
Revelación y salvación en el ayer de nuestra evangelización y en el hoy de nuestra liberación

Alberto Parra, S.J.*

Los debates y las discusiones sobre el caminar liberador del pueblo se dejan generalmente para los expertos de la controversia, para los peritos del debate, para los amantes de los preciosismos del sentido. El pueblo, por su parte, sin enterarse siquiera ni mucho menos entender la disputa teórica, prosigue desde su postración, desde su hambre y su sed, abriendo brecha hacia su liberación. En este sentido, ni la controversia lo frena ni el apoyo teórico lo motiva ulteriormente en un caminar que no se alimenta de la teoría sino de las mordientes realidades de extrema pobreza, de carencia total, de marginalidad hiriente, de lucha diaria por la subsistencia y por la dignidad.

Sin embargo, hay que conceder que ciertos debates teóricos y ciertos documentos, por más que no se lo propongan, tienen la triste virtud de ser arma poderosa en manos de los grandes, de los opresores, de los explotadores y dominadores. Con ciertos documentos de controversia en la mano es evidente que la represión crece, que la explotación se arroga más derechos, que se retrasa mucho más el proceso de liberación, que se añaden nuevos sufrimientos para los pobres y desheredados. Al menos por eso, quienes desde el confort y la comodidad debaten y controvierten el caminar liberador del tercer mundo tendrían que sopesar más sus responsabilidades éticas.

* Profesor de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

En ese contexto se situán los intentos que antecedieron al Sínodo episcopal de 1985 para “revisar” o “restaurar” al Concilio Ecuménico Vaticano II. Ya fuera porque el Concilio desde sus orígenes “no fue lo que quiso el Papa”. Ya fuera porque el Concilio “ha sido mal interpretado”:

“No son ni Vaticano II ni sus documentos los que constituyen problema. El problema estriba en muchas de las interpretaciones que se han dado de aquellos documentos. Resulta incontestable que los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia Católica. Los resultados que han seguido al Concilio parecen oponerse cruelmente a las esperanzas de todos, comenzando por las del Papa Juan XXIII y después las de Pablo VI”.

“Una vez que el Papa Juan lo anunció (el Concilio Ecuménico), la Curia romana trabajó juntamente con los representantes más distinguidos del episcopado católico en la preparación de los esquemas que serían luego arrinconados por los Padres conciliares por demasiado teóricos, demasiado “manuales” y muy poco pastorales. El Papa no había contado con eso. Esperaba una votación rápida y sin fricciones de los esquemas que había leído y aprobado. Es claro que ninguno de los textos pretendía cambios de

doctrina. Se quería una mejor síntesis y a lo sumo una mayor claridad en puntos hasta entonces no definidos. Sólo en este sentido se entendía al esperado desarrollo doctrinal. Al desechar dichos textos, tampoco los Padres conciliares iban contra la doctrina como tal, sino contra el modo insatisfactorio de formularla y también, desde luego, contra ciertas puntualizaciones que hasta entonces no se habían hecho y que hoy mismo se juzgan innecesarias. Es necesario, por lo tanto, reconocer que el Vaticano II desde un principio no siguió el derrotero que Juan XXIII preveía. Es necesario también reconocer que —al menos hasta ahora— no ha sido escuchada la plegaria del Papa Juan para que el Concilio significase un nuevo salto adelante, una vida y una unidad renovada de la Iglesia”¹.

Pero si la “revisión” de Vaticano II constituyó para todos y también para los pobres un temor, su plena reafirmación por el Sínodo no pudo menos de ser alguna alegría y esperanza para el empeño liberador de los pobres. Y eso por la sencilla razón de que ese caminar liberador coincide, se inspira u obedece a las intuiciones fundamentales del Concilio. Ocurre eso especialmente con referencia a uno de los elementos basilares del Concilio y en el que todos reconocen un giro copernicano y no simplemente un embellecimiento verbal. Nos referimos al

(1) RATZINGER, J. *Informe sobre la fe*, Bac popular, Madrid 1985, 35; 47-48.

concepto que el mismo Concilio se forja del cómo, del cuándo, del para qué de la divina revelación de nuestra salvación.

