en su relación con su Padre Dios. Cierto es que durante su vida Jesús tuvo que ir aprendiendo lo que en el Padre cercano hay de misterio, de voluntad novedosa y exigente; tuvo que aceptar incluso que cumplir con la voluntad de ese Dios le conduciría a Jerusalén, donde sería entregado. Pero en la cruz ese misterio se hace reduplicativamente misterio, pues allí sólo queda el misterio nudo de Dios sin la cercanía personal del Padre. Y aquí se da la radical discontinuidad. Si para Jesús, la «distancia infinita» de Dios como misterio iba acompañada de la «absoluta cercanía» de Dios como Padre, eso desaparece en la cruz: no hay cercanía de Dios, no hay experiencia de Dios como Padre bondadoso. Los relatos no dan indicios de que Jesús escuchase alguna palabra del Padre como respuesta a sus preguntas" (JL, 304).

[1025] JL, 305.

[1026] «Según el designio determinado y previo conocimiento de Dios» [Hech 2, 23; cf., 4, 28]. (cf. JL, 283).

[1027] JL, 284.

La incompatibilidad de la bondad de Dios y la crueldad de la cruz, sin embargo, hicieron que en el mismo proceso de elaboración del Nuevo Testamento se pasara de la pregunta noética ("por qué muere Jesús") a la pregunta salvífica: "para qué muere Jesús, qué de bueno -si algo- hay en la cruz de Jesús, ya que ése ha sido el designio de un Dios bueno"[1028].

A continuación veremos qué se quiere decir cuando se afirma que en la cruz de Jesucristo hay salvación, y qué es lo que la cruz revela de Dios.

a) La cruz como salvación y revelación de Dios

Según parece, los primeros cristianos desde muy pronto sostuvieron los efectos benéficos de la cruz de Cristo[1029]. La expresión que mejor sintetiza esta convicción fue la "salvación del pecado". Esta expresión totaliza la bondad de la salvación que proviene de la cruz. "Salvación del pecado" no suprime, sino que incorpora las "salvaciones plurales" propias de Jesús de Nazaret, pues es "salvación de cualquier tipo de opresión interna y externa, espiritual y física, personal y social"[1030].

En este punto, sin embargo, J. Sobrino se apura en recordar que tal afirmación pertenece al orden de la fe, ella sólo enuncia que en la cruz hay salvación; a la reflexión toca argüir acerca del cómo[1031]. En conformidad con esta precisión han de ser comprendidos los diversos modelos teóricos explicativos del Nuevo Testamento. Por las mismas razones señaladas más arriba, Sobrino indica el peligro de creer que estas explicaciones teóricas "explican" la salvación ocurrida en la cruz y, por otra parte, advierte de la tentación de que éstas pudieran vaciar el escándalo de la cruz con un concepto previo de Dios, previo al concepto que de la misma cruz pudiera derivarse de El[1032]. El hecho que el Padre entrega al Hijo a la muerte seguirá siendo siempre un escándalo[1033].

J. Sobrino describe y asume los diversos modelos explicativos de la cruz de Jesús propios del Nuevo Testamento ("el sacrificio", "la Nueva Alianza", "la figura del Siervo sufriente", "lo salvífico de la cruz en Pablo"[1034]), pero se centra en aquello que, en la perspectiva de tales modelos, resulta grato de Jesús a los ojos de Dios[1035]. La respuesta es breve: Jesús es lo grato a Dios[1036], "la totalidad de la vida de Jesús, no uno de sus momentos"[1037].

[1028] JL, 284.

[1029] "La respuesta formal [a la pregunta "para qué muere Jesús"], desde muy pronto, es que la cruz de Jesús es algo sumamente bueno por sus efectos en los seres humanos. Dicho en el lenguaje de todo el Nuevo Testamento, por la cruz de Jesús Dios nos ha salvado del pecado" (JL, 284).

[1030] JL, 285.

[1031] Cf., JL, 285.

[1032] Cf., JL, 285.

[1033] Cf., JL, 285.

[1034] Cf., JL, 286-291.

[1035] Cf., JL, 291-294.

[1036] "Jesús fue grato a Dios" (JL, 292).

[1037] JL, 293.

"El Jesús fiel hasta la cruz es salvación", al menos como "revelación del *homo verus*, el hombre verdadero y cabal"[1038]. Pues bien, "ese *homo verus* es lo que presenta el Nuevo Testamento como el que «pasó haciendo el bien», el «fiel y misericordioso», el que ha venido «no a ser servido sino a servir»"[1039]. En Jesús, en consecuencia, se ha revelado la buena noticia de lo que el hombre es, debe y puede ser; que el amor existe y que hay que amar[1040]. Jesús es causa ejemplar de salvación -invitación a seguirlo-, pero también causa eficiente en alguna medida, por el hecho de haber sido "fiel y misericordioso hasta el final"[1041].

De este modo, la vida y la cruz de Jesús algo dicen de Dios mismo. El Nuevo Testamento no afirma que la totalidad de la vida de Jesús o su muerte hayan sido necesarias para aplacar la cólera de Dios o para hacerlo cambiar de actitud[1042]. Muy por el contrario, el evento de Jesús capitulizado en la cruz es manifestación sacramental precisamente del amor de Dios por el hombre[1043]. Se trata más que de causalidad eficiente, de causalidad simbólica:

"La vida y la cruz de Jesús es aquello en que se expresa y llega a ser lo más real posible el amor de Dios a los hombres"[1044].

Sólo en este sentido puede ser dirimida la ambigüedad con que nos es presentada la necesidad de la muerte del Hijo. Sólo es posible sostener que la cruz de Jesús es iniciativa de su Padre, en cuanto Jesús es la iniciativa del amor infinito del Padre por el mundo[1045].

Lo dicho anteriormente permite concluir que no es el sufrimiento en sí mismo, el aspecto

---

[1038] Continúa: "...no sólo del *vere homo*, es decir, de un ser humano en el que resultaría que se cumplen fácticamente las características de una verdadera naturaleza humana" (JL, 293).

[1039] JL, 293.

[1040] "El hecho mismo de que se haya revelado lo humano verdadero, contra toda expectativa, es ya buena noticia, y por ello, es ya en sí mismo salvación: los seres humanos sabemos ahora lo que somos, se ha llegado a liberar la verdad sobre nosotros mismos que nosotros mantenemos cautiva pecaminosamente. Y como el núcleo central de eso humano verdadero es el gran amor de Jesús hacia los hombres, entonces, podemos afirmar que existe el amor y que sobre esta tierra no sólo se hace presente el mal, sino que también nos envuelve el amor. Cuán poderoso sea ese amor es otra cosa; pero al menos -y ese menos es un máximo- los seres humanos han podido ver el amor sobre la tierra, saber lo que ellos son y lo que deben y pueden ser" (JL, 293).

[1041] JL, 293.

[1042] Cf., JL, 294.

[1043] "La afirmación del Nuevo Testamento es audaz e inaudita: el mismo Dios ha tomado la iniciativa de hacerse salvíficamente presente en Jesús, y la cruz de Jesús no es, entonces, sólo lo grato a Dios, sino aquello en que Dios se expresa él mismo como grato a los hombres" (JL, 294).

[1044] JL, 294.

[1045] "Jesús es iniciativa de Dios, y también lo es -escandalosamente- la cruz: «Dios entregó a su propio Hijo por nosotros» (Rom 3,28), «Dios dio a su único Hijo» (Jn 3,16). Sea cual fuere el impacto y el escalofrío, el desconcierto o las protestas que causen estas palabras, de lo que no se puede dudar es de que la iniciativa proviene del mismo Dios. No es que Jesús haya hecho cambiar a Dios, sino que Jesús es el sacramento histórico en el que Dios expresa su irrevocable cambio salvífico hacia nosotros" (JL, 294).

doloroso de la cruz, lo grato a su Padre; menos aún "la idea de que Dios tuviese que pagar a alguien un rescate oneroso"[1046]. Por cierto el amor supone el sufrimiento. Esta es una conclusión propia de la experiencia humana, un hecho que no merece discusión[1047], aun cuando a veces se formule en términos crueles: «sin derramamiento de sangre no hay salvación» (Padres de la Iglesia)[1048]. Lo que no puede ser es hacer pasar este hecho por "modelo explicativo"; no se puede "adecuar en el concepto amor y sacrificio, ni menos afirmar que Dios se complace y aun exige el sacrificio de la cruz de Jesús"[1049]. El sacrificio acompaña a Jesús durante toda su vida como un aspecto inseparable de su amor, "y en lo que Dios se complace es en esta plenitud del amor"[1050].

En esta perspectiva, la cruz -como asunción de la negatividad y superación de ella- no es sino la consecuencia necesaria de una encarnación por amor en un mundo de pecado:

"La encarnación adecuada en el mundo de pecado es lo que lleva a la cruz, y la cruz es el producto de una encarnación adecuada"[1051].

En este sentido, la cruz de Jesús es salvación y revelación de Dios, al menos, creíble. Sobre todo cuando se afirma que Dios ha dado a su Hijo no por los justos, sino por los injustos (Rom 5,6ss)[1052]. En suma, es creíble que en la cruz Dios, por amor, se ha acercado para siempre a nosotros, como uno de nosotros, poniéndose a nuestra merced[1053]. Aun cuando no sea posible comprobar el poder de este amor, aunque tenga incluso mucho de impotente ante el mal, se trata de un amor en el que vale la pena creer y que, a su modo, tiene eficacia[1054].

b) El sufrimiento de Dios: el "Dios crucificado"

La revelación de Dios como amor en la cruz de Jesús debe, sin embargo, ser profundizada. J. Sobrino es consciente de la necesidad de ir lejos en la comprensión de lo que en la cruz ha sido revelado; las abstracciones le resultan funcionales a la ideologización del sufrimiento de los pobres o a que nada se

---

[1046] "Ante todo hay que enfatizar que el Nuevo Testamento no insiste en que lo doloroso de la cruz, en sí mismo es lo que produce salvación... Es decir, el Nuevo Testamento no afirma ni menos se concentra en el hecho de que porque hubo sufrimiento hay salvación y, por eso, ni el dolorismo ni el masoquismo encuentran justificación en él, ni menos la idea de que Dios tuviese que pagar a alguien un rescate oneroso" (JL, 291).

[1047] "Que el amor tenga que pasar por el sufrimiento es convicción histórica acumulada. Podrá preguntarse -o se podrá protestar- por qué las cosas son así, pero así son, y por eso, quien intenta ejercitar la misericordia hacia los otros y salvarlos, tiene que estar dispuesto al sufrimiento" (JL, 292).

[1048] JL, 292.

[1049] JL, 292.

[1050] JL, 292.

[1051] JL, 293.

[1052] Cf., JL, 295.

[1053] Cf., JL, 296.

[1054] Cf., JL, 296.

haga para superarlo. La vida y cruz de Jesús dan a conocer a un Dios que se ha acercado al hombre porque lo ama. Pero si lo ama surge otra pregunta: "qué hace Dios ante el sufrimiento"; "qué dice Dios de la cruz de Jesús, quién es Dios"[1055]. Por una parte la cruz es un escándalo. Pero, además, aun sabiendo por la Escritura que Dios es el autor de la liberación de su pueblo, ante la cruz de Jesús "Dios no hace ni dice, no interviene, deja que las cosas -esa terrible cosa que es la muerte del Hijo- simplemente sean"[1056]. Y lo que afecta a Jesús es el caso de tantas otras muertes injustas "ante las cuales Dios no interviene"[1057]. De este modo:

"La cruz plantea entonces el gravísimo problema de si y cómo el no-hacer y el no-decir, cómo el silencio, el abandono, la inacción pueda revelar algo de Dios"[1058].

Según hemos visto, Jesús parece haber tenido la experiencia del silencio de Dios, que Dios no hizo nada ante su sufrimiento. Por lo mismo sus palabras «por qué me has abandonado» se han transformado en el lugar clásico para "tratar el problema de la relación entre Dios y el sufrimiento y, en general, entre Dios y negatividad"[1059].

El sufrimiento es un enigma para la razón, lo mismo que para la fe. Algunos teólogos, por esto, se niegan a ir más lejos. Para ellos, Dios debe permanecer como pura positividad, implicarlo en el sufrimiento sería de algún modo justificar el sufrimiento (Söle, Hedinger)[1060]. J. Sobrino, en cambio, siguiendo la horma de von Balthasar y Moltmann sostiene que "el sufrimiento afecta a Dios mismo"[1061]. No es que haya una razón para el sufrimiento extrínseca a Dios, pero es posible «dejarse dar» un sentido del sufrimiento a partir del hecho mismo que Dios sufre en la cruz:

"De lo que se trata es, simplemente, de ser honrado con la revelación y de «dejarse dar» una nueva perspectiva por esa revelación, lleve ésta a donde lleve. Dios ante el sufrimiento «no hace nada» tal como los seres humanos esperaríamos que hiciese. Lo inesperado y novedoso para nosotros es, más bien, que él también participa en el sufrimiento. Dios, pues, ni quita ni pone explicación y sentido al sufrimiento. Lo único que diría la cruz es que el mismo Dios carga con el sufrimiento, y -para quien acepte creyentemente su presencia en la cruz de Jesús- que hay que cargar con él"[1062].

Ante la pregunta "¿qué puede significar que el sufrimiento le afecta a Dios?"[1063], J. Sobrino distingue lo que atañe al Hijo de lo que atañe al Padre. Estrictamente es correcto sostener que el sufriento

---

[1055] JL, 306.

[1056] JL, 306.

[1057] JL, 306.

[1058] JL, 306.

[1059] JL, 306. J. Sobrino advierte que sigue en estos desarrollos el pensamiento de L. Boff ("La cruz y la muerte en la teología actual", en *Jesucristo y la liberación del hombre*).

[1060] Cf., JL, 307.

[1061] JL, 308.

[1062] JL, 308.

[1063] JL, 308.

afecta al Hijo en Jesús, en cuanto segunda persona de la Trinidad[1064].

¿Pero afecta el sufrimiento al Padre? Esto parece ser más difícil de sostener[1065]. Sin embargo, toda afirmación acerca del Padre procede del ámbito de lo experimentable, aun cuando se trate de afirmaciones doxológicas[1066]. El hecho es que en la imagen del Dios distante ("más allá"), el cristianismo introduce la idea de "la posibilidad de un devenir en Dios"[1067]. La encarnación del Hijo, por una parte, afirma que algo ocurre en Dios (el Hijo deviene carne) y, por otra, que algo ocurrirá en Dios. A partir de la resurreción de Jesús como el "primogénito" sabemos que "sólo al final Dios será todo en todos, entonces «el futuro» le compete a Dios y es una forma de ser de Dios"[1068].

Si la encarnación ha introducido la "carne" en Dios y el futuro afecta a Dios, aun en el caso que sea complejo comprenderlo, también el sufrimiento puede ser un modo de Dios[1069]. La formulación de esta tesis es finalmente imposible. Al menos es importante afirmar que "Dios participa en la pasión de Jesús y en la pasión del mundo"[1070].

En consecuencia, aun cuando la expresión adolezca de cierta equivocidad, es posible sostener que "Dios está crucificado"[1071]. Así Dios es amor; no como mera impotencia y menos todavía como crueldad. La cruz es consecuencia última de la encarnación, por la cual Dios ha querido acercarse amorosamente al hombre[1072]. No se trata de sublimar ni de justificar el sufrimiento: lo que se ha revelado es que, por medio de la encarnación de Dios en la historia real hasta el destino fatal de la cruz, esta misma historia será salvada[1073]. Por qué son de este modo las cosas, resulta imposible saberlo. Pero no hay salvación sin

---

[1064] "Desde una perspectiva dogmática debe afirmarse, y con toda radicalidad, que el Hijo (la segunda persona de la trinidad) asume toda la realidad de Jesús, y aunque la fórmula dogmática nunca explica el cómo de ese ser afectado por lo humano, la tesis es radical. El Hijo experimenta la humanidad, la historicidad, la vida, el destino y la muerte de Jesús" (JL, 308).

[1065] "Pero el problema se hace más radical si se pregunta si y cómo el sufrimiento de la cruz afecta a «Dios», al Padre, al origen y futuro último de todo, a quien parece estar más allá de todo" (JL, 308).

[1066] Cf., JL, 308.

[1067] Cf., JL, 309.

[1068] JL, 309.

[1069] "...si Jesús no es sólo lo que «ha devenido Dios», ni sólo «el primogénito» que apunta al futuro de Dios, sino que es también el que sufre en la cruz y el que sufre más específicamente el abandono de Dios, entonces, se impone la pregunta por la misma realidad de Dios en la cruz -aunque todos intuimos que no va a haber palabras adecuadas para responder-, la pregunta por el sufrimiento como posible modo de ser de Dios" (JL, 309).

[1070] JL, 310.

[1071] Cf., JL, 311.

[1072] "Lo central en esta reflexión es, pues, que el mismo Dios ha aceptado, al modo de Dios, encarnarse consecuentemente en la historia, dejarse afectar por ella y dejarse afectar por la ley del pecado que da muerte. La cruz no hay que verla como designio arbitrario de Dios ni como castigo cruel hacia Jesús, sino como consecuencia de la opción primigenia de Dios: la encarnación, el acercamiento radical por amor y con amor, lo lleve a donde lo lleve, sin salirse de la historia, sin manipularla desde fuera. Y eso, en palabras humanas, significa también la aceptación del sufrimiento por parte de Dios" (JL, 311).

[1073] "En esto no hay que ver ni sublimación ni justificación del sufrimiento. A lo que Dios anima es a la encarnación real en la historia, pues sólo así la historia será salvada, *aunque* eso lleve a la cruz. El *Dios crucificado* no es, entonces, más que otra

sacrificio, sin cargar con el pecado, sin solidaridad[1074]. Esto es precisamente lo que esclarece la afirmación del sufrimiento de Dios, y por eso resulta "verosímil"[1075] que Dios sufra:

"Lo que ese Dios crucificado recuerda siempre es que no hay liberación del pecado sin cargar con el pecado, que no hay erradicación de la injusticia sin cargar con ella"[1076].

Por su amor al hombre, por su encarnación, Dios está tan dentro de la historia humana que tampoco su salvación la ejerce desde fuera, sin el hombre y sin su cruz.

c) El conocimiento de Dios en la cruz de Jesús

J. Sobrino precave reiteradas veces contra la tentación humana de hablar de Dios sin considerar que la cruz pueda verdaderamente revelar algo acerca de El. En cierto sentido, la explicación que pueda darse de la cruz (el mal) es la otra cara del concepto de Dios. Llegados al punto de hablar de un Dios que sufre, de un "Dios crucificado", Sobrino se replantea la cuestión del conocimiento de la trascendencia de Dios.

El conocimiento de Dios presupone siempre conocerlo a partir de las realidades positivas (creadas)[1077]. Conocerlo a través de la negatividad de la cruz, sin embargo, es un problema que unos niegan (porque niegan que Dios sufra) y otros elevan a escándalo (y niegan la posibilidad de ir más lejos). J. Sobrino, en cambio, hace suya la posibilidad de conocer a Dios por medio de su sufrimiento, vinculando la cruz de Jesús a todos los momentos de su vida y de la historia de la revelación, desde la creación hasta la resurrección[1078]. Prueba de que en todo caso estamos verdaderamente ante el misterio de Dios es la dificultad para vincular adecuadamente todos estos momentos, máximamente cuando se tiene presente que la historia no ha terminado, y que sólo al final Dios será todo en todo:

"Sólo al final, Dios se revelará como pura positividad y como totalidad, mientras en la historia su revelación pasa también por lo fragmentario y por la negatividad"[1079].

El conocimiento de Dios a partir de la consideración del "Dios crucificado", sin embargo, especifica la trascendencia de Dios de un modo nuevo, y todavía mayor. Si el hombre religioso ha usado

---

expresión, provocativa y chocante, equivalente a la del *Dios solidario*" (JL, 311).

[1074] "El silencio de Dios en la cruz, como silencio doliente para el mismo Dios, puede interpretarse, muy paradójicamente, como solidaridad con Jesús y con los crucificados de la historia: es la cuota de Dios en la lucha histórica por la liberación en lo que ésta tiene de sufrimiento necesario" (JL, 312).

[1075] "El sufrimiento de Dios es, pues bien «verosímil», si es que Dios ha querido revelar su solidaridad con las víctimas de este mundo. Si desde el principio del evangelio Dios aparece en Jesús como un Dios *con* nosotros, si a lo largo de él se va mostrando como un Dios *para* nosotros, en la cruz aparece como un Dios *a merced* de nosotros y, sobre todo, con un Dios *como* nosotros" (JL, 311).

[1076] JL, 313.

[1077] "Lo que la cruz manifiesta en directo de Dios es su in-acción y su sufrimietno, y esta afirmación lleva a rehacer la pregunta de lo que significa conocer a Dios y a través de qué, dado que el conocimiento de Dios siempre suele presuponer, de una u otra forma, la relación de Dios a algo positivo" (JL, 313).

[1078] Cf., JL, 313.

[1079] JL, 314.

desde siempre la idea de un "más" para acentuar la alteridad y la discontinuidad con Dios -un Dios "mayor"-[1080], J. Sobrino plantea la posibilidad de que ese "más" sea aún mayor por medio de la incorporación del escándalo de la cruz de Jesús. Al "más" que indica plenitud, la cruz de Jesús agrega alteridad crítica y contradicción. Así Dios es radicalmente distinto, cuando no sólo lo grande, sino también lo pequeño media a Dios[1081]:

"Desde la cruz, el lenguaje del «más» tiene que ser complementado con el lenguaje del «menos»: Dios está también en lo pequeño, en el sufrimiento, en la negatividad; todo ello le afecta también a Dios y lo revela. Al Dios «mayor» hay que añadir el Dios «menor». Y la trascendencia de Dios se expresa ahora, precisamente, en mantener la simultaneidad de la grandeza y la pequeñez de Dios"[1082].

Es propio del Nuevo Testamento anunciar presencia de sabiduría y amor en la cruz de Jesús[1083]; con ella, la misma noción de Dios crece. Desde la cruz de Jesús, por otra parte, es posible reformular la prohibición bíblica de hacerse imágenes de Dios (Dt 5,8): ahora Dios interpela con su silencio; y, además, recomprender que el futuro compete a Dios, que es un modo de ser suyo y que "sólo al final, Dios será todo en todos (1 Cor, 15,28)"[1084].

En la cruz, sin embargo, el final está lejos: "la cruz no es en directo el todavía-no del futuro, sino el radical fracaso de todo pasado y presente y la cerrazón de todo futuro"[1085]. Una cosa es lo que ve la fe, otra lo que directamente aparece en la cruz, esto es, "el triunfo de los ídolos de la muerte sobre el Dios de vida"[1086]. En consecuencia, la trascendencia de Dios no basta pensarla desde lo positivo, por la vía de la analogía y de la eminencia, sino que es preciso hacerlo también desde la negatividad. Paradojalmente, el misterio de Dios es aún más trascendente cuando "al ser mayor de Dios le compete el hacerse el Dios menor"[1087].

J. Sobrino agudiza su crítica contra la teología natural como un modo de acceder a Dios -propio

---

[1080] Cf., JL, 314.

[1081] "Pero esa discontinuidad puede ir más allá de lo pensado por el hombre como verdad y de lo deseado como salvación; puede estar en consonancia con los mejores pensamientos y deseos del hombre, pero puede ser también su crítica y contradicción. La revelación de Dios puede ser plenitud, pero también escándalo. Eso significa que el hombre debe contar con la activa posibilidad de lo radicalmente distinto de Dios y con el escándalo de Dios. Debe contar, en concreto, que no sólo lo grande, sino también lo pequeño pueda ser mediación de Dios. Y esto es lo que ocurre en la cruz" (JL, 314).

[1082] JL, 314-315.

[1083] "En el Nuevo Testamento, la trascendencia de Dios se expresa con un «más», por supuesto, pero se le añade también un menos: hay sabiduría insondable y amor inaudito de Dios, pero en la cruz de Jesús. El «más» sigue siendo el modo de mencionar la trascendencia de Dios, pero, ahora, junto a un menos. Y al mencionar conjuntamente ambas cosas, ese Dios se hace *más* trascendente, *más* inabarcable, *más* inefable, *más* misterio" (JL, 315).

[1084] JL, 315.

[1085] JL, 315.

[1086] JL, 315.

[1087] "Desde la cruz de Jesús, la trascendencia de Dios no puede, pues, ser pensada desde el más de lo positivo -todo lo purificado que se conceptualice lo positivo creado, como hace la vía de la analogía y de la eminencia-, sino que tiene que ser pensada también desde lo negativo. Al ser mayor de Dios le compete el hacerse el Dios menor. Y, paradójicamente, en ese designio suyo de asumir lo que es menor se hace misterio mayor, trascendencia nueva y mayor, que la pensada y balbucida por los seres humanos" (JL, 316).

del pensamiento griego-, que procede analógicamente y por semejanza de lo positivo de las realidades de este mundo a las predicaciones acerca de Dios (Platón). A menudo este procedimiento arranca de la admiración (Aristóteles) y concluye en la paz de la contemplación, sin que sea confesado, por otra parte, el interés que todo conocimiento importa (Habermas). Sobrino no excluye esta vía, pero la declara insuficiente. Desde la cruz, sin embargo, es posible acceder a Dios *sub specie contrarii*, y descubrir la fuerza de Dios, la sabiduría y el amor precisamente donde parece que no están. En este caso la disposición subjetiva no es la admiración, sino el sufrimiento, y el resultado no es la paz sino el encuentro con un Dios que cuestiona y no deja descansar. La cruz, por lo demás, permite reconocer la pureza de los intereses en el conocimiento de Dios[1088].

La teología natural es insuficiente, especialmente si se trata de conocer al Dios de Jesucristo. El Dios de Jesucristo, en cuanto "Dios crucificado" no se lo reconoce en la positividad de las realidades de este mundo, sino en las víctimas del mal, aquéllos que en la historia están crucificados. Ellos son "el lugar material del conocimiento del Dios crucificado"[1089], aunque lo sean sólo sacramentalmente[1090].

Por último, no es posible asegurar un reconocimiento de Dios en la cruz, pero si se cree que Dios está en la cruz hay que disponerse a encontrarlo en la cruz[1091]. J. Sobrino reitera que su interés por el tema del "Dios crucificado" tiene un carácter personal (discutible por indeductible). El interés específico por el tratamiento del tema en América latina es la omnipresencia de la cruz en este continente y la preocupación por hacer bajar de la cruz a quienes la sufren[1092].

4. La cruz como pueblo: los "pueblos crucificados"

El último capítulo del libro que analizamos incluye una temática completamente nueva en cristología -según nos advierte su autor-, que es la de la presentización del "Dios crucificado" en lo que constituye su cuerpo histórico identificable en los "pueblos crucificados"[1093]. Si la eclesiología sostiene que Cristo tiene un cuerpo que se hace presente históricamente -piensa J. Sobrino- ese cuerpo debiera ser reconoscible, y se lo reconoce en los que reproducen los rasgos de Jesús crucificado, los pueblos del Tercer Mundo. Estos "pueblos crucificados" son, sacramentalmente[1094], lugar de reconocimiento de Dios y lugar

---

[1088] Cf., JL, 316-318.

[1089] "El conocimiento de Dios tiene siempre un lugar material y el lugar del conocimiento del Dios crucificado son las cruces de este mundo, que, aunque no mecánicamente, funcionan como *quasi ex opere operato*. Así lo afirma el Nuevo Testamento, especificando qué tipo de sufrimiento hace presente al Dios cristiano: no cualquier sufrimiento, sino el sufrimiento de las víctimas de este mundo. Dios está presente en la cruz de Jesús, dice Pablo. Dios está presente en los empobrecidos de este mundo, dice el capítulo 25 de Mateo" (JL, 319).

[1090] Cf., JL, 319.

[1091] Cf., JL, 319-320.

[1092] Cf., JL, 320.

[1093] "Este capítulo no suele estar presente en las cristologías. Si en algunas de ellas se analiza qué dice la cruz acerca del Padre de Jesús, y se habla así del «Dios crucificado», no suele analizarse qué dice esa misma cruz acerca de su cuerpo en la historia. Es tradicional, ciertamente, relacionar la cruz de Jesús con sufrimientos individuales, pero no lo es relacionarla con los de su cuerpo como tal. Sin embargo, como se repite en la eclesiología, Cristo tiene un cuerpo que lo hace presente en la historia, y por ello hay que preguntarse si ese cuerpo está crucificado, qué de ese cuerpo lo está y si la crucifixión de ese cuerpo es la presencia en la historia de Cristo crucificado" (JL, 321; cf. 322ss).

[1094] Cf., JL, 319.

de salvación del mundo porque cargan con su mal.

En el intento de prueba de esta tesis, J. Sobrino recurre a dos imágenes y temas teológicos que vinculan a los "pueblos crucificados" con Jesucristo: el Siervo de Yahvé (cantos de Isaías) y el martirio[1095]. Por su intermedio se establece una extraordinaria semejanza y analogía entre las víctimas inocentes de todos los tiempos y Jesús crucificado, tanto en el orden de su suerte trágica como en el del significado trascendente de ese destino.

J. Sobrino toma de I. Ellacuría la expresión de "pueblo crucificado"[1096]. Justifica la adopción del término por tres razones: a) de hecho, los pueblos del Tercer mundo experimentan la cruz como muerte en diversas formas[1097]; b) desde un punto de vista ético, se trata de muertes infligidas de modo injusto y estructural[1098]; y c) desde un punto de vista religioso, "«cruz» es el tipo de muerte que padeció Jesús, y para el creyente tiene la fuerza de evocar lo fundamental de la fe, el pecado y la gracia, la condenación y la salvación"[1099]. Parafraseando a San Pablo, "los pueblos crucificados son los que completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo"[1100]. Por medio de estos pueblos "Cristo toma cuerpo en la historia" e incorporan a Cristo "a la historia en cuanto crucificado"[1101].

a) El Siervo de Yahvé figura el "pueblo crucificado"

La imagen del Siervo sufriente de Yahvé permite a J. Sobrino vincular a los "pueblos crucificados" con Jesucristo[1102]. Esta verdadera teologización de los pueblos del Tercer Mundo es posible verificarla por lo que "el siervo tiene de víctima histórica y lo que tiene de misterio salvífico"[1103].

Aparte de la semejanza en la descripción del Siervo y de estos pueblos, existe entre ellos una analogía en el orden de su destino y misterio[1104]. El "pueblo crucificado", en sentido análogo al del Siervo

---

[1095] Cf., JL, 323ss y 334ss.

[1096] J. Sobrino recurre con frecuencia a I. Ellacuría, especialmente en este capítulo, inspirándose tanto en su martirio como en sus escritos. En particular, en "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica", *Revista latinoamericana de teología* 18 (1989) 305-333.

[1097] "«Pueblos crucificados» es lenguaje útil y necesario al nivel *fáctico-real*, porque «cruz» significa no sólo pobreza, sino muerte, y muerte es aquello que sufren de mil maneras los pueblos del Tercer Mundo" (JL, 322).

[1098] "«Pueblos crucificados» es también lenguaje útil y necesario al nivel *histórico-ético*, porque «cruz» expresa con toda claridad que no se trata de cualquier muerte, sino de un tipo de muerte activamente infligida por las estructuras injustas..." (JL, 322).

[1099] JL, 322.

[1100] JL, 322.

[1101] "Son la actual presencia de Cristo crucificado en la historia, como dijo monseñor Romero a unos campesinos aterrorizados, sobrevivientes de una masacre: «Ustedes son la imagen del divino traspasado» [*La voz de los sin voz*, 1980]. Estas palabras no son retóricas, sino estrictamente cristológicas, pues con ellas se quiere expresar que en ese pueblo crucificado Cristo toma cuerpo en la historia y que el pueblo crucificado es lo que lo incorpora a la historia en cuanto crucificado" (JL, 322).

[1102] Cf., JL, 323.

[1103] JL, 323.

[1104] "Que en su realidad primaria el pueblo crucificado se asemeja al siervo lo hemos mostrado en lenguaje de comparación descriptiva y de meditación, pues el lenguaje del puro concepto no es suficiente para comunicar tal semejanza y sobre todo tal

-Siervo reconocido desde los orígenes de la Iglesia como Jesucristo-, "es matado por instaurar el derecho y la justicia", "es el elegido de Dios", "carga con el pecado del mundo", "es la luz de las naciones" y "trae la salvación"[1105]. El "pueblo crucificado" se asemeja al Siervo, y en cuanto tal, se vincula al misterio de Jesús. Pero el "pueblo crucificado" también se asemeja de un modo inmediato a Cristo y, en cuanto crucificado, lo hace presente en la historia[1106]. J. Sobrino insiste en la necesidad de identificar el cuerpo de Cristo crucificado en la historia:

"Visto desde la cristología, hay que buscar cuál es ese cuerpo, y la cristología de la cruz expuesta antes creemos que ayuda a encontrarlo en los pueblos crucificados y a ver en ellos el misterio salvífico de la cruz, de modo que pueda afirmarse que el pueblo crucificado es el cuerpo de Cristo crucificado en la historia. Pero también es verdad a la inversa: el actual pueblo crucificado permite conocer mejor al Cristo crucificado, su cabeza, ver en él al siervo doliente de Yahvé, y comprender su misterio de luz y salvación"[1107].

