

¿Dónde está tu Dios? Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI.

Casas Ramírez, Juan Alberto.

Cita:

Casas Ramírez, Juan Alberto, "*¿Dónde está tu Dios? Apuntes para una reflexión teológica sobre la historia en los albores del siglo XXI.*" *Theologica Xaveriana* 62, no. 174 (2012): 343-378.

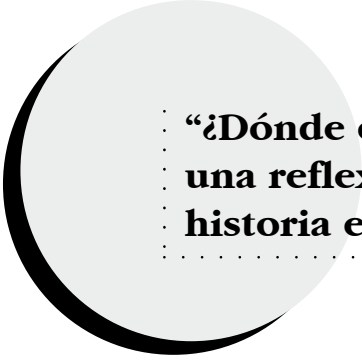
Dirección estable: <https://www.aacademica.org/juan.alberto.casas.ramirez/3>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/phNz/r8h>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



**“¿Dónde está tu Dios?” Apuntes para
una reflexión teológica sobre la
historia en los albores del siglo XXI***

JUAN ALBERTO CASAS RAMÍREZ**

RESUMEN

La pregunta en torno del modo como acontece el hablar-actuar de Dios en la historia no solo está a la base de cualquier reflexión y elaboración teológica (pues atraviesa sus campos de especialización, desde la teología bíblica hasta la teología pastoral, pasando por la fundamental y la sistemática); también está a la base de toda praxis cristiana, pues de la comprensión sobre la manera como actúa Dios en la historia depende, en gran medida, de la opción vital del creyente de frente a su realidad circundante. En consecuencia, el artículo presenta, desde la triada heteronomía-autonomía-teonomía, una aproximación a la historia como lugar teológico en el que el pueblo sufriente y excluido pueda ser considerado como espacio privilegiado de encuentro salvífico con Dios.

Palabras clave: Teología de la historia, revelación, soteriología, teodicea, víctimas.

* Artículo de reflexión que integra de forma analítica la ponencia del mismo nombre presentada el 5 de julio de 2011 en el marco del Encuentro Nacional de la Congregación de la Misión (PP. Vicentinos) con motivo del centésimo aniversario de su presencia en Colombia. Recibo: 3-02-12. Evaluación: 21-05-12. Aprobación: 22-05-12.

** Candidato al Doctorado en Teología; Magíster en Teología y Licenciado en Ciencias Religiosas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Profesor e investigador de tiempo completo en la Facultad de Teología de dicha Universidad. Miembro del grupo de investigación *Didaskalia*, reconocido por Colciencias. Correo electrónico: jcasas.smsj@javeriana.edu.co

“WHERE IS YOUR GOD?” NOTES FOR A THEOLOGICAL REFLECTION ON HISTORY AT THE DAWN OF THE TWENTY-FIRST CENTURY

Abstract

The question about how God's talking and acting happen in history is not only the basis of any theological reflection and development (by passing through Theology's specialization fields, from the biblical to the fundamental, to the systematic, to the pastoral); it is also the basis of the whole Christian praxis because the crucial choice of the believer in face of his/her surrounding reality mainly depends on understanding how God acts in history. Consequently, based on the triad of heteronomy, autonomy, and theonomy, this article proposes an approach to history as a theological location where the suffering and excluded people may be considered as a privileged room for a salvific encounter with Good.

Key words: Theology of history, revelation, soteriology, Theodicy, victims.

“DONDE ESTÁ TU DIOS?” NOTAS PARA UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE A HISTÓRIA NO ALVORECER DO SÉCULO XXI

Resumo

A pergunta em volta do modo como acontece o falar – atuar de Deus na história, não só está na base de qualquer reflexão e elaboração teológica (pois atravessa suas áreas de especialização, desde a teologia bíblica até a teologia pastoral, passando pela fundamental e a sistemática); também esta na base de toda praxis cristã pois da compreensão sobre a maneira como atua Deus na história depende, em grande medida, a opção fundamental do cristão frente a sua realidade circundante. Consequentemente, o artigo apresenta, a partir da tríade heteronomia-autonomia-teonomia, uma abordagem à história como um lugar teológico onde o povo sofredor e excluído possa ser considerado como espaço privilegiado de encontro de salvação com Deus.

Palavras-chave: Teologia da história, a revelação, soteriologia, teodicéia, vítimas.

*¿Son mis lágrimas mi pan,
de día y de noche,
mientras me dicen todo el día:
¿En dónde está tu Dios?*

Salmo 42,4

345

PROLEGÓMENOS

En el Salmo 42, titulado por la edición española de la *Biblia de Jerusalén* como “lamento del levita desterrado”¹, se trasluce el sollozo del pueblo de Judá que ha sido exiliado en Babilonia. En medio de tal situación, en que el Templo, signo tangible de la presencia de Dios en medio de su pueblo ha sido destruido, en que se ha esfumado la promesa abrahámica de la tierra, pues ésta ha sido arrebatada por los invasores, una frase que evoca las burlas de los usurpadores extranjeros y la crisis de fe del pueblo exiliado se repite como un estribillo a lo largo del salmo: “¿Dónde está tu Dios?” (Vv. 4.11).

Tal pregunta ha sido recurrente a lo largo de los tiempos, en medio de sus embates, conflictos y situaciones límite. ¿Dónde está Dios cuando pasa lo que pasa? ¿Cómo hablar del actuar de Dios en la historia y del sentido de dicho actuar de frente a situaciones tan críticas como aquella del exilio, cuya primera reacción suscitada es el silencio impávido y desconcertante? Desastres naturales, enfermedades, guerras, genocidios, injusticias estructurales, desplazamientos forzados, impunidad, corrupción estatal, empobrecimiento sistemático de los pueblos, lamentos no escuchados...

Metz plantearía, a su modo, el mismo interrogante: “¿Cómo hablar de Dios después de Auschwitz?”². Y “a esa cuestión acuciante hace eco la planteada por Gutiérrez frente a las víctimas de la injusticia en América Latina: ¿Cómo hablar de Dios durante Ayacucho?”³ ¿Cómo hablar de Dios después de una rea-

¹ Escuela Bíblica de Jerusalén, *Biblia de Jerusalén*, 751.

² Ver Metz y Wiesel, *Esperar a pesar de todo*.

³ Scanonne, “Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un ‘nuevo pensamiento’”, 287, cita a Gutiérrez, “Cómo hablar de Dios desde Ayacucho”, 236 (*Revista Latinoamericana de Teología* 5 [1988]: 233-241).

lidad en la que solo queda silencio, el silencio de las cámaras de gas, los hornos crematorios, las fosas comunes o la simple y cruel impunidad? Para Levinas,

...la reacción más simple, la más común, consistiría en concluir en el ateísmo. Reacción que es también la más sana para todos aquellos a quienes, hasta entonces, un Dios algo primario distribuía premios, infligía sanciones o perdonaba las faltas y, en su bondad, trataba a los hombres como niños eternos [...]. Hay, en la vía que conduce al Dios único, una etapa sin Dios. El verdadero mono-teísmo debe responder a las exigencias legítimas del ateísmo. Un Dios adulto se manifiesta precisamente por el vacío del cielo infantil.⁴

Precisamente la pregunta “¿dónde está tu Dios?” y lo que ésta suscita es lo que nos lleva a reflexionar sobre el modo como Dios actúa en la historia y como podemos entender dicho actuar desde la fe; ello teniendo en cuenta la pertinente crítica de Clodovis Boff a las teologías clásicas de la historia⁵ que, aun cuando quieren interpretar el presente histórico, son ejemplos típicos de síntesis teóricas o de discursos totalizantes, pues sitúan el presente en el horizonte de una marcha general de la historia (teleologización).

Según Boff, serían teorías propias de las conciencias no históricas que dan una interpretación religiosa al curso del mundo, respondiendo a las exigencias subjetivas de los momentos que las vieron nacer. Estos desarrollos, a su juicio, son abstractos en relación con la historia en devenir, captada críticamente por la mediación socio-analítica, y por ello serían incapaces de ofrecer criterios concretos que objetiven la definición del contenido sociohistórico que debe asumir la esperanza cristiana en términos de práctica en una determinada situación histórica.

Por ello –asegura Boff–, una auténtica teología buscaría en última instancia hacer historia más que interpretar la historia; el momento teórico no intervendría más que como una mediación necesaria de la praxis.⁶ En respuesta, consciente de que toda praxis es punto de partida y acto primero de la teología, y al mismo tiempo es conducida y configurada por la interpretación teórica y lingüística, la presente reflexión se postula como mediación previa y provisional (no totalizante) de una praxis creyente encarnada dentro de las

⁴ Levinas, *Difícil libertad*, 158.

⁵ Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, 111.

⁶ *Ibid.*, 111-114.

matrices históricas y culturales concretas que continuamente la interrogan y desafían. Por tal razón, antes de abordar tal reflexión, es importante retomar, de forma introductoria y enunciativa, algunos presupuestos acerca de nuestro modo de comprender la historia.

De esta manera, se partirá de cuatro premisas en torno de lo que la historiografía y las ciencias humanas y sociales han reflexionado sobre la naturaleza de la historia y el modo de acercarnos a ella.

1. *Componentes de la historia.* Según Bermejo⁷, en el proceso de recreación o de síntesis histórica, es imprescindible distinguir varios factores, denominados por él como *categorías sintéticas*. “Estas son las nociones de espacio, tiempo, proceso, agente, causa y sentido o ley.”⁸ Aquí nos centraremos en la reiteración de tres de dichas categorías: dos son de tipo objetivo, y una de tipo subjetivo. Las categorías de tipo objetivo son el tiempo y el espacio, que determinarán el escenario o marco de referencia de los acontecimientos; pero tiempo y espacio no adquieren una significación concreta mientras no sean registrados, delimitados y acontecidos por medio del componente subjetivo de la historia: el agente o la mediación humana.