El caminar liberador latinoamericano es primariamente una praxis. Derivadamente es una teología. Y la teología de cualquier cuño que sea tiene como piedra angular y fundamento básico la revelación de Dios en Jesucristo.

Haberse orientado, tanto práctica como teóricamente, por los derroteros de la revelación de Dios en la historia y en la historia de los pobres y los débiles, esa es una característica inconfundible y timbre de gloria de las teologías que practica el submundo. Para ese camino en esas perspectivas, Vaticano II es elemento de indiscutible apoyo.

El camino histórico a que nos referimos es nuevo con respecto al que trillaron misioneros y evangelizadores de la hora prima en la evangelización de la colonia y de las luchas de independencia. Para la "nueva evangelización", el "continente de la esperanza" avisora nuevos horizontes. Enseguida comparamos, no juzgamos. Discernimos, no oponemos. Diferenciamos, no excluimos.

1. REVELACION Y SALVACION EN LA PRIMERA ETAPA DE NUESTRA EVANGELIZACION

En momentos en que procuramos una latinoamericanización del cristianismo y una cristianización de nuestras culturas, nadie puede escandalizarse de que el cristianismo de siglos pasados se haya adap-

tado también a los modos de ser y de pensar del hombre del pasado.

No había fraguado aún bien en su contexto natural semita, cuando ya el cristianismo por su vocación universal realizó su primer encuentro misionero con la cultura griega, con sus formas de pensar y de ser, con su filosofía. Ello produjo la cristianización de la cultura helénica, pero también la helenización del cristianismo. En esas circunstancias, la solicitud pastoral exigió presentar al cristianismo como una filosofía, como un conjunto o compendio de verdades de tipo nocional, no idéntico pero tampoco diverso absolutamente de la filosofía de los grandes maestros griegos.

No es este el lugar para ampliar el tema de la inculturación del cristianismo en la filosofía de la Idea, del Ser o del Uno. Baste aquí anotar que con los primeros Padres griegos (Taciano, Melitón, Eusebio, Clemente de Alejandría, Orígenes) el cristianismo asimiló y se asimiló a la filosofía. La verdad bíblico-cristiana fue acercada a la verdad de tipo filosófico. La demostración del cristianismo se propuso racionalmente. El conocimiento acerca de Dios se tornó en problema intelectual, racional, gnoseológico, de anuncio y captación de contenidos veritativos filosóficamente racionados, razonados y sistematizados.

Siglos más tarde, la teología escolástica, con santo Tomás (1224-1274) a la cabeza, distinguió más certeramente un doble camino para el acceso a Dios: la fe y la razón; cada uno con sus fuentes, sus objetos, su estructura, su forma

propia de argumentación. Y tras la distinción, la teología filosófica se esforzó en mostrar la no oposición sino precisamente la mutua complementariedad. Entonces el cristianismo recibió todo el peso de la sistematización filosófica de tipo aristotélico y en su conjunto fue asimilado en todas sus vertientes con las verdades racionales de la filosofía.

La reacción contra la superestructura racionalista del cristianismo la señaló Martín Lutero (1483-1546). Tal vez su característica dominante fue su aversión a la racionalización de la revelación y de la fe y su repulsa al arbitrio, razón o entendimiento humano como fuente del verdadero conocimiento de Dios. Entonces torna inútil todo intento de conocimiento natural o racional de Dios y toda sistematización cristiana de tipo filosófico, intelectual, gnoseológico. Camino único y genuino de aproximación al Dios verdadero, al Dios Crucificado, sería la sola fe, no razonada sino creída fiducialmente.

Contra esta postura reaccionó, a su vez, el Concilio de Trento particularmente en su decreto y cánones sobre la justificación (enero de 1547). Se rechaza la enseñanza de Lutero² y se reivindica el valor de la razón natural para el conocimiento de Dios.