En conclusión, los "pueblos crucificados" hacen encontrable a Cristo, amén de comprensible.

b) "El pueblo mártir"

Las circunstancias históricas impulsan a J. Sobrino a decir lo mismo con otra imagen y una nueva reflexión: la del "pueblo mártir"[1108]. En el contexto latinoamericano ha surgido la pregunta acerca de si los miles de cristianos asesinados son o no son mártires[1109].

J. Sobrino remonta el concepto de martirio a Jesucristo mismo, en vez de responder a la pregunta con un concepto de martirio noéticamente anterior al evento de la muerte de Jesús[1110]. De este modo resulta que se es mártir en cuanto se da la vida no tanto por Cristo, sino al modo de Jesús y por las razones que Jesús dio su vida:

---

horror. Pero los cantos de Isaías no sólo describen la realidad y el destino del siervo, sino que reflexionan sobre su misterio, sobre las causas y las consecuencias de su destino. Y también en ello se encuentra una semejanza con el pueblo crucificado, aunque aquí, ésta se torna análoga, y por ello, la ofrecemos en forma más reflexiva" (JL, 326).

[1105] Cf., JL, 326-333.

[1106] "Lo hace presente, ante todo, por el hecho nudo de estar masivamente en la cruz, pero lo hace presente también porque, como el cordero de Dios, carga con el pecado del mundo, y cargando con él ofrece a todos luz y salvación. Que esto sea así no es, en último término, cuestión de puro análisis bíblico textual, pero nos parece que así es" (JL, 333).

[1107] JL, 333-334.

[1108] Recordamos a este propósito que la presente obra la dedica J. Sobrino a su comunidad jesuita asesinada por entero junto a una mujer de servicio y su hija, representantes ellas del pueblo martirizado de El Salvador y de otros pueblos del Tercer Mundo. Sobrino explica: "Llamar a los pueblos del Tercer Mundo «pueblos crucificados», «siervo doliente de Yahvé», «presencia de Cristo crucificado en la historia» es la más importante teologización que se puede hacer de ellos. Sin embargo, queremos llamarlos también «pueblo mártir», no porque con ello se añada nada nuevo, sino por razones pastorales-coyunturales y por razones teológicas de más alcance" (JL, 334).

[1109] Cf., JL, 334.

[1110] "Los mártires latinoamericanos han forzado, pues, a repensar la noción tradicional de martirio, pero en nuestra opinión han hecho algo mucho más importante: han obligado a la teología a repensar cómo abordar metodológicamente el martirio cristiano: o desde la actual definición oficial (según la cual, probablemente, no serían mártires) o desde la muerte de Jesús (para lo cual hay que trastocar la noción oficial de martirio)" (JL, 336).

página * arábigos

"Mártir no es sólo ni principalmente el que muere *por* Cristo, sino el que muere *como* Jesús; mártir es no sólo ni principalmente el que muere por causa de Cristo, sino el que muere *por la causa* de Jesús"[1111].

Jesús dio testimonio del Dios del Reino, no de cualquier Dios. Este testimonio se manifestó más en "las obras de amor que en las confesiones de fe", a "modo sacramental" más que con "formulaciones verdaderas sobre su Dios"[1112]. Cuando el testimonio del Dios del amor y del Reino le exigió la vida, se mantuvo en el amor hasta el final[1113]. Sólo a partir de Jesús es posible deducir una noción "cristiana" de martirio[1114].

En este sentido, J. Sobrino sostiene que quienes mueren como mártires en América latina, al menos objetivamente, se asemejan más a Jesús[1115]. Si no son considerados mártires de la Iglesia -"aunque vivan y mueran *en* ella"-, sí son "mártires del reino de Dios, de la humanidad"[1116]. Con todo, es preciso hablar de "la analogía del martirio"[1117].

Algunos hombres, como Mons. Romero, han reproducido estructuralmente el martirio de Jesús: "se parecen, en suma, a Jesús y en ellos se verifica claramente lo que hemos llamado la noción cristiana de martirio"[1118]. Otros, han sido asesinados por su defensa organizada y violenta del Reino. J. Sobrino entrega a la discusión la calidad de este martirio[1119]. Existen por último, "los asesinados masiva, inocente y anónimamente, sin haber hecho uso de ninguna violencia explícita, ni siquiera de la palabra", quienes "no entregan activamente la vida por la defensa de la fe y ni siquiera, en directo, por defender el reino de

---

[1111] JL, 337.

[1112] Cf., JL, 339.

[1113] "Jesús no dio testimonio de cualquier Dios, sino del Dios del reino, Dios de los pobres, de la vida, de la misericordia y de la justicia. Pero el testimoniar a «ese» Dios lo llevó a cabo en directo, realizando y manteniendo obras de vida, de misericordia y de justicia para los privilegiados del verdadero Dios y luchando contra los ídolos que les dan muerte. El testimonio fundamental que Jesús da de su Dios se expresa, por lo tanto, más primariamente en las obras del amor que en las confesiones de fe; se expresa más primariamente al modo sacramental de hacer presente al verdadero Dios que en mantener formulaciones verdaderas sobre su Dios. Y cuando esa forma de testimoniar le exige hasta la vida, entonces mantenerse en ese amor es el testimonio último de un Dios que es amor" (JL, 338-339).

[1114] Cf., JL, 336.

[1115] "Sea cual fuere la santidad subjetiva de (los mártires latinoamericanos) en comparación con la de otros, no cabe duda de que objetivamente «se parecen» más a Jesús" (JL, 337).

[1116] Cf., JL, 337.

[1117] Cf., JL, 339ss.

[1118] JL, 340.

[1119] "Existen muchos cristianos organizados popularmente, que por defender el reino llevan a cabo una lucha explícita y hacen uso de algún tipo de violencia -más allá de la palabra profética-, violencia social, política e incluso armada. Muchos de ellos son dados muerte, pero no todos en indefensión" (JL, 340). Cf. Excurso 3: Jesús y la violencia (o.c., 273ss).

Dios"[1120]; muertos "sin libertad, sino por necesidad"[1121]. Estos son los que "sin pretenderlo, sin desearlo y sin saberlo, «completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo». Hoy son el siervo doliente y son el Cristo crucificado"[1122].

¿Cuál aspecto del martirio constituye su *analogatum princeps* -incluso en el caso de Cristo-, el primer caso o el último? J. Sobrino deja abierto un interrogante:

"Si se considera el martirio desde la respuesta del antirreino a quien lucha activamente por el reino, el *analogatum princeps* del mártir es, pues, el ejemplificado por monseñor Romero. Si se lo considera desde el cargar realmente con el pecado del antirreino, el *analogatum princeps* lo son las mayorías indefensas que son dadas muerte inocente, masiva y anónimamente. Antes las hemos llamado el siervo doliente de Yahvé, ahora las llamamos «pueblo mártir». Son las que más abuntante y cruelmente completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo y son las que más trágicamente muestran toda la negrura de la pasión del mundo"[1123].

En la totalidad de este capítulo sobre los "pueblos crucificados" advertimos, sin embargo, dos carencias en la argumentación de J. Sobrino, que conviene hacer notar. El empeño del autor por acentuar la "semejanza" entre Jesús y los "pueblos crucificados" es de verdad su éxito; pero, aunque Sobrino enuncia la "diferencia" entre ambos, no la profundiza[1124]. Por otra parte, la identificación histórica del cuerpo de Cristo crucificado con los "pueblos crucificados" es convincente por la fuerza de las semejanzas, pero, o lleva a identificar a los "pueblos crucificados" con la Iglesia, o lleva simplemente a prescindir de la Iglesia como testigo principal de Jesucristo[1125].

Esto no obstante, la prolongación teológica de la cruz de Jesucristo en los "pueblos crucificados" tiene el mérito extraordinario de involucrar a Dios en el sufrimiento cotidiano de la gran mayoría de los seres humanos y, además, de hacer participar a éstos -aunque sea pasivamente-, en el misterio de la salvación del mundo.

5. "El Resucitado es el Crucificado"

Dado que aún no disponemos del segundo tomo de la reformulación de la cristología de J. Sobrino, y considerando la importancia que tiene decir una palabra sobre su concepción de la resurrección de Jesús, recurrimos a un escrito suyo titulado "«El Resucitado es el Crucificado». Lectura de la

---

[1120] "Son los campesinos, los niños, las mujeres y los ancianos sobre todo, que mueren lentamente día a día y mueren violentamente con increíble crueldad y en total indefensión..." (JL, 341).

[1121] Cf., JL, 341.

[1122] JL, 341.

[1123] JL, 342.

[1124] La reciente cita es una prueba de cómo J. Sobrino no identifica simplemente a Cristo crucificado con los crucificados de la historia. Hay muchas otras. Sobrino cuida las palabras, habla de "sacramento", de "semejanza", de "analogía". Aun así, insistimos en que no abunda suficientemente en el análisis de la "diferencia".

[1125] Las precisiones del capítulo segundo acerca del "lugar eclesial y social de la cristología" (JL, 41ss), no nos parecen suficientes en orden a elucidar estos asuntos.

resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo"[1126].

En esta oportunidad, J. Sobrino asienta un principio teológico de importancia fundamental: que "el resucitado no es otro que Jesús de Nazaret crucificado"[1127]. En esta óptica es posible comprender que la resurrección es de verdad un motivo de esperanza, esperaza que se hace concreta y comprensible a partir de los que hoy viven crucificados.

Si se tiene en cuenta de *quién* fue resucitado por Dios, la resurrección de Jesús no es un mero símbolo de la potencia de Dios, sino más bien "respuesta a la acción injusta y criminal de los hombres"[1128]. Habiendo Jesús de Nazaret consagrado su vida al anuncio del Reino de Dios a los pobres, habiendo sido por ello rechazado por los poderosos de su época y crucificado, su resurrección es una buena noticia para las víctimas de este mundo, como "triunfo de la justicia sobre la injusticia"[1129].

En esta misma perspectiva, la resurrección de Jesús nos obliga a situarnos ante el escándalo de su crucifixión, del lado de los que lo mataron o del lado de Dios que lo resucitó:

"La pregunta que lanza la resurrección es si participamos nosotros también en el escándalo de dar muerte al justo, si estamos del lado de los que le asesinan o del lado de Dios que le da la vida"[1130].

La esperanza auténticamente cristiana es una esperanza descentrada por la esperanza del prójimo crucificado; una esperanza mediada por el escándalo de la cruz y por el amor solidario[1131]. Contra la tendencia a universalizar precipitadamente la esperanza de la gracia de la resurrección, J. Sobrino exige recordar que:

"...la resurrección de Jesús es esperanza *en primer lugar* para los crucificados. Dios resucitó a un crucificado, y desde entonces hay esperanza para los crucificados de la historia"[1132].

De ahí que, el valor universal de la resurrección se ha de alcanzar en "el lugar concreto de su universalización", esto es, la cruz, teniendo en cuenta que la cruz de Jesús es una más entre tantas otras antes y después de El. Por tanto, se accede a la resurrección (y no a una mera supervivencia) en tanto se participa de algún modo en la crucifixión[1133], cuyo sentido primero es el de ser una muerte a causa de una

---

[1126] Cf., J. Sobrino *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, 1982, 235-250.

[1127] RC, 235.

[1128] RC, 237.

[1129] RC, 237.

[1130] RC, 238.

[1131] "...el coraje cristiano en la propia resurrección vive del coraje para superar el escándalo histórico de la injusticia; la necesaria esperanza, condición de posibilidad de creer en la resurrección de Jesús como futuro bienaventurado de la propia persona, pasa por la práctica del amor histórico de dar vida a los que mueren en la historia" (RC, 238).

[1132] RC, 239-240.

[1133] "Desde un punto de vista cualitativo, la resurrección de Jesús se convierte en símbolo universal de esperanza en la medida en que todos los hombres participen de alguna forma en la crucifixión; dicho de otra forma, en la medida en que la muerte de todo hombre tenga la calidad de la crucifixión. Esta es la muerte cristiana por antonomasia y desde este tipo de muerte se puede tener la esperanza cristiana de resurrección. Hay que participar, pues de la crucifixión, aunque sea analógicamente, para que

vida entregada por amor, especialmente, de aquellos que son víctimas de la injusticia[1134].

En la medida en que se considera la cruz como el lugar de la resurrección, en tanto se tiene en cuenta que "en la cruz de Jesús ha aparecido en un primer momento la impotencia de Dios"[1135], se hace creíble que la resurrección sea obra del poder de Dios, al menos para los que se hallan crucificados[1136]. Entonces, la resurrección no es sólo manifestación del poder de Dios, sino sobre todo, la muestra de un amor que merece crédito:

"El Dios crucificado es lo que hace creíble al Dios que da vida a los muertos, porque lo muestra como un Dios de amor y, por ello, como esperanza para los crucificados"[1137].

Por otra parte, si "la resurrección de Jesús apunta al futuro absoluto,... apunta también al presente histórico"[1138]. Si Jesús es ahora Señor, los creyentes son ahora hombres nuevos que viven de acuerdo al señorío actual de Jesús, y al mismo tiempo lo revelan[1139]. J. Sobrino llama la atención, sin embargo, contra la tentación de identificar demasiado rápidamente el ideal del hombre nuevo con el resucitado, tentación vinculada a una desviación en la concepción del señorío de Jesús. Aquello que no puede ser olvidado, es que "el camino hacia el hombre nuevo no es otro que el camino de Jesús hacia su resurrección"[1140]; que Jesús fue constituido Señor en cuanto experimentó un proceso de abajamiento en fidelidad a una historia concreta de abajamiento[1141]. De este modo, el camino al hombre nuevo, vivir como resucitados, es un proceso que se especifica como *seguimiento de Jesús*[1142]. La resurrección de Jesús ha perfeccionado para siempre la gran paradoja cristiana, ésta es, que "ser señor es servir"[1143], y servir es cumplir la voluntad de vida que Dios ha manifestado en su Hijo. La vida nueva que proviene de la resurrección de Jesús nada agrega a la vida conforme al Jesús histórico. Pero ahora sabemos que ésa es la vida verdadera y que contamos con la presencia de Jesús para vivir en libertad (amor) y con gozo (en medio de los horrores de la historia)[1144].

---

exista una esperanza cristiana" (RC, 240).

[1134] Cf., RC, 241.

[1135] RC, 242.

[1136] "Si Dios estuvo en la cruz de Jesús, si compartió de ese modo los horrores de la historia, entonces su acción en la resurrección es creíble, al menos para los crucificados" (RC, 242).

[1137] RC, 243.

[1138] RC, 243.

[1139] "El señorío actual de Jesús se muestra en que existan los hombres nuevos, y éstos son los que hacen realidad *in actu* el que Jesús sea ya ahora Señor" (RC, 244).

[1140] RC, 244.

[1141] Cf., RC, 244-245.

[1142] Vivir como resucitados "consiste en «hacerse hijos en el Hijo; en frase más histórica, en *el seguimiento de Jesús*. Vivir *ya* como hombres resucitados es recorrer el camino de Jesús, no la identificación directa con el resucitado; es recorrer en fidelidad a la historia el camino que lleva a la cruz" (RC, 245).

[1143] RC, 245.

[1144] "Esa libertad y ese gozo son la expresión de que vivimos ya como hombres nuevos, resucitados en la historia. Son la

Por último, J. Sobrino sostiene que la Iglesia ha de proclamar la resurrección desde la situación de crucifixión de Jesús, verificable en la situación de tantas cruces actuales. Sólo así hará comprensible la resurrección. Pues "en los crucificados de la historia se hace hoy presente Jesús, como lo recuerda Mt 25"[1145]. Y éste es el lugar adecuado desde dónde se debe esperar la resurrección[1146].

CONCLUSIóN

En el *Jesucristo liberador* (1991) de Jon Sobrino hallamos un planteamiento cristológico del discurso sobre Dios y sobre el problema del mal. De la organización escatológica y dialéctica de esta cristología se sigue, a su vez, un tratamiento escatológico y dialéctico de la cuestión de Dios y del mal. La positividad de Dios (y de su Reino) es lo primero y lo último, pero ella se verifica en la historia mediada por Jesucristo (*Mysterium liberationis*) en contradicción con las fuerzas del mal.

Para J. Sobrino el mal se asimila a la cruz de Jesucristo, por cuanto el sufrimiento humano es el lugar a partir del cual es posible acceder a Cristo crucificado y, viceversa, la cruz de Cristo da un sentido al sufrimiento humano. De este modo, la cruz es vista como consecuencia del pecado, como misterio escandaloso y, por otra parte, como un bien y salvación.

En tanto consecuencia del pecado, J. Sobrino llama la atención sobre el mal como fenómeno idolátrico. Según Sobrino, la realidad se estructura a partir de la "lucha de los dioses" ("estructura teologal-idolátrica de la realidad"), de acuerdo a la cual el "Dios de la vida" hace presente su Reino en la historia, por Jesucristo y sus seguidores, en contra de los ídolos de la muerte y los mediadores del antirreino. La mayor perversidad de los ídolos -cuyo *analogatum princeps* en América latina es la absolutización de la riqueza/propiedad privada estructural- consiste en exigir víctimas inocentes. La misma idolatría que condujo a Jesús a la muerte continúa exigiendo en sacrificio víctimas inocentes. Del mismo modo que Jesús realizó una "ilustración" respecto del verdadero Dios, en América latina se impone a la teología hacer de la idolatría -y no del ateísmo- su polo dialéctico de referencia.

Pero aun siendo consecuencia del pecado, especialmente cuando se trata de un mal infligido a un inocente y, todavía más, si quien muere a causa de él es el Hijo de Dios, el mal es un escándalo y un enigma impenetrable. Y, así como J. Sobrino se interroga por las causa históricas de la muerte de Jesús, también se interroga por sus causas teológicas. En primer lugar, la cruz es un mal para Jesús y para cualquiera, un escándalo para la razón y para la fe. En la cruz de Jesús aparece que el "pecado tiene poder", tanto poder como para cuestionar a Dios y a su bondad.

Pero, negándose a dar una explicación de la muerte de Jesús, los escritores sacros del Nuevo Testamento remitieron el sentido de la cruz al misterio de Dios y supieron extraer de su fe un significado para esta cruz. En este sentido se ha podido llegar a creer que la cruz es, sobre todo, un bien enorme: la cruz es "salvación del pecado" (salvación integral). J. Sobrino empero resalta que lo salvífico no es la

---

expresión histórica entre nosotros de lo que hay de triunfo en la resurrección de Jesús" (RC, 247).

[1145] RC, 249.

[1146] "Desde los crucificados de la historia, sin pactar con sus cruces, es desde donde hay que anunciar la resurrección de Jesús. En ellos está hoy presente Jesús; en el servicio a ellos se hace hoy presente el señorío de Jesús; en la tozudez de no pactar con sus cruces y buscar siempre la liberación de esas cruces se hace presente *in actu* y a la manera histórica la esperanza inconmovible. Desde ahí se puede entender un poco más de qué se trata al hablar de resurrección de Jesús, y desde ahí se puede corresponder en la historia a la realidad del resucitado" (RC, 249-250).

muerte sangrienta de Jesús, ni tampoco su muerte en sí misma, sino la totalidad de su vida y de su misterio. Jesús fue lo grato a Dios. La cruz es salvación en cuanto consecuencia última de una encarnación hecha por amor. En este sentido la cruz es auténtica revelación de Dios. Si en su vida Jesús revela a Dios como Padre (bueno) y al Padre como Dios (trascendente), en su muerte de cruz radicaliza *sub specie contrarii* esta revelación. La cruz revela la radicalidad de la bondad de Dios. Dios es un "Dios crucificado". Haciéndose un Dios "menor", cargando con el mal hasta la muerte, Dios se revela como un Dios todavía "mayor" que el Dios que se conoce por la vía de la analogía y de la eminencia.

Para J. Sobrino la resurrección de Jesús, más que un acto de poder de parte de su Padre, constituye un acto de su justicia hacia Jesús y su misión. Desde entonces sólo es posible seguir a Jesucristo y acceder a la liberación del mal compartiendo su crucifixión y muerte allí donde ésta, al menos de un modo análogo, se hace presente. Y, dado que la eclesiología afirma que Jesús tiene un cuerpo reconocible en la historia, Sobrino llama a reconocer este cuerpo en aquellos que hacen presente en la historia a Jesús como crucificado: los "pueblos crucificados". Ellos continúan la pasión de Dios y, en cuanto cargan con el mal del mundo, son agentes de su superación.

Es necesario advertir, sin embargo, que si el mérito de esta tesis es grande en tanto el sufrimiento de aquellos pueblos -gracias a su asimilación a la cruz de Cristo- es digno de alguna esperanza salvífica, Sobrino no analiza suficientemente la diferencia entre ellos y Cristo, y entre ellos y la Iglesia. Si a esta deficiencia se agrega el hecho que la llamada "lucha de los dioses" pueda hacer las veces de una teología de la creación que Sobrino no explicita, es difícil entrever cómo es posible revertir el planteamiento dialéctico de la liberación del mal considerado en sí mismo.

Capítulo Quinto: EL "DISCURSO SOBRE DIOS" EN AMÉRICA LATINA

El presente capítulo tiene carácter de síntesis personal, y crítica, pero no de resumen. Muchas reflexiones, tanto de los autores estudiados como nuestras, quedan en los capítulos anteriores sin pasar a éste. Por la misma razón, recurriremos inevitablemente a las mismas citas y, cuando éstas no basten, a nuevos materiales.

Nos interesa, en lo posible, dar a conocer de un modo sistemático cuáles han sido los principales desarrollos que el discurso sobre Dios ha experimentado en los teólogos estudiados durante la década de los ochenta. Esperamos mostrar cuál ha sido la mejor contribución de cada uno de ellos, comparando sus aproximaciones críticamente, criticándolas alguna vez directamente. Nuestra convicción más profunda es que hay un efectivo progreso en la Teología de la liberación gracias a la fecundidad del diálogo que ha tenido lugar entre sus teólogos.

I. LA PREGUNTA POR DIOS EN AMÉRICA LATINA

El discurso sobre Dios en América latina se articula a partir de los interrogantes que emergen de una situación histórica y de una experiencia histórica de Dios. En consecuencia, es de primaria importancia distinguir, entre otras tantas, cuál es la pregunta teo-lógica fundamental desde la que se hace comprensible la respuesta por Dios, el discurso sobre Dios en cuanto tal.

1. La pregunta

La pregunta radical por Dios en América latina no es "¿existe Dios?". Pero tampoco es -como más

de alguna vez podrá parecer-: "¿cuál es el verdadero Dios?"[1147]. A nuestro entender, la pregunta es -según la formulación de G. Gutiérrez- "¿cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento del inocente?"[1148]. Creemos que cada una de estas tres preguntas acerca de Dios implica una diferencia cuya explicitación contribuye a esclarecer los derroteros que el discurso sobre Dios ha seguido en América latina desde sus inicios. A decir verdad, ni los autores estudiados ni los estudios relativos al tema parecen advertir una real diferencia entre la segunda y la tercera pregunta[1149]. Nuestro parecer es que, estableciendo formalmente la diversidad entre ellas, es posible advertir un importante progreso que la Teología de la liberación hace en su discurso sobre Dios en la década que nos ocupa. A continuación nos detenemos en la más radical de las preguntas, luego esperamos mostrar su originalidad respecto de las otras dos.

Digamos, en primer lugar, que establecer cuál sea la pregunta por Dios en América latina es un asunto relevante. De ello debiera depender nada menos que la estructuración del resto del discurso. Si para cualquiera teología la determinación de la pregunta que la origina es condición *sine qua non* de su propia pertinencia, con mayor razón lo es para la Teología de la liberación que pretende responder a problemas reales, y no a meras exigencias académicas. Según G. Gutiérrez, "el sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un cuestionamiento capital para una teología"[1150]. Este mismo autor formula la pregunta radical en variados términos:

> "¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estos son los interrogantes fontales de la teología que surge en América latina, y sin duda también en otros lugares del mundo en que se viven situaciones semejantes"[1151].

En otra ocasión, se nos dirá:

> "Por eso desde el Perú, pero tal vez simbólicamente en todo el continente latinoamericano, habría que decir ¿cómo hacer teología *durante* Ayacucho? ¿cómo hablar del Dios de la vida

---

[1147] "Gott is für die grosse Mehrzahl der Afroindiolateiner eine selbsverständliche Gegebenheit. Die grosse Frage im voraufklärerischen LA ist nicht, ob Gott existiere, sondern welches der wahre Gott sei. Die evangelisatorische Herausforderung ist dort weniger der Atheismus als vielmehr die Idolatrie, ein verkehrtes Gottesbild bzw. die Verehrung neuer Götzen" (H. Goldstein, "Gott", *Kleines Lexikon zur Theologie der Befreiung*, Düsseldorf, 1991, p. 85).

[1148] HD, 107. Como bien dice J.J. Sánchez Bernal de la Teología de la liberación: "El desafío que la hizo nacer no fue por eso cómo hablar de Dios en un mundo emancipado, sin Dios, sino cómo hablar de Dios a un pueblo que sufre, cómo articular la Buena Noticia de Dios a las mayorías marginadas del mundo moderno, azotadas por la opresión, el hambre, la muerte" ("Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico-liberador sobre Dios", en *El Dios de la teología de la liberación*, Salamanca, 1986, p. 114).

[1149] Cf., M.C. Lucchetti Bingemer "A pergunta por Deus e a realidade latino-americana", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 43,170 (1983) 273-274; Enrique Cambón "Dio in America Latina", *Nuova Umanità* 54 (1987) 94-96; Vítor Galdino Feller "A pergunta por Deus na Teologia da Libertaçâo", *Perspectiva Teológica* 20, 51 (1988) 151-154.

[1150] HD, 20.

[1151] HD, 18-19. La pregunta es clave a lo largo de todo HD (18-19, 49, 50, 184-185; cf. 20-21, 23, 54, 57, 81, 184). En la tercera parte de DV -resumen de HD- la cuestión se repite en formulaciones similares: "Por eso mismo la pregunta más honda y más difícil que se plantea al creyente es ¿cómo hablar del Dios de la vida y el amor desde una situación de muerte e injusticia?" (276).

cuando se asesina masiva y cruelmente en el «rincón de los muertos»?"[1152]

Desde ya, esta pregunta por Dios arroja tres resultados no despreciables. Primero, el hecho de escoger esta pregunta como la fundamental nos permite advertir que ella, en toda su simplicidad, recae en Dios como Padre, y no en la Trinidad. La Trinidad no interesa como pregunta, interesa como respuesta y como camino de respuesta. El discurso trinitario no puede sino subordinarse como respuesta a la pregunta por el amor de Dios Padre. Pero tampoco tiene lugar avidez alguna por cambiar la realidad a fuerza de teología. La pregunta es por Dios en cuanto Dios de la vida y Padre amoroso y justo, y ni siquiera sobre El directamente, sino en cómo hablar de El, cómo confesarlo en la fe[1153]. Lo que determinadamente importa es que Dios sea Dios; que, verificando Dios su bondad en una historia de maldad, sea por ello reconocido, aclamado, glorificado. En esta perspectiva, G. Gutiérrez ha redefinido su teología como un "lenguaje sobre Dios"[1154].

Segundo, advertimos que lo que desencadena la pregunta por Dios es la experiencia del mal: la opresión, la pobreza, la marginación y la muerte prematura e injusta de gente inocente. Tal cual viene formulada la pregunta, en ella Dios y la experiencia del mal son dos términos correlativos. No se puede hablar de Dios Padre sin considerar la infeliz situación de los que son tenidos por hijos suyos. En este sentido, es ya previsible que la calidad de la respuesta a semejante interrogante dependerá estrictamente de cuán seriamente se pueda dar razón teológica de la superación del mal que padecen los pobres. Es decir, la imagen que *a priori* tenemos de la bondad de Dios sólo puede mostrarse como verdadera *a posteriori*, una vez que se explique teológicamente cómo Dios asume y vence la maldad a la que los pobres se encuentran sometidos. Mientras no se dé esta verdadera "prueba de Dios", el mal sufrido pone en tela de juicio nada menos que el amor de Dios. No es posible olvidar que hasta hace muy poco -si no hasta nuestros días- se ha pensado, y se nos ha querido hacer creer, que la pobreza es un designio de la Providencia divina. Imaginamos que la Teología de la liberación ha contribuido a erradicar del continente esta representación perversa de la salvación, en gran medida porque ha sabido escuchar la fe de los pobres y plantear las preguntas fundamentales.

Tercero, si lo que desencadena la pregunta por Dios es el mal, lo que hace posible la pregunta en cuanto tal es precisamente el conocimiento del amor de Dios; si no es posible hablar de Dios sin hablar del mal, no es posible tampoco hablar del mal, y pretender su superación, sino a partir de la fe en el Dios de la vida. A la raíz de la pregunta por Dios en América latina está la perplejidad de los pobres que no logran conciliar la bondad de Dios con el mal que padecen; perplejidad que no es otra cosa que expresión radical de su misma fe en Dios[1155]. Los teólogos latinoamericanos urgen la liberación de los pobres porque, haciendo suya la experiencia de los pobres, creen en Dios y repudian el mal[1156]. Una *experiencia* renovada

---

[1152] HD, 184-185.

[1153] G. Gutiérrez titula la primera parte de *Beber en su propio pozo* (Lima, 1983): "¿Cómo cantar a Dios en tierra extraña?".

[1154] De este modo hemos titulado el Primer Capítulo de esta tesis doctoral. Cf., HD, 13; *El Dios de la vida* (1981 y 1989), parte III; *Beber en su propio pozo*, Salamanca, 1983, 177-178; *La verdad os hará libres*, Salamanca, 1990, 15, 73 y 111; "Mirar lejos" (Introducción a) *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1990, 31, 38-39; Ultimamente, *Avvenire*, 21, IV, 1992, 3).

[1155] De esta fe da razón G. Gutiérrez cuando hace suya la pregunta de Guamán Poma y la reflexión de D. Tutu: "«Dios mío, ¿dónde estás?», es una pregunta que nace del sufrimiento inocente, pero que nace también de la fe. En quienes la formulan «su fe es precisamente la razón de su perplejidad... Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante, ni poderoso, entonces no habría problema. En ese caso, estaría ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de una realidad cruel». El silencio de Dios es más insoportable para quien cree que el Dios de nuestra fe es un Dios vivo..." (HD, 20-21).

[1156] Bruno Chenu explica: "La cuestión central que en su trabajo encuentra el teólogo latinoamericano, puede formularse del siguiente modo: ¿Cómo decir a los pobres que Dios los ama cuando toda su vida les parece negación de ese amor? ¿Cómo predicar al Dios de la vida en una situación de explotación que hace «morir prematuramente»? ¿Cómo anunciar al no hombre

de Dios en América latina ha dado origen últimamente a un tratamiento más sistemático del *tema* de Dios[1157]. Esta experiencia está a la base de la pregunta por Dios y, a la vez, es ya principio de respuesta, pues si desde una perspectiva el dolor y la humillación de los pobres ha podido ser protesta *contra* Dios, recientemente, desde el "reverso" de la historia de la Modernidad, ha llegado a ser protesta *de* Dios contra los que viven a costa de los pobres[1158].

2. Replanteo de la pregunta por Dios

Lo que ha sucedido con la cuestión de Dios en América latina, creemos que tiene relación directa con una situación histórica concreta y con una determinada experiencia de Dios. A continuación presentamos un replanteo de la pregunta por Dios en la Teología de la liberación, precedido por una somera indicación socio-cultural de lo sucedido en el continente en la década de los ochenta.

a) La cuestión de Dios en la "década perdida" (1980-1990)

En América latina, de Dios debe hablarse en términos de liberación. Todo otro discurso sobre Dios es ingenuo, cuando no deshonesto. El problema, sin embargo, es qué se entiende por liberación. La pregunta tiene diversos alcances y no es nuestra intención analizarlos en profundidad. Pero interesa tener presente que del concepto teológico de liberación no se sigue necesariamente una concepto económico, social, político o cultural determinado de liberación, aunque es forzoso establecer entre ambos alguna relación. Al situar la pregunta por Dios en el contexto socio-cultural latinoamericano, y mundial, la conclusión primera es que es muy complejo, en este momento histórico, determinar cuáles son las alternativas que a estos niveles pueden mediar la liberación escatológica, a saber, cómo se puede responder práctica e históricamente a la pregunta por el amor de Dios[1159].