Así, la confluencia entre el tiempo y el espacio se realiza gracias a la participación de aquéllos que se convierten en personajes, protagonistas y relatores de los acontecimientos, de aquéllos que hacen historia. No es en vano, por ello, que el acontecimiento que marca la división entre prehistoria e historia sea precisamente la aparición y desarrollo de la escritura, evidencia tangible de la emergencia de una conciencia diferenciada que, experimentando su finitud y caducidad, buscó trascender en el tiempo mediante la decodificación y plasmación simbólica de sus vivencias y cosmovisiones.

Por ello, ante todo, la historia es construida por seres humanos, y a pesar de que se hable de una “historia natural”, los animales, las plantas y los seres inertes no hacen ni pueden hacer historia (aunque se elaboren historias sobre ellos o su interacción natural afecte el decurso de la historia humana).

2. *“No hay hechos, solo interpretaciones.”* Como consecuencia de la primera premisa, se hace necesario afirmar que no existe una historia pura, una his-

⁷ Bermejo, *Introducción a la historia teórica*, 155-168.

⁸ *Ibid.*, 156.

toria absolutamente objetiva. Toda historia está mediada por los lentes de la “interpretación”. Ello conduce a la necesaria reformulación de la concepción de objetividad que tradicionalmente se ha empleado; no existen los hechos asépticos y simplemente dados; solo existen los hechos mediados; de ahí que la mejor expresión para hacer referencia a esta segunda premisa sea la enfática sentencia de Nietzsche, de que “no hay hechos, solo interpretaciones”.⁹

Así, de frente a la realidad, tenemos varias interpretaciones y perspectivas de la misma, de tal modo que el punto de convergencia común y único, en el que recaería cierto carácter de imparcialidad hermenéutica, es el modo como nos aproximamos al “hecho” acontecido¹⁰, percibido e interpretado, de manera que la objetividad se resignificará como la coherencia entre la interpretación y esa realidad percibida. Situado desde el giro hermenéutico que significó Rudolf Bultmann para la teología del siglo xx, Rafael Aguirre afirma al respecto:

En realidad, la historia no es nunca neutra. Bultmann nos ha enseñado que es imposible la comprensión de un fenómeno si no partimos de una cierta precomprensión de él. En la percepción histórica siempre interviene la subjetividad humana y jamás es mero reflejo de hechos brutos. Toda labor historiográfica es una selección de datos del pasado realizada desde el horizonte del presente y con unos intereses determinados. El historiador, al seleccionar unos datos, los que le parecen relevantes les está adscribiendo significado histórico de acuerdo con el modelo teórico que ordena su información.¹¹

3. *La concepción moderna de historia es, esencialmente, cristiana.* Si la historia está determinada por la interpretación que como pueblos y culturas realizamos de la realidad –según se afirmó en la segunda premisa–, es necesario reconocer a continuación que la concepción moderna y occidental de historia, que ha marcado nuestros imaginarios y representaciones sobre el tiempo, es esencialmente cristiana.

⁹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro* § 2.4.14.19.

¹⁰ “El ‘acontecimiento’ histórico pertenece al irrecuperable pasado. Todo lo que el historiador tiene a su alcance son los ‘datos’ transmitidos a lo largo de la historia: diarios personales, recuerdos de testigos oculares, informes elaborados a partir de personas que estuvieron presentes, quizás algunas piezas arqueológicas, así como datos circunstanciales sobre clima, práctica comercial, leyes de la época, etc.” (Dunn, *El cristianismo en sus comienzos*, 137).

¹¹ Aguirre, “La mujer en el cristianismo primitivo”, 1403.

Dicha concepción, implicada en las escrituras sagradas de la tradición judeo-cristiana, retomada por los escritos patrísticos y apologéticos de los primeros siglos y asumida definitivamente por la cultura de Occidente a partir de la era constantiniana, supuso un cambio de paradigma respecto de la representación griega de historia. Ésta concebía al tiempo de modo circular y a los seres humanos en él como condenados trágicamente a repetir una y otra vez su mismo destino, predispuesto y predeterminado por los dioses del Olimpo, quienes —a manera de titiriteros— moverían los hilos de los acontecimientos según sus divinos designios o “caprichos”.

Tal imaginario, además de una historia ya escrita y, por ende, predestinada, implicaría la inexistencia de la libertad en el ser humano y el sinsentido de sus luchas que, a la postre, lo conducirían de modo ineluctable al cumplimiento de lo previamente escrito.¹²

A diferencia de estos esquemas circulares, desde el paradigma cristiano, la historia será representada preferentemente de forma lineal, con una trayectoria vectorial de derecha a izquierda que supondrá el transcurso del tiempo en esta dirección. Tal perspectiva se ha matizado y configurado en varios sentidos. Por ejemplo, el modelo clásico de la historia, vista desde el cristianismo, sigue un esquema en forma de “U”. Éste representa el movimiento a partir de un momento primigenio de creación, en el cual el ser humano disfrutaba del estado paradisiaco de la inocencia y la unión con Dios, y “cayó” por causa del pecado, pero en virtud de la gracia obrada por la acción redentora de Cristo, se le concedió volver a la comunión original con el Creador¹³, retorno restaurativo que significaría el fin de la historia.

Este modelo cristiano de historia en forma de “U” entra en crisis a partir del siglo XIX, cuando hace su aparición la teoría darwinista de la evolución, desde la que se hace inconcebible la existencia de un momento inicial de perfección que precede a un proceso de caída y degradación ontológica. Al contrario, la

¹² Recuérdese, por ejemplo, la vida trágica de Edipo, quien al tratar de huir de su destino termina por cumplirlo aun sin ser consciente de que sus decisiones eran, en realidad, acomodación de la previa deliberación de los dioses (cfr. Sófocles, *Tragedias completas*).

¹³ De aquí se derivará la perspectiva de la antropología teológica, que asumirá al ser humano como creado, caído, redimido y llamado a la comunión con Dios. Al respecto ver Ocaríz, *Naturaleza, gracia y gloria*.

evolución parte del principio según el cual toda la materia y la energía del universo tienden gradualmente a desarrollarse “de menos a más”.

En respuesta, otras perspectivas cristianas –como la de Teilhard de Chardin– se inscribirán a una concepción de la historia como proceso lineal ascendente, cuyo devenir evolutivo es conjugado con la comprensión de la creación como acontecimiento permanente y continuo en el que Dios da el ser a las criaturas, las mantiene en la existencia y las conduce, desde la contingencia categorial, a la plenitud de comunión en él. La gradación ontológica ascendente conlleva, en este caso, la conversión de la materia y la energía, desde formas simples e inertes hasta la complejidad de la confluencia de la conciencia humana en el “punto omega”, que correspondería a la *crisificación* de la humanidad y, con ella, del universo entero (ver Ef 1,10).¹⁴

Sin embargo, esta lectura de la historia también será cuestionada debido a la presunción de una teleología predeterminada en la afluencia, casi inevitable y predestinada, de la materia hacia el “punto omega”, sin evidenciar necesariamente el concurso activo de la voluntad humana. Lonergan mismo cuestionará tal postura al reafirmar la coexistencia dialéctica en la historia de dos tendencias que establecen, desde el ejercicio de la libertad humana, el devenir de los acontecimientos y el juicio posterior sobre ellos: el progreso y la decadencia.¹⁵ Para superar tal impase, Cullmann aportará una variante a la imagen de la línea, para dejar espacio más directamente a la experiencia de pecado:

Si hoy sigo hablando de línea, indicando la dirección general en que se mueve la historia, debo subrayar ahora que no se trata de una línea recta, sino de una *línea ondulada* en la que pueden presentarse grandes desviaciones.¹⁶

4. *Muchas historias son hechas “desde la óptica de los vencedores”.* En las dos primeras premisas se afirmó que toda la historia es mediada por la conciencia

¹⁴ Ver Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*.

¹⁵ Lonergan, *Método en teología*, 57. Ya Agustín intuía tal dialéctica histórica en *De civitate Dei*: “Dos amores fundaron dos ciudades; el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial [...]. El desarrollo de estas dos ciudades comprende todo el lapso de tiempo en el que se suceden los que nacen y mueren [...]. Confusas andan y mezcladas entre sí en este mundo estas dos ciudades hasta que el juicio final las dirima.” (Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*, 115,124 y 60, citado por González-Carvajal, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, 48).

¹⁶ Cullmann, *La historia de la salvación*, 12.

del sujeto, conciencia que determinará su interpretación; en esta última premisa se indicará que esa mediación, por lo general, se ha realizado desde la conciencia de los vencedores de la historia. Esto mismo se ha pretendido en el contexto contemporáneo al afirmar la culminación del devenir dialéctico de la historia a partir de la instauración global y definitiva del sistema político y económico de turno, negando o ignorando, con ello, la posibilidad de cualquier otra alternativa histórica.¹⁷ A este respecto, Rafael Aguirre precisa, citando a Gustavo Gutiérrez, que

...la historia humana ha sido escrita por una mano blanca, por una mano de varón, por la clase social dominante. La perspectiva de las víctimas de la historia es diferente. Se han hecho intentos para borrar de su memoria el recuerdo de sus luchas.¹⁸

CAMBIO DE PARADIGMA EN LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LA HISTORIA

En la obra *Otro cristianismo es posible*, Roger Lenaers¹⁹, posiblemente influenciado por la triada heteronomía-autonomía-teonomía, por la cual Paul Tillich elabora la noción de “revelación final”²⁰, trae a colación la superación cultural iniciada en el siglo XVI del universo mental heterónimo que suponía la total dependencia de nuestro mundo (natural) –y de los seres humanos como parte de él– respecto de “otro mundo” (sobrenatural, regido por los misteriosos designios de un “Dios-en-las-alturas”, los cuales tendrían injerencia directa en nuestro mundo).

Tal paradigma de la heteronomía sería desplazado por el de la autonomía gracias al desarrollo de las ciencias exactas, que “lleva a la convicción de que la naturaleza sigue sus propias leyes, que la regularidad de las mismas puede calcularse”²¹ y que es posible explicar cualquier fenómeno sin necesidad de recurrir a la existencia e intervención de Dios o de seres o fuerzas suprahumanas, ya fuera castigando y vengando o ayudando y sanando. Como consecuencia de

¹⁷ Ver Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*.