En el extremo opuesto de la fe fiducial luterana, surgió en los

siglos XVIII y XIX el racionalismo tanto absoluto como moderado, algunos de cuyos planteamientos son descritos así en el célebre Sílabo doctrinal de Pío IX (diciembre de 1884):

“La razón humana sin tener en cuenta para nada a Dios, es el único juez de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal. Es ley de sí misma y por sus solas fuerzas naturales es suficiente para procurar el bien de los hombres y de los pueblos”.

“Todas las verdades de la religión derivan de la fuerza natural de la razón humana. De ahí que la razón sea la norma principal por la que el hombre puede alcanzar el conocimiento de las verdades de cualquier género que sean”.

“La fe en Cristo se opone a la razón humana. Y la revelación divina no solo no aprovecha en nada, sino que perjudica a la perfección del hombre”.

“Todos los dogmas de la religión cristiana pueden ser deducidos de la razón natural, o sea, de la filosofía. Y la razón humana, si está históricamente cultivada, puede llegar por sus solas fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de todos los dogmas, aun de los más recónditos, con solo que esos dogmas se le propongan como objeto”³.

(2) DENZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1963, 793, 797, 814-815.

(3) DENZINGER, E., op. cit. 1703-1709.

El Concilio Vaticano I (1869-1870) replicó al racionalismo, especialmente en la Constitución dogmática sobre la fe católica. Y es apenas natural que el Concilio sitúe sus deliberaciones y sus afirmaciones en el mismo plano en que el racionalismo planteó el problema: las relaciones entre revelación y razón. Entonces del Concilio sale declarada la distinción pero no oposición entre fe y razón; su complementariedad y armonía; los límites de la razón; el carácter intelectual y gnoseológico de la verdad de fe; la revelación como locución al entendimiento humano para que pueda acceder sin errores a cuanto ya conoce por sus fuerzas y a cuanto puede conocer solo por graciosa revelación⁴.

Desde siempre, pero más enfáticamente a partir de Vaticano I se desarrollaría una teología con base predominante en una revelación percibida como camino diferente, superior y complementario de la razón humana para conocer, saber, tener acceso intelectual a los misterios de Dios, del mismo hombre y de su mundo. Aduzcamos un solo testimonio:

“Hay que conceder antes que nada, que muchas exposiciones del concepto de revelación, tal como se encuentran en los manuales apologeticos producen esa impresión. Pongamos un ejemplo: La revelación “consiste en la comunicación verbal a los hombres de algunas verdades que

*sirven para que conozcan y alcancen su fin sobrenatural” (J. Bruns-
mann, *Lehrbuch der Apologetik I*,
Viena 1930, 147). Los manuales
apologeticos producen de hecho
la prevalente impresión de que
en la revelación sobrenatural se
trata exclusivamente de un cono-
cimiento: a nuestro saber se le
da un aumento, una ampliación
y un enriquecimiento que sobre-
pasa las verdades naturalmente
cognoscibles. De ahí deriva el
concepto teológico de “misterio”
entendido casi exclusivamente
como algo fuera de las fronteras
de la razón: misterio es lo no
conocido o lo no cognoscible”⁵.*

Y fue ese sustrato racional y racionalista el que sorbimos con la leche de nuestra primera evangelización tridentina, y comimos con el pan duro de nuestra evangelización republicana.

En tal óptica, lo racional pervade toda la realidad cristiana.

La revelación es descrita por Vaticano I en un contexto eminentemente racional. Y consistiría primariamente en haber Dios comunicado al hombre “por otro camino sobrenatural, a Sí mismo y los decretos eternos de su voluntad”. La revelación transmitiría de modo seguro aquellas verdades sobre Dios que de suyo no son inaccesibles a la razón humana, pero sobre todo las verdades que sobrepujan totalmente a la razón⁶.

(4) DENZINGER, E., op. cit. 1785-1800.

(5) FRIES, H., *La revelación y la fe*, Bogotá 1970, 221.

(6) DENZINGER, E., op. cit. 1785 y 1786.

La fuentes de la revelación así percibida serían los libros escritos y las tradiciones no escritas. Entonces la escritura y la tradición vienen a ser por fuerza las fuentes de un saber nocional, de una declaración teórica por un camino diverso a la misma razón humana.