Desde la realidad latinoamericana, precisamente, emergen algunos hechos que conviene considerar a la hora de replantear la pregunta por Dios y por la liberación. Si hacia los años setenta la alternativa "desarrollista" o "reformista" (pasar América latina del subdesarrollo al desarrollo de los países ricos) fue vista por los teólogos de la liberación (gracias a la Teoría de la Dependencia) como una tentación (aún más, como un engaño inducido por la perspectiva capitalista); si entonces la alternativa "revolucionaria" (salir de la órbita capitalista para alinearse con el socialismo internacional, el de la planificación central de la economía) era la única posible[1160]; hoy, después del fracaso del socialismo

---

que es hijo de Dios? ¿Cómo hablar de Dios a partir del sufrimiento inocente? Preguntas que impregnan la experiencia bíblica y cristiana a partir del libro de Job. Preguntas a las que solamente pueden dar respuestas verdaderas los propios pobres. Por ello la teología de la liberación intenta asegurar la transición de una teología que habla a los pobres a una teología expresada por los pobres mismos" (en *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Barcelona, 1989, 49-50).

[1157] Cf., R. Muñoz, "Dios Padre", en *Mysterium Liberationis* I, Madrid, 1990, 531-532.

[1158] Cf., J.J. Sánchez, o.c., 112-113.

[1159] Gonzalo Arroyo afirma: "... *el problema del desarrollo*, por decir lo menos, *es de una complejidad enorme* si se toman en cuenta las variables económicas, tanto nacionales como globales, los problemas sociales y culturales y los obstáculos políticos a superar para vencer la pobreza mediante un crecimiento económico acelerado y una mejor inserción en la economía mundial. Por lo demás, *este proceso debe realizarse con justicia social para lograr extirpar las actuales desigualdades y por lo tanto dentro de una solidaridad nacional y también internacional*. Se trata por consiguiente de una tarea titánica" ("Pobreza y desarrollo en Chile. Marco socio-económico para una evangelización de la cultura", en G. Arroyo et al. *Por los caminos de América... Desafíos socio-culturales a la Nueva Evangelización*, Santiago de Chile, 1992, p. 46).

[1160] G. Gutiérrez hacia el final de los años setenta ha podido afirmar: "... el camino es la revolución social y no un reformismo de medidas atenuantes. Liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante" (TRH, 246). En los años ochenta, sin embargo, esta definición por el socialismo no aparece en ninguna de las obras estudiadas y otras referencias

histórico, la alternativa "reformista" recobra valor[1161] y más que nunca urge a la Teología de la liberación reformular los alcances de la noción de "liberación", a riesgo de perpetuarse en el fundamentalismo[1162].

Lo anterior no significa que el neo-liberalismo haya triunfado en beneficio de los pobres del mundo. El neo-liberalismo de los últimos años ha hecho aún más pobre al continente latinoamericano. Los años ochenta fueron llamados por la CEPAL la "década perdida" para América latina[1163], situación que se vio agravada por la represión militar a la que muchos de sus países fueron sometidos. Pero, habiendo fracasado el socialismo histórico (sea por razones internas o externas), la alternativa neo-capitalista exige ser la única dentro de la cual con mejor o peor suerte se pueden intentar sub-alternativas de superación de la miseria, todas ellas evidentemente "reformistas"[1164].

"Liberarse" de la alternativa anterior, en realidad, no se ve cómo pueda ser de verdad viable. En un mundo que crece en interdependencia económica y cultural, romper con los demás para insistir en la planificación central de la economía y en una idea estrecha de identidad cultural, no puede ser visto sino como una aventura irresponsable. Sendero Luminoso no es una alternativa para América latina. Pero, la "modernización" no debiera ser tampoco la única alternativa. Toda vez que la Modernidad se ha impuesto de un modo excluyente en el continente, lo ha sido para humillación y despojo de sus habitantes[1165]. El

---

indican que Gutiérrez ha cambiado de opinión.

[1161] Cf., G. Arroyo, o.c., 46-65.

[1162] J.J. Sánchez afirma: "...la Teología de la liberación [Teología de la Liberación] se queda hasta ahora más a nivel del lenguaje *narrativo* y no aborda suficientemente el cuestionamiento de ese lenguaje *teológico* por parte de la Ilustración, de la primera y de la segunda [se refiere a la Ilustración racionalista y marxista respectivamente]. En concreto, el desafío de una praxis liberadora que históricamente se ha desprendido ya del discurso de Dios y se ha hecho racional y materialista, como reinvindicó la segunda Ilustración, y M. Horkheimer en manera especial, ese desafío no es afrontado por ella con todo rigor, por lo que su discurso sobre Dios es acusado, con buena parte de razón, de fundamentalista, como lo fue, en su tiempo, el discurso de la teología dialéctica. Las dificultades de diálogo precisamente entre las teologías de la liberación y la razón ilustrada y post-ilustrada son indicio de esta laguna que no ha cubierto aún la Teología de la liberación. La Teología de la liberación, más la primera que la segunda, descansa en efecto, en un optimismo no fundamentado respecto a la unidad entre praxis de liberación y discurso sobre Dios. Pero justamente esta unidad es la que se rompió en la Modernidad y no parece fácil reconstruirla, a no ser que se trabaje con un concepto *simplificado* de praxis. La Teología de la liberación no puede ignorar la *complejidad* de una praxis verdaderamente liberadora en el mundo actual. Y hará, por tanto, bien en confrontar su discurso liberador de Dios con la razón crítica y las prácticas liberadoras que dejaron ya atrás su referencia a una instancia trascendente" (o.c., 118-119).

[1163] Renato Poblete B., aludiendo al informe de la CEPAL de mayo de 1990 ("Magnitud de la pobreza en América Latina en los años ochenta"), señala: "La década del 80 evidentemente que afectó a los más pobres. Si es cierto que los más ricos perdieron algo, sin embargo, los pobres perdieron más. En términos absolutos, si el producto *per capita* de toda la región cayó en un 10% en estos 10 años, ciertamente que el promedio de los pobres fue mayor..." "En una palabra, la década perdida ha sido la peor crisis desde los años 30 y obviamente se acrecentó la pobreza". Entre los indicadores más graves, señala el sobreendeudamiento, la inflación desatada, la caída de la inversión, la intervención de los sistemas financieros para evitar su quiebra, el desempleo, el subempleo y el debilitamiento del Estado ("Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana", en CELAM *Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana. Glosas y comentarios* [Texto auxiliar del Documento de Consulta en preparación a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano], Bogotá, 1991).

[1164] Dice Arroyo: "Se puede también afirmar que, en las circunstancias económicas y políticas predominantes en el mundo, no se puede hablar estrictamente hoy de una *sistema económico alternativo* al capitalismo actual, aunque sí se pueden imaginar *estrategias* o *estilos de desarrollo alternativos* dentro de la economía abierta y exportadora. Es decir, que las alternativas hay que lograrlas dentro *de la economía de mercado*, que adquiere un carácter global e interdependiente y que se estructura en forma asimétrica entre países desarrollados y en desarrollo" (o.c., 46).

[1165] Hacia los años setenta, J.L. Segundo declaró la crisis de la civilización occidental capitalista (y de su idea ideológica de Dios), esperanzado que en la periferia de esta sociedad, esto es, la América latina dependiente, sí pudiera ser vencida la dialéctica

desafío consiste más bien en crear una nueva síntesis cultural, una nueva forma de organizar la sociedad y la economía, a partir de lo dado y de lo impuesto, desde el sujeto y el pueblo latinoamericano con su propio y abigarrado acervo cultural, en relación a una Modernidad que de tantas formas le amenaza y le usurpa, así como también le ofrece nuevas posibilidades[1166]. El debate está abierto, y es por cierto complicado. Es preciso reconocer, al menos, que el panorama socio-cultural para el mundo entero, en especial para los pobres, es, además de complejo, desolador. La Modernidad debe al menos reconocerse sobrepasada por sus propias monstruosidades[1167]. No es posible sostener que el futuro será peor, pero ya no se puede asegurar que será mejor (sacrificando el presente de los marginados), y sobre el horizonte se avisan muchas señales inquietantes. Si hasta hace poco se había descubierto que la historia la hacen los hombres -y en ello se cifraban las esperanzas de liberación-, hoy los hechos de nuevo enseñan que la historia nos excede.

Por esto, es necesario estar atentos a los signos de esperanza. Si por el momento no parece haber alternativa más que al interior de la economía de mercado, se impone considerar todos los esfuerzos que se han hecho por elaborar teóricamente el concepto de la pobreza, sus causas y soluciones. Signo de esperanza es el ordenamiento de la economía y la recuperación de la democracia que, con grandes esfuerzos, han realizado algunos países americanos[1168]. Si la Modernidad es un hecho cultural que ha

---

dominante-dominado (de lo que pudiera resultar una idea más auténtica de Dios) gracias a la profundización del proceso de secularización cumplido sólo a medias por los países ricos (TA II, 50). Pero su propuesta no era entonces, ni lo es ahora, alternativa a la Modernidad, sino radicalmente iluminista. J.C. Scannone, por el contrario, objeta el carácter liberador de los proyectos modernizadores de diverso signo en boga hacia los años setenta, en cuanto éstos, por una deficiente concepción del ser y del tiempo, no permitirán jamás la expresión de la originalidad latinoamericana en cuanto tal. Por su parte, Scannone propone una ontología de la liberación a partir del pobre en cuanto "otro", y gracias al "hermano", aquel que, al hacer suya la interpelación que proviene del pobre, media la superación de la dialética entre opresor y oprimido ("Hacia una dialéctica de la liberación. Ontología del proceso auténticamente liberador", en *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, 133-186).

[1166] Pedro Morandé defiende la tesis que, dada la crisis de la filosofía de la Ilustración -crisis cuya expresión simbólica la constituye la bomba atómica, y cuya deficiencia teórica yace en la imposibilidad de conciliación entre dos racionalidades distintas, la de los medios y la de los fines-, la propuesta modernizadora "revolucionaria" del iluminismo liberal o socialista, neo-liberal o la del socialismo renovado, en realidad, no es ninguna alternativa para América latina. Por el contrario, la tarea es reemplazar la cultura iluminista a partir de la síntesis cultural latinoamericana de corte mestizo y católico, y a partir de la antropología cristológica de Juan Pablo II, inspirada en la teología del Concilio Vaticano II. Cf., P. Morandé, "Fe cristiana y cultura latinoamericana", en G. Arroyo et al., o.c., 17-25; cf., su obra mayor, *Cultura y Evangelización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984. J.C. Scannone, al reflexionar sobre la "irrupción del pobre" en la vida del continente y de la Iglesia advierte los signos de una "nueva síntesis vital": "Las culturas latinoamericanas -tanto la que es fruto del mestizaje cultural íbero-indoamericano como las culturas aborígenes actualmente vigentes y las afro-americanas- se centran en valores religiosos, solidarios y festivos, y en los símbolos que las expresan. En cambio, la cultura moderna que las amenaza (y la filosofía que la representa y/o justifica) se centra(n) en la racionalidad y en la eficacia (cf. DP 415). Pues bien, la nueva síntesis vital que -según queda ya indicado- se está realizando en sectores significativos de la cultura popular, parece ir aunando *en una* ambas experiencias humanas, aunque todavía no en niveles macrosociales, pero sí ya trans-familiares. Ello provoca nuevas formas de religiosidad popular y nuevos símbolos religiosos y poéticos, pero también -al menos en germen- nuevas formas de organización social y de lucha y trabajo racionales" ("La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América latina", en J.C. Scannone y M. Perine (ed.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, p. 129).

[1167] Según J.J. Sánchez, la Teología Política y la Teología de la liberación, no obstante sus respectivos límites, son la respuesta teológica más radical a la Modernidad (o.c., 102).

[1168] A pesar de lo negativo de los resultados económicos y sociales de la década de los ochenta, ellos en buena parte fueron la consecuencia de reformas y ajustes económicos, administrativos y políticos que últimamente comienzan a dar algunos frutos. El presidente del Banco Interamericano, Enrique Iglesias, dice: "En 1991 y 1992, el PIB de la región habrá crecido en cerca de un 3% anual, en contraste con una reducción de casi el 1% en 1990; las tasas de inflación, aun cuando en muchos casos todavía presentan índices muy elevados, se redujeron de un promedio de 1.200% en 1989 a un 300% en 1991 y muestran tendencias más favorables aún en el futuro; del mismo modo, ese año las transferencias negativas de capital hacia el exterior, que durante la

generado inmensos sufrimientos en América latina y del que resulta imposible zafarse, la irrupción de los pobres en la historia del continente y de la Iglesia augura la posibilidad de una nueva síntesis cultural[1169].

A nuestro parecer, el discurso sobre Dios en América latina, por una parte, se ha dejado afectar por la "perdida de la década" sufrida por los pobres del continente. El *Jesucristo liberador* de J. Sobrino, bien ha podido llamarse "Jesucristo crucificado"[1170]. Por otra parte, este discurso se ha abierto a una problemática cultural más amplia que la estrictamente económico-social. El esfuerzo de R. Muñoz por llegar al "corazón" del Dios y Padre de Jesucristo desde lo que ocurre en el "corazón" de ese hombre pobre que pasa, entre la injusticia y el desconcierto cultural, del campo a la ciudad, representa un nuevo punto de partida para la redefinición del concepto de liberación[1171].

Esperamos que esta breve digresión socio-cultural ayude a situar las vicisitudes de la cuestión de Dios que a continuación replanteamos.

b) De la pregunta por la existencia a la pregunta por la imagen de Dios

J.L. Segundo fue el primero que intentó plantear la cuestión de Dios desde una perpectiva latinoamericana, a partir de los interrogantes que en los años sesenta se hacían sus contemporáneos. En la Introducción General a *Nuestra Idea de Dios*, se nos dice:

> "La fe de nuestro contemporáneo es en el sentido pleno y noble de la palabra una *fe-en-crisis*. Y la pregunta latente es la siguiente: ¿Por qué creo yo? Y ¿en qué creo? Estas dos preguntas no se sitúan a un nivel mera y puramente conceptual, sino que son dos cuestiones enclavadas en el corazón de la vida del cristiano y que hacen de su fe... una fe-en-crisis"[1172].

Sorprende a J.L. Segundo, sin embargo, que en esta situación de crisis de fe el cristiano no se interrogue acerca de "qué es Dios, cómo es Dios, cómo actúa Dios"[1173], como si todo el problema residiera en aceptar o no su existencia. Pero no basta creer en Dios, como tampoco no creer en Dios puede ser excusa de lo que verdaderamente importa. Segundo incisivamente cuestiona a creyentes y a ateos: "¿qué está buscando o haciendo ese hombre que acepta o niega a Dios? ¿Cuál es su actuación en la existencia, personal y social?"[1174]. La cuestión ulterior no es teórica, sino práctica. Detrás de la idea de Dios suelen ampararse prácticas hipócritas; nuestra idea de Dios es en buena medida reflejo de una sociedad

---

mayor parte del decenio pasado oscilaron alrededor de los 20.000 millones de dólares anuales, se transformaron en una corriente de recursos positiva del orden de los 15.000 millones de dólares" (*Mensaje*, nº 417, 1993, 74-75).

[1169] Cf., J.C. Scannone, "La irrupción...", o.c., 129.

[1170] "En este libro queremos presentar al Cristo que es Jesús de Nazaret y, por ello, lo hemos titulado *Jesucristo liberador*. La elección del título, sin embargo, no ha sido fácil, pues escribiendo desde América latina y en concreto desde El Salvador con frecuencia se nos ha ocurrido titularlo *Jesucristo crucificado"* (...). "...este libro está escrito en medio de la crucifixión, pero, en definitiva, con la esperanza en la liberación" (JL, 11).

[1171] Cf., DC, 112-113.

[1172] TA I, 13.

[1173] TA II, 13.

[1174] TA II, 25.

individualista e injusta. Por ello, poco se avanza "preguntándose si Dios existe"[1175]:

> "Por el contrario, nuestra reflexión comienza interesándose mucho más en la antítesis -aparentemente fuera de moda- *fe-idolatría* que en la -aparentemente actual- *fe-ateísmo*. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece la más radical, fe-idolatría, quien se profesa cristiano puede ocupar cualquiera de las dos posiciones, así como el que se profesa ateo. En otras palabras, creemos que divide mucho más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen"[1176].

Por esto, al distinguir J.L. Segundo dos preguntas, estas son, "¿existe Dios?" y "¿qué Dios existe"[1177], desvía la atención de sus lectores latinoamericanos hacia esta última. De frente al abuso de Dios propio de la idolatría y de la ideología, aquello que resulta fundamental es determinar cuál es el verdadero Dios, cuál su imagen más auténtica[1178]. La influencia de Segundo sobre los demás teólogos de la liberación en esta materia ha sido decisiva.

J. Sobrino recuerda que la cuestión de la ilustración sobre Dios es cosa antigua en Occidente y que, al haber desembocado en el ateísmo, ha hecho de éste el polo referencial de la teología[1179]. Contra W. Kasper, que hace del ateísmo la cuestión teológica por excelencia, Sobrino sostiene que el verdadero problema es la idolatría, que poco se gana con saber que Dios existe, lo fundamental es qué contenido se da a Dios. En este sentido, resulta indispensable considerar que Jesús no ilustra "el *que* haya Dios, pero sí ilustra *qué* Dios hay"[1180]. La ilustración de Dios, por tanto, no ha de consistir en desmitificación, sino en "desidolatrización de Dios"[1181]. La teología y la cristología habrán de ser "esencialmente dialécticas"[1182].

Al igual que J. Sobrino, para R. Muñoz la contribución primera de J.L. Segundo es decisiva al momento de organizar su tratado sobre Dios. El punto de partida de *Dios de los cristianos* es el uso y abuso que se hace en América latina, y en la Iglesia, del "nombre de Dios"[1183]:

[1175] TA II, 22.

[1176] TA II, 22.

[1177] Las preguntas titulan la primera de las notas complementarias (TA II, 22).

[1178] "América latina, en su lucha por su liberación no se enfrenta a la «muerte de Dios», sino a la tarea de «la muerte de los ídolos» que la esclavizan y con los cuales se confunde a menudo a Dios" (TA II, 69).

[1179] Cf., "Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología", *Revista latinoamericana de teología* 7 (1986) 45-81.

[1180] JL, 250.

[1181] Cf., JL, 243.

[1182] Cf., JL, 243.

[1183] "En este «continente cristiano», en nombre de Dios las minorías privilegiadas suelen luchar con todos los medios del poder y de la técnica para defender sus propiedades y su civilización; y en nombre de Dios las mayorías resisten humanamente en condiciones inhumanas y luchan por sobrevivir apenas a la diaria erosión de la pobreza. En estas mismas mayorías empobrecidas, en nombre de Dios los más aceptan resignados su condición de miseria y sometimiento; y en nombre de Dios muchos van despertando y organizándose para una lucha de liberación colectiva" (DC, 26). La división "en el nombre de Dios"

"En esta perspectiva, se comprenderá que la cuestión teológica capital para nosotros, sea no tanto si Dios existe, sino más bien cuál es el Dios verdadero"[1184].

Es decir, el problema en América latina no es tanto el ateísmo, como la idolatría. Pero, R. Muñoz advierte -¿contra J.L. Segundo?- que la idolatría que hace problema, al igual que en la Biblia, es sobre todo la "de los grupos privilegiados y «cultos»", mucho más que la que las clases «ilustradas» critican como "superstición o ... primitivismo religioso de las masas «ignorantes»"[1185]. El trabajo de Muñoz se centra en distinguir las diversas imágenes de Dios (muchas veces falsas) de la imagen del Padre de Jesucristo.

G. Gutiérrez continúa la misma senda al sostener que "no ganaríamos mucho, en efecto, con discurrir sobre la existencia de Dios, si no precisamos antes de qué Dios hablamos"[1186]. En "Teología desde el reverso de la historia" (1979) Gutiérrez distingue la Teología de la liberación de las teologías primermundistas, en cuanto éstas se polarizan en relación al ateísmo de la Modernidad, mientras que la Teología de la liberación lo hace en relación a la opresión del Primer mundo, moderno y ateo[1187]. Al tema de la idolatría, Gutiérrez consagra al menos una obra completa: *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI* (1989).

c) De la pregunta por la imagen a la pregunta por el amor de Dios

Pero en G. Gutiérrez la pregunta más radical y genuina no es tanto por el verdadero Dios, sino cómo hablar del Dios en quien se cree, el Dios de la Biblia y Padre de Jesucristo, desde el sufrimiento y muerte de los pobres. De modo significativo, la obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* (1986) representa la aproximación interrogativa de Gutiérrez a Dios, en lo que constituye una búsqueda de un lenguaje adecuado para hablar de El que pueda, no sólo sortear el hablar idolátrico acerca de Dios, sino también evitar la tentación de "maldecirlo"[1188]. La respuesta a semejante interrogación la representa la obra *El Dios de la vida* (1989), pues en esta oportunidad, de un modo asertivo, abundante en pruebas escriturísticas, Gutiérrez afirma que sólo la fe en el Dios de la vida, además de ser el origen mismo de la pregunta por la muerte de los inocentes, es principio de la vida de los pobres.

Como es posible advertir, ambas preguntas tienen lugar en G. Gutiérrez. Pero no sólo en él. J. Sobrino hace propio el planteamiento de Gutiérrez al interrogarse "cómo hablar de Dios desde

---

continúa al interior de la Iglesia católica y de las demás iglesias cristianas (o.c., 26).

[1184] DC, 28.

[1185] DC, 29. Los grupos que "más o menos conscientemente utilizan a «Dios» para legitimar su riqueza acumulada, su saber excluyente, su poder de dominación; es el «ateísmo» de los grupos dominantes, que creen en que Dios «no ve» la explotación del pobre y el asesinato del inocente, que él «no oye» el clamor de los oprimidos" (o.c., 29).

[1186] DV, 25. A pie de página alude expresamente a R. Muñoz. En esta misma obra, se dedica un capítulo al tema de la idolatría ("La idolatría es muerte, Dios es vida", DV, 121).

[1187] En su comentario al libro de Job, G. Gutiérrez alude a la apuesta de Pascal, para contraponerla a la apuesta de que es objeto la fidelidad de Job. Si Pascal provoca la apuesta por la existencia o no existencia de Dios (con lo cual enfrenta a la mentalidad moderna y su incipiente ateísmo), Job da prueba de la posibilidad de una religión desinteresada y gratuita, distinta de una que se basa en una eventual recompensa de Dios (HD, 54-56). En esta misma obra, Gutiérrez critica especialmente la idolatría en su versión teológica (o.c., 146-147; 162).

[1188] Cf., HD, 32, 176ss.

Ayacucho"[1189]. R. Muñoz no formula la tercera pregunta, pero en cierto sentido la da por supuesta cuando reflexiona sobre "Dios en la vida y la muerte de los oprimidos"[1190]. En J.L. Segundo, sin embargo, esta manera de formular el problema de Dios no se encuentra.

A nuestro parecer, si la muerte escandalosa de los pobres fuera reductible al pecado de idolatría (es decir, a la desviación de la libertad humana), sería posible discutir qué pregunta es anterior, si aquélla por el Dios verdadero o ésta acerca de cómo hablar de Dios desde el sufrimiento; en tal caso, sería imposible establecer entre ellas una diferencia cualitativa. Pero si el mal que sufren los pobres -aunque sea posible y necesario determinar sus causas históricas-, es siempre un escándalo para la razón y para la fe[1191], entonces la pregunta segunda se ha de subordinar a la tercera, porque ésta es teológicamente anterior. Nuestra opinión es que la Teología de la liberación pasa de la segunda a la tercera pregunta por Dios en tanto percibe que el problema del mal en América latina es todavía más complejo que el resultado de la injusticia histórica o una etapa aún no superada en el proceso de humanización y, en consecuencia, que la liberación histórica deriva su eficacia del misterio pascual de Jesucristo en quien se manifiesta la sobreabundancia de la bondad gratuita de su Padre[1192].

No es fácil notar la diferencia entre estas dos preguntas. Los mismos autores no la explicitan[1193]. Una misma respuesta para dos preguntas distintas puede mover a confusión: la fe en el Dios de la vida se opone a la idolatría (que exige la muerte de los pobres) y, por otra parte, responde a la pregunta por el amor de Dios hecha desde la muerte de los pobres. Ellas, además, se pierden entre un sin fin de preguntas similares. Pero conviene sobremanera distinguirlas si se trata de ponderar qué se quiere decir cuando se afirma que Dios es el Dios de la vida y el Dios de los pobres. Confundir las preguntas, no percibir su distinto alcance teológico, además de impedirnos captar la profundización que el discurso sobre Dios ha experimentado en los últimos años, deja abierta las puertas a un discurso dialéctico irreversible. En tal caso, no es posible ver cómo se puede salir de la "guerra ideológica" de acusarnos mutuamente "en el nombre de Dios" por el abuso de su nombre[1194].

En sentido estricto, la tercera pregunta funda la segunda, y la supera. A saber, exige preguntarse

---

[1189] JL, 320 (remite a G. Gutiérrez "¿Es posible hablar de Dios en la ciudad peruana de Ayacucho, en donde se vive dolor y muerte?", *Revista latinoamericana de teología* 5,15 (1988) 233-241). Aludiendo también a Gutiérrez, señala: "Entre nosotros, la pregunta no es cómo hacer teología *después* de Auschwitz, tal como se repite en Europa, sino hacerla *en* Auschwitz, es decir, en medio de una espantosa cruz" (o.c., 253-254; 320). En "Reflexiónes...", o.c., señala: "¿Qué es de ese Dios de la vida, tan permanentemente perdedor en la lucha de los dioses?" (72); y, a continuación, cita nuevamente a Gutiérrez (según HD, 18-19).

[1190] DC, 138. Señala: "Abordando la misma pregunta por Dios [?], en la situación que vivimos hoy como pueblo, lo primero que surge -con la fuerza de una convicción nueva, ya profundamente arraigada- es una reacción negativa: la situación opresiva que vivimos «no podemos atribuirla a Dios»" (139). Esta conclusión conduce luego a una siguiente pregunta: "«¿Cómo leer la Biblia con una interpretación verdadera, descubriendo a Dios liberador?»" (140). Es decir, R. Muñoz articula su discurso teológico en la perspectiva de la búsqueda del Dios verdadero, pero sabiendo que Dios es bueno, que El no es la causa de los males del pueblo.

[1191] Cf., JL, 297-298.

[1192] La experiencia de Job, tal cual es descrita por G. Gutiérrez, anticipa estas conclusiones. El mal que Job padece es, en definitiva, un misterio, así como misteriosa es la gratuidad del amor de Dios que funda la exigencia de luchar contra ese mal, a la vez que ella, la misma gratuidad, constituye el único horizonte en el que esta lucha es auténticamente desinteresada y, por ende, válida (cf., HD, 171, 172, 174).

[1193] Destacamos que J.J. Tamayo-Acosta distingue claramente los tres niveles de la cuestión de Dios en la Teología de la liberación, pero no prioriza este último de G. Gutiérrez, tal como intentamos hacerlo nosotros ("Presentación del Congreso": "Dios de vida, urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* 5-6 (1985) 21 (533).

[1194] Cf., DC, 26.

por el verdadero Dios en relación a los ídolos de la muerte, a la vez que abre la posibilidad de vencer la dialéctica dominador-dominado, idólatra-creyente. Ante todo, importa proclamar la bondad de Dios, encontrar el lenguaje adecuado para confesar su nombre. Pero, para que tal confesión no sea vana, es preciso luchar por la justicia reconociendo que, en definitiva, el mal no se lo vence si no se carga con su irracionalidad hasta la muerte. Sólo asumiendo la negatividad de la vida en toda su hondura, la positividad de Dios se podrá manifestar en plenitud. Pero la positividad de Dios se verifica ya en la negatividad de la vida toda vez que, paradojalmente, la muerte injusta de los pobres acusa remotamente a Dios y cuando, asombrosamente, los mismos pobres luchan contra la injusticia y festejan y agradecen a Dios la vida[1195].

La tercera pregunta es un auténtico acto de fe, racional desde el momento en que se cree que Dios ama preferencial y gratuitamente a los pobres. Si no se comparte esta fe, si no se grita aquel escándalo, la pregunta por el Dios verdadero es ociosa. Por lo mismo, sólo Dios la puede responder. En tanto Dios libera gratuitamente de la pobreza y la muerte, El mismo responde la interpelación que sobre El recae y rompe de paso con las interpretaciones ideológicas tanto de la perpetuación de la miseria como de la causa de los pobres. La Teología de la liberación exhorta al seguimiento de Jesucristo para de este modo manifestar históricamente la práctica de Dios en favor de los últimos.

La cuestión teórica del verdadero Dios es, en realidad, un interrogante penúltimo. El depende lógicamente de esa solidaridad concreta y gratuita con los despojados que traspasa el umbral de la paradoja teórica fundamental, ésta es, cómo es posible hablar bien de Dios (de la vida) a partir del mal inocente (de la muerte)[1196]. Fuera de este horizonte límite de la experiencia, la cuestión del verdadero Dios arriesga convertirse en una disputa bizantina, si no en una "caza de brujas" de nunca acabar.

La formulación de la tercera pregunta -a nuestro juicio- se ubica históricamente en la que ha sido llamada la "década perdida". Ella surge de la experiencia de un dolor inmenso causado por la injusticia económica, social, política y cultural, de la represión y de la muerte temprana e injusta de los marginados de la historia. Surge de la experiencia del fracaso de la ilusión en que la libertad humana habría podido construir una sociedad más fraterna, de la impresión que la historia nos excede. Pero, sobre todo, ella arranca de la fe y la esperanza en el Padre que resucitó a Jesucristo de la muerte. Insistimos en el hecho que la pregunta misma se articula a partir de «la gran esperanza que sentimos»[1197], esperanza que para los cristianos tiene un contenido determinado: que el misterio trascendente que es Dios, es amor gratuito y preferencial por los más pequeños y humillados.

Si en un comienzo el discurso sobre la liberación se estructuró bajo la representación de Dios como "libertad", últimamente se gesta bajo la representación de Dios como "misterio", como espacio de gratuidad en el que libre y desinteresadamente (y no en razón de retribuciones futuras) todos pueden encontrar a Dios en los postergados, pues, contra todo monoteísmo estrecho, Dios se hace presente en los pobres por Cristo y en su Espíritu. Al compromiso activo de lucha contra la injusticia de los primeros años,

---

[1195] J.C. Scannone, acogiendo la descripción que R. Muñoz hace de la experiencia espiritual de la irrupción de los pobres en América latina, sostiene que detrás de la nueva praxis que se abre paso en el continente "no sólo está la lucha contra la muerte, sino -al mismo tiempo y aún más hondamente- el amor a la vida (en todas sus formas) y la celebración del hecho maravilloso de vivir" ("La irrupción..., o.c., 128). Pues la nueva praxis se nutre de la "interpelación ética" que nace del encuentro con el "rostro" de los pobres (y que ha dado lugar a la opción preferencial por los pobres) y del "asombro radical" que "se experimenta ante la emergencia de vida y libertad en medio de tales circunstancias de opresión y muerte" (y que se expresa en la alegría de vivir y en la lucha contra la injusticia de los mismos pobres) (o.c., 126-128).

[1196] En esto consiste -según G. Gutiérrez- la inocencia de Job. Job no sólo es inocente porque no merece el mal que sufre; en sentido bíblico, es inocente porque supo solidarizar con los pobres aun sin entender la justicia de Dios (HD, 95).

[1197] G. Gutiérrez, para hablar del misterio de Dios, suele recordar a J.M. Arguedas cuando dice: «¿es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos»? Gutiérrez responde que sí (HD, 13).

se ha añadido la exigencia de solidarizarse de los pobres en su pasión, compartiendo sus vidas y sus muertes, aparentemente inútiles. Si en un comienzo predominó una esperanza "antropológica", hoy mueve una esperanza "pascual". Pero, lo que se ha revelado al final de una experiencia espiritual, era lo que estaba en el principio: que Dios escucha el sufrimiento de su pueblo y lo libera. El seguimiento de Jesucristo ha enseñado *cómo*.

d) Una única respuesta: "Dios es vida"

Lo decimos una vez más, la respuesta a las preguntas planteadas es la misma para ambas, a saber, que Dios es el "Dios de la vida". Sorprende la coincidencia que se da entre G. Gutiérrez, R. Muñoz y J. Sobrino para llamar a Dios con esta denominación. Y una vez más insistimos en que ella procede de la práctica que, orientada por la contemplación de Dios en los pobres, se destina a suprimir efectivamente el mal que ellos padecen y, de este modo, supera la perplejidad con que el escándalo del sufrimiento inocente suele cautivar a la razón, incluso a la razón creyente.