¹⁸ Aguirre, “La mujer en el cristianismo primitivo”, 1402.

¹⁹ Lenaers, *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*.

²⁰ Tillich, *Teología de la cultura y otros ensayos*, 236-241.

²¹ Lenaers, *Otro cristianismo es posible*, 21.

dicho desplazamiento epistemológico, no solo se hace necesario reconfigurar el lenguaje en que ha sido formulada, expresada y enseñada la fe –como lo propone Lenaers– sino que se exige el replanteamiento del modo como ha sido comprendido el actuar de Dios en la historia. A continuación enunciaremos los aspectos más destacados de este cambio de paradigma:

Desde un paradigma heterónomo de la historia...

El punto fundamental de comprensión de este modo de actuar de Dios en la historia es la suposición de la existencia de dos mundos paralelos: en primer lugar, existiría un mundo llamado “natural”, que correspondería a la Tierra, el universo, el mundo físico, el mundo material; este mundo dependería ontológicamente de otro, llamado “sobrenatural”, que sería el “cielo”, el lugar propio de Dios, de los seres angelicales y santos, “el mundo de arriba”.

Así, Dios sería totalmente trascendente y lejano del mundo; todo ocurriría, tanto en el mundo “natural” como en el “sobrenatural”, por el designio misterioso de ese “Dios-en-las-alturas” quien, desde antes de la creación del universo, ya habría “escrito” su historia y la de todos los seres presentes en ella en cualquier momento y circunstancia. La historia ya estaría fijada, predeterminada, preestablecida²²; su fin inevitable e inmodificable sería previsto antes del mismo comienzo. Como consecuencia, las representaciones religiosas y culturales que se derivarán de este paradigma permitirán concebir y legitimar imaginarios populares como los siguientes:

1. Las *acciones milagrosas trascendentales*, que se entienden desde esta perspectiva como intervenciones extraordinarias de Dios que –en virtud de su omnipotencia– no se rigen ya por las leyes físicas de la naturaleza. En este sentido, tales fenómenos serían equivalentes a la magia (en cuanto fenómeno en los que la relación causa-efecto no es evidente) y fungirían como uno de los motivos principales de proselitismo y adhesión de un gran número de personas a varios de los movimientos religiosos emergentes.
2. La *predestinación por parte de Dios* de la existencia individual y del mundo, la misión en la vida, la vocación, la muerte y hasta la suerte de ultratumba. Tal visión, aun sin implicar una circularidad histórica, conlleva a un determinismo y fatalismo histórico que legitima toda clase de lecturas milenaristas y apoca-

²² Retoma la imagen de la “armonía preestablecida de Leibniz”. Ver Leibniz, *Monadología. Principios de filosofía*, Tesis 13, 28 y 32.

límpicas, junto con los eventos catastróficos profetizados desde diversos flancos para el planeta y la raza humana.

Al respecto, el *Documento de Puebla* afirma que no se puede desconocer en América Latina la erupción del alma religiosa primitiva a la que se liga una visión de la persona como prisionera de las formas mágicas de ver el mundo y actuar sobre él. El hombre no es dueño de sí mismo, sino víctima de fuerzas ocultas. En esta visión determinista no le cabe otra actitud que colaborar con esas fuerzas o anonadarse ante ellas. Al ignorar la autonomía propia de la naturaleza y de la historia, numerosos cristianos continúan creyendo que todo lo que acontece es determinado e impuesto por Dios.²³

3. Un *providencialismo ingenuo*, que supone “al ser humano y a la historia en manos de una Providencia tal que le ahorra toda iniciativa y responsabilidad en el destino de sí mismo, del mundo y de la sociedad”.²⁴ Al seguir la hermenéutica literalista de algunos textos bíblicos (Job 1,21; Sal 138, Mt 6,25-33; 10,29-31; Lc 12,22-32), se entenderá que todo ocurre (incluso la calamidad, el sufrimiento, la enfermedad y la injusticia) “porque Dios así lo quiere”, que “él sabe cómo hace sus cosas”; y frente a su omnímoda voluntad, la única respuesta por parte del ser humano es la aceptación resignada (o agradecida, dependiendo de las circunstancias) de su suerte. Desde una perspectiva socioeconómica, Parra añadirá:

...tal providencialismo ha calado hondo en la conciencia de gran número de cristianos de todas partes, especialmente en los sectores económicamente empobrecidos y dependientes, que ven a Dios y a su providencia como sucedáneos de sus propias limitaciones, incapacidades, marginalidad y pobreza.²⁵

4. Si el tiempo ya ha sido escrito y predeterminado, es perfectamente concebible la *espera y emergencia de figuras mesiánicas* que –como avatares o “elegidos de Dios”– surgirían en ciertos momentos de la historia a modo de caudillos liberadores y restauradores de los órdenes políticos, económicos, militares y religiosos. No es extraño, por ello, escuchar sobre algún dirigente político o religioso como “el que había de venir”, o “el único” que puede acabar con alguna situación que ha sido tenida como opresora.

²³ Celam, *Puebla*, 275.

²⁴ Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, 96.

²⁵ *Ibid.*

Quienes han acogido estas creencias terminan por depositar en tales personas, además de su fe y obediencia absoluta, su sentido de iniciativa y autodeterminación histórica. Al contrario, quienes no comparten algún aspecto de este imaginario social pueden llegar a ser considerados como proscritos, herejes y una amenaza al orden social preestablecido y querido por Dios.

5. Tanto la situación de pobreza y victimización social de unos (muchos) como de opulencia y prosperidad de otros (pocos) ha de asumirse como expresión absoluta de la voluntad divina. Tal concepción ha ocasionado la *legitimación y perpetuación de los statu quo*, que –desde los esquemas imperiales antiguos, monárquicos medievales y democráticos contemporáneos– han imaginado la autoridad ostentada como participación temporal de la autoridad de Dios en la tierra, con el derecho, por constitución y por elección divina, de gobernar y establecerse como dueños y soberanos de una nación, de un pueblo, o incluso de una comunidad religiosa o iglesia. Su voluntad y decisiones serían solo expresión refleja del querer de Dios para sus “súbditos” o seguidores.²⁶

6. Desde esta lógica, es posible pensar en una “*justicia divina*” de tipo *retributiva*, en la cual frente a un delito o una situación inequitativa o de exclusión que ha quedado en la impunidad o que no ha sido sentenciada debidamente por los dispositivos humanos de administración de la justicia, se recurrirá a pensar que Dios efectuará dicha justicia reivindicando y premiando a “los buenos” y castigando, o al menos corrigiendo a “los malos”²⁷; y si ello no se hace evidente en “este mundo” se deberá, al menos, hacer efectivo “en el otro”, después de la muerte.

²⁶ Se ha recurrido incluso a textos de la *Biblia* para apoyar tal posición: “El pasaje de Rm 13,1-7 ha sido utilizado por los gobernantes cristianos para legitimar su gobierno y exigir la obediencia correspondiente [...]. Durante la segunda Guerra Mundial, muchos cristianos alemanes usaron este pasaje para justificar su obediencia al III Reich, y más recientemente, varios predicadores evangélicos famosos lo usaron para apoyar la decisión del gobierno americano de invadir a Iraq: los cristianos deben obedecer a sus gobiernos independientemente de lo que estos hagan.” (Borg y Crossan. *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*, 17).

²⁷ Al respecto, Arens comenta: “He leído hace tiempo en el periódico (14/1/10) que el conocido predicador fundamentalista Pat Robertson afirmó en su programa ‘Club 700’ que el terremoto que destruyó Haití, causando casi doscientos mil muertos, es un castigo divino, porque Haití ‘ha sido maldecido’. Era natural lo ocurrido ‘porque juraron un pacto con el diablo. Le dijeron (durante la colonia) te serviremos si nos liberas de los franceses’. Y el diablo dijo: ‘O.K., es un trato’.” (Arens, “Job, o la teología desde la dignidad humana”, 387).

De igual manera, tal esquema retributivo llevará a concebir la relación del hombre con Dios como una especie de “regateo” en el que de alguna acción moral o ritual por parte del hombre (dar limosna, hacer una novena, “pagar” una misa, peregrinar a algún santuario, etc.) se debería seguir, de manera casi necesaria, una manifestación de retribución por parte de Dios (la sanación de alguna dolencia, la evitación de algún mal, el éxito de un proyecto, la prosperidad, etc.). De hecho, en algunas representaciones populares, se ha llegado a pensar que el cumplimiento de alguno de estos preceptos garantiza el favor divino incluso al margen de las actitudes éticas de la persona.

7. Se supone, por otra parte, una *división ontológica entre lo sagrado y lo profano* que, al ir más allá del carácter simbólico que los estudios de fenomenología de la religión han descrito sobre los componentes distintivos de las religiones en el marco de las culturas en las que se hacen presentes²⁸, defiende la existencia de lugares, personas, objetos y acciones que, por cierta constitución esencial, estarían separados ontológicamente del resto de la realidad y, por lo mismo, serían inaccesibles y hasta “intocables” y gozarían de una prevalencia especial respecto del resto de la sociedad y de lo existente. Tal división y su consecuente jerarquización, cuya perspectiva dicotómica de la realidad sería homologable al maniqueísmo de la antigüedad, ha ingerido históricamente en el surgimiento de conflictos étnicos y religiosos en los que ha primado la “sacralidad de lo sagrado” por encima de la “sacralidad de lo humano”.²⁹

8. La división enunciada conlleva una *comprensión del mundo presente como un “lugar de paso”*, una etapa transitoria que simplemente fungiría como preparatoria del gozo eterno en la “patria del cielo” (ver 1P 1,17; 2,11; 2Co 5,1-8; Col 3,1-4; Flp 3,20). Tal preparación se ha concebido por muchos como un camino arduo y doloroso, donde los sufrimientos del presente, queridos y hasta propiciados por Dios, serían el crisol que aligera el alma para el encuentro definitivo con él. Así, al ser el mundo un “destierro”, un “valle de lágrimas” que debe ser soportado de forma impávida, no se hace necesario ningún tipo de compromiso con su cuidado, transformación y desarrollo.