La fe es descrita así por Vaticano I; "Estando la razón humana enteramente sujeta a la verdad increada, cuando Dios revela estamos obligados a prestarle por la fe plena obediencia de entendimiento y voluntad". Por la fe "creemos ser verdadero lo que por El ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibida por la razón humana, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos"⁷.

La verdad transmitida por la revelación divina, por la escritura y la tradición, se ve ineludiblemente marcada por el cariz de lo nocional filosófico: las verdades de fe iluminan sobrenaturalmente al entendimiento humano. La verdad revelada propone, para creer, "misterios escondidos en Dios, de los que, si no hubieran sido revelados, no se pudiera tener noticia", puesto que "los misterios divinos por su misma naturaleza, sobrepasan al entendimiento creado"⁸.

La transmisión de la fe, en estos presupuestos, es mediada básicamente por el saber, por el entender,

por el conocimiento, por la aceptación intelectual de las verdades y la captación razonada de un cuerpo doctrinal veritativo que brotaría de la escritura, de la tradición y enseñanza de la Iglesia.

La "instrucción" en la fe pudo, por eso, impartirse por los mismos medios y prácticamente en el mismo plano que se impartieron otros conocimientos: el catecismo que principal, aunque no exclusivamente, enseñó "lo que se necesita saber para salvarse", y la clase de religión que instruyó sobre cuestiones religiosas, a la par que otras disciplinas capacitaban a los alumnos en diversos tipos de saberes más o menos medibles, computables y académicamente calificables.

La ortodoxia en cuanto recta confesión de la fe pudo ser, entonces, entendida principalmente como la no negación de las verdades, la afirmación intelectual de las mismas, la acomodación preferentemente racional a los enunciados propuestos por la Iglesia. En tales perspectivas la ortodoxia verbal pareció ser elemento primario, y la praxis de fe elemento secundario. Entonces individuos y conglomerados sociales de posible comportamiento antitético con el evangelio pudieron ser tenidos como ortodoxos por su no negación de las verdades de fe. En este plano es sintomática la declaración formulada por Trento de que "por el

(7) DENZINGER, E., op. cit. 1789.

(8) DENZINGER, E., op. cit. 1795 y 1796.

pecado se pierde la caridad, pero no la fe”.

La heterodoxia fue la negación de las verdades de fe o la no recta o no completa confesión de las mismas. El asunto fue de heterodoxia doctrinal y por eso es muy significativa la fórmula de anatema tradicionalmente empleada: “si alguno dijere que...” o “si alguno no dijere que... sea anatema”. Donde pareciera que prima mucho más la no negación de las formulaciones rectas de la fe, antes que la práctica de la vida cristiana. De ahí que países y continentes enteros pudieron ser plenamente ortodoxos o plenamente heterodoxos y apartados de la comunión de la fe.

El magisterio de la Iglesia viene a ser entendido como instancia suprema de la verdad nocional y árbitro para dirimir controversias acerca de lo que está y de lo que no está de acuerdo con el cuerpo nocional de verdades. El magisterio sería el custodio último de un cuerpo doctrinal veritativo que, preservado de todo error de tipo filosófico, debe ser transmitido a las siguientes generaciones. Además, el magisterio sería el supremo enseñante de la verdad nocional de la revelación y de la fe.

El dogma es pensado como una proposición intelectual que esclarece un punto, generalmente controvertido, del cuerpo doctrinal. El valor veritativo del dogma adquirió dimensiones de absolutez (absolutez) respecto de las circunstancias históricas que lo originaron, y el no relativismo dogmático lo convirtió en poco menos que en verdad ahis-

tórica y desencarnada, primer principio válido por sí y ante sí, inmodificable e ininterpretable, destinado a ser “aplicado” en la vida cristiana.