El ateísmo ilustrado del Primer Mundo no puede ser el polo referencial de la teología latinoamericana. Pero en la medida en que nada justifica la muerte injusta de los pobres -en tanto el escándalo del mal ni siquiera es reductible al amor de Dios-, sí cabe la posibilidad de no creer en Dios[1198]. En el Tercer Mundo, sin embargo, se abre una posibilidad nueva a la fe toda vez que, si por una parte el sufrimiento tienta a dudar de la existencia de Dios, aquellos que esperazadamente se dedican a aplacarlo por esta vía lo dan a conocer como el Dios de la vida[1199].

II. REVELACIóN Y LIBERACIóN

El concepto de revelación que la Teología de la liberación propugna responde determinadamente a la pregunta por Dios en América latina. La revelación de Dios se especifica como liberación histórica de los pobres.

1. Revelación de Dios y liberación de los pobres

Ante una situación de opresión y de muerte injustas, la Teología de la liberación sostiene que el Dios de la Biblia se revela liberando y dando vida a los pobres. Afirma R. Muñoz:

> "Al Dios de la Biblia lo hemos «conocido» -hemos hecho la experiencia de su realidad viviente, hemos sido involucrados en comunión con él- porque él mismo *ha querido intervenir en la historia* colectiva, ha ejercido sus «juicios» sobre ella, *para liberar a grupos humanos oprimidos*, explotados y disgregados, y *hacer de ellos un pueblo de hombres libres y*

[1198] Es éste un problema antiguo e insuprimible en teología. Santo Tomás hace de la experiencia del mal la prueba más poderosa contra la existencia de Dios (I, q.2 a.3).

[1199] J. Sobrino admite la posibilidad de un ateísmo "ante el silencio y la impotencia de Dios" ("Reflexiones..., o.c., 73). Pero sugiere también la posibilidad de su superación: "La teología de la liberación se interesa, por lo tanto, en el ateísmo, no sólo en la idolatría. Pero no ofrece una superación de aquél en directo, sino, como Miqueas, a través de la práctica de la justicia, a través de la lucha contra la idolatría. En esa activa lucha, no sólo en la distante contemplación de las víctimas, se decide la fe. Puede ser que alguien niegue o prescinda de Dios en esa lucha; pero puede ser también -y es una realidad- que en esa lucha el ser humano se sepa caminando con Dios, llevado por Dios y dirigiéndose a Dios" ("Reflexiones, o.c., 76). Cf., E. Cambón "Secularización y Presencias de Dios. Según el documento de Puebla", *Medellín*, 9,34 (1983) 232-251.

solidarios"[1200].

Desde un comienzo los teólogos latinoamericanos han asociado de un modo inseparable la revelación de Dios a la liberación de los pobres, en el entendido que ésta revela a Dios y la revelación de Dios es liberadora[1201]. Semejante noción de revelación supone, a su vez, una concepción teológica de la historia según la cual ésta no es una magnitud neutra (*tabula rasa*) sobre la cual Dios interviene y se revela de un modo pacífico, sino una dimensión de la creación afectada seriamente por el pecado[1202]. Un aspecto esencial del discurso sobre Dios en América latina ha sido la temática de la "Lucha de los dioses" que, según J. Sobrino, constituye la "estructura teologal-idolátrica de la realidad" de la cual resulta la crucificción de Jesucristo, el mediador del Dios de la vida, a manos de los mediadores de los ídolos de la muerte[1203]. Esta estructuración dialéctica de la realidad persiste hasta nuestros días, pero a partir de la resurrección de Jesucristo sabemos que existe la justicia y que Dios se revela como esperanza y vida para los crucificados[1204].

La Teología de la liberación ha encontrado en la revelación bíblica un poderoso respaldo a su convicción más profunda: que Dios se verifica como un Dios que ama a todos los hombres, en tanto escucha el clamor de las víctimas inocentes de todos los tiempos y acude a su liberación[1205]. Aún más, los teólogos latinoamericanos han buscado reconducir la noción de revelación de la Iglesia de este continente a la noción más bíblica y cristiana, en contra de deformaciones de la revelación funcionales al mantenimiento de las estructuras de opresión[1206]. En esta perspectiva, la Teología de la liberación ha coincidido con la teología bíblica toda vez que afirma que la revelación consiste directamente en la manifestación histórica de la voluntad de Dios de transformar nuestra existencia y sólo indirectamente en la revelación de Dios en sí mismo[1207]; o, si se quiere, que un mismo hecho histórico, como el amor, revela a un mismo tiempo la verdad de Dios y la verdad del hombre[1208]

Que la liberación de los pobres sea equivalente a la revelación de Dios no se sostiene, sin embargo, en perjuicio de otros aspectos de la revelación divina. La Teología de la liberación también

---

[1200] DC, 103; cf., DC, 22; DV, 21; JL, 42.

[1201] Cf., "Encuentro con Dios en la historia", en G. Gutiérrez *Teología de la liberación*, o.c., 227-249.

[1202] Cf., JL, 167-168.

[1203] Cf., JL, 213.

[1204] J. Sobrino "«El Resucitado es el Crucificado». Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo", en *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, 1982, pp. 237, 243, 247.

[1205] Cf., DV, 228, 229.

[1206] Cf., TA II, 50.

[1207] TA II, 15-17. J.L. Segundo recuerda que lo esencial es "... que si el mensaje de Jesús nos habla, todo él, de nuestra existencia y de su trasformación, debe ser porque a través de ella y sólo a través de ella conocemos lo que Dios es *en sí*" (o.c., 16).

[1208] "Aquello a través de lo cual Jesús revelará la verdad de Dios y del ser humano es lo menos esotérico y lo más común, el amor; y si de buscar discontinuidad se trata, ésta se encuentra no más allá, sino en ese mismo amor, en un amor sin límites, hasta el final de la cruz" (JL, 105).

reconoce la presencia de Dios en la creación y en el corazón de cada hombre, y en su Iglesia[1209]. Nadie puede discutir el llamado clamoroso que la Teología de la liberación hace a la conversión personal. Sólo que en las circunstancias apremiantes de miseria, en el marco de la pregunta por la bondad de Dios, la Teología de la liberación urge a buscar y a encontrar a Dios allí donde Dios suprime la injusticia y la muerte de tantos inocentes, subordinando la autenticidad de los demás aspectos de la revelación a la revelación de la liberación.

Por esta razón, no han faltado las acusaciones e interpretaciones de inmanentismo o reduccionismo en contra de la Teología de la liberación; acusaciones e interpretaciones fundadas e infundadas. La pretensión de la Teología de la liberación de querer identificar la salvación en la historia es evidentemente audaz, llena de peligros[1210]. Pero lo contrario sería todavía peor, pues equivaldría a hacer a Dios irrelevante para los pobres y, si para los pobres, irrelevante en cuanto Dios[1211]. ¿O como pudiera ser confesado como Dios un ser propicio sólo a una minoría de la humanidad, más aún, de una minoría que suele vivir a costa de la miseria de tantos?

Por otra parte, la Teología de la liberación ha avanzado en la comprensión del misterio y de la trascendencia de Dios de un modo extraordinario. Según G. Gutiérrez, Dios es un misterio que la teología debe tratar con respeto sumo, porque no puede ser capturado por red conceptual alguna: Dios es santo[1212]. Pero creer en El es creer que su trascendencia es amor que se manifiesta a todos los hombres a partir de su preferencia gratuita por los más postergados[1213]. Para J. Sobrino, Dios es todavía mayor que el "Dios mayor" confesado a partir de la positividad de la creación toda vez que El se manifiesta como "Dios menor", como gracia y solidaridad extrema en Jesús crucificado y en los crucificados de la historia[1214]. R. Muñoz recuerda que, no obstante su aparición en la historia, a Dios lo conocemos *en la penumbra de la fe*, que el Reino y la justicia definitivas están todavía por cumplirse, pues incluso de Dios se espera que sólo en el futuro sea "todo en todos"[1215]. La liberación es un don escatológico.

Aun cuando revelación y liberación se necesitan recíprocamente, los teólogos latinoamericanos destacan el carácter personal y libre de la autocomunicación de Dios[1216]. J.L. Segundo con insistencia repite que al Dios cristiano no se accede por la vía de la "razón" y del "poder", sino por la de la "libertad", de la

---

[1209] Cf., DV, 17-18; TRH, 269.

[1210] El Card. Ratzinger ha hecho objeción del discurso sobre Dios de G. Gutiérrez en cuanto éste, al afirmar que "Dios se hace historia", caería en el pelagianismo, el relativismo, la pérdida de la unidad de sentido de la Palabra y de la Tradición ("Observaciones sobre la «teología de la liberación» de Gustavo Gutiérrez", *Misión Abierta* 1 [1985] 32-35). En su respuesta, Gutiérrez asegura el misterio de Dios, precisa que tal afirmación tiene directa relación con la Encarnación y resalta la importancia que su teología da a la "gratuidad del amor de Dios" (o.c., 36-76).

[1211] Cf., JL, 53.

[1212] Cf., HD, 13 y DV, 30-31 y 309ss; TRH, 268-269.

[1213] Cf., HD, 13-14.

[1214] Cf., JL, 316.

[1215] Cf., DC, 22-24; JL, 314.

[1216] Cf., DC, 20; HD, 16; JL, 95.

"fe" y de los "valores"[1217]. Por la razón, suelen los hombres concebir a Dios como naturaleza (no como persona) que explica causalmente el mundo y sus fenómenos. Es ésta la vía de la prueba de la existencia de Dios. Según ella, los hombres terminan atribuyendo a Dios los acontecimientos tanto maravillosos como crueles de la realidad, en especial, los que las ciencias no están en condiciones de explicar. Es decir, por esta vía se concibe la idea de un Dios a cuyo arbitrio queda entregada la historia humana, excusándose el hombre de la responsabilidad que el Dios verdadero otorga a su libertad y encontrando en Dios, por otra parte, justificación para acontecimientos que no tienen justificación. Así se fabrica a un Dios a la medida de los acontecimientos. La vía de la auténtica revelación del Dios cristiano, en cambio, supone que Dios se revela libre y personalmente al hombre, capacitando su libertad para que éste apueste su vida a aquellos valores que El sostiene contra la mera facticidad de la realidad, precisamente para llevar los acontecimientos a lo que ellos "deben ser" (o "deben llegar a ser"). Los hombres que siguen esta vía, los testigos de Dios, manifiestan de este modo que a Dios se lo conoce por su intervención libre en la historia, cuya huella abre a otros la posibilidad de la fe. Fe en que alguna vez, y contra todas las apariencias, los acontecimientos ha de ser doblegados a la libertad de Dios.

Los teólogos de la liberación, por último, han explicitado la revelación personal de Dios en términos trinitarios y, gracias a ello, profundamente históricos. Lo veremos a continuación.

2. Estructura histórica de la revelación de la liberación

La Teología de la liberación ha podido asegurar que la salvación se verifica en la historia como obra cabal de los hombres, y no más como una intervención veleidosa, vertical y atemporal de un Dios que acapara en sí todo bien y toda decisión, gracias a un concepto trinitario de Dios. Pero los teólogos estudiados no abundan en sistematizar lo que la Trinidad es en sí, en la vida intratrinitaria de las personas divinas. Del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se habla en relación directa con el mundo humano en el que este misterio se revela liberando y creando una historia diferente según la utopía del Reino.

En G. Gutiérrez, la concepción trinitaria de Dios es fundamental, aunque él no la explicite de modo especulativo y sistemático. Hemos señalado que la división de su obra *El Dios de la vida* se organiza teniendo en cuenta la acción más típica de las personas divinas; hemos visto cómo la revelación de Dios ocurre mediante Jesucristo y el Espíritu Santo[1218] . La espiritualidad de la liberación que Gutiérrez exige como razón de ser de la Teología de la liberación se establece, por cierto, como seguimiento histórico (en el Espíritu) de Jesucristo[1219].

R. Muñoz, en cambio, aunque tampoco se extienda en especulaciones mayores acerca de la Trinidad, recurre a ella con suma frecuencia y, aunque *Dios de los cristianos* esté consagrada al Padre, su autor estructura trinitariamente su discurso[1220]. Tanto la vía que conduce al Padre como la que del Padre procede se articulan gracias a Jesucristo y el Espíritu Santo. Por medio de Jesucristo y del Espíritu Santo el

---

[1217] Cf., "Los dos caminos hacia Dios", en TA III, 277ss; "Dios y la libertad", en TA II, 119ss.

[1218] Cf., DV, 30.

[1219] Cf., "Una espiritualidad de la liberación", *Teología de la liberación*, o.c., 244-249. Esta temática ha sido desarrollada ampliamente en *Beber en su propio pozo* (1986).

[1220] Cf., DC, 21-25.

Padre es conocido como el Liberador[1221]. R. Muñoz basa en la revelación personal del Dios trino la posibilidad de la constitución de la historia, la construcción de la comunidad humana, y la superación misma de la opresión y la injusticia. La nueva convivencia humana, caracterizada por "*un dinamismo profundo de igualdad, de servicio y comunión entre iguales*", se funda en el Padre de Jesucristo, su *Abbá*, en cuanto El es también *el Dios del Reino* anunciado a los pobres[1222].

Todos los autores estudiados traban en Jesucristo la liberación de los pobres y la revelación de Dios Padre. J.L. Segundo y J. Sobrino dedican buena parte de su obra al estudio de la brecha que Jesucristo abre en la idea de Dios. Lo veremos en seguida.

a) La revelación como humanización

En J.L. Segundo el tratamiento del tema de la revelación del Dios cristiano se realiza bajo la sospecha que ésta se ha distorsionado con el pasar de los años. Hemos visto que esta distorsión es culpable, que ella se adecúa a las exigencias de una sociedad individualista; pero también en cierto modo inevitable. Segundo advierte que la revelación del Dios trino es equivalente a la revelación de la libertad del hombre y que, por el contrario, la tendencia regresiva al "Dios unipersonal" (al monoteísmo estricto) echa raíces profundas en el miedo del hombre a su propia libertad[1223]. De aquí que el asunto fundamental acerca de Dios no sea declarar su existencia o no existencia, sino qué idea de Dios regula el pleno y correcto ejercicio de la libertad humana.

En este horizonte J.L. Segundo ubica su estudio dogmático acerca de la importancia de la revelación del Dios trinitario. Segundo pretende fundar en la Trinidad la libertad, la sociedad, la historia y el mundo humanos como realidades de valor real, absoluto, y no aparente. En primer lugar, éstas derivan su validez última de Dios Padre "*el primer elemento constitutivo de la historia humana: Dios antes que nosotros*"[1224]. La historia, en la cual la existencia humana se inserta libremente ha sido comenzada por el Padre y "está toda ella atravesada y sustentada por la obra del Padre"[1225].

Pero la revelación del Padre supone la revelación del Hijo, el *Enmanuel*. Jesús asume la revelación del Dios de Israel, pero la lleva aún más lejos. Con Jesús la revelación de la divinidad llega a su plenitud, pero, paradojalmente, al penetrar el absoluto nuestra historia, nuestra historia adquiere un valor absoluto[1226]. Hay historia plena porque en Jesucristo, el *Verbo*, Dios ha revelado que El salva al hombre "desde dentro" de la historia, con el hombre. De este modo, Jesucristo es "*el segundo elemento constitutivo de la historia humana: Dios con nosotros*"[1227].

Pero, según J.L. Segundo, el hombre accede a la plenitud de la libertad en la historia que prosigue a la de Jesús, la historia que el Espíritu Santo hace posible. El Espíritu Santo, es "*el tercer elemento*

[1221] Cf., DC, 141.

[1222] Cf., DC, 106-107.

[1223] Cf., TA III, 278, 281, 297.

[1224] TA II, 37.

[1225] TA II, 37; cf., 33.

[1226] Cf., TA II, 40.

[1227] TA II, 41.

constitutivo de la historia humana: Dios en nosotros"[1228], el Dios que autoriza a la libertad humana a crear una nueva historia según la verdad de Cristo que él revela *al ritmo de la historia*[1229].

De este modo, la revelación de las tres personas divinas se ordena a una misma obra de verificación del Dios amor como humanización del hombre:

> "Los tres nombres que sucesivamente van ocupando el centro de esa «revelación» divina en sentido lato que comprende el Antiguo Testamento, el evangelio y la vida de la Iglesia (conducida por el Espíritu a través de la historia) no sugieren esencias diferentes, sino, por el contrario, la unidad de una obra que viene de Dios y llena todas las dimensiones de la existencia de los hombres".
>
> "Cada uno de esos nombres se asocia, pues, con la misma obra divina, realizada en un nivel diferente, por así decirlo, pero convergiendo hacia una misma meta: que el Dios amor sea todo en todos (1 Cor 15,28) y sea así el hombre plenamente hombre (Ef 4,13)"[1230]

La definición que la Iglesia hizo de la divinidad plenas de Jesucristo y del Espíritu Santo ha constituido el presupuesto teórico fundamental de la libertad y de la liberación del hombre, en tanto de la personalidad de Cristo se ha seguido la personalidad del hombre, y en cuanto del Espíritu Santo deriva su posibilidad el libre despliegue y la creatividad histórica de esta personalidad. Pero, J.L. Segundo advierte que la resistencia a la idea de Dios trino, en la práctica, ha encontrado nuevas vías para volver al "Dios unipersonal".

En la historia de la Iglesia ha sucedido que, mientras el Concilio de Calcedonia (421 d.c.) determinó que en la única persona del Verbo las naturalezas humana y divina no han de "mezclarse" (ni "separarse"), de hecho se las ha mezclado, predicándose del Verbo lo propio de la naturaleza humana de Jesús y viceversa, siendo que este viceversa no debiera darse[1231]. El Concilio de Calcedonia, en el difícil propósito de sostener y explicar simultáneamente que "Jesús es hombre" y que "Jesús es Dios"[1232], estableció que la "comunicación de lenguajes" (de las respectivas naturalezas en la única persona del Verbo) sólo procede en dirección ascendente, esto es, que nada más se puede afirmar que el Verbo padeció y murió, pero no que Jesús sea impasible[1233]. Pero de hecho ha sucedido que, afirmándose la divinidad de Jesús, se lo ha asimilado al Padre, subsumiendo su novedad revelatoria a "una previa concepción de lo que es la Divinidad"[1234].

Por esta vía se ha concluido que Jesús lo sabía todo por anticipado, y que su cruz y su muerte -sin considerar sus razones históricas- fueron una opción divina y vertical destinada a expresar que el

---

[1228] TA II, 45. "En otras palabras, la palabra de Dios hecha palabra nuestra, creadora, comunitaria, reveladora de la historia porque sigue su ritmo, el de los signos de los tiempos que hemos de escrutar" (o.c., 45).

[1229] Cf., TA II, 43.

[1230] TA II, 74.

[1231] Cf., TA III, sig., 307, 315.

[1232] Cf., TA II, sig., 304.

[1233] Cf., TA III, sig., 309 y 311.

[1234] TA III, sig., 304.

sufrimiento es "lo mejor para el hombre en este mundo"[1235].

De este modo se ha negado lo que Calcedonia defendía: que por medio de Jesucristo conocemos a Dios. Dios es su libertad y sólo por su manifestación histórica libre podemos conocerlo:

> "Cuando llegamos así al concepto de «naturaleza divina» no podemos ya indicar nada que delimite -«naturalmente»- lo que Dios es. Posee todo el ser, y con ello su libertad es lo único que puede indicarnos cómo ha querido ser y efectivamente es. Por eso, fuera de la formalidad de elevar al infinito la libertad, el concepto de «naturaleza divina» está, en realidad, para nosotros, vacío. Tenemos que conocer su «historia». Así actuó precisamente el Dios de la Biblia. Quiso que lo conocieran de la única manera posible y justa: a través de lo que podríamos llamar sus gestas históricas, sus proyectos"[1236].

Lo que Calcedonia ha sostenido es que conocemos a Dios por Jesucristo, y no al revés:

> "Por eso fundamentalmente, cuando decimos que el camino de la naturaleza humana de Jesús a la naturaleza divina del Verbo de Dios es sólo ascendente, queremos decir que el Verbo de Dios quiso ser *con todo su ser* lo que era la naturaleza humana en la historia real de Jesús. Por eso, ése es el contenido de la «naturaleza divina» y no un principio diferente de actividad al cual no tendríamos acceso porque negaría lo que sabemos de Jesús. La manera que tiene de vivir su vida humana es lo que debemos poner como contenido de la naturaleza divina. Y *no podemos* hacer lo inverso"[1237].

En conclusión, la verdad no desciende vertical y atemporalmente de lo alto ni en el caso de Jesús ni en el de los hombres, sino de un modo interpretativo[1238]. El Espíritu Santo inspira entre los hombres el diálogo en busca de la verdad que constituye la comunidad humana (GS 16)[1239]. Si el respeto de la "comunicación de lenguajes" evita pensar que en Jesús la verdad se da de un modo ahistórico, sólo con el partir de Jesús de Nazaret y el venir de *Dios en nosotros* los hombres pueden conocer una verdad que, en todos los casos, ocurre temporalmente. De esta manera, si "al principio de la humanización, la historia se le da hecha al hombre"[1240], al hombre toca, consciente y libremente, conducir la evolución a su fin, pues lo específico suyo es interpretar los sucesos, sin dejarse determinar por ellos, por las leyes de la evolución y de la cultura, "por todo lo impersonal que condiciona al hombre"[1241].

b) La pasión como revelación

Entre el pensamiento de J.L. Segundo y el de J. Sobrino, gracias a una profundización en la cristología, se da un importante enriquecimiento en la concepción de la revelación, del hombre y de Dios.

[1235] TA III, sig., 318.

[1236] TA III, sig., 310.

[1237] TA III, sig., 310-311.

[1238] Cf., TA II, 45 y 51-58.

[1239] Cf., TA III, sig., 318 y TA II, 44-45.

[1240] TA II, 52.

[1241] TA II, 54.

De un modo esquemático, queremos hacer ver que, si en Segundo la revelación de Dios se verifica en la actividad con la cual la libertad humana transforma la realidad, Sobrino, supuesto lo anterior, otorga a la pasión del hombre un valor salvífico en el misterio de Dios.

Conocemos a Dios mediante Jesucristo, Jesucristo es el nombre del misterio insondable de Dios, pero, por lo mismo, no lo conocemos sin dificultad[1242]. Para J. Sobrino Jesucristo es "la real, verdadera e insuperable manifestación del misterio de Dios y del misterio del ser humano"[1243]; *mysterium liberationis* que tiene lugar "en medio de y en contra de la presencia de un mal tan omnipresente, aberrante y esclavizante, que, en palabras de la tradición, hay que llamarlo «*mysterium» iniquitatis*"[1244].

1.- ***Servicio del Reino y revelación de Dios-Padre***. J. Sobrino fija su atención en la misión de Jesús y en su muerte, pues la vida de Jesucristo se comprende escatológica y dialécticamente. Por haber dedicado su vida al advenimiento del Reino de Dios, su Padre, Jesús muere asesinado[1245]. El Reino constituye su preocupación histórica última; su Padre, Dios, el fundamento personal y trascendente de la ultimidad del Reino. Ambas son realidades totalizantes[1246].

Jesús es el mediador de la vida que representa la voluntad de Dios. Pero ésta no se verifica en la historia sino en contradicción con las fuerzas del mal, contra los ídolos, contra el antirreino y sus mediadores[1247]. La muerte de Jesús señala el triunfo de los ídolos de la muerte sobre el mediador del Dios de la vida. Los ídolos no toleran que Dios sea amor, que su Reino sea para los pobres. La estructura teologal-idolátrica de la realidad persiste más allá de la resurrección de Jesús, pero a partir de ésta la justicia ha triunfado sobre la injusticia y se espera su victoria futura cuando "Dios sea todo en todos: el definitivo reino de Dios"[1248].

Es díficil saber cuál ha sido la idea que Jesús tuvo de Dios, pero a partir de su actuación histórica en servicio del Reino J. Sobrino concluye que a Jesús "Dios se le ha manifestado como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios"[1249]. Según el contenido, Jesús revela a Dios como un Padre bueno. Desde un punto de vista formal, Dios es trascendente, incomprehensible. Lo específico de Jesús, empero, es revelar que la trascendencia de Dios es gracia, que el misterio de Dios se revela como amor, de modo que "allá donde los seres humanos practican el verdadero amor allá está Dios"[1250].

J. Sobrino hace resaltar, sin embargo, que lo último para Jesús no es Dios simplemente. "En lo

---

[1242] Cf., JL, 12 y 15.

[1243] JL, 12.

[1244] JL, 13.

[1245] "Jesús anunció y sirvió al reino de Dios, y por eso murió ajusticiado" (JL, 179).

[1246] Cf., JL, 95.

[1247] Cf., JL, 213.

[1248] JL, 177.

[1249] JL, 207; cf., 183.

[1250] JL, 207; cf., 182.

último siempre está Dios y algo que no es Dios. Y por ello hay que hablar de Dios *y* de reino"[1251]. La idea que se tenga del Reino dependerá de la concepción de Dios y viceversa. Para Jesús, en todo caso, "Dios no es una realidad que pudiera no relacionarse con la historia ni la historia con él, sino que esa relación le es esencial al mismo Dios"[1252].

2.- ***La revelación en la cruz***. Para J. Sobrino, la actividad por la cual Jesús hace venir el Reino en contra del antirreino es ya positivamente salvación y revelación de Dios. En la senda abierta por J.L. Segundo, Sobrino afirma que Jesús realiza una ilustración de Dios[1253]. Pero para este autor, no sólo la actividad de Jesús libera y revela, sino también su pasión y la de los crucificados de la historia. En *Jesucristo Liberador*, Sobrino despliega una amplia y delicada especulación para dejarse dar un sentido de la cruz del Hijo de Dios, evitando la antigua tentación de querer explicarla y, con ello dar razón del sufrimiento inocente.

J. Sobrino se detiene en el análisis de las razones históricas de la muerte de Jesús. Jesús es una víctima más de la idolatría, cuyos agentes son históricamente identificables. En el horizonte de este análisis está la urgencia de determinar las causas humanas de la pobreza y la injusticia, en orden a superarlas por su principio. Sólo entonces Sobrino procede a formular la pregunta teológica última: por qué muere Jesús, el Hijo de Dios[1254]; qué revela la muerte de Jesús acerca de Dios[1255].

Los primeros cristianos, renunciando a dar ellos mismos un significado a la cruz, remitieron al misterio de Dios su posible razón de ser. Las explicaciones de la muerte de Cristo que da el Nuevo Testamento en sentido estricto no explican nada, sólo explicitan la fe de los primeros creyentes[1256]. J. Sobrino destaca este hecho como un correctivo perenne a la tentación de justificar la cruz a partir de una noción previa de Dios, impidiendo que la cruz revele efectivamente a Dios[1257]. Los primeros cristianos sólo creyeron que la cruz tendría un significado benéfico en el misterio de Dios, y lo expresaron como "salvación de los pecados"[1258].

J. Sobrino concluye que lo que los diversos modelos explicativos de la muerte de Jesús indican es que lo grato a Dios es Jesús mismo[1259]. Jesús, fiel y misericordioso hasta la cruz, es salvación, por lo menos

---

[1251] JL, 97.

[1252] JL, 97.

[1253] Cf., JL, 250.

[1254] Cf., JL, 253ss.

[1255] Cf., JL, 294.

[1256] J. Sobrino se refiere a los modelos del "sacrificio", la "Nueva Alianza", "la figura del Siervo sufriente", "lo salvífico de la cruz en Pablo" (Cf., JL, 286-291).

[1257] "El peligro está en que al tener una respuesta propia al porqué -el designio de Dios- se quiten las aristas al escándalo de la cruz, como ya hemos dicho, pues, en último término, ya tendría explicación. Y más peligroso sería todavía -como lo muestran todos los anselmianismos- pretender saber qué y cómo en Dios la cruz de Jesús se torna algo lógico y aun necesario. Si así fuese, la cruz de Jesús no revelaría nada de Dios, no ayudaría en nada a conocer a Dios. El Dios, conocido de antemano, es lo que posibilitaría explicar la cruz, pero la cruz no diría nada de Dios" (JL, 284).

[1258] Cf., JL, 284. Esta expresión refiere a la totalidad de la bondad de Dios, a la "salvación de cualquier tipo de opresión interna y externa, espiritual y física, personal y social" (285).

[1259] "Jesús fue grato a Dios" (JL, 292).

en cuanto él revela al "*homo verus*, el hombre verdadero y cabal"[1260]. La revelación del *homo verus*, a su vez, revela a Dios como amor[1261]. Solamente en estos términos es posible comprender qué se quiere decir cuando se afirma que el Padre ha entregado a Jesús a la muerte, a saber, que Jesús es la expresión del amor irrevocable de Dios por nosotros[1262]; que el sacrificio es una dimensión esencial del amor de toda la vida de Jesús, "y en lo que Dios se complace es en esta plenitud del amor"[1263]. En esta perspectiva, la cruz es la consecuencia última de una encarnación hecha por amor en un mundo de pecado[1264]. Y es también el lugar de la salvación, el lugar donde "el Dios que lucha contra el sufrimiento humano ha querido mostrarse solidario con los seres humanos que sufren", cargando con el pecado, porque cargando con el pecado se lo erradica[1265]. Y si esto no fuera cierto, al menos es creíble[1266]. Sobrino sintetiza:

> "¿Qué dice, en definitiva, la cruz de Jesús? Dice que Dios se ha acercado irrevocablemente a este mundo, que es un Dios «con nosotros» y un Dios «para nosotros». Y para decir eso con la máxima claridad se deja ser un Dios «a merced de nosotros». Esto es lo que vieron los autores del Nuevo Testamento. No hay aquí lógica, sino fe. Comprensiblemente, intentaron lo primero, ofreciendo los modelos teóricos antes analizados, pero terminan con lo segundo: la cruz de Jesús es salvífica, porque en ella ha aparecido en su máxima expresión el amor de Dios a los hombres"[1267].

En una nueva aproximación al problema del conocimiento de Dios, J. Sobrino afirma que "lo que la cruz manifiesta en directo de Dios es su in-acción y su sufrimiento"[1268]. Pero si se relaciona el momento de la cruz con todos los otros momentos que positivamente constituyen la revelación de Dios -desde la creación del Génesis hasta la resurrección de Jesucristo-, y sin perjuicio que "sólo al final, Dios se revelará como pura positividad y totalidad..."[1269], es posible descubrir el valor del momento de la negatividad en la revelación de Dios[1270]. Esto es, que "la revelación de Dios puede ser plenitud, pero también escándalo"[1271].

[1260] JL, 293.

[1261] Cf., JL, 294.

[1262] Cf., JL, 291. "Jesús es iniciativa de Dios, y también lo es -escandalosamente- la cruz: «Dios entregó a su propio Hijo por nosotros» (Rom 3,28), «Dios dio a su único Hijo» (Jn 3,16). Sea cual fuere el impacto y el escalofrío, el desconcierto o las protestas que causen estas palabras, de lo que no se puede dudar es de que la iniciativa proviene del mismo Dios. No es que Jesús haya hecho cambiar a Dios, sino que Jesús es el sacramento histórico en el que Dios expresa su irrevocable cambio salvífico hacia nosotros" (JL p. 294).

[1263] JL, 292.

[1264] Cf., JL, 293.

[1265] Cf., JL, 312 y 313.

[1266] Cf., JL, 295.

[1267] JL, 296.

[1268] JL, 313.

[1269] JL, 314.

[1270] Cf., JL, 314.

[1271] JL, 314.

Al ser Dios en la cruz de Jesús un "Dios crucificado", un "Dios menor" en el silencio y la impotencia, Sobrino concluye que es un Dios aún mayor que el "Dios mayor" conocido positivamente por la vía de la analogía y de la eminencia[1272].

En una ulterior reflexión, J. Sobrino pide ir todavía más lejos y reconocer la revelación de Dios no sólo en la cruz de su Hijo sino también en el sufrimiento de las víctimas de este mundo[1273], en los "pueblos crucificados"[1274]. Estos, con su pasión, hacen presente sacramentalmente el cuerpo de Jesucristo crucificado en la historia[1275] y, al menos pasivamente, bajo la figura del Siervo de Yahvé y como "pueblo mártir", concurren a la salvación del mundo porque cargan con su pecado[1276].