²⁸ Ver Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

²⁹ Piénsese, por ejemplo, en los motivos religiosos que han originado las cruzadas, la inquisición, las guerras santas y la intolerancia religiosa.

9. Finalmente, el teleologismo histórico, que ha supuesto un *telos* (fin) de la historia, ajeno e independiente de la decisonalidad humana, concebido incluso desde las llamadas ciencias exactas, ha llegado a afirmar el “*fin del mundo*”...

...como aniquilamiento y destrucción, ya sea por el fuego o por el diluvio o por el cataclismo y conflagración cósmica que destruirá a todos los seres. Entonces el mundo y la historia serán sustituidos por algo radicalmente diferente e inconexo con el mundo presente de nuestro afán y de nuestra experiencia. A eso suelen identificar con *los nuevos cielos y la nueva tierra en que habita la justicia*, según promete la buena nueva (2Co 5,2; 2P3,13) [...]. Para tales posturas apocalípticas [...] el mundo, la historia y el hombre no terminan propiamente en victoria sino en fracaso. El más allá no se construye sino sobre la negación, las ruinas y las cenizas del más acá.³⁰

Ante esta comprensión heterónoma de la historia y de los imaginarios que de ella se derivan –muy en sintonía con los estadios 1 y 2 del desarrollo de la conciencia religiosa, descritos por Oser y Gmünder³¹–, ¿qué le cabe esperar al creyente?, ¿cuál es el rol que puede arrogarse de frente a la historia? Habría dos actitudes elementales por asumir: la resignación sumisa y la fuga de la realidad.

– La resignación sumisa, dado que ante una historia ya escrita se está condenado al cumplimiento exacto del destino –sea éste afortunado o trágico–, aun en contra de la propia voluntad, cual títere en manos del “divino titiritero”, o cual reloj después de haber sido programado por el “divino relojero”. No habría nada nuevo por hacer ni razón por la cual luchar; “lo escrito, escrito está”, y cualquier cuestionamiento u oposición a la situación presente o pronosticada podría ser considerada como una oposición directa a la voluntad de Dios.

³⁰ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 97-98.

³¹ “Estadio 1: La Referencia Última, que se concibe siempre como una forma, te protege o te abandona, te otorga salud o enfermedad, alegría o desesperación. Su influencia para con los hombres (así como con otros seres vivos) opera de forma directa. Se debe cumplir la voluntad de Dios; de lo contrario se destruirá la relación hacia él.

“Estadio 2: Podemos influir en las decisiones de la Referencia Última por medio de oraciones, sacrificios, cumplimiento de reglas religiosas, etc. Cuando alguien se preocupa de su relación con Dios y supera todas las pruebas a que es sometido, entonces se verá protegido como de si un padre bueno y preocupado se tratara, y será colmado de venturas, salud y felicidad. El hombre puede, con su comportamiento, influir en la referencia última, o puede también dejar de hacerlo. Ello depende de sus necesidades y de su libre albedrío.” (Oser y Gmünder, *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso*, 33).

– La fuga de la realidad –como segunda opción– surge ante la constatación de la propia impotencia por transformar o alterar el curso de los acontecimientos; ante un mundo esencialmente corrompido y en vía de destrucción, la solución solo puede venir de “arriba”, y por ello es hacia “arriba” a donde hay que mirar (y huir). Desde esta perspectiva, a la pregunta “¿dónde está tu Dios?” se respondería que Dios está “en las alturas” (lejos de los seres humanos y más lejos aún de los pecadores y sufrientes), y permite que unos abunden en la riqueza mientras otros son desposeídos, consiente los males naturales y artificiales como parte de sus misteriosos y sabios designios, observa impávido cómo su plan consignado desde antiguo se cumple al pie de la letra. Desde esta perspectiva, el pueblo que llora su desgracia en el exilio y se pregunta “¿dónde está su Dios?” simplemente estaría pagando su merecida condena, purgando su pecado de infidelidad a la alianza pactada con Yahveh. Dios estaría de parte de los opresores, haciendo justicia por su mano³², abandonando a aquellos que le abandonaron.³³ Es el modo de razonar de los amigos de Job (Jb 4-5;8;11;15;18;20;22;25;32;34). Ellos, según Arens,

...hacen lo que los “piadosos” no han cesado de hacer: al que protesta acusarle de ser un rebelde impío, al pobre de ser responsable de su pobreza, y al marginado de ser él el culpable porque es un “pecador”; si sufre alguna desgracia es porque ha atraído sobre sí la ira de Dios debido a sus maldades o su impiedad... La culpa es suya. Recomiendan la conversión y confianza en Dios, el Dios de la prosperidad y la bonanza, para así obtener “sus bendiciones” [...]. Es frecuente encontrar también a amigos de los amigos de Job aún hoy, que justifican teológicamente el sufrimiento o la desgracia del inocente.³⁴

Pasando por el paradigma de la autonomía de la historia...

Lenaers afirma que el modelo ontológico heterónomo entra en crisis en Europa a partir del siglo XVII con la aparición del pensamiento ilustrado, y la consolidación, desde el siglo XIX, del positivismo lógico, la filosofía analítica y el secularismo ateo. Dos axiomas marcarán este “giro copernicano”: uno desde Newton y las ciencias positivas, y el otro desde Kant y la razón práctica:

³² Así será la visión de la historia deuteronomista sobre el exilio (ver Dt 4,25-28; 28,63-68; 29,21-27; 2Cro 36,16; Is 1,23; 5,8; 8,6; 30,1ss.; Jr 13,23; 16,12ss.; 29; Ez 16,38; 17,19ss.; ver también Barucq y Lesquibit, “Exilio”, 278).

³³ Ver Sal 22,2-3; Ez 37,11; Is 40,27;49,14.

³⁴ Arens, “Job o la teología desde la dignidad humana”, 387 y 388.

- La naturaleza sigue sus propias leyes, la regularidad de la misma puede calcularse, pronosticarse y hasta intervenir; podemos entender a la naturaleza sin necesidad de remitirnos a un Dios que ejerce su poder sobre ella.
- El actuar humano está determinado por la obediencia al deber que libremente ha asumido y optado el sujeto. En el comportamiento no hay leyes impuestas desde fuera; solo existen los imperativos categóricos que el sujeto moral ha escogido instaurar como principios de su acción.³⁵

Así, desde la ciencia, el universo se podría explicar sin necesidad de recurrir a una causa primera o a un motor inmóvil que diese razón de su ser y su devenir.³⁶ No habría “otro mundo” exterior a éste, del cual dependiera la suerte y destino de quienes por él hemos pasado. La libertad humana llegaría a postularse como antípoda de la omnipotencia divina, por lo que las dos no podrían coexistir en simultaneidad, y se haría necesario, para afirmar la primera, negar la segunda.³⁷ De estos postulados beberán las corrientes ateas, las teologías de la muerte de Dios y los movimientos secularistas de la modernidad.

Desde este marco de referencia, se comprenderá que la historia tiene principalmente tres motores o sujetos ejecutores que la activan, mueven y moldean³⁸:

1. *La naturaleza con sus leyes físicas.* Los eventos naturales, incluidos los que han sido considerados como catástrofes y enfermedades, serán explicados por la dinámica interna del universo y la interacción simbiótica de los seres que en él habitan, y ya no como fruto de la voluntad tiránica de fuerzas sobrenaturales.

³⁵ Kant retomará estos dos axiomas en la conclusión a la *Crítica de la razón práctica*: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí.” (Kant, *Crítica de la razón práctica*, 132).

³⁶ Así lo afirman hoy en día Hawking y Mlodinow desde la física teórica: “*Porque existe una ley como la de la gravedad, el universo puede y podría crearse por sí mismo de la nada. La creación espontánea es la razón por la que resulta redundante el papel de un creador.*” (Hawking y Mlodinow, *El gran diseño*, 82).

³⁷ Recuérdese, al respecto, el dilema de Sartre: “Si Dios existe, el hombre no es libre, y si el hombre es libre, no puede existir Dios.” (Sartre, *Teatro II. El diablo y el buen Dios*, 54).

³⁸ Al respecto, ver Arana, “Necesidad, libertad, azar. Reflexiones a partir de las precisiones del profesor Millán-Puelles sobre la libertad humana”, 33-42.

2. *El azar.* Éste no se entiende ya como “la absoluta neutralidad respecto del modo de producirse los acontecimientos” o una “instancia opuesta a la necesidad natural y ajena a la libertad humana”.³⁹ Dice Juan Arana:

El azar de ahora no está gravado por ninguna hipoteca metafísica, pero obedece a otras de tipo epistemológico: es el azar que permite a la ciencia seguir progresando una vez que ha desechado la idea de que todo esté regido por una necesidad natural. Es un azar matematizado, sometido a la ley de los grandes números, que todavía se presenta como algo ciego e indiscriminado, pero única y exclusivamente con respecto a la necesidad natural: lo que no es causalidad es casualidad [...]. El azar no es propiamente una fuente de determinación en sentido positivo sino meramente negativo: establece el principio de que todo lo que no sean las heterodeterminaciones estudiadas por la ciencia se abstendrá de perturbar el tipo de regularidades estadísticas que aquéllas imponen.⁴⁰

3. *El actuar humano.* Como se afirmó desde las premisas introductorias, son los seres humanos quienes protagonizan y construyen la historia. Es el ejercicio de su libertad (aun a pesar de los múltiples condicionamientos y fuerzas que la someten y determinan) el que moldea el decurso de las sociedades y los pueblos, el que perfila los horizontes de los destinos y decide cómo reaccionar ante los embates de la naturaleza y el azar.

Mientras la heteronomía quiso determinar el actuar histórico de Dios como sustrato trascendente de los dos primeros motores (la naturaleza y/o el azar), el esquema autónomo afirmará que el destino del hombre depende exclusivamente de estos, especialmente del tercero, como mediación y agente transformador crítico y práxico de los dos primeros, sin requerir la intervención de fuerzas metafísicas externas.