La infalibilidad que Cristo Señor estableció en su Iglesia se vió restringida al ámbito de lo intelectual y gnoseológico y fue explicada como la iluminación del entendimiento de aquel o de aquellos que deben proponer a la Iglesia una verdad de fe, con imposibilidad de error filosófico en las proposiciones enunciativas o declarativas de la verdad. Tal vez puede pensarse que el dogma de la infalibilidad del romano pontífice declarado por Vaticano I se formuló en un contexto predominantemente intelectualista, y que desde entonces no ha logrado ser situado en su dimensión justa.

La teología en esta visión se hace fundamentalmente especulación (teología especulativa) e indagación positiva en las fuentes de las verdades de fe (teología positiva), no menos que sistematización del cuerpo doctrinal (teología sistemática). Particular relieve tuvo la teología dogmática entendida como función que indaga por y estudia las proposiciones del magisterio en un horizonte de hermenéutica textual para desentrañar los contenidos veritativos de los enunciados, si es que no se limitaba a trazar simplemente la génesis histórica del dogma (método histórico-genético), en franca coincidencia con el historicismo dogmático y su correspondiente dogmatismo textual.

El cristianismo, en fin, adquirió los contornos de sistema doctrinal

teórico, con base en la verdad que Dios reveló al entendimiento humano y que la Iglesia trasmite, enseña y preserva. Entonces pudo suceder que el cristiano aceptara el cuerpo doctrinal por argumento de autoridad de Dios y de la Iglesia, pero que ese mismo cuerpo nocional apenas ofreciera sentido vivo, operacional, práctico, transformador, susceptible de ser creído al margen de la vida real y de los intereses reales de cada día. Es imposible negar u ocultar una corriente y usual percepción del cristianismo como sistema doctrinal, código moral, filosofía, e incluso ideología.

2. REVELACION Y SALVACION EN EL DISEÑO PROGRESISTA DE VATICANO II Y LIBERADOR DEL TERCER MUNDO

El dato fundamental que permite la concepción de la revelación en términos de historia es el hecho de que Dios se ha revelado en la historia y por la historia. Porque eso es así, aquello que llega hasta nosotros en las fuentes de la revelación no es un acervo de conocimientos, un código moral o un cuerpo doctrinal, sino una historia. La revelación ha acontecido en la historia del pueblo de Israel interpretada en su dimen-

sión salvífica y reveladora. La revelación ha acontecido de modo culminante y normativo en la historia de Jesús de Nazareth interpretada en su dimensión salvífica y reveladora. La revelación acontece en toda historia y en toda la historia a lo largo de la historia de la salvación. En la historia y por la historia Dios salva y salvando se revela.

Los lineamientos de una concepción histórica de la revelación no son invento de última hora ni moda teológica. Los santos Padres de la antigüedad cristiana, antes de que la escritura comenzara a ser usufrutuada como instrumento apologético o como autoridad externa para dirimir o para sustentar tesis filosóficas, fueron insignes en la comprensión de la escritura como historia de salvación y de revelación, no menos que en la interpretación de la historia misma como salvífica y reveladora, dentro de una dinámica de analogía de experiencias históricas en las que Dios auto-desvela su acción y su presencia salvífica y reveladora. Sobre este derroteo histórico de la revelación y de la salvación, todas las corrientes teológicas progresistas que antecedieron y siguieron al Concilio Ecuménico Vaticano II se han orientado decididamente por una teología de la historia⁹.

(9) BALTHASAR von, H.U., *Teología de la historia*, Madrid 1964; BRETTON, S., *La théologie de l'histoire devant la réflexion philosophique*, *Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 137-151; CASTELLI, E., *La théologie de l'histoire et l'herméneutique*, *Dimitizzazione e Immagine*, Roma 1962, 13-18; CONGAR, Y., *Pneumatologie et théologie de l'histoire*, *Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 61-70; CRESPI, G., *Une théologie de l'histoire, est-elle possible?*, *Revue de théologie et de philosophie*, 1963, 97 ss.; CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967; CULLMANN, O., *Heils als Geschichte*, Tübingen 1965; DANIELOU, J., *S. Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, *Recherche des Sciences Religieuses* 34, 1947, 227-231; DANIELOU, J.,