En conclusión podemos decir que la cristología de J. Sobrino profundiza y corrige la noción de revelación de Dios y de libertad y liberación humanas asentada por J.L. Segundo, en tanto Sobrino, al respetar el escándalo de la cruz en toda la verdad de su irracionalidad, concibe radicalmente a Dios como misterio y nada más así, *sub specie contrarii*, se deja dar un sentido para la liberación del hombre[1277]. Dicho en otros términos, una cristología de la encarnación, como la que predomina en Segundo, no basta para sustentar una antropología de la liberación. Pues no liberan la historia ni reflejan a Dios sólo los que con su actividad transforman la historia, sino también los que la padecen.

3. Opción de Dios por los pobres

Si se acepta que Jesucristo de verdad revela a Dios, que Jesús muerto por nuestros crímenes y resucitado por su Padre revela más profundamente el hombre al hombre, es posible tal vez comprender que la opción preferencial por los pobres es, ante todo, una opción del mismo Dios y la clave de la revelación de su misterio en América latina[1278]. A continuación exponemos los alcances teológicos de esta opción de la Iglesia latinoamericana según el pensamiento de G. Gutiérrez.

Si para Gutiérrez Dios es un misterio, es un misterio que consiste en revelarse como "amor libre y gratuito...por todo ser humano y en especial por los más pobres y olvidados"[1279]. Gutiérrez asume el texto de Mt 11,25-26 como guía principal para entender la revelación bíblica. De acuerdo a este pasaje evangélico, Jesús, desafiando a las autoridades de su época, afirma que "la revelación del Padre es ocultada a los doctores" (a los «sabios e inteligentes»), a quienes son reputados por "gente importante y

---

[1272] Cf., JL, 314-316.

[1273] Cf., JL, 319.

[1274] Cf., JL, 321ss.

[1275] J. Sobrino, siguiendo el pensamiento de Mons. Romero, afirma que "...en ese pueblo crucificado Cristo toma cuerpo en la historia y que el pueblo crucificado es lo que lo incorpora a la historia en cuanto crucificado" (JL, 322).

[1276] Cf., JL, 342.

[1277] "Esa predicación del crucificado es esencial, pues de ella depende la verdad de la fe. Pero es también salvífica, porque, precisamente por ser escandalosa, la cruz puede constituirse en auténtica «revelación» de Dios" (JL, 290).

[1278] Cf., TRH, 258. "La opción preferencial de Dios por el pobre, por el débil, por el último, atraviesa toda la Biblia, ella no se entiende fuera de la absoluta libertad y gratuidad del amor de Dios" (DV, 228).

[1279] HD, 16.

religiosa", para ser revelada a los *nepioi*, los ignorantes, la "gente sencilla", los "pobres del país"[1280]. Pero según Gutiérrez, ni la ignorancia en sí merece tal preferencia ni la sabiduría provoca el desprecio de Dios. En esto consiste la gratuidad de Dios: "El despreciado de este mundo es el preferido del Dios amor. Así de simple y de difícil de captar para una mentalidad que todo lo juzga a base de méritos y deméritos"[1281]. Prefiriendo a los pobres, Dios trastorna nuestros criterios y valores[1282].

Por estas razones, nada se opone más a la voluntad de Dios que la opresión de los pobres. G. Gutiérrez recurre a Arguedas para decir que «el Dios de los señores no es igual», pues el dominador, aunque se diga creyente, no cree en Dios[1283]. La idolatría es rechazo radical del Dios de la vida porque significa la muerte de los pobres[1284]. Por el contrario -Gutiérrez extrema el lenguaje-, "hacemos verdad a Dios tomando partido por el pobre, por las clases populares, por las razas despreciadas, por las culturas marginadas"[1285]. En este sentido, es posible sostener que Dios es el Dios de los pobres[1286].

La opción preferencial por los pobres de la Iglesia latinoamericana sólo es comprensible en el marco más amplio de la Antigua Alianza de Dios con Israel y del Reino de Dios que, desde Jesucristo a nuestros días, expresa la voluntad de vida del Padre para todos los hombres:

> "Universalidad y preferencia sellan el anuncio del Reino. Dios dirige su mensaje de vida a todo ser humano, sin excepción, al mismo tiempo manifiesta su amor preferente por los pobres y oprimidos"[1287].

Prometido como un don gratuito a todos, el Reino es en primer lugar para los más necesitados[1288]. Más aún, el Reino se inicia a partir de la liberación de los últimos de la historia[1289]. Desde los pobres, sus primeros destinatarios, el Reino se hace extensivo a toda la creación, a todos los hombres y todas las naciones[1290]. Mientras las Bienaventuranzas de Lucas "subrayan *la gratuidad del amor de Dios* que ama preferentemente al pobre real", las Bienaventuranzas de Mateo "complementan esta perspectiva señalando

---

[1280] Los *nepioi* son "los niños pequeños". En este caso, sin embargo, la expresión es usada "con una clara connotación de ignorancia", opuesta a «sabios e inteligentes», y no como una disposición espiritual o moral. Por otra parte, "la expresión «gente sencilla» está emparentada con los pobres, hambrientos y afligidos (Lc 6,21-23); los pecadores y enfermos (y por ello despreciados) (Mt 9,12-13); las ovejas sin pastor (Mt 9,36); los niños (Mt 10,42; 18,1-4); los no invitados a la cena (Lc 14,16-24). Es todo un bloque, un sector del pueblo, los «pobres del país»" (HD, 15).

[1281] HD, 16.

[1282] Cf., HD, 226; cf., HD, 16.

[1283] Cf., TRH, 264.

[1284] Cf., DV, 121.

[1285] TRH, 268.

[1286] Cf., TRH, 270.

[1287] DV, 228; cf., TRH, 248, 263.

[1288] Cf., DV, 222.

[1289] Cf., DV, 44.

[1290] Cf., DV, 208.

el *requerimiento ético para los seguidores de Jesús* que se desprende de esa iniciativa amorosa de Dios"[1291].

Esta preferencia, en consecuencia, no deriva más que de la bondad de Dios:

> "El anuncio del Reino es revelación sobre Dios, es palabra sobre su amor libre y gratuito, éste no depende de las disposiciones éticas y religiosas de sus destinatarios. En Puebla, los obispos se hicieron eco de esta perspectiva: en Cristo «los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren» (n. 1142)"[1292].

Esta no es una opción ideológica. Trabada en la gratuidad de Dios, también de los pobres exige una acogida libre y gratuita. También los pobres y los discípulos de Cristo deben convertirse[1293].

G. Gutiérrez funda la ética del Reino en la opción de Dios por los pobres. Pues, si en revelarse *a* los pobres consiste su misterio[1294], revelándose *en* los pobres exige contemplar en ellos mismos su presencia y su voluntad[1295]. Gutiérrez funda la ética en la mística. Del mismo modo como Dios es inseparable de su Reino, Cristo es inseparable de los pobres[1296] y, por su medio, Dios está en los indios latinoamericanos sufriendo, hablando, interpelando, denunciando la injusticia y reclamando fidelidad a su evangelio[1297]. Y viceversa, el compromiso ético con el Cristo que nos sale al encuentro en los pobres (Mt 25) conduce a la contemplación, pues el camino que conduce a Dios no se da "sin gestos concretos de solidaridad hacia el hermano que sufre miseria, abandono y despojo"[1298].

La contemplación de la presencia de Dios en los pobres no excluye la contemplación de Dios en la entera creación. En ambos casos aquello que es de contemplar es la gratuidad del amor de Dios. "La gratuidad está en el quicio del mundo"[1299]. La experiencia del sufriente Job enseña que la contemplación de la gratuidad de Dios manifestada en sus creaturas hace las veces de horizonte de libertad (y de razón de ser) en el que se basa una búsqueda de la justicia auténticamente desinteresada[1300]. Pero no se puede

---

[1291] DV, 258.

[1292] DV, 226; 306 y HD, 16-17, 171.

[1293] Cf., DV, 201-202; 232ss.

[1294] Cf., DV, 226.

[1295] "El Dios de la Biblia se revela a través de los despojados de su dignidad de pueblo y de seres humanos, se manifiesta por medio de aquellos que el evangelio llama «los pobres y los pequeños»" (TRH, 275). Cf., A. Moser "La representación de Dios en la ética de liberación", *Concilium* 192 (1984) 229-238; J.C. Scannone "Etica, historia y Dios", en *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

[1296] Cf., DV, 142 y 267; TRH, 260 y 272..

[1297] Cf., TRH, 253 y 264.

[1298] HD, 57.

[1299] HD, 148.

[1300] "Del mismo modo acá el asunto no consiste en descubrir la gratuidad y olvidar la exigencia de justicia, sino en situar ésta en el marco del amor gratuito de Dios. Sólo así desde perspectiva de la gratuidad, es posible comprender la predilección por el pobre. Ella no tiene por motivo último las virtudes y merecimientos de los pobres, sino la bondad y libertad de Dios, de un Dios que no es simplemente el guardián de un estrecho orden moral. Ahora bien esa preferencia, Job lo sabe, es un elemento central

olvidar que Job no llegó a tal contemplación sino solidarizándose de los pobres.

Gracias a esta opción formulada en Medellín y Puebla, los pobres, desde el reverso de la historia, comienzan a crear una nueva sociedad y una nueva forma de creer y de ser Iglesia. Este es el "hecho mayor" en la historia de América latina de los últimos años[1301]. Aun cuando en *Teología desde el reverso de la historia* Gutiérrez asocia este hecho al proyecto socialista en curso en la década de los setenta, exige que en la nueva sociedad el pobre cuente con su persona, libertad, valores y religiosidad[1302].

En la mente de G. Gutiérrez, sin embargo, la opción de Dios por los pobres, aun expresando lo más profundo del misterio de Dios, no lo agota. Para Gutiérrez Dios es irreductible a la experiencia humana[1303], y en esa medida, como santo y trascendente, la hace posible en su propia gratuidad y ética.

4. <u>Tradición de la revelación</u>

Para la Teología de la liberación la tradición de la revelación tiene lugar en la Iglesia. En la Iglesia la Sagrada Escritura es leída y comprendida. Pero, en cuanto la Iglesia se debe al Reino y, por otra parte, la revelación no es reductible a su aspecto objetivo, la Teología de la liberación acentúa la importancia de la *fides qua* de la comunidad cristiana a la hora de concebir la transmisión de la *fides quae*[1304].

Ante todo, la Teología de la liberación otorga a la Sagrada Escritura la primacía indiscutible en el orden de la interpretación de la revelación divina. El Dios de la Teología de la liberación es el Dios de la Biblia. Aunque los teólogos estudiados recurren poco al magisterio de la Iglesia al momento de realizar tal interpretación, no se puede decir que prescindan simplemente de él[1305]. Bien merece destacarse la rica

---

de la verdadera justicia divina" (HD, 161).

[1301] "Este compromiso constituye el hecho mayor de la vida de la comunidad cristiana latinoamericana, y da lugar a una nueva manera de ser persona y creyente, de vivir y de pensar la fe, de ser convocado y de convocar en «ecclesia». Ese compromiso señala una línea divisoria entre dos experiencias, dos tiempos, dos mundos, dos lenguajes en América latina y por consiguiente en la iglesia latinoamericana" (TRH, 244).

[1302] Cf., TRH, 247.

[1303] Cf., TRH, 269.

[1304] Sobre esta materia conviene ver en JL el capítulo segundo titulado "El lugar eclesial y social de la cristología" (41-57). Respecto de la cristología, J. Sobrino señala que ésta, "para abordar a su objeto Jesucristo, debe tener en cuenta dos cosas fundamentales. La primera, y más obvia, es lo que el *pasado* nos ha entregado acerca de él, es decir, *textos* en los cuales ha quedado expresada la revelación: la segunda, menos tenida en cuenta, es la *realidad* de Cristo en el *presente*, es decir, su presencia actual en la historia a la cual corresponde la fe real en Cristo" (41). A continuación Sobrino se aboca a determinar cuál es el lugar social y eclesial de su cristología, para concluir señalando que, en todo caso y más que nada, conocer a Cristo es "seguir a Cristo" (57).

[1305] La confrontación de esta materia con las instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe arroja un resultado interesante. Por una parte, la observación que en la "Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»" (1984) se hace sobre la revelación divina nos parece válida en sí misma, pero no pertinente. Se nos dice: "Se pretende revivir una experiencia análoga a la que habría sido la de Jesús. La experiencia de los pobres que luchan por su liberación -la cual habría sido la de Jesús-, revelaría ella sola el conocimiento del verdadero Dios y del Reino" (X,10). La expresión "ella sola" de esta instrucción vaticana nos parece que reduce seriamente la comprensión que la Teología de la liberación tiene de la revelación divina y que hemos venido exponiendo en este capítulo. Por otra parte, en la "Instrucción sobre libertad cristiana y liberacion" (1986) bien merece destacarse la apertura de la misma Congregación a la posibilidad de una teología hecha desde un contexto y experiencia diferentes. Ella afirma: "De modo similar, una reflexión teológica desarrollada a partir de una experiencia particular puede constituir un aporte muy positivo, ya que permite poner en evidencia algunos aspectos

interacción que ha tenido lugar entre la Teología de la liberación y el pensamiento teológico de los obispos latinoamericanos consagrado en los documentos de Medellín y Puebla.

Para G. Gutiérrez la Sagrada Escritura tiene un valor supremo, su concepto de Dios proviene de ella[1306]. A semejanza de otros teólogos de la liberación, Gutiérrez establece una relación, un diálogo, entre la Sagrada Escritura y la experiencia actual y concreta de la Iglesia pobre y creyente, en el entendido fundamental que la revelación divina ocurre trinitaria e históricamente, que ella nos es transmitida como un enseñanza objetiva y, también, en una experiencia personal y colectiva[1307]. En este diálogo entre Escritura y experiencia dos asuntos aparecen como principales. En primer lugar, que la Escritura se lee a partir de preocupaciones humanas concretas[1308]. Y, segundo, que se trata ante todo de averiguar qué dice la Escritura a tales circunstancias[1309]. De este modo, el eco que encuentran nuestras preocupaciones en la Biblia no impide que ésta nos convierta a lo que sea la voluntad de Dios.

Esta manera de concebir el acceso a la revelación divina constituye la viga maestra del *Dios de los cristianos*. R. Muñoz organiza su tratado sobre Dios Padre a base de una *correlación dialéctica* entre la nueva experiencia de Dios que tiene lugar en América latina y la historia de la revelación y de la tradición cristiana[1310]. En la segunda parte de esta obra Muñoz reflexiona sobre Dios "desde nuestra realidad" en la perspectiva de la revelación bíblica y, viceversa, en la tercera parte, lo hace "desde el evangelio" a la luz de aquella nueva experiencia de Dios. Pero la articulación teológica de este libro no hace sino reflejar la estructura de esta nueva experiencia humana.

R. Muñoz advierte que en los últimos años en América latina ha tenido lugar una nueva y extraordinaria experiencia humana, aunque no siempre religiosa[1311]. El núcleo de esta experiencia consiste

---

de la Palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida" (70). En todo caso, y no obstante las tensiones habidas, es preciso recordar que las presentes instrucciones han dado ocasión a importantes debates y escritos que, de una u otra manera, han ayudado a precisar los puntos de vista respectivos y, muy posiblemente, a influirse recíprocamente (cf., G. Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, Salamanca, 1990; J.L. Segundo, *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, 1985).

[1306] Cf., HD, 13-14.

[1307] "Leer la Biblia es entablar un diálogo *de fe a fe* entre los creyentes de ayer y de hoy. Diálogo que se da hoy al interior de la comunidad eclesial, peregrina en la historia" (DV, 22). Este diálogo con la Biblia se da también bajo la clave *historia a historia* (23) y *lectura a lectura* (24).

[1308] "Leer la Biblia a partir de nuestras preocupaciones más hondas y urgentes no sólo es legítimo en principio, sino que constituye la práctica de la comunidad cristiana a lo largo de la historia" (HD, 24).

[1309] "Si bien es cierto que leemos la Biblia, también es verdad que ella nos lee, nos interpela" (HD, 24).

[1310] "De alguna manera, ese método sistemático deberá consistir en una *correlación dialéctica* entre experiencia (de nuestra propia historia) y tradición (la historia bíblica)" (DC, 69; cf., 62).

[1311] "En América Latina se está dando, pues, un nuevo encuentro de la Iglesia católica con la vida y cultura de las mayorías pobres, y con el movimiento popular de liberación colectiva. En el seno de las comunidades cristianas de los pobres, y en el pueblo en torno a ellas, se va gestando así una nueva síntesis viviente de Iglesia y cultura popular, de Evangelio y liberación humana. Aquí concurren, como lo hemos en parte sugerido, múltiples factores históricos y culturales, unos más tradicionales, otros nuevos. Pero, a mi entender, la convergencia de esos factores no resultaría en una nueva síntesis humana y cristiana, si no estuviera «aconteciendo» entre nosotros, y entre las masas pobres de todo el continente, *una nueva experiencia humana fundamental*, capaz de transformar de raíz y de dar sentido profundo a toda la vida personal y colectiva del hombre" (DC, 48-49).

en el acercamiento, y nueva alianza, entre la Iglesia y los pobres[1312]. Dos factores caracterizan lo sucedido: "la opción de la Iglesia por los pobres" y "la irrupción de los pobres en la Iglesia"[1313]. Ambos movimientos sólo se entienden recíprocamente y, de este modo, crean una nueva relación entre los pobres y la Iglesia, una relación evangélica, como debió haber sido siempre[1314].

De un modo más amplio, este acontecimiento se especifica como un acercamiento entre la Iglesia y la cultura popular; entre la Iglesia y el movimiento popular; entre el movimiento popular y la religiosidad popular. La Iglesia, arraigándose en el mundo popular, en la cultura popular (que normalmente desconoce), comienza a cambiar. Y, por otra parte, entre las comunidades cristianas o eclesiales de los pobres surge una nueva cultura popular, un nuevo cristianismo popular[1315]. Es de enorme importancia advertir que este acercamiento se ha dado también al nivel de las organizaciones. El "movimiento popular", todas aquellas instituciones (sindicatos, partidos políticos, asociaciones vecinales) que desde hace mucho luchan por defender los intereses de los pobres, encuentran eco en las organizaciones que la Iglesia ha creado con similares propósitos[1316]. Por último, el movimiento popular advierte que "en la fe tradicional [en la religiosidad popular] hay todo un potencial de dignificación del hombre y estímulo para la liberación colectiva", amén de un motivo para "una esperanza más profunda y más amplia, más fuerte que todos los fracasos históricos del movimiento popular"[1317]. E, inversamente, mucha gente humilde, de fe y cultura tradicionales, comienza "a descubrir todo lo que hay de valioso y necesario en el movimiento popular"[1318].

Tres dimensiones constituyen esta nueva experiencia humana fundamental. En primer lugar, "*la indignación ética* frente a la miseria masiva que sufren los pobres y la injusticia que eso significa"[1319]. Segundo, y de modo paradojal, "*el asombro radical* que nos produce ese verdadero milagro de la supervivencia humana y la solidaridad de la gente"[1320]. Y tercero, *la exigencia ineludible* de "construir con nuestro pueblo pobre una nueva humanidad, una nueva convivencia humana", según el dinamismo de la Resurrección y del Reino, a partir del "asombro" por los valores, la fe, la esperanza y la solidaridad de este mismo pueblo[1321].

La tesis central de R. Muñoz es que, cuando esta experiencia humana fundamental de acercamiento entre la Iglesia y los pobres es vivida en la óptica de la fe cristiana, ella se constituye en ocasión de una nueva noción de Dios[1322]. Si en tal experiencia convergen creyentes y no-creyentes, ella

---

[1312] Cf., DC, 36-37.

[1313] Cf., DC, 38-39.

[1314] Cf., DC, 40.

[1315] Cf., DC, 41-42.

[1316] Cf., DC, 43-46.

[1317] DC, 48.

[1318] DC, 48.

[1319] Cf., DC, 50.

[1320] DC, 52.

[1321] Cf., DC, 53.

[1322] "Nosotros -cristianos en Iglesia- colocados en esta situación nueva, a partir de esa indignación ética por la miseria injusta de

queda abierta a que la fuerza que la inspira y sostiene pueda ser reconocida como la presencia del Dios de los pobres, el Dios liberador, el Dios santo y exigente, en fin, como el Dios del Reino y el Padre de Jesucristo[1323]. Cuando esta experiencia es reconocida como una experiencia religiosa, la Iglesia y los pobres se revelan recíprocamente al mismo Dios bajo aspectos diversos[1324].

De la identificación del Dios de los pobres con el Dios de la Iglesia, R. Muñoz deriva la exigencia de dos criterios de interpretación de la Biblia desde nuestra realidad latinoamericana: la liberación de los oprimidos y la comunión eclesial[1325]. En estos términos, Muñoz procede a recuperar la imagen tradicional de Dios, viva en el pueblo y viva en la Iglesia, depurándola de sus elementos ideológicos.

5. <u>Espiritualidad de la liberación y teología</u>

La experiencia de acercamiento entre los pobres y la Iglesia recién descrita, cuando además es reconocida como experiencia de Dios, se constituye para R. Muñoz en la base de un nuevo conocimiento de Dios, de una nueva "teo-logía"[1326]. Con esto retomamos una temática muy querida a la Teología de la liberación, la de la estricta conexión que ha de darse entre espiritualidad y teología, y la de la preeminencia de aquélla sobre ésta.

La Teología de la liberación subraya la importancia de la espiritualidad sobre la teología, de la ortopraxis sobre la ortodoxia, de la *fides qua* sobre la *fides quae*, en tanto lo que ha sido revelado es que el amor salva, y no el conocimiento que el amor salva[1327]. Pero no excluye la ortodoxia, pues precisamente ésta es su ortodoxia. J. Sobrino señala que aquello de que se trata es de hacer la voluntad de Dios, y "responder a la voz de Dios es corresponder a la realidad de Dios. Hacer la voluntad de Dios es llegar a ser según la realidad de Dios"[1328]. Pues "en el específico hacer de la justicia se re-hace en la historia la realidad de Dios"[1329]. Las parábolas del Buen Samaritano y del Juicio Final apuntan a lo mismo: "en el amor al prójimo se da la verificación del amor de Dios"[1330]. Por esta razón, "conocer a Cristo es, en última término,

---

las masas populares, a partir de ese asombro por sus valores y de esa experiencia de radical exigencia... empezamos a vivir una nueva *experiencia de Dios*, empezamos a «entender» al mismo Dios de una manera nueva" (DC, 54).

[1323] Cf., DC, 56-57.

[1324] Cf., DC, 61.

[1325] Cf., DC, 62-63.

[1326] Cf., DC, 54ss. A. F. McGovern recuerda un hecho importante: "Controversy over issues about Marxism, social analysis, and political readings of scripture has created a distorted image of liberation theology. In terms of quantity, especially if one examines liberation theology in the 1980's, writings about liberation *spirituality* far outweigh works in all areas that arouse debate. I would clearly designate spirituality as *the* dominant theme of contemporary liberation theology. This spirituality involves both a call to follow Jesus in working *for* and *with* the poor, but also profound reflection on what all Christians can learn about God *from* the poor" (*Liberation Theology and Its Critics*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1990, p. 83).

[1327] Cf., JL, 246ss.

[1328] JL, 247.

[1329] JL, 247.

[1330] JL, 248.

seguir a Cristo"[1331]. En conclusión, habiéndose Dios revelado como amor y misericordia por los pobres, la teología es inteligencia de la experiencia de los que, en seguimiento de Cristo, hacen tal como Dios hace y de este modo lo revelan. La teología es "*intellectus amoris*, no en oposición, pero sí en diferenciación al *intellectus fidei*"; *intellectus misericordiae, iustitiae, liberationis*[1332].

G. Gutiérrez concede tal importancia a la espiritualidad que en cierto sentido las identifica[1333]. Por cierto, no pocas veces el lector encuentra dificultades para saber si con la expresión "hablar", "lenguaje", "camino", Gutiérrez se refiere al orden teológico o al espiritual. Respecto del imperativo de hacer la voluntad de Dios y de confesar su santidad, la teología ocupa para Gutiérrez un lugar subordinado. Toda su teología está permeada de la experiencia de Dios y de sus vicisitudes, y a su servicio[1334]. Por nuestra parte sabemos, sin embargo, que la eventual identificación o confusión de teología y espiritualidad importa la corrupción de una y de otra.

Pero G. Gutiérrez, en realidad, no identifica teología y espiritualidad. Su obra *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente* es una enorme crítica a la teología de la retribución que sofoca la experiencia que Job tiene de Dios. Job comparte esta teología, pero su experiencia de Dios lo distancia dialécticamente de ella[1335]. Gutiérrez relaciona sin confundir espiritualidad y teología una vez que distingue metodológicamente un *acto primero*, la contemplación de Dios (mística) y la práctica de su voluntad (ética), de un *acto segundo*, la reflexión sobre lo anterior[1336]. Entre ambos tiene lugar una doble circularidad hermenéutica. En primer lugar, una dialéctica entre contemplación y práctica de la voluntad de Dios. En segundo lugar, al nivel de la teología propiamente tal, una segunda dialéctica entre espiritualidad (contemplación y práctica) y teología. Pero una dialéctica depende de la otra al punto que separarlas es imposible[1337].

Si volvemos sobre el caso de Job, descubrimos que la fe en la justicia de Dios es el resorte principal de la circularidad entre contemplación y compromiso con los pobres, y entre espiritualidad y teología. G. Gutiérrez asimila la contemplación a la fe primera de Job («El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó: ¡bendito sea el nombre del Señor!»). Job siempre creyó "por nada"[1338]. Esta fe le condujo a solidarizar

---

[1331] JL, 57.

[1332] JL, 55. Sobrino remite a su artículo "Teología en un mundo sufriente. La teología de la liberación como *intellectus amoris*", *Revista latinoamericana de teología* 15 (1988) 307-323.

[1333] G. Gutiérrez señala que, el ensayo de reflexión teológica sobre Job, "lo haremos, en particular, desde una óptica que nos es cara: el lazo -la identidad incluso- entre metodología teológica y espiritualidad" (HD, 25).

[1334] Cf., HD, 18.

[1335] "Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral de los principios teológicos a la vida no va a ninguna parte. La búsqueda desde su experiencia humana y religiosa le permite vislumbrar otras maneras de hablar (y de callar) sobre Dios. No obstante, los sarcasmos de Job no ocultan que se halla emparedado entre una teoría de la que no logra deshacerse (la doctrina ético-religiosa) por un lado, y su experiencia personal que lo lleva al convencimiento de su inocencia por el otro. Pese a esto Job no se deja llevar por una lógica abstracta y fácil: jamás declara a Dios injusto. En lugar de hablar mal del Dios de su fe, cuestiona los fundamentos de la teología predominante. La fe recibida y su experiencia presente se refuerzan mutuamente en esa crítica" (HD, 75).

[1336] Cf., HD, 17.

[1337] Cf., HD, 18.

[1338] Cf., HD, 160.

con los pobres aun sin entender cabalmente los senderos de la justicia de Dios. Pero, inversamente, Job no accede al lenguaje de la contemplación («Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos») sin su dolor inocente, su clamor de justicia, su solidaridad con los pobres[1339]. Ante el desafío de hablar de Dios, tanto el lenguaje de la contemplación como el profético son igualmente requeridos[1340]. La gratuidad del amor de Dios por todos los hombres y por toda su creación estará al inicio de ambas experiencias, pero no estará a su término sino cuando Job -tipo de Cristo, y del lenguaje de la cruz-, haga suyo el camino del sufrimiento de los inocentes[1341]. Sólo entonces la fe de los sencillos no se prestará a la manipulación ideológica.

Pero, si desde un punto de vista es la fe (*fides qua*) la que genera la circularidad entre contemplación y práctica, desde otro ángulo tal circularidad sería imposible sin una noción teológica previa de la gratuidad y de la justicia de Dios (*fides quae*). Dios es conocido (reconocido) en la experiencia histórica a partir de un pre-concepto suyo, que en G. Gutiérrez coincide con el "Dios de la Biblia"[1342]. La experiencia de fe (la espiritualidad) no se reduce a reproducir lógicamente el concepto de Dios (la teología). Job reacciona contra la doctrina de la retribución que reduce la experiencia del sufrimiento inocente a la culpa. Dios es radicalmente misterio, por ende, El siempre puede revelarse de un modo nuevo en la experiencia de fe[1343]. Pero, por otra parte, Job perseveró en su inocencia porque conocía la justicia de Dios.

En conclusión, la noción de Dios que proviene de la revelación objetivada en la Biblia se opone a la noción de Dios que emerge de la experiencia espiritual tenida en un contexto histórico determinado, en el sentido que la noción del Dios de la Biblia gesta noéticamente esta experiencia, la regula en su ortodoxia y, a la vez, se deja cuestionar y profundizar por ella[1344]. La expresión "el Dios de nuestra fe" alude felizmente al mismo y único Dios de la Escritura y al de la experiencia histórica de su gratuidad y de sus exigencias. Si la teología es un lenguaje sobre Dios, ésta consiste en hablar del "Dios de nuestra fe"[1345].

[1339] Acertadamente, Virgilio Ojoy destaca que, según Gutiérrez, la práctica no se sigue simplemente de la contemplación, si no que también ella conduce a esta última. ("Gustavo Gutiérrez's God-Talk from the Perspective of the Poor", *Philippiana Sacra* 25 [1990] 330).

[1340] "Dos experiencias, dos aproximaciones, dos lenguajes acerca de Dios; pero estrechamente vinculados, enriqueciéndose mutuamente y ayudando cada uno a comprender mejor al otro. Además ambos, y no sólo el segundo, manifiestan el desintés de la religión materia de la apuesta que puso todo el proceso en movimiento" (HD, 107).

[1341] Cf., HD, 176.

[1342] Cf., HD, 17, 52, 90, 107.

[1343] Cf., HD, 57, 128, 155, 175.

[1344] A propósito de la identidad del *Go'el* se nos dice: "Nos parece que Job se refiere a Dios mismo y no a un intermediario distinto de El. Su grito manifiesta una penosa pero convencida esperanza; ella le viene de una intuición profunda: Dios no se deja encasillar en las categorías teológicas de sus amigos. Casi podría decirse que Job opera una suerte de desdoblamiento en Dios: un Dios juez y al mismo tiempo un Dios que lo defenderá en el momento supremo. Un Dios que Job experimenta casi como enemigo pero que a la vez lo sabe en verdad amigo. Job acaba de acusar a Dios de perseguirlo, pero sabe al mismo tiempo que Dios es justo y que no quiere el sufrimiento. Dos rostros de un mismo Dios. Esta aproximación dialéctica -y dolorosa- a Dios es uno de los mensajes más hondos del libro de Job" (HD, 124).

[1345] Cf., HD, 24.

III. LOS NOMBRES DE DIOS

Parte importante del discurso sobre Dios en América latina tiene que ver con las denominaciones que a El se le otorgan. Antes de analizar los nombres principales que Dios recibe, nos detenemos a describir la denominación de Dios en general.

1. La denominación de Dios en general

Las denominaciones que se hacen de Dios son un buen testimonio de las semejanzas y diferencias entre nuestros autores[1346]. Si, por ejemplo, para J.L. Segundo nada liberador puede esperarse de las confesiones de fe de la religiosidad popular, para R. Muñoz ellas tienen máxima importancia[1347].

J.L. Segundo focaliza su interés no en la denominación de Dios, sino en nuestra "idea" de Dios[1348]. Para él, la "idea" de Dios de nuestra sociedad individualista e injusta es una deformación de la noción del Dios de la revelación cristiana, derivada del miedo del hombre a su propia libertad y de las generalizaciones que la razón ejerce sobre cosas y personas para dominarlas. Por el contrario, la auténtica idea de Dios que Segundo se empeña en recuperar auspicia la responsabilidad de la libertad humana en la transformación del mundo. Poco importan los nombres que se den a Dios. Aun cuando no se excluye la necesidad de un lenguaje simbólico[1349], lo determinante es cómo se procede a elaborar la noción de Dios y qué se sigue de ella[1350]. De este modo se entiende que las denominaciones de Dios en Segundo tengan que ver directamente con el hombre, y poco con lo que Dios es en sí. A lo más se concluye que Dios es "sociedad"[1351]. Dios es, sobre todo, un Dios "antes de nosotros", "con nosotros", "en nosotros"[1352]. Dios es un "llamado íntimo" a buscar verdaderas soluciones a las cuestiones de nuestra existencia[1353].

Dado que para G. Gutiérrez Dios es ante todo misterio, la denominación de Dios tiene en él un carácter marcadamente testimonial. De este modo, aun cuando se crea que tal misterio consista en la gratuidad del amor de Dios, aun cuando ese misterio se revele en la oración y en la lucha por la liberación de los oprimidos, ninguna experiencia histórica que se haga de El agota su trascendencia, pues "Santo es

---

[1346] Entre las ponencias del V Congreso de Teología realizado en España bajo el título "Dios de vida, ídolos de muerte" merece recordarse a este propósito la de J.I. González Faus "Imágenes de Dios" *Misión abierta* 5-6 (1985) 29-41; cf., J.C. Scannone, "El Dios de la historia y la praxis de liberación. II. Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje", en *Teología de la liberación...*, o.c., 216-252.