De ahí que no se pueda hablar de un destino preestablecido o de una teleología histórica predeterminada (con lo cual se derrumban también las proyecciones teleológicas de los materialismos históricos, colectivistas y capitalistas). La historia, tanto en progreso como en decadencia, dependerá enteramente del ser humano y del ejercicio, responsable o no, de su capacidad de decidir.

³⁹ Ibid., 37.

⁴⁰ Ibid., 37-38.

...Hasta llegar al paradigma de la teonomía

En medio del escenario autónomo, no tendría mayor sentido defender y reivindicar el paradigma heterónomo tal como ha sido descrito en este documento. A partir de la autonomía se debe repensar el modo como Dios actúa en la historia, y este fue, precisamente, uno de los grandes esfuerzos y aciertos de la reflexión sobre la divina revelación suscitada en el Concilio Vaticano II. Así, el numeral 2 de la constitución *Dei Verbum*, al abordar la naturaleza de la revelación, determina varios elementos fundamentales:

1. Dos realidades constituyen el objeto de la revelación: el ser de Dios (¿quién es?) y su voluntad para con los seres humanos (¿qué quiere?). De ahí que sea impropio la búsqueda de otro tipo de “verdades reveladas” tales como el destino de las naciones y el final histórico de la humanidad.

Ahora bien, desde el Concilio Vaticano II, la revelación no se concibe como la transmisión divina de verdades o fórmulas que deben ser repetidas, sino como la libre autocomunicación (autodonación, autovaciamiento) de Dios al ser humano (“revelación trascendental”) en su historia concreta, de modo que Dios sea, al mismo tiempo, sujeto y objeto de la revelación.

Tenemos, de este modo, a “un Dios que se revela salvando, en el único escenario posible: la realidad histórica”.⁴¹ Por ello, Parra afirma que “ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento *piensan* el ser de Dios, sino que se refieren a los fenómenos de historicidad en los que ocurrieron sus actos de mostración, de salvación y de revelación”⁴²; y añade:

En efecto, Dios se da a conocer en el hecho de liberar de la esclavitud; en el hecho de conducir a Israel a Canaán; en el hecho de constituirlo como nación (Ex 6,6; 7,5; 7,17; 11,4); en el hecho de darle la victoria en las luchas desiguales (1Rm 20,13); en el hecho de defenderlo de la tiranía de pueblos más potentes (Ez 39,28; 12,16; 37,12). En esos hechos y por esos hechos, los egipcios, o el faraón, o los confines de la tierra pueden “conocer a Yahveh” [...]. Y es claro que conoce a Dios, no el que especula sobre Dios, sino el que hace su experiencia histórica con Dios.⁴³

⁴¹ Arango Alzate, “Teología de la realidad histórica: recorrido por la propuesta metodológica de Ignacio Ellacuría”, 45.

⁴² Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 114.

⁴³ *Ibid.*, 127.

Según Baena, el ser humano, por su parte, percibe y acoge libremente la voluntad de “Dios al interpretar su existencia, puesta por Dios, existiendo con autenticidad”⁴⁴ (“revelación categorial”). De ahí que la voluntad divina no se impone en la realidad *per se*, sino que su realización histórica depende de la libre aceptación humana.⁴⁵ Además,

...el límite de posibilidad de la revelación divina deberá situarse en la disposición misma del hombre para acoger la voluntad de Dios como revelación, lo que, a su vez, depende de las condiciones limitantes de la peculiaridad histórica del hombre, en donde tiene lugar tal disposición.⁴⁶

2. Si bien la finalidad última de la revelación (a saber, que los seres humanos tengamos “acceso al Padre en el Espíritu Santo”, y seamos “partícipes de la naturaleza divina”) no se agota en la historia, sino la trasciende, la mediación por la cual ésta acontece es la historia misma (“hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí”) y su punto culminante corresponden a la encarnación histórica del Verbo, gracias a la cual toda carne es divinizada⁴⁷ y toda criatura es reconocida como “hogar de la Palabra”.

Ello significa que es imposible seguir concibiendo la acción de Dios como una intervención inmediata (sin necesidad de ninguna mediación), extraordinaria, sobrenatural y extrínseca a la realidad (“desde afuera” y “desde arriba”), sino que se la concibe como una intervención mediata (mediada a través del actuar humano), ordinaria, natural e intrínseca a la misma (“desde adentro” y “desde abajo”). Desde la antropología trascendental de Karl Rahner, se dirá aquí que el escenario propio de la acción trascendental de Dios será el plano horizontal de lo categorial, mediante “las causas segundas”. En palabras de Rudolf Bultmann:

⁴⁴ Baena, “El método antropológico trascendental”, 76.

⁴⁵ “Ello implica necesariamente la convicción de que Dios salva al hombre con el concurso de éste, de su libertad históricamente situada, y nunca sin ese concurso.” (Berríos, “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, 419).

⁴⁶ Baena, *Fenomenología de la revelación*, 226.

⁴⁷ “Porque tal es la razón por la que el Verbo se hizo hombre, y el Hijo de Dios, Hijo del Hombre: para que el hombre al entrar en comunión con el Verbo y al recibir así la filiación divina, se convirtiera en hijo de Dios.” (San Ireneo, *Adv. haer.*, 3, 19, 1). ‘Porque el Hijo de Dios se hizo hombre para hacernos Dios.’ (San Atanasio, *Inc.*, 54, 3).” (Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*, No. 460).

...la idea de la acción de Dios solo puede dejar de ser equívoca si la concebimos como una acción que tiene lugar, no sobre las acciones y los acontecimientos mundanos, sino en el interior de ellos. La íntima conexión que une los acontecimientos naturales e históricos, tal como se presenta a los ojos del observador, permanece inalterada. La acción de Dios está oculta a todas las miradas, excepto a los ojos de la fe. Solo los acontecimientos llamados naturales, profanos (mundanos), son visibles a todos los hombres y susceptibles de verificación. Es *dentro* de ellos donde se ejerce la acción oculta de Dios [...]. En general, la acción de Dios en la naturaleza y en la historia permanece tan oculta al creyente como al no creyente. Pero en la medida en que el creyente examina, a la luz de la Palabra divina, lo que le acontece aquí y ahora, puede y debe considerarlo como una acción de Dios.⁴⁸

La concepción de un Dios que actúa desde este mundo y dentro de él suprime también cualquier visión dualista o paralela de la existencia que contrapone cielo y tierra, alma y cuerpo, espíritu y materia, “arriba y abajo”, para afirmar una única y absoluta realidad como “cuerpo de Dios”⁴⁹ y marco de realización de su salvación (sin caer en el inmanentismo hegeliano, que concibe la historia como “manifestación, desenvolvimiento y acción del espíritu absoluto”⁵⁰).

Según Panikkar, tal realidad, desde la condición humana divinizada por la creación y la encarnación, sería *cosmoteándrica*⁵¹, pues en ella se llevaría a cabo la dinámica de *unión perichorética* entre las dimensiones abisal, consciente y cósmica del ser humano con las realidades de Dios, hombre y mundo.⁵² Por su parte, Ellacuría afirma:

...la unidad total de una sola historia de Dios en la historia de los hombres y de los hombres en Dios no permite la evasión a uno de los dos extremos abstractos “solo Dios” o “solo el hombre”; pero tampoco permite quedarse en la

⁴⁸Bultmann, *Jesucristo y mitología*, 84-85 y 88.

⁴⁹“Al hacer esta sugerencia, debemos tener siempre presente su carácter metafórico [...]. Imaginar el mundo como cuerpo de Dios es hacer precisamente eso: imaginarlo de esa forma.” (McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, 110).

⁵⁰Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 106.

⁵¹Al respecto, ver a Meza, “El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico”, 59-60.

⁵²Idem, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*.

dualidad acumulada de Dios y el hombre, sino que afirma la unidad dual Dios en el hombre y del hombre en Dios.⁵³

No se estaría hablando aquí de un *panteísmo* sino de una comprensión *panenteísta* de la realidad, en la cual Dios es todo en todos (ver 1Co 15,28).

Lo anterior, además de justificar el surgimiento de las llamadas “teologías contextuales”⁵⁴, llevaría al necesario replanteamiento del modo como se ha asumido el método pastoral que las comunidades eclesiales en América Latina adoptaron de la Acción Católica europea (ver, juzgar y actuar). Se ha pensado que una vez que la realidad se ha “leído” (casi como una instancia ajena y externa del sujeto “lector”) por las mediaciones socioanalíticas, es iluminada o “juzgada” desde la Palabra de Dios, y tal iluminación determina las directrices de la acción pastoral.

No obstante, si —como se ha reconocido— la realidad histórica es el lugar de la revelación de Dios, antes que pretender iluminarla o juzgarla, se hace necesario “dejarse iluminar” o “juzgar” por ella, tomando conciencia de que allí ya existen —de por sí— signos de la presencia y la acción salvífica de Dios, como afirmó Justino al referirse a las *semillas del Logos*⁵⁵, o el mismo Vaticano II al hablar de los *signos de los tiempos*.⁵⁶ Consiste en “dejarse cargar por la realidad”⁵⁷, permitiendo que el Dios que actúa en ella transforme (*convierta*) las propias estructuras existenciales y sociales y las redima desde dentro.⁵⁸

Tal realidad, que —como se afirmó en las premisas— está mediada por la interpretación, no se encuentra “allá afuera”, sino involucra y condiciona la existencia misma de quien pretende descubrir las huellas de Dios en ella.

⁵³ Ellacuría, “Historicidad de la salvación cristiana”, 340.

⁵⁴ Al respecto, ver a Bevans, *Modelos de teología contextual*.

⁵⁵ Justino, *Apologías*, II,10,1.

⁵⁶ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, Nos. 4 y 11. Al respecto, ver a González-Carvajal, *Los signos de los tiempos*, 26.

⁵⁷ Expresión que Sobrino añade como cuarto momento a los tres aspectos de la captación del sentido enunciados por Ignacio Ellacuría, a saber: “hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad” (Sobrino, *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos proféticos*, 26).