Los términos “historia de salvación” o “historia de revelación” no son términos bíblicos. Son sí sumamente afines al término *oikonomía* con que se nombra bíblicamente al plan histórico de Dios en su encuentro con el hombre, o el caminar histórico del hombre para su encuentro con Dios: Rom 11,25; 1 Cor 4,1; 15,51; Ef 3,9; 1,10. En este último lugar, por ejemplo, el plan histórico (*oikonomía*) de la revelación (*apokalúptes*) se manifiesta en un momento climax del tiempo histórico (*pleroma tou xronou*). Es decir, que se trata de un plan de salvación-revelación no sólo perteneciente al tiempo histórico, sino trazado para ser realizado en la historia y por la historia. De allí que el término “historia de salvación y revelación” ofrezca

la misma dimensión de sentido que la *oikonomía* pero destacando su aspecto histórico y temporal.

El carácter profundamente histórico de la revelación y de la salvación fue oscurecido por las perspectivas a-históricas de una revelación en doctrinas, decretos o enunciados gnoseológicos. Ha sido mérito de la teología tanto católica como protestante de este siglo haber reencontrado la veta de la historia en el corazón mismo de la revelación o automanifestación de Dios al hombre. O si se prefiere, haber reencontrado la veta de la manifestación revelatoria de Dios en el corazón mismo de la historia y de toda historia vivida e interpretada desde la densidad suma de la revelación que es Jesucristo el

← *Le mystère de l'histoire*, Paris 1953; FRIES, H. (herausg.), *Religiose Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*, München 1977; GEFRE, C., *Des théologies de la parole à la théologie de l'histoire, Un novel age de la théologie*, Paris 1972; GHICCHETA, P., *Teologia della storia: Saggi di sintesi patristiche*, Roma 1953; GOGARTEN, F., *Theologie und Geschichte, Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1953, 339-394; GOUIER, H., *Quelques présupposés critiques d'une théologie de l'histoire, Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 21-28; JESSA, G., *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo*, Napoli 1965; KASPER, W., *Fe e historia*, Salamanca 1974; KELLER, K., *L'ancien testament et la théologie de l'histoire, Revue de théologie et de philosophie* 1963, 124-137; DERENYY, K., *Che cos'è la teologia della storia presso i greci? Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 197-205; LUNEAU, A., *L'histoire du salut chez les pères de l'Eglise*, Paris 1964; MALEVEZ, L., *Histoire du salut et philosophie*, Paris 1971; MARROU, H.J., *Teología de la historia*, Madrid 1978; NAVONE, J., *Towards a theology of history*, London 1977; PANNENBERG, W., *Der Gott der Geschichte, Kerygma und Dogma* 2, 1977, 76-92; PANNENBERG, W., *La revelación como historia*, Salamanca 1977; PIKAZA, J., *La biblia y la teología de la historia*, Madrid 1972; RAHNER, H., *El sentido de la historia, Humanismo y teología de occidente*, Salamanca 1968, 75-96; RAHNER, H., *La teología católica de la historia: rasgos fundamentales, Humanismo y teología de occidente*, Salamanca 1968, 97-124; ROMPF-BIELER y otros, *Hegel et la théologie contemporaine*, Paris 1977; ROUS SEAU, O., *Les pères de l'église et la théologie du temps, Maison Dieu* 30, 1953, 36-55; SARANYANA, J.I., *Presupuestos de la teología de la historia bonaventuriana, Scripta Theologica* 8, 1976, 307-430; TILLIETTE, X., *Le mystère théologique de l'histoire, Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 69-80; VARIOS, *Die Geschichte als spezifisches Thema der Theologie, Theologische Verstehen*, Dusseldorf 1969; WIDMER, G., *Événement chrétien et théologie de l'histoire, Revue de théologie et de philosophie*, 1963, 139-151; WRIGHT, G. R., *El Dios que actúa*, Madrid 1974; ZAEHNER, R., *L'histoire de Dieu, Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 231-246.

Señor. Revelación e historia encuentran en los autores felices conjunciones¹⁰.