[1347] Cf., TA I, 22-23, II, 156, III, sig., 303, y DC, 29. Sobre el espacio que la concepción trinitaria de Dios abre al pobre y a la religiosidad popular, vease M.C. Lucchetti B. "A pergunta por Deus e a realidade latino-americana", o.c., 289-290.

[1348] Cf., A. Hennely *Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo*, New York, 1979, 145-150.

[1349] "Pero el lenguaje «digital» y lógico no basta ni muchos menos para decidir la existencia del hombre. Es menester que el lenguaje «analógico», el de los símbolos vividos, imágenes contempladas, realizaciones celebradas, nos ayuden a convertir en vida lo que, de otra manera, permanecería meramente intelectual, débil y vago" (TA III, sig., 328).

[1350] Cf., TA III, sig., 320.

[1351] Cf., TA II, 86-87.

[1352] Cf., TA II, 33, 38, 42.

[1353] Cf., TA II, 207.

su nombre"[1354]. Gutiérrez desarrolla dos aproximaciones a Dios, dos formas de denominación de Dios: una asertiva, doxológica, la de *El Dios de la vida*; otra interrogativa, agónica, dialéctica, la de *Hablar de Dios*.... No puede pasar inadvertido, sin embargo, el hecho que Gutiérrez haya comprehendido en un capítulo de la tercera parte de *El Dios de la vida*, a modo de resumen, toda su obra *Hablar de Dios*.... Bajo otro respecto, pero de un modo análogo, la positividad del amor de Dios -que Gutiérrez no se cansa de destacar- se deja ver incluso en la cruz, allí donde "el «abandonado» se abandona a su vez en las manos de su Padre"[1355]. A partir de la resurrección de Jesucristo es posible el lenguaje de la cruz, síntesis del hablar contemplativo y del hablar profético, y máxima expresión del lenguaje acerca de Dios[1356], como una expresión de "comunión en el dolor y la esperanza, en el desamparo de la soledad y en la entrega confiada en la muerte y en la vida"[1357]. De esta forma, sin reducir la negatividad de la experiencia humana en general (y de los pobres particularmente) a la positividad final del amor de Dios, Gutiérrez, en la fe, deriva de ésta la alegría para luchar contra el mal y confesar a Dios precisamente donde la tentación, como en el caso de Job, consiste en maldecirlo[1358].

R. Muñoz se aboca a la tarea de recuperar la imagen del Dios verdadero, el Dios de la tradición cristiana, viva en la nueva experiencia de fe de las comunidades eclesiales populares, pero distorsionada tantas veces por el abuso que se ha hecho de su nombre[1359]. Las maneras de denominar a Dios en Muñoz son múltiples, aunque la de "Dios de la vida" es predominante[1360]. Pero, así como Dios no es "Dios de la vida" sin ser el Dios que acompaña a los pobres en la opresión y la muerte, Muñoz procede dialécticamente al sostener cada aspecto de Dios. Cuando la negación de una imagen de Dios no es total (vgr., "Dios Creador, Dueño y Señor de nuestra vida y de nuestra muerte"[1361]), ella constituye un correctivo esencial en el procedimiento de la afirmación sobre Dios; si la imagen de Dios es completamente falsa (vgr., "Dios dictador"[1362]), la negación que se hace de ella es absoluta. Tomando como punto de partida de la denominación de Dios la confesión de fe del pueblo pobre y creyente, la del campesino en tránsito a la ciudad, y a menudo en profunda crisis, Muñoz niega de ella todo cuanto tenga de ideológica y recupera de ella sus alcances liberadores. De modo semejante, en vista a orientar una búsqueda de Dios, Muñoz propone una serie de paradojas acerca de El, las que conjugan denominaciones divinas con modos de proceder de Dios, aparentemente contradictorios entre sí[1363].

Para J. Sobrino, Jesucristo revela escatológica y dialécticamente al Dios misterio como *mysterium*

[1354] Título del último capítulo de DV (cf., 309ss).

[1355] HD, 180.

[1356] Cf., HD, 176ss.

[1357] HD, 181.

[1358] Cf., HD, 32.

[1359] Cf., DC, 26.

[1360] Cf., DC, 138, 152.

[1361] Cf., DC, 85.

[1362] Cf., DC, 140.

[1363] Cf., DC, 152-157.

liberationis en medio de un *mysterium inquitatis*[1364]. Por esta razón, los nombres de Dios tienen que ver con la revelación positiva, pero indirecta, que Jesús hace de su Padre en tanto consagra su vida al Reino en confrontación abierta con las falsas divinidades y los agentes del antirreino. Para Jesús Dios es "una realidad sumamente dialéctica"[1365]. Jesús revela a Dios como un Dios que es Padre (bueno y amoroso) y un Padre que es Dios (trascendente)[1366]; cercano y misterioso a la vez[1367]; "menor" y "mayor"[1368]. Como un Dios "antagónico"[1369]: el "Dios de la vida" (de los pobres) opuesto a las "divinidades de la muerte"[1370]. Como Dios-Padre y Dios-del-reino[1371], que sólo en el futuro será "todo en todos: el definitivo reino de Dios"[1372].

2. <u>El Dios de la vida</u>

La denominación más importante que la Teología de la liberación da a Dios durante la década de los ochenta es la de "Dios de la vida"[1373]. Es interesante notar la coincidencia que en este punto se da entre los autores estudiados, salvo el caso de J.L. Segundo (por las razones recién indicadas).

A excepción de J.L. Segundo (pero no por las razones indicadas)[1374], para Gutiérrez, Muñoz y Sobrino Dios es fundamentalmente "misterio" y misterio de vida. Es misterio trascendente, santo,

---

[1364] Cf., JL, 12-13. Sobre Dios misterio cf., 32, 177, 187, 195, 299.

[1365] Cf., JL, 183.

[1366] Cf., JL, 18, 179, 187.

[1367] Cf., JL, 194.

[1368] Cf., JL, 177, 314.

[1369] Cf., JL, 249.

[1370] Cf., JL, 15, 90, 116, 239, 243.

[1371] Cf., JL, 217.

[1372] JL, 177.

[1373] R. Muñoz sostiene que, hacia los últimos años sesenta y los primeros setenta, la renovada experiencia de Dios en la Iglesia latinoamericana fue motivada por "el Dios del Exodo, de los profetas y de algunos salmos, y por... un Jesús histórico inspirador de la urgente revolución social y cultural". Hacia los últimos años setenta y años ochenta, "el referente central para la experiencia renovada de Dios es el propio Jesucristo: el Mesías de los pobres y predicador del Reino, el crucificado por los poderosos y resucitado por el Dios de la vida, el Hijo del Padre". Continúa: "si en el primer período hablábamos de una diversidad de *imágenes* de Dios, ahora la tendencia es reconocer la vigencia de esa confrontación radical que hace la misma Biblia entre el único Dios vivo y verdadero... y los *ídolos* de mentira y de muerte" ("Dios Padre", en *Mysterium Liberationis*, I, Madrid, 1990, 531-532). El título de la obra de Gutiérrez *El Dios de la vida* (1989) corrobora lo anterior, más aún si se considera que ella fue precedida por un escrito anterior intitulado de la misma manera (1981). Cf., J. Sobrino, "Dios de vida, urgencia de solidaridad", *Misión abierta* 5-6 [1985] 134-149); DC, "El Dios vivo", 194-202. Mencionamos, por último, un caso en el que el magisterio episcopal ha acogido la perspectiva teológica de la vida: Conferencia Episcopal de Chile, *Iglesia servidora de la Vida*. Orientaciones pastorales 1986-1989, Santiago, 1985.

[1374] Nos parece que la carencia de la expresión en J.L. Segundo no es una mera cuestión de nominación. La lectura de Segundo deja la impresión que, habiéndose Dios revelado como un Dios trino y, en consecuencia, como representación de la libertad del hombre, sólo queda ejecutar históricamente su concepto. Pero nada más puede la historia revelar de El.

escondido, invisible, indecible, inabarcable, insondable, absoluto, escandaloso, radicalmente distinto, en su forma; y vida, gracia, bondad, cercanía, fidelidad, libertad, amor exigente y misericordioso, en su contenido[1375]. Dios es un misterio que consiste en autocomunicarse libre y gratuitamente como vida para todos los hombres y de preferencia para los más pobres[1376]. Dios es un misterio que se ha revelado en la historia como el Padre de Jesucristo por medio de su Espíritu Santo. El misterio de la Trinidad es vida[1377].

Dios es vida. Según G. Gutiérrez, la vida es la expresión bíblica fundamental del amor gratuito que es Dios[1378]. La Biblia enseña que Dios hace vivir porque El mismo "vive", porque El es "el Dios vivo"[1379]. Y en cuanto tal, en los marcos de la Alianza y de su justicia, Dios libera a los oprimidos[1380]. Por medio de la Encarnación del Verbo, Dios se hace presente en la historia humana como vida en plenitud (Jn 1,14)[1381]. Jesús es "la vida" y su resurrección "la confirmación por el Padre del don de la vida hecho en el Hijo"[1382].

R. Muñoz destaca que, en Cristo perseguido y crucificado, "*Dios «es el gran afectado por la situación» que sufre el pueblo*, «está presente en su dolor y su lamento»"[1383]. Pero, es también el resucitado, el liberador, el "Líder de la vida" y el "Dios de la vida"[1384]. La novedad histórica de la devoción a Jesucristo consiste en que las comunidades eclesiales redescubren al resucitado, y a partir de éste, al crucificado, pero no más como ideología de su sufrimiento, sino como condena del pecado que lo causa y como fuerza para su superación[1385]. La obra del Hijo, empero, la concluye el Espíritu Santo "desde adentro del pueblo, de sus organizaciones y comunidades y del corazón de cada uno", infundiendo "ánimo y cohesión, claridad y coraje; para iniciar una nueva vida y convivencia, para «cambiar nosotros la situación opresiva» y construir una sociedad en solidaridad y justicia"[1386].

Pero la expresión "Dios de la vida" no proviene en la Teología de la liberación unilateralmente de

---

[1375] Cf., DC, 153; JL, 32, 187, 314; DV, 30-32, 226, 100-107.

[1376] Cf., HD, 13-14.

[1377] "El Padre, comunicador de vida, es el Dios amor. El Espíritu Santo es el lazo de amor entre el Padre y el Hijo, entre Dios y nosotros, entre los seres humanos. La presencia del Espíritu en nuestros corazones nos permite llamar como Jesús, *Abba* a Dios (cf., Gál 4,6). El misterio de la Trinidad expresa la plenitud de vida de Dios" (DV, 30).

[1378] "La Biblia es el libro de la vida. De toda la vida. Ella tiene su fuente en el amor de Dios, los creyentes en El deben por eso ser amigos de la vida" (DV, 45; cf., 29).

[1379] Cf., DV, 45, 46

[1380] Cf., DV, 31-33.

[1381] Cf., DV, 165.

[1382] DV, 53

[1383] DC, 140.

[1384] "A Dios se le descubre presente en el mismo pueblo de los pobres, sufriendo con los oprimidos. Pero esa experiencia de «Dios-con-nosotros» no es sólo la del compañero en el sufrimiento. El Dios que está y sufre con los oprimidos *es el Dios de la vida, el liberador*" (DC, 141; cf., 143).

[1385] Cf., DC, 143-144.

[1386] DC, 141.

la Sagrada Escritura. Para R. Muñoz, ella expresa tanto al Dios de la Biblia como al de la propia experiencia[1387]. En G. Gutiérrez ella se origina, ante todo, a partir de la pregunta por Dios que la fe pone al descubierto en un contexto de injusticia y de muerte[1388]. El evangelizador (el agente pastoral, el teólogo), porque sabe que Dios quiere la vida de los pobres, se pregunta cómo anunciarlo o cómo no anunciarlo en vano. Pero, al mismo tiempo, allí donde la experiencia de fe del evangelizador y la del pobre se hacen una sola se confiesa a Dios como "Dios de la vida" contra la evidencia de la pobreza y de la muerte[1389]. G. Gutiérrez recoge de los mismos pobres la confesión de fe en el "Dios de la vida" que ellos dirigen al Santo Padre de visita pastoral al Perú:

> «Santo Padre, tenemos hambre, sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro. Pero a pesar de todo esto creemos en el Dios de la vida»[1390].

Aún más, en la Teología de la liberación la denominación "Dios de la vida" se entiende dialécticamente opuesta a los "ídolos" o "divinidades de la muerte"[1391]. Así lo afirma J. Sobrino:

> "La idolatría no sólo es viciamiento ético radical, sino viciamiento teologal. De ahí que se hable de los ídolos en sentido real, no figurado, como de divinidades de la muerte. Desde ahí recobra vigor y rigor teologal la actual definición del verdadero Dios como Dios de la vida"[1392].

Los ídolos son una absolutización indebida de una cosa creada. Su realidad no pertenece sólo al Antiguo Testamento, ellos siguen existiendo y particularmente en América latina. Lo propio de los ídolos es reclamar un culto que no merecen por medio del sacrificio de víctimas inocentes. Si Dios da vida, los ídolos se caracterizan por su "capacidad de generar muerte por necesidad"[1393]. La pobreza y la opresión son consecuencia directa del culto idolátrico al dinero y a la propiedad privada[1394].

Dios, en cambio, quiere la vida íntegra de los hombres[1395]. Pero especialmente la vida para los

---

[1387] "Las dos secciones precedentes de este capítulo sobre «Dios y el hombre», nos han llevado a destacar que el Dios de la Biblia y de nuestra propia marcha creyente es el Dios de la vida..." (DC, 138; cf. 152, 157).

[1388] Cf., HD, 18-19.

[1389] "Desde la experiencia de muerte de los pobres se afirma...un Dios que libera y da vida" (DV, 21; cf., 13-14). A propósito de la elaboración de la noción "Dios de la vida" en G. Gutiérrez, Virgilio Ojoy hace ver que ésta no procede sólo de la Biblia, sino también de la situación histórica y cultural del Perú, desde la cual este autor hace teología, y, remotamente, de la creencia indígena en la Pachamama, la Madre Tierra ("Gustavo Gutiérrez's God-Talk from the Perspective of the Poor", *Philippiana Sacra* 25 [1990] 341).

[1390] HD, 185; el mismo texto ampliamente comentado por G. Gutiérrez en DV, 13-14.

[1391] Cf., JL, 239-243; 90, 116, 246, 315; DV, 121; DC, 103.

[1392] JL, 242.

[1393] JL, 239.

[1394] Cf., JL, 241.

[1395] Cf., DV, 165. Sobre la liberación integral que proviene del "Dios de la vida" véase R. Muñoz "El Dios de Jesucristo en nuestra

pobres en el más elemental de sus sentidos[1396].

3. El Dios de la Biblia

Con la expresión "Dios de la Biblia" se designa la fuente de autoridad última de la Teología de la liberación. Aun cuando la ortopraxis prima sobre la ortodoxia, ella deriva su legitimidad de lo que ha sido revelado en las Escrituras[1397]. El uso de la expresión refiere, a la vez, a dos realidades conectadas entre sí. Primero, con el nombre "Dios de la Biblia" se pretende subrayar que Este es diverso del dios de los filósofos. "El Dios de la Biblia no es el Dios de la filosofía", dice G. Gutiérrez siguiendo a Pascal[1398]. Pues -en segundo lugar-, el Dios de la revelación bíblica es amor, es capaz de cambiar, de implicarse en la historia y de sufrir.

Quien más ha desarrollado esta idea es J.L. Segundo (aunque es G. Gutiérrez posiblemente quien más use la denominación). Lo hemos visto en el análisis de su artículo "Los dos caminos hacia Dios", subtitulado: "El de la filosofía y el de la fe"[1399]. El Dios judeo-cristiano es aquel que se revela libremente en la historia por medio de los testigos que apuestan su vida a los valores trascendentes que El sostiene, y no el que ajusta racionalmente los acontecimientos históricos, desde fuera de la historia, por actos de poder. Pero si Segundo reubica la validez de la filosofía en el horizonte de la fe, Gutiérrez pareciera renegar de ella completamente[1400]. El Dios impasible de la metafísifica aristotélica difícilmente puede ser concebido como amor[1401]. El "Dios de la Biblia" ha revelado que su nombre es YHWH, que quiere decir, "Yo soy el que está con Uds., yo soy la vida"[1402], un Dios que se verifica en la historia de un modo creativo y liberador. J. Sobrino, admitiendo la posibilidad y la necesidad de una teología natural, la declara en todo caso insuficiente[1403]. Acoge la posibilidad de un conocimiento de Dios a partir de las realidades positivas, de la admiración, aún más, de la idea "interesada" que se pueden hacer los pobres de que existe un Dios justo. Pero la cruz pone en crisis esta forma de conocimiento, a la vez que exige acceder a Dios *sub specie contrarii*, a través de la contemplación de Dios en la negatividad de la realidad, por medio del sufrimiento y de la solidaridad con los pobres. R. Muñoz ilustra la contradicción ("corto circuito") entre ambas formas de concebir a Dios recordando la diferencia radical entre los tratados clásicos "De Deo Uno" y "De Deo Trino"

---

historia. Dios liberador en América latina", *Mensaje*, 327 (1984) 94-98.

[1396] J. Sobrino recuerda las palabras de Mons. Romero: "«la gloria de Dios es el pobre que vive». «Es preciso defender lo mínimo que es el máximo don de Dios: la vida»" (JL, 241).

[1397] Cf., L, Boisvert "Les images bibliques de Dieu dans l'oeuvre de Gustavo Gutiérrez", *Eglise et Théologie* 19,3 (1988) 307-321.

[1398] Cf., DV, 17; DC, 165-174. J.C. Scannone, por el contrario, asume de un modo fructífero el desafío que la Teología de la liberación pone a la filosofía y, a su vez, desde la cuestión filosófica de Dios sugiere nuevas pistas a la Teología de la liberación (cf., "El Dios de la historia y la praxis de liberación. I. El itinerario filosófico hacia el Dios vivo: historia, planteo actual y relectura desde la situación latinoamericana", en *Teología de la liberación y praxis popular*, o.c., 187-216).

[1399] Cf., TA III, cam., 277-302.

[1400] Cf., D. Brown "Thinking about the God of the Poor. Questions for Liberation Theology from Process Thought", *Journal of the American Academy of Religion*, LVII/2 (1989) 267-281.

[1401] Cf., DV 17, 267; DC, 148.

[1402] DV, 48-51.

[1403] JL, 316-318.

enseñados en las Facultades y Seminarios, y que ha alimentado entre el clero el "paralelismo entre teología, espiritualidad y pastoral"[1404].

4. El Dios del Reino

El Dios de la vida, a su vez, es el "Dios del Reino"[1405]. Pues la vida que es Dios se articula en un proyecto que concreta su voluntad de reinar en la historia. Separar a Dios de su Reino, por el contrario, es hacer de El un fetiche[1406]. Dios se ausenta de donde no se cumple su voluntad[1407].

El Reino de Dios constituye el anuncio central de Jesús. El Reino se entiende como cumplimiento del esperado Día de Yahvé, pero, esto no obstante, los cristianos siguen esperándolo[1408]. El es "mediación" de Dios[1409]. En él, Dios mismo se hace presente, y de un modo más preciso, el Reino representa la presencia de su voluntad[1410]: "El Reino de amor y de justicia es el proyecto de Dios para la historia humana, interpela por eso a toda persona"[1411].

Pero el Reino de Dios es en primer lugar para los pobres[1412]. Para J. Sobrino el "reino de Dios es vida justa de los pobres abierta siempre a un «más»"[1413]. "Vida", pues para los pobres ésta es el mínimo protológico desde el cual se cumple el ideal escatológico del Reino[1414]. Y "justa", pues esta vida es buena nueva para los que viven la miseria y la muerte a diario, y porque ella acontece en lucha contra el antirreino. Pero esta vida queda abierta siempre a un "más", a un desdoblamiento, a una plenificación histórica y teologal[1415].

[1404] Cf., DC, 68.

[1405] Cf., JL, 32, 95, 217, 239; DV, 17, 141, 143, 155; DC, 57, 103, 214-225.

[1406] Cf., DV, 142.

[1407] Cf., DV, 146-155.

[1408] Cf., DV, 185-195.

[1409] "El reino de Dios, formalmente hablando, no es otra cosa que la realización de la voluntad de Dios para este mundo, a lo cual llamamos *mediación*" (JL, 146).

[1410] G. Gutiérrez responde a la pregunta clásica "dónde está Dios" con toda la segunda parte de su obra: "En el Reino que anuncia Jesús" (DV, 26; cf., 140).

[1411] DV, 200.

[1412] Cf., DV, 222; JL, 110-121.

[1413] JL, 173.

[1414] Cf., JL, 173-174.

[1415] Cf., JL, 174-177.

El Reino es un don gratuito de Dios[1416]. Se ofrece a todos, pero a partir de los últimos, de los pobres[1417]. No porque ellos sean buenos ni mejores, sino porque Dios los ama y de este modo manifiesta en qué consiste su misterio[1418]. El Reino de Dios toma cuerpo con la "liberación de los pobres"[1419]. Dios es el "Liberador"[1420]. Para acceder al Reino, es preciso participar analógicamente en la plenitud del concepto cristiano de "pobre", cuyo "*analogatum princeps*" es el pobre material[1421]. Los no-pobres acceden al Reino no por su actitud ante las riquezas, sino según su conversión a los pobres materiales[1422]. Por ello, signo privilegiado de la llegada del Reino es la comunidad cristiana cuando en ella se cumple la "inversión mesiánica", cuando los pobres son los primeros (y los primeros, los últimos); cuando los postergados del mundo son aceptados en la Iglesia creativa y privilegiadamente[1423].

Este es -a nuestro juicio- el punto de quiebre de la dialéctica de confrontación cerrada entre el Dios de la vida y las divinidades de la muerte. Porque, si la conversión de los pobres al don del Reino es una exigencia ineludible sin la cual el Reino no aparece en la historia, la conversión de los no-pobres a los pobres equivale al quiebre de la dialéctica conflictual considerada en sí misma[1424]. Sólo en este horizonte de significados es posible comprender la denominación de Dios como "Dios de los pobres" y la "parcialidad de Dios"[1425]. Pero el anuncio del Reino a los pobres, en tiempos de Jesús y en el nuestro, causa el escándalo del antirreino y su reacción[1426].

El Reino es una realidad todavía esperada[1427]. Así como para Jesús, también para nosotros el Reino tiene un carácter último y total. Según el decir de J. Sobrino, "en lo último siempre está Dios y algo

---

[1416] Cf., JL, 107.

[1417] Cf., DV, 201-229.

[1418] Cf., JL, 176-177.

[1419] Cf., JL, 162.

[1420] Cf., DV, 30-31; TA II, 30; JL, 344; DC, 20. Cf., J.M. Sánchez Caro "El Dios liberador de la Biblia", en *El Dios de la teología de la liberación*, 1986, pp. 13-45.

[1421] Cf., JL 169.

[1422] "La solución está en la línea del abajamiento a la pobreza material en forma de kenosis real, de servicio y defensa real de los pobres materiales, de participar y asumir el destino de los pobres. También aquí se da la analogía de cómo el no-pobre se convierte en destinatario del reino, pero lo central y necesario en ella es que se establezca una relación real con los pobres materiales y con la pobreza real" (JL, 170).

[1423] Cf., DV, 206-208. "La comunidad eclesial, pueblo mesiánico, revela la gratuidad del amor de Dios precisamente en la medida que promueve en la historia la presencia creadora de los pobres. El amor libre y gratuito de Dios es anunciado desde los pobres y sus necesidades, desde sus derechos y su dignidad, desde su cultura y sobre todo desde el Dios que quiere ponerlos al centro de la historia de la Iglesia" (o.c., 206). En este sentido, "el Reino juzga a la Iglesia" (o.c., 208).

[1424] Cf., DV, 231ss.

[1425] Cf., JL, 338-339 y 115-117; TRH, 270; DC, 57 y 61. Cf., V. Araya, *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación*, San José, 1983; M. Díaz Mateos "El Dios de los pobres, Dios liberador", en *El Dios que libera*, Lima, 1985, 27-50; F. Gruber "Der Gott der Armen", *Theologisch-praktische Quartalschrift* 3 (1992) 288-291.

[1426] Cf., DV, 134-135.

[1427] Cf., DV, 201.

que no es Dios. Y por ello hay que hablar de Dios *y* de reino"[1428]. Este es ya salvación para los pobres, pero no sin lucha contra las potencias del mal, sin la "erradicación del antirreino"; como "*salvación histórica* de los males históricos", incluso con mediaciones políticas[1429]. Concluye Sobrino:

> "De esta forma, historizadamente, construir el reino es caminar hacia Dios, hasta que todos los principados -el antirreino- sean vencidos y Dios sea todo en todos: el definitivo reino de Dios"[1430].

5. <u>Dios Padre</u>

Los teólogos latinoamericanos sostienen que la realidad última del misterio de Dios es una realidad personal y buena, que la vida procede de la libertad de Dios, que tal como hizo Jesús, también nosotros podemos llamar "Padre" y "*Abba*" a Dios. Pero esta confesión de fe se formula, además, con conciencia del abuso ideológico que se ha hecho, y se hace, hoy en América latina del nombre de Dios e incluso de la divinidad de Jesucristo[1431].

El Padre de Jesucristo es quien se ha revelado en el Antiguo Testamento como un Dios de amor y de vida, por medio de su capacidad para liberar de la opresión, por la santidad según la que hace justicia a los débiles y por la fidelidad con que guarda su pacto y es misericordioso[1432]. Según J.L. Segundo, Yahvé, el Padre, representa a *Dios-antes-de-nosotros*[1433]. En su anterioridad, El ha creado libremente el mundo y lo ha entregado a la libertad del hombre para que éste lo conduzca históricamente a su plenitud. El Padre es el origen y el sustento de la creación y de la obra de los hombres[1434]. Pero el mismo Segundo hace ver la dificultad que ha habido en la historia de la Iglesia para entender que Dios es Padre en relación a su Hijo Jesucristo, sin el cual Dios no es *Dios-con-nosotros* y, en consecuencia, no hay libertad humana ni historia propiamente. El modalismo y el subordinacionismo han sido dos intentos lógicos, pero equivocados, por comprender la Trinidad en Dios[1435]; y, fuera de la Trinidad, Dios no es auténticamente un Padre. Como hemos ya señalado, el desarrollo de la cristología a partir del Jesús histórico ha tenido en la Teología de la liberación una importancia decisiva en orden a comprender la paternidad de Dios.

R. Muñoz destaca cómo en los últimos años los pobres de las comunidades eclesiales han comenzado a redescubrir a Dios como Padre, y no más como "Dictador del Universo" o "Castigador"[1436]. En

---

[1428] JL, 97.

[1429] Cf., JL, 167 y 171.

[1430] JL, 177.

[1431] Cf., DC, 26; TA III, sig., 317.

[1432] Cf., DV, 33ss, 63ss, 83ss.

[1433] Cf., TA II, 33.

[1434] Cf., TA II, 37.

[1435] Cf., TA II, 119-121.

[1436] "Ellos -los siempre postergados, marginados, tramitados- saben ahora con nuevo realismo que «con Dios es otra cosa»; porque el de ellos es *el Dios de Jesús* y Jesús mismo es «Dios con nosotros». El pueblo va redescubriendo a ese Jesucristo real; a ese Mesías de los pobres, que a través de gestos tan humanos y con tanta libertad, nos muestra el rostro de un Dios que es Padre. Un Dios que no es más el gran Dictador del Universo, el Castigador, sino el Dios de la ternura y la hermandad, el Dios de

aquella experiencia humana fundamental de encuentro entre la Iglesia y los pobres se advierte una "presencia" que anima la lucha por la vida y que, por el testimonio de los creyentes, puede ser reconocida como el Dios de los pobres, el Dios liberador, el Dios santo y exigente, "en dos palabras, como el Dios del Reino anunciado por el Profeta de Nazaret, como Dios y Padre del mismo Jesucristo"[1437].

IV. EL PROBLEMA DEL MAL

El discurso sobre Dios en América latina se articula en directa relación con el problema del mal. De un mal que, aun cuando se expresa determinadamente como pobreza y opresión injustas, remonta a un auténtico misterio. Jesucristo es el liberador de todo mal, en tanto expresión del amor del Dios Padre.

1. El problema del mal en América latina

Al comienzo de este capítulo hemos señalado que el discurso sobre Dios en América latina tiene que ver directamente con el problema del mal. En efecto, la pregunta fundamental de la Teología de la liberación, según el decir de G. Gutiérrez, es cómo hablar bien de Dios desde la experiencia del sufrimiento y de la muerte de los pobres[1438].

La experiencia de la Iglesia entre los pobres del continente, por otra parte, ha llevado a los teólogos de la liberación a distinguir un mal injusto de un mal simplemente inocente[1439]. Es decir, uno cuyo origen es la libertad del hombre, el pecado, y otro del cual es imposible determinar su procedencia, y que, indisociable del pecado, obliga a interrogarse no sólo por sus responsables históricos, sino, en definitiva, por la bondad misma de Dios[1440]. Esta interrogación, sin embargo, no sería posible si no existiera la convicción profunda de que Dios es bueno, amante, poderoso y vivo[1441]. De aquí que, en América latina, la teología se subordina a dar razón de la bondad y del amor de Dios por los pobres señalando el camino de la superación de la pobreza y de la muerte, en tanto males injustos e inocentes. En esta medida la teología

---

la vida y la esperanza. El Dios del Espíritu: esperanza de los pobres, fuerza de los débiles, alegría de los perseguidos" (DC, 59).

[1437] DC, 57.

[1438] "¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte prematura e injusta?" (HD, 18-19).

[1439] G. Gutiérrez utiliza una distinción de A. Geshé para afirmar la existencia de un "mal-culpable", diverso de un "mal-desgracia" (cf., HD, 19). El mismo Geshé sugiere a Gutiérrez el origen de tal distinción en las concepciones paulinas y lucanianas del mal, a la vez que destaca de la Teología de la liberación el tener en cuenta el "mal general", "objetivo", "inocente" (cf. *Le problème du mal, problème de société*, en *Thélogie de la Libération*, Louvain-la-Neuve, 1985). Concluye Gutiérrez: "La primera se refiere al mal responsable, personal, moral, de intención, la segunda al mal inocente, que va más allá del individuo, mal físico, mal desgracia" (o.c., 20).

[1440] G. Gutiérrez no cuestiona la bondad de Dios pero, parafraseando a Job, recuerda su reclamo: "¿Dónde está Dios en medio de todo esto? ¿No va a hacer caso a la súplica de los pobres?" (HD, 81; cf., 36, 51). J. Sobrino es más radical: "Esa bondad esencial de Dios no excluye su misterio ni el que tenga un designio indeducible; pero que el designio del Dios bueno sea que su Hijo muera en una cruz parece una crueldad incompatible con la bondad de Dios" (JL, 284).

[1441] Cf., HD, 20-21; cf., 169.

se subordina a hacer posible, y no vana, la confesión de nuestra fe en el amor de Dios y en el Dios del amor.

Como indicábamos también al inicio de este capítulo, los teólogos latinoamericanos sostienen que la afirmación positiva de la bondad de Dios exige poner al descubierto el abuso idolátrico e ideológico que se hace del nombre de Dios en América latina, en tanto se procede a la búsqueda del Dios verdadero, el Dios de la Biblia. La temática titulada "lucha de los dioses" se vincula al imperativo de determinar quiénes son los responsables históricos del sufrimiento de los pobres[1442]. Pues, el anuncio del amor liberador de Dios a todas las víctimas inocentes -la buena noticia que en última instancia importa-, no se verifica sino por medio de una confesión de fe "activamente antiidolátrica" y una "teología esencialmente dialéctica"[1443].