⁵⁸ Recuérdese aquí la noción de evangelización que Pablo VI proponía en *Evangelii nuntiandi*, No.18.

EL DIOS QUE ACTÚA DESDE LA HISTORIA COMO HISTORIA

La encarnación, como la revelación y la salvación, son reales e históricas, no porque en ellas lo no histórico se hace histórico, sino precisamente porque han brotado de la historia, del corazón del mundo.⁵⁹

Cuando ocurren, pues, la salvación y la revelación, no ocurre sino la historia [...]. Entonces es posible proclamar que Dios no mueve mágicamente los hilos de la historia, que no “interviene” ni “entra” en la historia, porque nunca se ha alejado de ella, sino que Dios es salvador y revelador desde el corazón mismo de la historia.⁶⁰

Desde esta perspectiva, que bien podría corresponder con el último estadio del desarrollo religioso propuesto por Oser y Gmünder⁶¹, se hace necesaria una resignificación de las representaciones que se derivaban del esquema heterónimo de la historia:

1. De una noción de *milagro* como evento extraordinario a la comprensión, a otra de milagro como gracia operante de Dios que da vida en abundancia (ver Jn 10,10) y recrea la historia. Así, desde una opción de fe, la existencia misma (como manifestación de la continua y permanente acción creadora de Dios) puede ser considerada como milagrosa, no solo por mantener a la criatura en el ser, sino porque cuando la criatura acoge libremente la gratuita autodonación de Dios y permite que éste la transforme (convierta y divinice) por completo, desde dentro, ella misma se verá interpelada a hacer lo mismo que Dios en ella, esto es, autodonarse a otros u otras, y formar comunidad (ver Ga 2,20). En contraste, dirá Bultmann:

...quien piense que se puede hablar de milagros como si fuesen acontecimientos demostrables, susceptibles de prueba, peca contra la idea del Dios que actúa de manera oculta. Somete la acción de Dios al control de la observación objetiva.

⁵⁹ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 108.

⁶⁰ *Ibid.*, 109.

⁶¹ “Estadio 5: La Referencia Última se abre aquí en todo compromiso comunitario entre los hombres por parte de cada uno de ellos y, a su vez, trasciende dicho compromiso. Historia y revelación lo muestra allí donde tiene lugar el encuentro y el compromiso mutuo entre los hombres. Trascendencia e inmanencia se implican mutuamente y posibilitan la solidaridad universal con toda la humanidad. El ‘Reino de Dios’ aparece como guardián de este constante compromiso con ‘el otro’, en el seno del cual adquiere su pleno sentido y desde el que no se concibe ya lo divino sin lo humano.” (Oser y Gmünder, *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso*, 33).

Entrega la fe en los milagros a la crítica de la ciencia y, al hacerlo, da validez a esta crítica.⁶²

2. De una noción determinista de la *predestinación* bíblica a una comprensión de la misma como vocación y opción libre del ser humano. Así, desde Ef 1,5, somos llamados, como criaturas hechas a imagen de Dios, a ser semejantes a él mediante la filiación con él, de la cual Cristo se constituye en modelo y camino. Sin embargo, cada quien tiene la tarea de llevar a plenitud el fin para el cual ha sido creado asumiendo en la cotidianidad una vida de auténtico hijo de Dios (1Jn 3,9-10; 5,1-2). En correlación, el mundo solo se verá abocado a su destrucción o plenitud, no por previos designios de Dios sino por el ejercicio de la capacidad de decisión humana, que libremente acoge o rechaza su voluntad.

3. Del *providencialismo*, entendido como paternalismo asistencialista o tiranía divina (según sea el caso), a una noción de Providencia como presencia misericordiosa de Dios. De este modo, en lugar del Dios lejano y todopoderoso que envía arbitrariamente la fortuna o la desgracia, la salud o la enfermedad, la vida o la muerte (porque “sabe cómo hace sus cosas”), surge el Padre de Jesucristo que está del lado de los débiles, los desposeídos y los marginados y que, ante el escándalo de la cruz, no abandona a su Hijo ni a los demás crucificados de la historia.⁶³

Aunque no desea el mal para ninguna de sus criaturas, tampoco lo evita ni lo suprime mágicamente⁶⁴; su misericordia y gracia llegan al extremo de

⁶² Bultmann, *Jesucristo y la mitología*, 90.

⁶³ Según Antonio González, en el abandono experimentado por Jesús en la cruz (ver Mt 27,46; Mc 15,34), “no hay un conflicto con el Padre, sino la ruptura de una determinada imagen ‘religiosa’ de Dios como aquél que salva a los justos y abandona a los injustos (ver Job). Jesús se refiere a Dios como ‘Dios’ (citando el Salmo 22) y no como Padre. El Padre muestra su paternidad (que rompe con las expectativas mundanas sobre la divinidad) justamente siendo aquel que está con los aparentemente ‘abandonados’ de Dios, con los castigados por la historia, con los aparentemente fracasados y castigados por sus culpas [...]. Así, Jesús experimenta el abandono de Dios como *Elohi* pero no del Padre bueno que ama a los pecadores hasta el punto de no quitarles su libertad.” (González, *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*, 122).

⁶⁴ “La impotencia de Dios ante la ofensa no es sino la otra cara de su potencia creadora de otras libertades, y de la omnipotencia de su misericordia como respuesta al mal sin quitarle virulencia, pero (sobre) excediéndolo y superándolo con un bien aún mayor. Pues el amor se da sin reservas y aun sin consideración refleja de sí mismo, haciéndose así, vulnerable a las ofensas.” (Scanonne, “Dios desde las víctimas”, 102).

permitir que el injusto oprima al inocente y venza sobre él, incluso sobre su propio Hijo. Pero aun en medio de tales situaciones, manifiesta su amor y fidelidad, al permanecer y padecer con las víctimas, al ser el *Emmanuel* con ellas (ver Is 7,14; Mt 1,23; 28,20), al clamar por justicia con sus gritos y su sangre inocente, y al animar con su Espíritu la búsqueda de verdad reparadora y la reivindicación de la dignidad.

4. Del *mesianismo* caudillista a una comunidad mesiánica donde el servicio es la regla y el más pequeño es el más importante (Lc 9,48). La convicción de que el Mesías resucitado permanece en la historia (ver Mt 28,20) y camina en medio de la comunidad de creyentes, lleva a comprender que la acción salvífica no depende del obrar exclusivo de determinados individuos, que no hace falta esperar soluciones exotéricas y definitivas para las crisis y rupturas internas, que la verdad no es monopolio de nadie y que las decisiones de transformación no dependen de uno solo sino de la iniciativa y aporte activo de todos, en quienes habita el Espíritu de Cristo, que los conduce a la construcción de una comunidad de servicio y solidaridad.

Significa abrir un espacio respetuoso y cordial para el disenso y la auto-crítica, dejar a un lado las dependencias y tomar –como auténticos discípulos– las riendas de la propia historia, ya no desde modelos triunfalistas y excluyentes sino desde el paradigma del servicio incluyente y del volcamiento misericordioso hacia los más débiles y pequeños. Para Baena, esto implica que

...el hombre individual y singular, uno entre muchos, no puede realizar libremente la plenitud de sus posibilidades sino en el conjunto de una *comunidad*. Ello es de gran magnitud como piso histórico y como modo concreto y categorial de la posible revelación de Dios.⁶⁵

Por ello,

...la comunidad es el lugar más auténtico donde sucede la Palabra de Dios revelante como fenómeno o manifestación de las determinaciones categoriales en cuanto orientadas por el amor o voluntad de Dios dado en la posición de la estructura de la existencia humana.⁶⁶

5. De una existencia resignada y oprimida a una vivencia activa y fraterna del *Reinado de Dios en la historia*. A diferencia de los demás reinos o estructu-

⁶⁵ Baena, *Fenomenología de la revelación*, 1229.

⁶⁶ *Ibid.*, 225.

ras de gobierno, en los que hay un rey o líder frente a quien los demás son súbditos, en el Reino de Dios anunciado por Jesús no hay reyes (Jesús nunca afirma que Dios sea rey) ni *statu quo* por legitimar, perpetuar o defender alguno (ver Mc 10,42-43); solo hay un Padre, frente al cual no hay súbditos sino hijos, quienes en consecuencia más que ser receptores de los premios o castigos de un rey tiránico, son los receptores del amor incondicional y gratuito de un Dios que es padre de todos, buenos y malos (ver Mt 5,45), y les hace partícipes de su naturaleza divina (ver 2P 1,4).

Ahora bien, si en el Reino de Dios la relación con Dios se comprende en términos de paternidad y filiación, ello significa que la relación entre los seres humanos deberá entenderse en términos de fraternidad y sororidad (ver Mt 5,22-24; 12,50; 23,8-11). Ello supone reconocer que la relación filial con Dios no se puede reducir tan solo a un acto privado y vertical de latría, sino implica, de modo indisoluble, una actitud comunitaria y horizontal de entrega a los demás, quienes también son hijos, y por consiguiente, hermanos (ver 1Jn 4,20). De este modo, cualquier rol de liderazgo o autoridad solo podrá ser entendido en términos de servicio temporal desinteresado y de ministerialidad suscitada carismáticamente (ver Jn 13, 12-16).

6. De la noción retributiva de la *justicia divina* a una *relacionalidad libre y gratuita* con Dios padre. El paradigma de la autonomía demostró que mientras que el universo natural se rige por ciertas leyes físicas relativamente descriptibles y explicables, el ser humano, aun cuando es afectado inevitablemente por tales leyes –dada su condición biológica y mundana–, orienta su acción por el principio de libertad, y es el único responsable de las implicaciones y consecuencias de sus actos.