Entre la concepción del mal como pecado y la concepción de mal como misterio, sin embargo, se da entre los teólogos estudiados una oscilación difícil de precisar, pero insuprimible. Aun cuando J.L. Segundo ha abierto el camino a la problemática de "la lucha de los dioses" al poner entre paréntesis la cuestión de la existencia de Dios en favor de la búsqueda del Dios verdadero, él pareciera no ocuparse del mal más que como "idea" errónea o ideológica de Dios (de la cual se siguen, por cierto, muchos males). De la estructuración de su discurso sobre Dios difícilmente puede decirse que Segundo conciba el mal como "misterio", al menos en el sentido como los otros teólogos aquí estudiados lo hacen[1444]. J. Sobrino, en cambio, aun siguiendo la horma de Segundo, aun planteando dialécticamente la verificación de la positividad de Dios, va lejos en su concepción del mal como escándalo y misterio. Tan lejos, que el mismo lector debe recopilar los elementos que permiten sostener que en Sobrino hay un punto de resolución de la dialéctica de confrontación en la positividad escatológica de Dios. Las semejanzas y las diferencias entre estos dos autores, en todo caso, permiten advertir el importante progreso que la Teología de la liberación ha realizado en los últimos años en su concepción del mal, del hombre y de Dios.

En G. Gutiérrez, la oscilación entre una y otra concepción del mal deja ver los límites a que llega el pensamiento cuando intenta razonar sobre lo que simplemente no tiene racionalidad. Por una parte, el mal (injusto o inocente) aparece como una realidad contraria a la voluntad de Dios[1445]. Por otra, aparece como una consecuencia necesaria de un mundo creado gratuitamente por Dios e, incluso, como creatura suya que alguna razón de ser tendrá en su insondable misterio[1446]. "Hay mal en el mundo, pero el mundo no es malo. Hay fuerzas caóticas en el cosmos, pero el cosmos no es un caos"[1447]. Entre el misterio del mal y el misterio de Dios, tiene lugar el único espacio de libertad en el cual el hombre puede acceder desinteresadamente a Dios[1448]. R. Muñoz adjudica el mal al pecado y, si alguna explicación da su misterio,

---

[1442] Cf., JL, 244; H. Assmann et al., *La lucha de los dioses; los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José, 1980; G. Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*, Salamanca, 1989; J.J. Tamayo-Acosta et al. "Dios de la vida, ídolos de la muerte", [V Congreso de Teología], *Misión Abierta* 5-6 (1985).

[1443] Cf., JL, 243, 245, 249.

[1444] En una obra postrera, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* (Montevideo, 1993), J.L. Segundo profundiza aun más en su concepción de la libertad humana, a la vez que se adentra en la consideración del fracaso de ésta, del pecado original y de la redención en Cristo. Observamos en esta oportunidad que, al extender Segundo el pecado a todo proyecto humano, lo desdibuja en su especificidad y maldad (209-11); y, dando explicación de su racionalidad (208-9; 212-214), rechaza creer que él sea un misterio (434).

[1445] Cf., HD, 171, 126.

[1446] Cf., HD, 134-136, 144-145, 147-148.

[1447] HD, 148.

[1448] Cf., HD, 149.

es que Dios, en razón del respeto a la libertad humana, no puede evitarlo[1449].

2. <u>El mal como injusticia</u>

No puede decirse que el problema del mal en América latina sea simplemente un "misterio". Aun admitiéndose la dificultad para determinar cuáles son los males del continente, para la gran mayoría de su población el mayor problema sigue siendo la pobreza y la opresión[1450]. Aun en el caso que sea difícil la elaboración de una teoría sociológica que explique las causas y las vías de superación de esta pobreza, ésta es vista como consecuencia directa del pecado.

Contra la secular idea que los sufrimientos de los pobres en esta vida tienen un lugar en la Providencia de Dios, los teólogos de la liberación han sostenido que la historia la hacen los hombres y que, en consecuencia, los mismos hombres son los culpables de aquellos sufrimientos o, al menos, los responsables de su superación[1451]. Dios no quiere la pobreza: ésta es responsabilidad humana. J.L. Segundo, particularmente, ha desarrollado esta convicción a partir de una concepción trinitaria de la libertad e historia humanas. Para Segundo, así como no se puede culpar a Dios de lo que es tarea del hombre, tampoco se puede esperar de El ninguna liberación que no pase por el discernimiento y la obra de los hombres. En estos términos, Segundo denuncia la circularidad viciosa que se establece entre nuestra sociedad injusta y su idea de Dios, toda vez que ella proyecta en Dios la condición de posibilidad de la dominación de unos hombres sobre otros[1452]. Especialmente grave resulta, en consecuencia, la denuncia que Segundo levanta contra la religiosidad popular y la misma Iglesia cuando éstas auspician una idea de Dios que linda con la idolatría y que se presta al uso ideológico de una sociedad injusta[1453].

Una forma precisa de injusticia en este continente es la que genera la idolatría. Esta, por medio de la absolutización de algunas realidades creadas, los ídolos, exige el sacrificio de víctimas inocentes. J. Sobrino destaca que, así como en el Antiguo Testamento *Mammón* y en la historia colonial de América latina el oro, en nuestros días "el *analogatum princeps* de la idolatría es la absolutización de la riqueza/propiedad privada estructural", la que se traduce en "violencia institucionalizada" (Medellín, Paz, 16)[1454]. Esta produce, además, otras formas de idolatría, las que tarde o temprano arruinan a sus propios adoradores y, de un modo inmediato, crean "un mundo de pobres y oprimidos, sujetos a la muerte lenta de la pobreza y a la muerte violenta de la represión"[1455].

La "lucha de los dioses", esto es, la confrontación irreconciliable entre el Dios de la vida y los

---

[1449] Cf., DC, 144 y 149.

[1450] Cf., JL, 17-18.

[1451] Cf., DC, 141.

[1452] "Precisamente porque al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo, nuestras formas falsificadas e inauténticas de tratar con nuestros hermanos hacen alianza estrecha con nuestras falsificaciones de la idea de Dios. Nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto" (TA II, 18).

[1453] Cf., TA II, las notas complementarias "¿Un Dios opuesto a la cohesión social?" (152ss) y "Libertad, sí, pero ¿también en la Iglesia?" (159ss).

[1454] JL, 241; cf., 228.

[1455] JL, 241.

ídolos de la muerte, fue la causa de la muerte de Jesús y sigue siéndolo de tantos otros seres humanos[1456]. J. Sobrino sostiene que Jesús es víctima de los ídolos y de los mediadores del antirreino. Los agentes del mal no pudieron soportar la noticia de que el Reino fuera para los pobres. Pero antes y después de Jesús millones de seres humanos mueren a causa de la idolatría[1457]. La cruz de Jesús es una entre tantas[1458].

Pero al ser Jesús el Hijo de Dios, el mediador del Dios de la vida, su muerte obliga a preguntarse "por qué muere Jesús", "por qué su Padre no hizo nada para salvarlo", "por qué el mal", "por qué son así las cosas", "por qué el pecado tiene poder"[1459].

3. <u>El mal como misterio</u>

La pobreza y la opresión no son simplemente una "injusticia". En definitiva, el mal que se padece en América latina no es tan diverso del mal inocente que han sufrido los demás hombres a lo largo de la historia. La miseria y la muerte de los pobres son expresión de un *mysterium inquitatis* irreductible a cualquiera explicación racional o teológica. J. Sobrino ha abordado esta problemática en una perspectiva cristológica. A continuación, seguimos su pensamiento.

J. Sobrino distingue las razones históricas y teológicas de la muerte de Jesús[1460]. Jesús murió asesinado por anunciar el Reino de Dios. Pero -Sobrino se interroga- ¿qué significado teológico tiene la muerte del Hijo de Dios? Que haya muerto por amor como enseña el Nuevo Testamento, no basta como respuesta. Lo que aparece en su muerte es el triunfo de las divinidades de la muerte sobre el mediador del Dios de la vida, es decir, lo que se manifiesta de un modo inmediato es que "el pecado tiene poder". Esta es para Sobrino la "aporía mayor"[1461]; ella no puede ser disuelta en la "solución" de la resurrección[1462].

Ante todo, la cruz de Jesús y de tantos otros seres humanos es un mal, un hecho escandaloso. Según el Nuevo Testamento, la cruz de Jesús señala la muerte de un profeta, algo previsto en las Escrituras y, finalmente, un evento necesario en el designio de Dios. Pero todas estas explicaciones pertenecen a la órbita de la fe, estrictamente no "prueban" nada[1463]. La cruz es un misterio. Si alguna razón hay para ella, "ésta estará escondida en Dios"[1464]. De este modo los primeros cristianos renunciaron a dar ellos mismos un

---

[1456] Cf., JL, 266, 281, 315.

[1457] Cf., JL, 254, 270-271.

[1458] Cf., JL, 181. La realidad misma está "crucificada" (o.c., 299; 300).

[1459] Cf., JL, 281, 283, 297.

[1460] Cf., JL, 253.

[1461] "Si de plantear aporías que fuerzan a avanzar el pensamiento se trata, creemos que no se puede pensar otra más radical que ésta: que el pecado tiene poder, en comparación con la cual otras aporías que dan que pensar al ser humano -cómo compaginar creador y creatura, lo uno y lo múltiple, sujeto y objeto- palidecen" (JL, 297).

[1462] Cf., JL, 298.

[1463] "Los modelos explicativos y soteriológicos del Nuevo Testamento no «prueban» nada en sentido estricto. Son expresiones de fe; más en concreto, de una fe esperanzada en Dios, en la última bondad de Dios y de la historia" (JL, 282).

[1464] JL, 283.

sentido a la cruz, permitiendo que ella pudiera efectivamente revelar algo nuevo de Dios[1465].

La cruz de Jesús es un escándalo para la razón y para la fe. Si toda muerte es un escándalo para la razón, mayor es su escándalo cuando ésta afecta a los inocentes y, peor aún, cuando quien muere es Jesús, el Hijo de Dios y Dios[1466]. El sufrimiento humano es "el enigma por excelencia", y si alguna vez el mal natural puede llegar a ser aceptado, el mal injusto sin embargo no tiene sentido[1467].

El sufrimiento y la cruz son también un escándalo para la fe. Siguiendo a L. Boff, Sobrino sostiene que la resurrección de Jesucristo algún alivio puede dar a la razón, ya que, al menos en este caso «el verdugo no ha triunfado sobre la víctima»[1468]. Pero, tratándose de la muerte del Hijo de Dios, "la resurrección de Jesús radicaliza todavía más el escándalo de la cruz"[1469]. Las cruces que siguen produciéndose en la historia ponen en cuestión la bondad misma de Dios[1470]. La cruz obliga a "preguntarse por Dios por necesidad"[1471].

Pero en la cruz de Jesús sólo aparece el silencio de Dios[1472]. Nadie responde a su clamor: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Precisamente lo que aparece es el abandono del Hijo de parte de su Padre, abandono escandaloso que no puede sino trastocar nuestra idea de Dios[1473]. La narración que Marcos hace de la muerte de Jesús la describe como momento de "radical discontinuidad con su vida"[1474], discontinuidad con su misión de anunciar el Reino de Dios (Jesús aparece fracasado) y, peor aún, discontinuidad respecto de su Padre, pues en la cruz el pecado se manifiesta más poderoso que Dios Padre[1475].

Pero la cruz no es sólo un mal. Para la fe, ella constituye un bien, un bien enorme. La imposibilidad de compatibilizar la bondad de Dios con la crueldad de la cruz llevó a preguntarse "para

---

[1465] Cf., JL, 283.

[1466] "Ante todo hay que recordar que la cruz en sí misma es escándalo para la razón. Lo es por lo que tiene de muerte, aunque esto lo puede suavizar la razón al verla como realidad natural, dada la condición del ser humano. Lo es en mayor grado por lo que tiene de muerte injustamente infligida al justo y al inocente por seres humanos. Y lo es en sumo grado, porque quien muere en esa cruz es Jesús, aquel a quien la fe se le reconoce como el Hijo de Dios y como Dios" (JL, 297).

[1467] Cf., JL, 306-307.

[1468] Cf., *Jesucristo y la liberación del hombre* (JL, 298).

[1469] JL, 298.

[1470] "Es la pregunta por el sentido último de la historia y la pregunta de la teodicea: cómo compaginar un Dios bueno y poderoso con los horrores de la historia" (JL, 298).

[1471] JL, 300.

[1472] Cf., JL, 300ss.

[1473] Cf., JL, 303.

[1474] JL, 303.

[1475] Cf., JL, 305.

qué muere Jesús"[1476]. La respuesta que el mismo Nuevo Testamento dio a este interrogante es, en síntesis, para "salvación del pecado" (entiéndase, salvación integral)[1477]. J. Sobrino, sin embargo, nuevamente recuerda que las explicaciones dadas en el Nuevo Testamento acerca de esta salvación son explicaciones de la fe en la salvación, y no de la salvación misma[1478]. El hecho que "Dios dejase morir al Hijo" sigue siendo un escándalo[1479]. Es un escándalo que Dios "no haga nada" ante el sufrimiento humano[1480].

4. Liberación del mal

Los teólogos latinoamericanos destacan el carácter eminentemente cristológico y pneumatológico de la liberación que proviene del Padre. En definitiva, lo que procura la salvación es el seguimiento (en el Espíritu) de Jesús de Nazaret muerto y resucitado. Tal como el Padre ha restituido al Hijo a la vida, los que creen en Cristo esperan ser por él liberados de la pobreza y de la muerte. Pues el nombre del misterio de Dios es Jesucristo *mysterium liberationis*[1481].

Jesús fiel hasta la cruz revela el camino de la salvación de Dios. Para J. Sobrino, El es el *homo verus*, "el que «pasó haciendo el bien», el «fiel y misericordioso», el que ha venido «no a ser servido sino a servir»"[1482]. La totalidad de su vida es grata a Dios y no el hecho aislado de su sacrificio en la cruz. Su sacrificio en la cruz es la consecuencia última de toda una vida consagrada al servicio del Reino de la voluntad de su Padre. Más aún, él es el "Dios crucificado" que, solidario hasta el final, vence al pecado porque carga con él. "Lo que ese Dios crucificado recuerda siempre es que no hay liberación del pecado sin cargar con el pecado, que no hay erradicación de la injusticia sin cargar con ella"[1483].

En tanto la cruz de Jesucristo expresa el momento extremo del amor salvífico de Dios[1484], él es el salvador. "La vida y la cruz de Jesús es aquello en que se expresa y llega a ser lo más real posible el amor de Dios a los hombres"[1485]. Y, de este modo Jesús, toda su vida, es para nosotros modelo y camino de salvación.

[1476] JL, 284.

[1477] "La respuesta formal [a la pregunta "para qué muere Jesús"], desde muy pronto, es que la cruz de Jesús es algo sumamente bueno por sus efectos en los seres humanos. Dicho en el lenguaje de todo el Nuevo Testamento, por la cruz de Jesús Dios nos ha salvado del pecado" (JL, 284).

[1478] Cf., JL, 285.

[1479] Cf., JL, 285.

[1480] Cf., JL, 308.

[1481] Cf., JL, 12-13.

[1482] JL, 293.

[1483] JL, 313.

[1484] "La cruz de Jesús es salvífica, porque en ella ha aparecido en su máxima expresión el amor de Dios a los hombres" (JL, 296).

[1485] JL, 294. "La afirmación del Nuevo Testamento es audaz e inaudita: el mismo Dios ha tomado la iniciativa de hacerse salvíficamente presente en Jesús, y la cruz de Jesús no es, entonces, sólo lo grato a Dios, sino aquello en que Dios se expresa él mismo como grato a los hombres" (o.c., 294).

Pero la historia no ha terminado. Sólo al final Dios será la salvación definitiva[1486]. Por el momento sabemos que, si la encarnación ha introducido "la carne" en Dios, al menos es creíble que el futuro sea un modo de ser de Dios, que "Dios participa en la pasión de Jesús y en la pasión del mundo"[1487]. Y, en tanto se cree que Dios se halla crucificado, J. Sobrino exige disponerse a encontrarlo en la cruz y, más precisamente, en aquellos que hacen presente el cuerpo del crucificado en la historia: los "pueblos crucificados"[1488]. Pues, por una parte, ellos son lugar de liberación del mundo porque cargan con su pecado y, por otra, aquello de que se trata es bajarlos de la cruz[1489].

En consecuencia, la profundización que la Teología de la liberación ha hecho del misterio Pascual de Jesucristo obliga -al menos indirectamente- a reconsiderar el sentido de la libertad humana, el de su fracaso y el de su liberación, de cara al misterio del amor de Dios. Creemos, además, que esta maduración del discurso teológico liberador en América latina se relaciona con una experiencia renovada de Dios caracterizada por el agudizarse entre nosotros la pobreza y la opresión, pero sobre todo, por el seguimiento de Jesucristo incluso hasta el martirio.

Excursus: DIOS CREADOR Y NO TEOMAQUIA

La temática de la "lucha de los dioses" desarrollada por la Teología de la liberación (en particular por J. Sobrino), ha sido ubicada por Pedro Trigo S.J. en el horizonte más amplio de la fe en la creación. Decimos ubicada, y no criticada, porque Trigo no la ataca de frente, sino sólo indirectamente, en la eventualidad que "la lucha de los dioses" pudiera hacer las veces de estructura última de la realidad olvidándose que ella es un hecho intra-histórico y no primordial. En este *excursus* nuestra intención es presentar el pensamiento de Trigo a este respecto, tal como se desarrolla en el segundo capítulo de su meritoria obra *Creación e historia en el proceso de la liberación* (1988)[1490].

P. Trigo parte del hecho de la experiencia de fe en la creación del pueblo latinoamericano. No obstante la opresión y la muerte, este pueblo cree en Dios creador y espera en El («porque la esperanza es lo último que se pierde»[1491]). Trigo opta por la vida para todos, también para los enemigos[1492].

Pero el mal padecido obliga a preguntarse "hasta dónde llega nuestro poder de crearnos y crear la historia; y más radicalmente nos preguntamos hasta dónde llega el poder creador de Dios"[1493]. ¿No está el

---

[1486] Cf., JL, 314.

[1487] Cf., JL, 310; 309.

[1488] Cf., JL, 319.

[1489] Cf., JL, 342 y 320.

[1490] El capítulo es titulado "Del horizonte caos-cosmos a la fe en la creación", 81-122.

[1491] CH, 82.

[1492] "Nuestra opción es por la vida con mayúsculas, una vida para todos. Nosotros no aceptamos que unos sean sacrificados a la fuerza por otros; nosotros apostamos por la vida sin fronteras, como don compartido. Y, sin embargo, al proclamar este evangelio hay personas que se consideran enemigos nuestros y nosotros somos ubicados en un bando de una contienda" (CH, 82).

[1493] CH, 82.

poder de Dios "limitado por lo deleznable de la creación, y más aún, por algún poder rival?"[1494]. ¿No será que la lucha que polariza nuestras vidas obedece a un "cierto dualismo insuperable?"[1495]. El mal aparece como un hecho indesmentible, como un "misterio de iniquidad"[1496]. En definitiva:

> "¿No tendríamos que concluir que el poder de Dios no es incontrastable; que si él crea, otro destruye; que nuestra historia está sellada por la lucha de los dioses?"[1497].

P. Trigo llama a esta polaridad antagónica "horizonte caos-cosmos", ya que en ella lo bueno y lo malo depende de cómo cada bloque se designe respectivamente a sí mismo en relación a su opositor, según la idea que cada cual tiene acerca del orden que debe regir la vida humana[1498]. Este horizonte se expresa en las coordenadas "Norte-Sur" ("países desarrollados"-"tercer mundo", "civilización-barbarie", "burguesía-pueblo", etc.)[1499], "Oeste-Este" (según unos se alíneen con "las democracias liberales del occidente desarrollado [o] las repúblicas socialistas de la Europa oriental"[1500]) o, desde el punto de vista de los individuos, "Orden establecido-No adherentes a él" ("Estado"-"los marginados y discriminados, ...los rebeldes y ... los organizados para establecer otro orden"[1501]). Estos tres modelos de concebir las oposiciones sociales se combinan para polarizar todas las esferas de la vida, una de las cuales muy importante es la de "los esquemas de la sensibilidad y los arquetipos simbólicos"[1502], que lleva a concluir -entre otras cosas- que "los buenos son los ricos, y los pobres son los malos"[1503].

Una representación ulterior del horizonte caos-cosmos es "El fetiche-Lo numinoso", según el cual, demonizando al verdugo, se termina por sacralizar también a sus víctimas[1504]. Una conciencia cristiana fundamentalista (apocalíptica) pudiera reforzar estas representaciones. Y, dado que la marginalidad y la injusticia extremas pueden llevar a experimentar la vida como irracional y despiadada, una combinación

---

[1494] CH, 84.

[1495] Cf., CH, 82.

[1496] "Por de pronto tenemos que confesar que nosotros sí experimentamos poderes de muerte que a veces se presentan como incontrastables. El «misterio de iniquidad» (2 Tes 2,3) de que nos habla la apocalíptica no es para nosotros, como tal vez sí lo fue en los años sesenta, una imaginación irracional absolutamente preterida en el necesario proceso de desmitologización" (CH, 84).

[1497] CH, 85.

[1498] Cf., CH, 85.

[1499] Cf., CH, 86-87.

[1500] CH, 87.

[1501] CH, 88.

[1502] CH, 89.

[1503] CH, 90.

[1504] "El fetiche-Lo numinoso. El fetiche sería la forma extrema del caos: Saturno devorando a sus hijos. Al ser el verdugo una encarnación del mal, también sus víctimas quedarían, como tales, sacralizadas: de ahí lo numinoso. Estas serían algunas de sus caracterizaciones más comunes: USA-América Latina, burguesía-pueblo, sociedad de consumo-cultura popular, organizaciones del sistema-organizaciones del pueblo, derecha-izquierda" (CH, 91).

de cristianismo y marxismo puede traducirse en una espiral de violencia devastadora[1505].

En el horizonte caos-cosmos no hay salvación definitiva, sino precaria; hasta cuando no toque el turno nuevamente a los enemigos. Pues en él, la creación no está terminada y los sujetos, en consecuencia, carecen de sustantividad. "La violencia es original: el caos es anterior e interior al cosmos. Por lo tanto, es irrebasable. Más aún; es sagrada: las fuerzas del bien contra las fuerzas del mal"[1506]. El hombre nada más puede ponerse al servicio de la reproducción de la violencia. Estrictamente no hay pecado, porque no hay historia. Hay teomaquia: "lo que existe es la guerra de los dioses"[1507].

Pero, aun cuando en el mundo haya elementos para llegar a concebir semejante polarización del bien y del mal, desde la fe en la creación esta representación es inadmisible[1508]. La fe en la creación es una victoria sobre el horizonte caos-cosmos, porque es fe en el Padre creador que, resucitando a Jesús de la muerte, se ha mostrado solidario y todopoderoso, señor de todo, "no como dueño (Baal), sino como creador trascendente y ajeno a toda necesidad"[1509]. Por ello "el mundo, y en él nosotros, somos libre despliegue de su amor"[1510].

En la perspectiva de la fe en la creación, mientras "el bien es una dimensión trascendente (Dios sobre todo y Dios en todo)", "el mal es un producto intrahistórico. No son dos polos simétricos"[1511]. La victoria de la fe en la creación sólo se verificará al final de la historia. Pero ya ahora esta fe activa una historia que, pudiendo traducirse en idolatría, es en cambio adoración del Dios vivo y verdadero. La fe en la creación activa la liberación de la historia y, en particular, la liberación de los pobres. Porque esta fe exige luchar contra el mal (aunque no se trate de una lucha agónica) y obliga a situarnos ante la creación tal como Dios se sitúa frente a ella:

> "Dios se sitúa a favor de los pobres y de los oprimidos. Pero Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Dios no aborrece nada de lo que ha creado; si no, no lo hubiera creado. Dios crea porque quiere, porque ama. Dios crea por su palabra de bendición. Por eso lo que existe es bendito, es bueno, originalmente bueno. Sólo bueno. Trascendentalmente bueno"[1512].

Esta es la enseñanza más profunda de la Biblia, particularmente del relato creacional del Génesis. Israel, aun compartiendo con sus vecinos la concepción del mundo e incluso en cierto sentido su

---

[1505] Cf., CH, 91-92.

[1506] CH, 92.

[1507] CH, 92.

[1508] "Hay que decir que la realidad da pie para semejante representación, y difícilmente podrá demostrarse su radical inadecuación. Nosotros, sin embargo, desde nuestra fe, afirmamos que ni el bien ni el mal son sujetos intramundanos originarios y absolutos, aunque mutuamente limitados" (CH, 94).

[1509] CH, 96.

[1510] CH, 96.

[1511] CH, 96.

[1512] CH, 99.

cosmogénesis, profesó una fe en Dios creador que se apartó radicalmente de toda suerte de teogonía[1513]. Mientras las religiones de la naturaleza sometieron a los hombres a divinidades inmanentes y opuestas, a ciclos fatales de gloria y de ocaso, Israel concibió a Dios como creador trascendente de todo a partir de un caos que, no obstante su anterioridad a la creación, nunca tuvo la consistencia de una divinidad y no pudo nunca frustrar la libertad del proyecto de un Dios que puso al hombre libre en el vértice de toda su creación[1514]. Al origen de esta fe en la creación estuvo la experiencia histórica de la soberanía de Dios consagrada en la alianza[1515]. Ella es "el fundamento de la unidad del universo"[1516]. En consecuencia:

> "El horizonte caos-cosmos (malo-bueno, sin sentido-con sentido...) no ha sido creado por Dios; es meramente una situación intrahistórica; ni se dio al comienzo, ni tiene por qué ser definitiva"[1517].

De todo lo anterior, P. Trigo concluye que en América latina "el proceso de liberación tiene que aspirar fervientemente a consumarse en proceso de reconciliación [y la teología de la liberación en teología de la reconciliación]"[1518].

Pero no se puede olvidar que la fe en la creación es efectivamente fe. Así como nada puede explicar el acto creador de Dios trascendente, P. Trigo recuerda en la Introducción a *Creación e historia en el proceso de la liberación* que la fe en la creación es punto de llegada y no de partida, que es fe y no doctrina que pudiera en algún caso justificar ideológicamente el mal[1519]. La afirmación de la bondad de la creación se origina en la experiencia de fe histórica de la bondad de Dios, de un Dios que reconocemos como el Padre de Jesús y Padre nuestro. La creación está sometida a las fuerzas del mal, luego no es una verdad evidente que haya creación. Confesar a Dios creador constituye un auténtico acto de fe en que Dios triunfa sobre este mundo:

> "Decir que Dios es nuestro creador es proclamar la liberación de los pobres y que los desposeídos heredarán la tierra y que está llamado a constituirse en realidad un mundo donde habite la justicia"[1520].

Aún más, "la fe cristiana en Dios como creador de todo tiene como sujeto privilegiado al pueblo creyente y oprimido y a quien solidariza con él"[1521]. Pues la fe en la creación constituye una proposición, además de positiva, dialéctica: "es la fe que vence tanto la tentación de adorar a este mundo como el

---

[1513] "Ni Dios nace de oscuras fuerzas. Ni tiene contendiente. Ni reina sobre dioses. No hay dioses. Sólo Dios, el Señor" (CH, 106).

[1514] Cf., CH, 12-15.

[1515] Cf., CH, 107-109.

[1516] Cf., CH, 120.

[1517] CH, 121.

[1518] CH, 122.

[1519] Cf., CH, 11-14.

[1520] CH, 15.

[1521] CH, 15.

desaliento y la frustración"[1522]. La fe en Dios creador es protesta, oración, profecía, a la vez que exige la conversión personal del que la profesa y la transformación del mundo[1523].

CONCLUSIóN

Desde sus orígenes la Teología de la liberación ha querido responder teológicamente a los interrogantes concretos que surgen de una experiencia histórica de injusticia y de pobreza. Para ello, esta teología ha pretendido vincular un concepto teológico de liberación a un concepto socio-cultural de liberación, estableciendo una circularidad hermenéutica entre la fe y los acontecimientos históricos. Este ha sido un intento audaz, lleno de peligros (no es posible declarar cómo Dios se hace presente en los acontecimientos sociales sin menoscabar de alguna manera la trascendencia de una salvación que se ofrece a todos por igual). Pero el peligro contrario de no reconocer en la historia la acción de Dios en favor de los pobres ha sido visto como un peligro aún mayor: si Dios es irrelevante para los pobres es irrelevante en cuanto Dios. De aquí que para la Teología de la liberación haya tenido suma importancia tanto el acceso teórico a la realidad histórica como la formulación correcta de las preguntas que sobre Dios emergen de esa realidad. Nuestra opinión es que precisamente en esto yace la crisis actual del "discurso sobre Dios" en América latina. Por una parte, en los últimos veinte años esta teología se ha quedado sin mediaciones científicas tanto para analizar la historia como para respaldar propuestas de cambio social. Por otra parte, el planteamiento predominante de la pregunta por Dios en la clave de la "lucha de los dioses" (de la idolatría, de la búsqueda del Dios verdadero, en vez de la del ateísmo) no parece representar los interrogantes más genuinos y teológicamente más profundos que el pueblo latinoamericano se hace sobre Dios. Esto no obstante, también es posible advertir entre los autores estudiados la presencia de otra formulación de la pregunta por Dios que, aun cuando no domina la organización del "discurso sobre Dios" mas que en el caso de su autor -G. Gutiérrez-, ella tiene mayor ultimidad que la anterior y, por tanto, da pie a un replanteo de toda esta temática. A saber: ¿cómo es posible hablar del Dios del amor y de la vida a partir de una experiencia de sufrimiento, injusticia y muerte inocentes? El desarrollo de la cuestión de Dios durante la "década perdida" (1980-1990) -época en que recrudeció la pobreza y la represión en el continente- suministra una serie de conclusiones que sustentan la posibilidad de este replanteo.

Los teólogos estudiados sostienen que la revelación de Dios se verifica como liberación de los pobres, pero ésta supone la revelación del Dios trino y se estructura trinitariamente. De la revelación de la plena divinidad y personalidad de Jesucristo (y del Espíritu Santo) y del misterio pascual de Jesucristo (y del don del Espíritu) dependen la libertad del hombre y su completa liberación. El carácter trinitario y gratuito de esta revelación hace posible la historia como obra auténticamente humana (libre). J.L. Segundo y J. Sobrino subrayan el hecho que Jesucristo, toda su vida y misterio, revela efectivamente quién es Dios (y no viceversa). Pero la historia y la creación en las que Dios se revela no son una *tabula rasa*, sino que en ellas se da una estructuración "teologal-idolátrica de la realidad" (J. Sobrino), una auténtica "lucha" entre el Dios de la vida y las divinidades de la muerte por asentar respectivamente el Reino (cuyo mediador es Jesucristo y sus discípulos) o el antirreino (y sus agentes históricos). Mientras J.L. Segundo -acentuando el valor de la encarnación del Verbo- destaca que la revelación se verifica como humanización, J. Sobrino -al destacar el valor de la cruz de Jesucristo- rescata la importancia de la pasión (por amor) como revelación del hombre y de Dios. En América latina el misterio del amor gratuito de Dios se revela como amor parcial de Dios por los pobres. El Reino de Dios es para todos los hombres, pero a partir de la liberación de los pobres. Los pobres, además de ser los primeros destinatarios del Reino, revelan la presencia de Dios y de su voluntad en la historia (en ellos se halla Jesucristo crucificado y resucitado). La opción que la Iglesia latinoamericana ha hecho por ellos ha permitido, a su vez, la

[1522] CH, 15.

[1523] Cf., CH, 16, 100.

irrupción de los pobres en la vida del continente y de la Iglesia, al punto que, allí donde la Iglesia y los pobres se han encontrado, recíprocamente se han dado a conocer al mismo Dios de la tradición cristiana bajo distintos respectos (R. Muñoz). Esta misma opción por los pobres ha tipificado una nueva espiritualidad de la liberación la que, especificando el seguimiento de Cristo como contemplación y compromiso profético de lucha por la justicia, media la posibilidad de que Dios pueda revelarse en la experiencia cristiana de un modo siempre nuevo. Esta espiritualidad constituye el "acto primero" del que se nutre la reflexión teológica latinoamericana, la que, como "acto segundo", se subordina a su servicio.

El discurso que sobre Dios se hace en América latina queda reflejado en la denominación que se hace de El. La denominación más importante que se otorga a un Dios que, no por revelarse deja de ser "misterio", es la de "Dios de la vida". Este nombre responde determinadamente a la exigencia de confesar el amor de Dios a partir de la pobreza y muerte de los pobres. Este es el "Dios de la Biblia", el Dios que es capaz de amar e involucrarse en la historia para liberar al hombre desde dentro de la historia, y no el "dios" de los filósofos (al menos no el de la filosofía griega). La expresión "Dios del Reino" refiere al proyecto (la voluntad) que Dios tiene para la historia humana y toda la creación. En relación a ella, Dios es llamado también "Dios liberador" y "Dios de los pobres". La realidad última del misterio de Dios, en conclusión, es una realidad personal, buena, amorosa, libre y parcial con los oprimidos. El es el creador del universo y sustentador de la libertad y la creatividad históricas del hombre. Aquel a quien, gracias a Jesucristo y al Espíritu Santo, también nosotros podemos llamar "Padre" y "*Abba*".