De esta manera, no será posible concebir un estado de victimización acaecido por la acción de fuerzas externas y extrañas a él, como Dios, el destino o el *karma* (ver Jn 9,1-3); tampoco tendrá lugar cualquier tipo de regateo ritual con Dios, en el que de una acción o petición se desprenda mágica y causalmente la reacción esperada; y mucho menos se concebirá la desgracia como castigo para el injusto, o la prosperidad como premio para el justo.⁶⁷

⁶⁷ De hecho, según Sicre, “las acciones de Dios, incluso las punitivas, son interpretadas por los profetas como un beneficio de Dios. No pretenden el castigo por sí mismo, sino que son un medio para que el pueblo se convierta (cfr. Am 4,6-11; Is 9,7-20).” (Sicre, *Introducción al profetismo bíblico*, 449).

En un Dios que se revela como padre de todos, su justicia se traduce en términos de gracia y fidelidad (ver Jn 1,14.17) para todos, sean justos o injustos, “buenos” o “malos” (ver Mt 5,45).⁶⁸ Y dependerá del concurso de la voluntad de cada quien la acogida o el rechazo a dicha gracia (que consiste en la autodonación gratuita y total de Dios). En consecuencia, la oración, lejos de ser la práctica instrumental e interesada en que devino, volverá a ser espacio de encuentro filial y diálogo amoroso y gratuito (ver Mt 6,6-9; Jn 17).

7. De la división ontológica entre lo sagrado y lo profano al *reconocimiento del carácter sagrado de toda existencia*. Como ya se ha dicho, si el acontecimiento histórico de la encarnación del Verbo ha implicado el reconocimiento de la condición divina de “toda carne”, se hace innecesaria cualquier separación, segregación o jerarquización entre personas, lugares, tiempos y objetos. Toda realidad será “Palabra de Dios” en cuanto manifestación amorosa de su presencia y acción creadora⁶⁹; por ello, todo ser, y la historia en sí misma, se convierten en lugares teológicos, fuentes de revelación, santuarios de adoración y diafanías del Espíritu (ver Jn 4,23-24).

De aquí se desprende el imperativo de que todo creyente ejerza un compromiso activo con la realidad histórica, mediante la supresión de cualquier sectarismo, la defensa de la vida y de la naturaleza, la dignificación del ignorado, y la solidaridad con el progreso equitativo de los pueblos (Mc 7,24-30).

8. De la noción del mundo como “lugar de paso” a la comprensión del *mundo como escenario de la salvación*. Si “la salvación cristiana se historiza en el tiempo y en el espacio, toma carne histórica, siempre y en todo instante, adaptándose a la pluralidad de momentos históricos”.⁷⁰ Entonces, tiempo y espacio dejan de ser un simple “contenedor” de acontecimientos, para convertirse en historia de la salvación, no ajena, ni paralela, ni tangencial a la historia universal, de la cual la historia del pueblo de Israel y de la Iglesia son referentes normativos para la tradición judeo-cristiana.

De este modo, a diferencia de Cullmann⁷¹ y más en la línea de Pannenberg⁷², “debemos, pues, afirmar sin rodeos que la salvación y la revelación de

⁶⁸ Ver también Lc 13,1-5; 15 y Jn 9,2-3.

⁶⁹ Ver a Benedicto XVI, *Verbum Domini*, No. 7.

⁷⁰ Arango, “Teología de la realidad histórica”, 50.

⁷¹ Ver Cullmann, *La historia de la salvación*, 121.

⁷² Ver Pannenberg, *La revelación como historia*, 143-144.

Dios son la misma historia universal⁷³ y que, por tanto, el mundo, como escenario de dicha historia, es el lugar privilegiado de instauración del Reino de Dios⁷⁴; y que por ello exige un compromiso vital por su cuidado y transformación que involucre la totalidad de la existencia creyente, tal como lo afirma el Concilio Vaticano II:

La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien, avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo.⁷⁵

9. Del teleologismo histórico predeterminado a la *esperanza activa del kairós*. Según Ferreira,

...el hecho de que el mismo Jesús anuncie que el Reino de Dios se acerca nos revela una verdad irrefutable: Dios aún no reina, en su totalidad, en este mundo. El mal revelado en el dolor, en los sufrimientos, en las impotencias y en la muerte radical da cuenta de que la plenitud del Reino todavía no se ha establecido por completo en la vida de los seres humanos.⁷⁶

Sin embargo, continúa Ferreira,

...el Reino inaugurado por Jesús no se queda en una actitud terrena y temporal; no obstante [...] tampoco se ubica “allá arriba” sino allá adelante, en el horizonte histórico. No en la utopía, que significa “ningún lugar”, sino más bien en la *eutopía*, un “lugar muy bueno”.⁷⁷

Su instauración no está predeterminada por la *moira* o el destino inexorable, sino por el ejercicio de la libertad y la responsabilidad humanas cuando deciden acoger el don de la gracia salvífica de Dios. Así, como el camino his-

⁷³ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 109.

⁷⁴ Sin embargo, hay que precisar aquí que salvación y Reino, aunque se instauran y acontecen en la historia, no se reducen a ella, sino la trascienden. Así lo anota Ellacuría: “Una salvación histórica que no traiga consigo la solidaridad humana no es salvación histórica, pero no es tampoco salvación de la historia; una salvación que no abra al hombre hacia lo que en él trasciende no puede ser el signo de Dios, no puede ser historia de la salvación, pero tampoco puede ser plena salvación de la historia.” (Ellacuría, “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo”, 284).

⁷⁵ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, No. 39.

⁷⁶ Ferreira de Holanda, “La tensión escatológica: carácter futuro y presente del Reino de Dios”, 52.

⁷⁷ Ibid.

tórico de Israel, el transcurso de la historia es imprevisible⁷⁸; tanto su plenitud *kairótica* como su destrucción trágica dependen enteramente de la capacidad de decisión humana al acoger la vida que viene de Dios o rechazarla de modo definitivo y radical (ver Dt 30,19).

De frente a tal responsabilidad histórica, el mensaje cristiano presenta a la esperanza activa (no pasiva, no pusilánime, no dependiente) como convicción del señorío de Dios sobre la historia, que invita a ponerse en camino y a trabajar porque su Reino se haga presente. Así, del temor por las imágenes apocalípticas de aniquilamiento y de muerte, el creyente puede pasar a la exaltación gozosa que clama: “¡Ven Señor, Jesús!” (Ap 22,20).

“¿DÓNDE ESTÁ TU DIOS?”

La experiencia de fe plasmada en las escrituras judías y cristianas (Antiguo y Nuevo Testamento), en especial, la que surge durante la estancia del pueblo en el exilio de Babilonia, no es ajena a la perspectiva que reconoce la acción de Dios desde el corazón mismo de la historia. Si bien el pueblo se pregunta por el papel de Dios en medio del sufrimiento (ver Sal 42; Jb), y sigue entendiendo desde un esquema heterónimo que “quien los había conducido al destierro era el mismo Yahveh, por medio del poder dominador de Babilonia, y que el exilio era un castigo justo, fulminado por su Dios, a causa de las transgresiones a los estatutos jurídicos exigidos por la alianza”⁷⁹ (como lo recalca la historia deuteronomista), empieza por primera vez a entender también que

...no era el Templo el lugar único y exclusivo en el cual pudiera invocar a Yahveh, su Dios; ahora comprende que el *lugar propio y adecuado para invocarlo es el mismo pueblo* y a varios miles de kilómetros de Jerusalén. Es decir, el pueblo reconoció que Dios había venido a buscarlos, estaba con ellos en tierra extraña y participando él mismo del destierro (Dt 30,4ss.).⁸⁰

Para Baena,

...lo sorprendente e incomprensible era el raro comportamiento de ese Dios, Yahveh; el mismo castigador se hace presente en el lugar mismo del castigo, Babilonia, y comparte el castigo colocándose del lado de los castigados. Pero no solo se sitúa de parte de sus oprimidos, sino que lucha contra las potencias

⁷⁸ Parra, *Textos, contextos y pretextos*, 136.

⁷⁹ Baena, “Exilio y desplazamiento: un desafío a la esperanza, 545.

⁸⁰ Ibid.

dominadoras –en primer lugar, contra Babilonia–, y los consuela, y los orienta, y finalmente los conduce nuevamente hasta la tierra [...]. [De este modo] el sufriente por ser sufriente, es justo, y constituido *siervo de Yahveh*. Ahora el pueblo de Yahveh es su pueblo –en el exilio y después del exilio– y ya no por otra razón, sino por ser *pobre sufriente*.⁸¹

Acto seguido, Baena concluye:

...la razón por la cual Dios elige a Israel, desde el exilio, es por ser siervo obediente sufriente, y esto, sin duda, como una nueva y definitiva relectura de la tradición del Éxodo. En otras palabras, los elegidos de Yahveh de aquí en adelante serán los sufrientes.⁸²

De ello se seguirá que “el dolor del pobre oprimido es de por sí un testimonio de fidelidad a un Dios que subsiste en él y padece con él”.⁸³

Lo dicho indica que para encontrar al Dios de la historia es imprescindible “buscarlo en dónde realmente está”, es decir, en los oprimidos y los sufrientes, en los excluidos y crucificados, víctimas e ignorados de la historia, no porque Dios haya causado su sufrimiento, o “los esté probando” (como se diría desde la heteronomía), sino porque la situación en la que se encuentran ha reclamado su compromiso misericordioso y solidario, como lo prueba y expresa el acontecimiento de la encarnación. En palabras de Castillo,

...al Dios de Jesús lo encontramos donde Jesús dijo que lo podemos encontrar: en los que pasan hambre y sed, en los forasteros (los que no son “de los nuestros”), en los que no tienen qué ponerse y andan desnudos y desarraigados, en los enfermos, en los presos de las cárceles, en los niños, los que carecen de derechos y de dignidad.⁸⁴ (Ver Lc 6,20-23; Mt 25, 31-46).

Ellos, los sufrientes, constituyen un lugar teológico por excelencia, y por medio de ellos Dios sigue salvando a la historia, pues su condición victimizada reclama la desacomodación y desinstalación de todos para volcarse en atención solidaria y misericordiosa hacia ellos (ver Lc 6,20-23; Mt 25, 31-46).⁸⁵ Tal vol-

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., 549.

⁸³ Ibid., 553.

⁸⁴ Castillo, *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, 122.

⁸⁵ Sin olvidar que la opción del Evangelio no es primero por los pobres (para no reducirse a una simple filantropía o en una ideologización sociológica del Evangelio) sino por el Dios de Jesús, cuya mirada se posa sobre los más pequeños.

camiento no es más que la reproducción mimética del modo como Dios actúa en la criatura, del cual hace partícipes a quienes se abren a su acción, moviéndoles a hacer lo mismo y, con ello, salvándoles de los límites de su contingencia y finitud; con ello, les hace trascender hacia el amor infinito, que no es otra cosa que su naturaleza constitutiva (ver 1Jn 4,8), y en últimas, les diviniza.⁸⁶

Paradójicamente, incluso los opresores, los injustos y los violentos tendrían, por medio de sus propias víctimas, la oportunidad privilegiada de salvación, al transformar su mirada y actitud hacia ellas (*metanoia*). Por ello, Baena—desde la lectura de la confesión de fe del centurión romano al pie de la cruz, en el Evangelio de Marcos (ver Mc 15,39), en la que este victimario reconoce en su víctima al Hijo de Dios—expresa:

...los pobres sufrientes y oprimidos [...] son *salvadores de sus propios victimarios* [...]. Así, Marcos y su comunidad habían entendido que el centurión romano, victimario y opresor, que habría ultimado a Jesús, ¡había sido salvado por su propia víctima!⁸⁷

Como consecuencia, es necesario afirmar—con Javier Vitoria— que una auténtica

...teología se alimenta de una *mística de ojos abiertos* (según la expresión de J.B. Metz) que dilata, como si de un colirio se tratase, las pupilas de los ojos del teólogo para ver y comprender el sentido de la historia (Ap 3,18) [...]. [Por ello] la propuesta de un cristianismo sensible al clamor y dolor de las víctimas de la historia, privilegia la *periferia* y la *frontera* como elementos constitutivos de su identidad y como lugares de su presencia misionera.⁸⁸

⁸⁶ “El samaritano creyente no cae en la tentación de considerarse ‘salvador’ del hombre apaleado al borde del camino; antes bien, reconoce que en su compromiso de *hacerse cargo* de la realidad del pueblo crucificado, *encargándose* de bajarlo de la cruz y *cargando* con el riesgo de terminar en la misma cruz que ese pueblo, se incorpora a una esperanza que no es suya. Esto es lo que Sobrino expresa como ‘dejarse cargar por la realidad’ y que, según sus palabras, es descubrir que en el pueblo crucificado hay ‘gracia’, es decir, que el pueblo crucificado carga con nosotros dándonos nuevos ojos para ver, manos nuevas para trabajar, espaldas para soportar y esperanza.” (Laguna, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible*, 30).

⁸⁷ Baena, “Exilio y desplazamiento: un desafío a la esperanza, 552.

⁸⁸ Vitoria, “Una teología de ojos abiertos. Teología y justicia. Perspectivas”, 445.

Desde esta visión resulta perfectamente comprensible por qué Romero llegó a hablar de los pobres como “el cuerpo de Cristo en la historia”⁸⁹, en cuanto “lugar privilegiado para el encuentro de la Iglesia con Cristo (lugar teológico y soteriológico)”⁹⁰. Finalmente –con Vitoria– se concluye:

La perspectiva de la justicia mueve al esclarecimiento de la pregunta humana sobre dónde está Dios a partir de la respuesta práctica al interrogante divino “¿dónde está tu hermano?” (Gn 4,9). Así, tal perspectiva ha rescatado a Dios de su secular confinamiento en una trascendencia abstracta. La pregunta teológica capital ya no versa acerca de la existencia de Dios, sino de *qué* Dios es el que existe, de *cómo* se hace él presente en la vida y actúa en nuestra historia y de *cómo* podemos conocerlo y reconocerlo. Todo ello le ha permitido barruntar algo de lo que significa que Dios sea un Dios de vida.⁹¹

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Rafael. “La mujer en el cristianismo primitivo.” En *Diccionario de mariología*, dirigido por Estéfano de Fiores y Salvatore Meo, 1402-1425. Madrid: Paulinas, 1988.
- Arana, Juan. “Necesidad, libertad, azar. Reflexiones a partir de las precisiones del profesor Millán-Puelles sobre la libertad humana.” En *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, coordinado por José Ibañez-Martín, 33-42. Madrid: Rialp, 2001.
- Arango Alzate, Oscar. “Teología de la realidad histórica: recorrido por la propuesta metodológica de Ignacio Ellacuría.” *Reflexiones Teológicas* 4 (2009):37-55.
- Arens, Eduardo. “Job o la teología desde la dignidad humana.” *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 371-394.
- Baena Bustamante, Gustavo. “El método antropológico trascendental.” En *Los métodos en teología*, por el Grupo de Investigación Didaskalia, 53-79. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2007.

⁸⁹ Romero, *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en El Salvador, Centroamérica*.

⁹⁰ González, *Trinidad y liberación*, 130.

⁹¹ Vitoria, “Una teología de ojos abiertos”, 448.

- _____. “Exilio y desplazamiento: un desafío a la esperanza.” *Theologica Xaveriana* 170 (2010): 543-560.
- _____. *Fenomenología de la revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- Barucq, André y Lesquibit, Colomban. “Exilio.” En *Vocabulario de teología bíblica*, dirigido por Xavier Leon-Dufour, 277-280. Barcelona: Herder, 1998.
- Benedicto XVI. *Verbum Domini. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia*. Bogotá: Paulinas, 2010.
- Bermejo Barrera, José Carlos. *Introducción a la historia teórica*. Tomo I. Madrid: Akal, 2009.
- Berrios, Fernando. “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis.” *Teología y Vida* 45 (2004): 411-437.
- Bevans, Stephen. *Modelos de teología contextual*. Quito: Verbo Divino, 2004.
- Boff, Clodovis. *Teología de lo político. Sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- Borg, Marcus y Crossan, John Dominic. *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.
- Bultmann, Rudolf. *Jesucristo y mitología*. Barcelona: Ariel, 1970.
- Castillo, José María. *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Madrid: Trotta, 2009.
- Celam. *Puebla*. Bogotá: Celam, 1994.
- Concilio Vaticano II. “Gaudium et spes.” En *Concilio Vaticano II. Documentos completos*, editado por San Pablo, 135-220. Bogotá: Ediciones San Pablo, 1997.
- Cullmann, Oscar. *La historia de la salvación*. Barcelona: Ediciones 62, 1967.
- Dunn, James D.G. *El cristianismo en sus comienzos*. Tomo I: *Jesús recordado*. Navarra: Verbo Divino, 2009.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1973.
- Ellacuría, Ignacio. “Historicidad de la salvación cristiana.” En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Vol. I, 323-372. San Salvador: UCA, 1990.

- _____. “Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo.” *Concilium* 125 (1977): 282-290.
- Escuela Bíblica de Jerusalén (dir.). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower, 1975.
- Ferreira de Holanda, Gilton. “La tensión escatológica: carácter futuro y presente del Reino de Dios.” *Reflexiones teológicas* 7 (2011): 47-62.
- Fukuyama, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona-Buenos Aires: Planeta, 1992.
- Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997.
- González, Antonio. *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores, 1994.
- González-Carvajal, Luis. *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Hawking, Stephen y Mlodinow, Leonard. *El gran diseño*. Barcelona: Crítica, 2010.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Madrid: Asociación de Editores del Catecismo, 2005.
- Justino. *Apologías*. Madrid: Aspas, 1998.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Laguna, José. *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible*. Barcelona: Cristianisme i justícia, 2011.
- Leibniz, G.W. *Monadología. Principios de filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Lenaers, Roger. *Otro cristianismo es posible. Fe en lenguaje de modernidad*. Traducido por Manuel Ossa. Quito: Abya Yala, 2008.
- Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.
- Liscano Fernández, Francisco. *Leopoldo Zea: Una filosofía de la historia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Sígueme: Salamanca, 2006.

- McFague, Sallie. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Metz, J.B. y Wiesel, E. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- Meza Rueda, José Luis. “El ser humano como realidad cosmoteándrica. Una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico.” *Cuestiones Teológicas* 85 (2009): 59-80.
- _____. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza, 1980.
- Ocaríz, Fernando. *Naturaleza, gracia y gloria*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2000.
- Oser, Fritz y Gmünder, Paul. *El hombre. Estadios de su desarrollo religioso*. Barcelona: Ariel, 1998.
- Pablo VI. *Evangelii nuntiandi*. Bogotá: Paulinas, 1998.
- Pannenberg, Wolfhart. *La revelación como historia*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. 2005.
- Rahner, Karl. “Fundamentación general de la protología y de la antropología teológica.” En *Mysterium salutis. Manual de teología e historia de salvación*, dirigido por J. Feiner y M Löhrer, Vol. II, 454-468. Madrid: Cristiandad. 1969.
- Romero, Oscar Arnulfo. *La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres. Una experiencia eclesial en el Salvador, Centroamérica*. Lovaina: Universidad de Lovaina, 1980.
- Sartre, Jean Paul. *Teatro II. El diablo y el buen Dios*. Buenos Aires: Losada, 1961.
- Scanonne, Juan Carlos. “Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un ‘nuevo pensamiento’.” En *Márgenes de la justicia. Diez indagaciones filosóficas*, por Susana Barbosa y otros, 287-307. Buenos Aires: Altamira, 2000.
- Sicre, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.

- Sobrino, Jon. *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópicos proféticos*. Madrid: Trotta, 2007.
- Sófocles. *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra, 1985.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus, 1967.
- Tillich, Paul. *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.
- Vitoria Cormenzana, F. Javier. “Una teología de ojos abiertos. Teología y justicia. Perspectivas.” En *25 años de teología: balance y perspectivas*, por Rafael Aguirre, Dolores Alexandre, José María Arnaiz, Dionisio Borobio, y otros, 441-454. Madrid: Fundación Santa María, 2006.