El "discurso sobre Dios" en América latina se estructura en relación directa con el problema del mal. Un mal que se presenta como pobreza y opresión injustas, mediado por la idolatría y el abuso ideológico del nombre de Dios; pero, en definitiva, como escándalo e irracionalidad (*mysterium inquitatis*). De aquí que la liberación del mal exija, no sólo transformar activamente la realidad, sino sobre todo participar en el misterio pascual de Jesucristo que vence el mal porque carga con él. Pero es precisamente en cuanto misterio que el mal desborda el planteamiento de la cuestión de Dios en la clave de la "lucha de los dioses". El mal que sufren los pobres no es reductible al pecado de los "agentes del antirreino". Este mal apunta aún más lejos.

El replanteo de la cuestión de Dios en América latina supone que la pregunta última por Dios no es: "¿existe Dios?" (a la manera del positivismo moderno que descarta la existencia de lo que no puede comprobar objetivamente); pero tampoco: "¿cuál es el verdadero Dios?". Esta forma de plantear las cosas -propia de J.L. Segundo- ha derivado en una articulación dialéctica del "discurso sobre Dios" (la "lucha de los dioses") que, aun cuando goza de realidad intrahistórica, en la perspectiva de la fe en Dios creador no puede arrogarse una existencia primordial (P. Trigo) y, en consecuencia, no tiene la ultimidad con que se presenta. Sólo la pregunta por la positividad del Dios en quien se cree hunde las raíces en la experiencia más profunda de los pobres latinoamericanos y es, a la vez, la que goza de una mayor universalidad teológica. Esta pregunta ha sido expresada de diversos modos: cómo hablar de Dios, cómo anunciarlo, dar razón de su bondad y justicia, y también, cómo hablar *a* Dios, confesar su nombre, darle gracias y cantarle; esto, desde una situación de sufrimiento que niega en la práctica todo lo que se espera del Dios que se sabe que ama con preferencia a los pobres. La pregunta es por Dios en general; por ello esta investigación se ha centrado en Dios en cuanto Padre y misterio último de la vida. La respuesta a estos interrogantes antes que teórica es práctica, pues sólo la práctica de liberación de los pobres merece crédito y es motivo de alabanza del Dios que la promueve. Si la Trinidad no interesa en tanto pregunta, sí interesa como respuesta, pues sólo el seguimiento de Jesucristo según la inspiración de su Espíritu da razón da la bondad escatológica del Padre. Sólo en este marco teórico puede insertarse la temática de la idolatría. De lo contrario es imposible ver cómo podríamos librarnos de la "guerra ideológica" de acusarnos unos a otros en nombre del Dios verdadero (de la que el mismo R. Muñoz habla e intenta superar).

Pero, ni este replanteo de la cuestión de Dios en América latina, como tampoco la mayor "espiritualización" de la Teología de la liberación (G. Gutiérrez), pueden considerarse una solución a las expectativas que esta misma teología se propone. La imposibilidad de conectar hoy de un modo cierto la ciencia teológica con las ciencias sociales en la clave de la liberación amenaza perpetuar a la Teología latinoamericana en la irrelevancia que ella pretende superar.

página * arábigos

BIBLIOGRAFíA

Bibliografía Latinoamericana

ARNS, Card. et al. *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima, 1989.

ASSMANN, H. et al. *La lucha de los dioses; los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José, 1980.

ARAYA, V. *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación*, San José, 1983.

ARIAS REYERO, M. *El Dios de nuestra fe. Dios uno y Trino*, [Manual] Bogotá, 1991.

BARBè, D. "O Deus da vida", *Vida Pastoral*, 136 (1987) 2-7.

BOFF, L. *La experiencia de Dios*, Bogotá, 1977.

ID., *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid, 1980.

ID., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, 1980.

ID., *El Padrenuestro*, Madrid, 1982.

ID., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, 1987.

CAJIAO, J. *Jesucristo y el Reino de Dios*, Bogotá, 1985.

CAMBóN, E. "Secularización y presencias de Dios en el

documento de Puebla", *Medellín* 9 (1983) 232-251.

ID., et al. *O Deus de Jesus Cristo* [Curso de Teologia/2], San Paolo, 1984.

CASALDáLIGA, P. *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo: escritos pastorales*, Santander, 1983.

CELAM (Ed.), *Dios: problemática de la no-creencia en América Latina*, Bogotá, 1974.

ID. (Ed.), *Presencia de Dios en la poesía latinoamericana*, Bogotá, 1988.

ID. (Ed.), *¿Agoniza Dios? La problemática de Dios en la novela latinoamericana*, Bogotá, 1988.

COMBLIN, J. *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid, 1987.

DíAZ MATEOS, M. *El Dios que libera*, [Colección de artículos] Lima, 1985.

ECHEGARAY, H. *La práctica de Jesús*, Lima, 1980.

ELLACURíA, I., SOBRINO, J. (Ed.) *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vol., Madrid, 1990.

FELLER, V.G. *O Deus da revelaçâo e libertaçâo na teologia latinoamericana de «Evangelii Nuntiandi» a «Libertatis Conscientia»*, Diss. U. Gregoriana, Roma, 1987.

ID., "A pergunta por Deus na Teologia da Libertaçâo", *Perspectiva Teológica* 20,51 (1988) 151-175.

GONZáLEZ BUELTA, B. *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción*, Santander, 1989.

GERSTENBERGER, E. (Ed.) *Deus no Antigo Testamento*, Sao Paulo, 1981.

GRACIO DAS NEVES, R.M. "El Dios del sistema frente al Dios de la sociedad alternativa" *Ciencia Tomista* 116 (1989) 457-494

ID., *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina*, Salamanca, 1991.

GUTIÉRREZ GONZáLEZ, J. *Teología de la liberación, evaporación de la teología. La obra de Gustavo Gutiérrez vista desde ella misma*, Mexico, 1975.

GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación; perspectivas*, Lima, 1971 [Salamanca, 1972]; nueva edición con introducción especial: "Mirar lejos" y nuevas notas a pie de página, Salamanca, 1990.

ID., *El Dios de la vida* [Edición extensamente ampliada en 1989], Lima, 1982.

ID., *La fuerza histórica de los pobres*, [1979] Salamanca, 1982.

ID., *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca, 1983.

ID., "Un lenguaje sobre Dios", *Concilium* 191-193 (1984) 53-61.

ID., *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, 1986.

ID., "¿Es posible hablar de Dios en la ciudad peruana de Ayacucho, en donde se vive dolor y muerte?", *Revista latinoamericana de teología* 5,15 (1988) 233-241.

ID., *Dios o el oro de las Indias. Siglo XVI*, Salamanca, 1989.

ID., *La verdad os hará libres*, Salamanca, 1990.

ID., *El Dios de la vida*, Lima, 1989.

ID., *En busca de los pobres de Jesucristo*, Salamanca,

1993.

JIMÉNEZ LIMóN, J. et al. *Dio ed il suo Popolo*, [Varios artículos] en *Christus*, 519 (1979).

LIBANIO, J.B. *Dios y los hombres: sus caminos*, Navarra, 1992.

LOIS, J. *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Madrid, 1986.

LUCCHETTI BINGEMER, M.C. "A pergunta por Deus e a realidade latino-americana", *Revista Eclesiástica Brasileira*, 43,170 (1983) 273-291.

MACCISE, C. *Espiritualidad bíblica en Puebla; Dios presente en la historia*, Bogotá, 1984.

MANZANERA, M. *Teología, Salvación y Liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez. Exposición analítica, situación teórica-práctica y valoración crítica*, Bilbao, 1978.

MESTERS, C. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte, 1976.

MIGUÉLEZ, X. *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, Barcelona, 1976.

MUÑOZ, R. *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, 1974.

ID., *Solidaridad liberadora: misión eclesial*, Bogotá, 1977.

ID., *Evangelio y liberación en América Latina: la teología pastoral en Puebla*, Santiago de Chile, 1980; Bogotá, 1980.

ID., *La Iglesia en el pueblo: hacia una eclesiología latinoamericana*, Lima, 1983.

ID., "Dios liberador en América latina", *Mensaje* 326 (1984) 15-18.

ID., "El Dios de Jesucristo en nuestra historia", *Mensaje* 327 (1984) 93-98.

ID., "Llamados de Dios desde el Pueblo", *Pastoral Popular* [Santiago de Chile] 2 (1984) 2-12.

ID., *Dios de los cristianos*, Madrid, 1987 [Completa en Santiago, de Chile, 1988].

ID., "Dios Padre", en *Mysterium Liberationis* I, Madrid, 1990, 531-549.

MOSER, A. "La representación de Dios en la ética de liberación", *Concilium* 192 (1984) 229-238.

NOEMI, J. *¿Es la esperanza cristiana liberadora?* Santiago de Chile, 1990.

PALACIO, C. *Jesucristo. Historia e interpretación*, Madrid, 1978.

PASTOR, F.A. "Ortodoxia y ortopraxis": *Gregorianum* 70, 4 (1989) 689-739.

ID., "«O Dios dos pobres». A «teologia da libertaçâo na Brasil», *Brotéria*, 121 (1985) 389-401.

RUIZ DE GOPEGUI, J.A. *Conhecimento de Deus e evangelizaçâo*, Sao Paulo, 1977.

SCANNONE, J.C. *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976.

ID., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid/Buenos Aires, 1987.

ID., *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.

ID., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990.

SCANNONE, J.C., PERINE, M. (Ed.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993.

SEGUNDO, J.L. *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, 1963.

ID., *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1975.

ID., *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, 2 vol., Madrid, 1982.

ID., *Teología abierta*, Tomo I: Iglesia y Gracia; Tomo II: Dios, Sacramentos, Culpa; Tomo III: Reflexiones críticas. Madrid, 1983 [Nueva edición de una primera de 1970].

ID., *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid, 1985.

ID., *El dogma que libera*, Santander, 1989.

ID., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, Santander, 1991.

ID., *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, Santander, 1993.

SOBRINO, J. *Cristología desde América Latina*, México, 1976.

ID., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, 1981.

ID., *La oración de Jesús y del Cristiano*, México, 1981.

ID., *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Sal Terrae, 1982.

ID., "Dios y los procesos revolucionarios", *Christus* 556 (1982) 15-27.

ID., "Dios", en C. Floristán y J.J. Tamayo (Eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1983,

248-264.

ID., "Wir sollten Gott Gott sein lassen" *Orientierung* 48-49 (1984) 53-56.

ID., *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander, 1985.

ID., "Dios de vida, urgencia de solidaridad", *Misión Abierta* 5-6 (1985) 134-149.

ID., "Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología", *Revista Latinoamericana de Teología* (San Salvador) 7 (1986) 45-81.

ID., "Lo divino de luchar por los derechos humanos", *Diakonía* 14 (Managua) 55 (1990) 57-74.

ID., *Monseñor Romero*, Santander, 1990.

ID., *Jesucristo Liberador*, Madrid, 1991.

ID., *El principio misericordia*, Santander, 1992.

TRIGO, P. *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid, 1988.

VAZ, H. et al. *Experimentar Deus hoje*, Petrópolis, 1976.

VERGARA, J. *Teología desde el contexto de la liberación*, México, 1979.

VERHOEVEN, A. "Conceito de Deus a partir da perspectiva feminina (um percepçâo)", *Revista Eclesiástica Brasileira* 46,181 (1986) 30-37.

ZILLES, U. "O problema do conhecimento de Deus", *Telecomunicaçâo* (2) 19,85 (1989) 293-306.

Bibliografía sobre la Teología Latinoamericana

ALFARO, J. "Análisis del libro «Jesús en América latina» de Jon Sobrino", *Estudios eclesiásticos* 59 (1984)

237-254.

ARAYA, V. "Interpretación en clave liberadora del principio bíblico «Dios es amor»", [Estudio en Jon Sobrino] *Vida y pensamiento* 1 (1982) 3-18.

ARROYO, G. et al. *Por los caminos de América... Desafíos socio-culturales a la Nueva Evangelización*, Santiago de Chile, 1992.

BEAUDIN, M., "Une christologie d'Amérique Latine" [Sobrino, J. 1986] *Science et Esprit* 41 (1989) 361-369

BLUE, J. R. *Origin of G. Gutiérrez' "A theology of liberation"*, Diss., Texas at Arlington, 1989.

BOISVERT, L. "Les images bibliques de Dieu dans l'oeuvre de Gustavo Gutiérrez", *Eglise et Théologie* 19,3 (1988) 307-321.

BROWN, D. "Thinking about the God of the Poor: Questions for Liberation Theology from Process Thought", *Journal of the American Academy of Religion* 57,2 (1989) 267-281.

BRANDT, H. *Gottes Gegenwart in Lateinamerika*, Hamburg, 1992.

CADORETTE, C. *From the heart of the people; the theology of Gustavo Gutiérrez*, Oak Park, 1988.

CAMBóN E., "Dio in America latina", *Nuova Umanità*, 9,54, (1987) 93-104.

CARRERAS, J.M. "Breve estudio sobre el libro de Gustavo Gutiérrez «La fuerza histórica de los pobres»", *Revista teológica limense* 17 (1983) 381-396.

CHENU, B. *Teologías cristianas de los terceros mundos*, Barcelona, 1989.

DELGADO, M. (Hg.) *Gott in Lateinamerika*, [Colección de

textos de cinco siglos] Düsseldorf, 1991.

DUMAIS, M. "Le sens de la croix de Jésus d'après Jon Sobrino. Questions d'exégèse et d'herméneutique", *Eglise et Théologie* 19 (1988) 323-347.

EDWARDS, A. "Beber en su propio pozo. Proyecto de seguimiento de Cristo en América Latina" *Studium Legionense* 27 (1986) 101-173.

FISCHER K.P. *Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Mainz, 1986.

GONZáLEZ, F.A. "El problema de la historia en la teología de G. Gutiérrez" *Revista latinoamericana de teología* 6 (1989) 335-364.

GUERRERO, J. "Jesucristo, salvador y liberador" [La cristología de J. Sobrino], *Naturaleza y gracia* 34,1 (1987) 27-96.

GUIBAL, F. "La force subversive de l'Evangile. Sur la pensée théologique de Gustavo Gutiérrez", *Recherches de Science Religieuse* 77,4 (1989) 483-508.

HENNELLY, A. *Theologies in Conflict: The Challenge of Juan Luis Segundo*, New York, 1979.

ID. (Ed.), *Liberation Theology: A Documentary History*, New York, 1990.

HORREL, J.S., *Analysis of the deity of Christ in Boff and Segundo*, Diss. Dallas Theol. Sem. 1988.

JEFFERY, P. *Commitment - Hermeneutics - Praxis: A Study in the Methodology of Juan Luis Segundo*, Diss. U. Lateranensis, Roma, 1987.

JIMÉNEZ-LIMóN J., *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana hoy. Dos proyectos de teología fundamental: J.B. Metz y J.L. Segundo*, Diss.,

Barcelona, 1986.

KELLER K., "La immagine di Dio nella teologia della liberazione di J.L. Segundo", *Collectanea theologica*, [Polaco] 53,2 (1983) 29-44.

KIRK, J. A. *Liberation Theology: An evangelical view from the Third World* [Assman, Gutiérrez, Segundo, Croatto, Miranda], 1979.

KOCHUTHARA, Th. *Ideology critique and theology; praxis of liberation according to Gustavo Gutiérrez in the licht of critical theory of Frankfurt School*, Diss. Leuven, 1983.

ID., "The concepto of God in the Theology of Liberation", *Jeevdhara* 15,85 (1985) 53-68.

MARLÉ, R. *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, 1988.

McAFEE BROWN, R. *Gustavo Gutiérrez*, Atlanta, 1980.

ID., Gustavo *Gutiérrez: an Introduction to Liberation Theology*, New York, 1990.

McGOVERN, A. *Liberation Theology and Its Critics*, New York, 1990.

METZ, J.B. (Ed.) *Die Thelogie der Befreiung*, Düsseldorf, 1986.

MORANDÉ, P. *Cultura y Modernización en América Latina*, Santiago de Chile, 1984.

NICKOLOFF, J.B., *The Church and human liberation. The ecclesiology of G. Gutiérrez*, Diss. Graduate Theologycal Union, Berkeley, 1989.

TAMAYO, J.J. et al. "Dios de la vida, ídolos de la muerte", [V Congreso de Teología], *Misión Abierta* 5-6 (1985).

MITCHELL, E.R. M.M. *Thomas'View of Church and Society; a comparison with the Liberation Theology of Gustavo Gutiérrez*, Diss. Drew. Madison, N.J., 1985.

MODEHN, Ch. *Der Gott, der befreit*, Freising, 1975.

MOTTESI, O.L. *An historically mediated Pastoral of liberation; Gustavo Gutiérrez's Pilgrimage towards Socialism*, Diss. Emory, Weber T. Atlanta, 1985.

NIEUWENHOVE, J. VAN "The Theological Project of Gustavo Gutiérrez: Reflections on his Theology of Liberation", *Lumen Vitae*, 28 (1973) 398-432.

OJOY, V. *Traces of Humanistic Marxism in Gustavo Gutiérrez's Theology of Liberation: An Attempt at Positing the Compability of Marxist Views with Religion*, Diss. Leuven, 1990.

ID., "Gustavo Gutiérrez's God-Talk from the perspective of the poor", *Philippiana Sacra* 25,74 (1990) 195-232.

QUADE QUENTIN, L. *The Pope and revolution, John Paul II confronts [Gutiérrez, G. al.] liberation theology [«not religion but politics»]*, Washington, 1982.

RAHNER, K., (Ed.) *Befreiende Theologie*, Stuttgart, 1977.

RAMSAY, W.M. *Four modern prophets; Walter Rauschenbusch, Martin Luther King Jr., Gustavo Gutiérrez, Rosemary Radford Ruether*, Atlanta, 1986.

RATZINGER, J. *Politik und Erlössung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Opladen, 1986.

RENFER, R "L'enjeu du message biblique en Amérique latine" (Croatto S., Segundo, J.L., Gutiérrez, G., Bonino, J.M.), *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 33,6s (1981) 7-42.

RÖSER, V.J. (Hg.) *Gott kommt aus der dritten Welt*, Freiburg, 1988.

RUSSELL, A.J. "Theology in Context and «the right to think» in three contemporary theologiens (Gutiérrez, Dussel, Boff)", *Pacifica* 2,3 (1989) 282-322.

SáNCHEZ, J.J. "Teología política y teología de la liberación" (Un discurso crítico-liberador sobre Dios), en *El Dios de la Teología de la Liberación*, Salamanca, 1986, 97-120.

SáNCHEZ CARO, J.M. "El Dios liberador en la Biblia. La imagen de Dios en la lectura de la Biblia por los teólogos de la liberación", en *El Dios de la Teología de la Liberación*, Salamanca, 1986, 13-45.

SáNCHEZ, L.A. *La salvación en la teología de la liberación; análisis y evaluación crítica en Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff*, Diss. Salesianum, Roma, 1980.

SILANES, N. (Ed.) *El Dios de la Teología de la Liberación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1986.

STEMMELER, M.L. *Theology of Liberation and Political Theology: Leonardo Boff and Gustavo Gutiérrez in Conversation with J.B. Metz and J. Moltmann*, Diss. Temple Univ., 1990.

TAMBASCO, A. *Juan Luis Segundo and First World Ethics: The Bible for Ethics*, Washington, 1981.

VIGIL, J.M. (Ed.) *La opción por los pobres*, Santander, 1991.

VITORIA CORMENZANA, F.J., "Salvación de Jesucristo y soteriologías cristianas. Aproximación a cuatro diseños" [Sobrino] *Revista Latinoamericana de Teología* 4,12 (Salvador 1987) 119-216.

WILSON, R.F. *Human liberation and theology; an examination of the theology of Gustavo Gutiérrez, James H. Cone*

and Mary Daly, Diss. Southern Baptist Theol. Sem. 1982.

Bibliografía General

ALFARO, J. *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, 1989.

AUER, J.-RATZINGER, J. *Dios, uno y trino. Curso de teología dogmática*, Barcelona, 1988.

BALTHASAR, H.U. von *Herrlichkeit*, Einsiedeln, 1969.

ID., *In Gottes Einsatz Leben*, Einsiedeln, 1972.

ID., *Theodramatik*, Einsiedeln, 1980.

BERGMANN, G. *Gibt es Gott wirklich?* Stuttgart, 1980.
BISER, E. *Der schwere Weg der Gottesfrage*, Düsseldorf, 1982.

BLANK, R.J. *Der Aufstand des domestizierten Gottes*, Münster, 1988.

BOURG, D. *Trascendence et discours. Essai sur la nomination paradoxal de Dieu*, Paris, 1985.

BOURGEOIS, H. *Dieu selon les chrétiens*, Paris, 1974.

BOUSQUET, F. et al. *Dieu*, Paris, 1985.

BOUYER, L. *Le Père invisible*, Paris, 1976.

CASSAIGNE, B. et al. "Dieu au présent", *Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale*, H.S. suppl., 323 (1986).

CELAM (ed.), *Conflictos y no-creencia en América Latina*, Bogotá, 1981.

ID., *La no creencia. Causas y motivaciones*, Bogotá, 1983.

página * arábigos

ID., *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*, [IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín/Colombia, Conclusiones (1968)], Bogotá, 1989 [15ª].

ID., *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, [IIIª Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizado en Puebla/México (1979)], Santiago de Chile, 1979.

ID., *Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana*, [IVª Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizado en Santo Domingo (1992)], Santiago de Chile, 1992.

CLAVIER, H. *Les expériences du divin et les idées de Dieu*, Paris, 1982.

COMISIóN TEOLóGICA INTERNACIONAL, «Teología-Cristología-Antropología», en *Comisión Teológica Internacional*, [Vol II, Documentos 1980-1985, 7-14], Toledo 1981.

CONE, J. *God of the oppressed*, New York, 1975.

CONFERENCIA EPISCOPAL CHILENA, *Documentos del Episcopado. Chile 1981-1983*, Santiago de Chile, 1984.

ID., *Iglesia servidora de la vida. Orientaciones Pastorales 1986/89*, Santiago de Chile, 1985.

ID., *Documentos del Episcopado. Chile 1984-1987*, Santiago de Chile, 1988.

ID., *Nueva Evangelización para Chile. Orientaciones Pastorales 1991/1994*, Santiago de Chile, 1991.

CONGAR, Y. *Les voies du Dieu vivant*, Paris, 1962.

DORÉ, J. *Dieu, Eglise, Sociéte*, Paris, 1985.

DUMAS, A. *Nommer Dieu*, Paris, 1980.

DUQUOC, Ch. *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca, 1978.

DURRWELL, F.X. *Nuestro Padre. Dios es un misterio*, Salamanca, 1990.

FACKENHEIM, E.L. *God's presence in history. Jewish affirmations and philosophical reflexions*, New York, 1970.

FINANCE, J. de *Le sensible et Dieu*, Roma 1988.

FINKENZELLER, J. *Grundkurs Gotteslehre*, Freiburg, 1984.

FORTE, B. *Trinidad como historia*, Salamanca, 1988.

FROSSARD, A. *Preguntas sobre Dios*, Madrid, 1991.

GALOT, J. *Dieu, suffre-t-il?*, Paris, 1976

ID., *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain, 1985.

GANOCZY A., *Parlare di Dio nella società odierna. Nuovi sviluppi della «teologia politica»*, Brescia, 1980.

GARCíA-MURGA, J.R. "El rostro liberador de Dios", en A. Vargas-Machuca (Ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, 89-114.

ID., *El Dios del amor y de la paz*, Madrid, 1991.

GARRIGUES, J.M. *El Espíritu dice «¡Padre!»*, Salamanca, 1985.

GONZáLEZ-FAUS, J.I., VIVES, J. *Creer, sólo se puede en Dios; en Dios sólo se puede creer. Ensayo sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Santander, 1985.

GONZáLEZ MONTES, A. et al. *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca, 1987.

GONZáLEZ NúÑEZ, *A. Dios al encuentro del hombre*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1984.

GONZáLEZ RUIZ, J.M. *Dios está en la base*, Barcelona, 1970.

ID,. *Dios es gratuito pero no superfluo*, Madrid, 1971.

GROM, B., GUERRERO, J.R. *El anuncio del Dios cristiano*, Salamanca, 1979.

HASENHüTTL, G. *Einführung in die Gotteslehre*, Darmastadt, 1980.

HENGEL, M., REINHARDT, R. (Hg.) *Heute von Gott reden*, München, 1977.

HERZOG, F. *God-walk. Liberation Shaping Dogmatics*, Mkn, 1988.

HOEREN, J., KESSLER, M. (Hg.) *Gottesbilder. Die Rede von Gott zwischen Tradition und moderne*, Stuttgart, 1988.

HODGSON, P. (Ed.), *Readings in Christian Theology*, London, 1985.

HULSBOSCH, A. *Dios en la creación y la evolución*, Estella, 1979.

HÜNERMANN, P., KHOURY, A.V. (Hg.) *Wer ist Gott? Die Antwort der Weltreligionen*, Freiburg, 1983.

JEREMíAS, J. *Abbá; el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1983.

JüNGEL, E. *Entsprechungen: Gott-Warheit-Mensch*, München, 1980.

ID., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, 1984.

KALLISTOS, Mgr. *Approches de Dieu dans la penseé orthodoxe*, Paris, 1982.

KASPER, W. *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1986.

KELLY, J.N.D. *Primitivos credos cristianos*, Salamanca,

1980.

KITAMORI, K. *Teología del dolor de Dios*, Salamanca, 1974.

KOLAKOWSKI, L. *Falls es keinen Gott gibt*, Freiburg, 1992.

KüNG, H. *¿Existe Dios?* Madrid, 1979.

ID., *24 tesis sobre el problema de Dios*, Madrid, 1981.

LABARRIèRE, P.J. *Dieu aujourd'hui*, Paris, 1977.

LAFONT, G. *Peut-on connaître Dieu dans Jesus-Christ?*, Paris, 1969.

LE GUILLOU, M.-J. *Le Mystere du Père*, Paris, 1973.

LICHARZ, W. (Hg.) *Wie können wir heute verantwortlich von Gott reden?* Frankfurt/Main, 1982.

LUBAC, H. de *Por los caminos de Dios*, Buenos Aires, 1962.

MACQUARRIE, J. *Thinking about God*, London, 1975.

MANARANCHE, A. *Dios vivo y verdadero*, Madrid, 1974.

ID., *Le Monothèisme chrétien*, Paris, 1985.

MARION, J.L. *Dieu sans l'être*, Paris, 1991.

MARLÉ, R. *Parler de Dieu aujourd'hui. La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling*, Paris, 1975

MELOTTI, L. *Introduzione al misterio di Dios. Saggio teologico sul Dio trascendente e vicino*, Torino, 1978.

METZ, J.B., PETERS, T.R. *Gottespassion*, Freiburg, 1991.

MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*, Salamanca, 1975.

ID., *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 1983.

ID., *Dios en la creación*, Salamanca, 1987.

MONDIN, B. *Cómo hablar de Dios hoy*, Madrid, 1979.

MüHLEN, H. *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukunftigen Christologie*, Münster, 1969.

ID., *La Trinidad, ¿mito o misterio?* [Secretariado trinitario], Salamanca, 1973.

MULACK, Ch. *Die Weiblichkeit Gottes*, Stuttgart, 1983.

NOEMI, J. *Interpretación Teológica del Presente. Introducción al pensamiento de Paul Tillich*, Santiago de Chile, 1975.

O'DONNELL, J. *The Mystery of the Triune God*, London, 1988.

PANNENBERT, W. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen, 1972.

ID. (Hg.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Modernenkultur*, Götingen, 1984.

PASTOR, F. *La lógica de lo inefable*, Roma, 1986.

PEÑAMARíA DE LLANO, A. *El Dios de los cristianos*, Madrid, 1990.

PÉREZ VARELA, V.M. *Dios y la renovación del hombre*, México, 1980.

PESCH, O.H. *Heute Gott erkennen*, Mainz, 1980.

PIKAZA, J. *Las dimensiones de Dios*, Salamanca, 1973.

ID., *Bibliografía trinitaria*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1978.

ID., et al. *La Trinidad en la Biblia*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1984.

PIKAZA, J. *Dios como Espíritu y como persona*, Salamanca, 1989.

PRESTIGE, J.L. *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, 1977.

RAHNER, K. et al. *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Madrid, 1975.

ID., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, 1976.

ID. (Hg.), *Der eine Gott und der dreiene Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen*, München, 1983.

RATZINGER, J. (Ed.) *Dios como problema*, Madrid, 1976.

RICOEUR, P. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Brescia, 1993.

RIEDLINGER, H. *Von Schmerz Gottes*, Freiburg, 1983.

ROBINSON, J.A.T. *Sinceros para con Dios*, Barcelona, 1967.

ROVIRA, J.M. *Revelación de Dios, salvación del hombre*, Salamanca, 1979.

SAGRADA CONGREGACIóN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, Santiago de Chile, 1984.

ID., *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, Santiago de Chile, 1986.

SáNCHEZ, J.J. *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik un die Frage nach Gott im Werk M. Horkheimer*, Zürich, 1980.

SCHEFFCZYK, L. *Dios uno y trino*, Madrid, 1973.

SCHILLEBEECKX, E. *Dios y el hombre*, Salamanca, 1968.

ID., *Gott, Kirche, Welt*, Mainz, 1970.

ID., *Dios y el futuro del hombre*, Salamanca, 1971.

SCHLOSSER, J. *Le Dieu de Jésus*, Paris, 1987.

SCHOONENBERG, P. *Un Dios de los hombres*, Barcelona, 1972.

SCHOTTROFF, L -STEGEMANN, W. *God of the Lowly*, New York, 1984.

ID. (Hg.), *Wer ist unser Gott?* München, 1986.

SILANES, N. et al. *El Dios de nuestra salvación*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1977.

SILANES, N. (Ed.) *Trinidad y vida cristiana*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1979.

ID., *Trinidad y vida comunitaria*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1980.

ID., *Trinidad y misión*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1981.

ID., *Trinidad y vida mística*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1982.

ID., *La Trinidad hoy*, [Secretario trinitario] Salamanca, 1984.

ID., *La Trinidad en la tradición prenicena*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1984.

ID., *El Dios cristiano y la realidad social*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1987.

ID., *La teología trinitaria de Juan Pablo II*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1988.

ID., *Eucaristía y Trinidad*, [Secretariado trinitario] Salamanca, 1990.

SILANES, N. *Dios, Padre nuestro*, Salamanca, 1990.

ID., *La Santísima Trinidad, programa social del*

cristianismo, Salamanca, 1991.

SILANES, N. (Ed.) *Dios es Padre*, Salamanca, [Secretariado trinitario] 1991.

SEIBEL, W. *DaB Gott den Schrei seines Volkes hört*, Freiburg, 1987.

SEIDL, H. v. *Die Gottesbeweise in der "Summe gegen die Heiden" und der "Summa der Theologie"*, Hamburg, 1982.

SEIFART, A. *Der Gott der "Politischen Theologie"*, Zürich, 1978.

SICRE, J.L. *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid, 1979.

STANILOë, D. *Dieu est amour*, Genève, 1983.

STATEN, J.C. *Conscience and the reality of God*, Berlin, 1988.

STEIN, E. *Wege der Gotteserkenntnis*, München, 1979.

SWINBURNE, R. *The existence of God*, Oxford, 1979.

TORRES QUEIRUGA, A. *Creo en Dios Padre*, 1986.

ID., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, 1987.

VARONE, F. *Ce Dieu absent qui fait problème*, Paris, 1981.

ID., *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, 1985.

VERGES, S. *El rostro de Dios*, Bilbao, 1972.

ID., *Dios es amor*, Salamanca, 1982.

VIVES, J. *«Si oyerais su voz...» Exploración cristiana del misterio de Dios*, Santander, 1988.

VORGRIMMLER, H. *Doctrina teológica de Dios*, Barcelona,

1987.

WAGNER, R. *Gott sprach und spricht durch sie*, Würzburg, 1986.

WAINWRIGHT, A.W. *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Salamanca, 1976.

WEISCHEDEL, W. *Der Gott der Philosophen*, München, 1979.

WEISSMAHR, B. *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart, 1983.

WHITEHEAD, A.N. *Process and Reality, an Essay in Cosmology*, New York, 1960.

WIERENGA, E. *The nature of God. An inquiry into divine attributes*, London, 1989.

WILDER-SMITH, A. *Ist das ein Gott der Liebe?*, Neuhausen-Stuttgart, 1985.

WRIGHT, G.E. *El Dios que actúa*, Madrid, 1974

ZAHRNT, H. *Dios no puede morir*, Bilbao, 1971.