Entonces, de un cristianismo entendido como simple auditor de la palabra, anclado con seguridad al cuerpo doctrinal del pasado y a un tipo de verdad irremisiblemente conquistada y poseída, se pasa a la figura de un cristianismo, pueblo de Dios, que en la historia y por la historia peregrina hoy hacia la casa del Padre con todos los riesgos de lo provisional y de lo imprevisible, de lo dinámico y de lo perfectible, de lo ya poseído pero aún inalcanzado.

A partir de una revelación y salvación insertas en la historia no sólo es posible sino necesario establecer una lectura creyente de la historia. Una teología de la historia. Desde el mundo del desarrollo, del confort y de la técnica, la teología de la historia ha tenido la preocupación de interpretar la historia desde el ángulo particular de la relación del hombre con Dios en Jesucristo. O interpretar el destino del mundo y de la humanidad a la luz de la revelación cristiana. Tal teología busca discernir el sentido, la coherencia y la unidad de la historia (es decir,

su carácter inteligible) a través de acontecimientos reales considerados como portadores de la revelación y de la salvación de Dios.

Desde la pobreza como carencia absoluta de los medios de subsistencia y de los instrumentos sociales que puedan permitir la dignidad humana y la convivencia fraterna, el asunto de la historia como salvación, como revelación y como teología de la historia no está, no puede estar!, en la tranquila inteligibilidad del sentido revelador y salvífico de la historia. Ni en el poema religioso que pueda escribirse sobre el despliegue magnífico de Dios en las obras de sus manos y en los desarrollos del espíritu humano en el quehacer filosófico, artístico, científico y técnico.

El asunto de la revelación histórica en el tercer mundo radica en la experiencia cristiana, que ratifica el testimonio de la escritura y de la tradición, sobre la salvación y el autodesvelamiento de Dios particularmente en la historia de los pobres, de los pequeños, de los sin nombre y precisamente de los sin historia. Así fue en Israel. Así fue en Jesús. Así es y será en toda his-

(10) BARR, J., Revelation through history in the Old Testament, *Interpretation* 1963, 193 ss.; BOUL-LARD, H., Révélation et histoire, *Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 91-104; BULTMANN, R., *Historia y Escatología*, Madrid 1974; CAMBIER, J., L'histoire et le salut dans Rom 9-11, *Biblica* 51, 1970, 241-252; PANNENBERG, W., *La revelación como historia*, Salamanca 1977; RAHNER, K., Historia del mundo e historia de la salvación, *Escritos de Teología* 5, 1964, 115-234; RAHNER, K., Historia de la salvación y de la revelación, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 172-207; RICOEUR, P., Toward a hermeneutic of idea of revelation, *Harvard Theological Review* 70, 1977, 1-38; TORRES A., La universalidad de la revelación cristiana, *Compostellanum* 30, 1986, 67-107; VAHANIAN, G., Histoire et révélation ou le salut et les avatars de l'écriture, *Ermeneutica e Escatologia*, Padova 1971, 81-89.

toria de salvación y de revelación¹¹. Por lo demás, la historia en cuestión, desde estas experiencias y perspectivas, no es la historia como teórica sino como práctica; no es la historia como idea sino como transformadora; no es la historia como armonía y gloria sino como conflicto inevitable (y no necesariamente lucha de clases) por la subsistencia, por la dignidad y por la convivencia; no es la historia a secas sino la historia de los pobres y desheredados que son en el tercer mundo la inmensa mayoría de los seguidores de Jesús.

Ahora bien: El Concilio Vaticano II ni niega ni contradice los principios asentados por Vaticano I sobre la revelación divina en las

perspectivas doctrinales, gnoseológicas, dogmáticas e intelectuales a las que anteriormente nos hemos referido. Al fin y al cabo la revelación y la fe tienen unos aspectos doctrinales irrenunciables que hay que afirmar y defender. Pero Vaticano II no repite simplemente al I. Sus perspectivas propias acerca de la divina revelación se situán decididamente en la corriente teológica de la historia y significan un aporte de valor incalculable y un dinamismo de insospechada proyección hacia la postulación de la revelación de Dios en términos históricos. No es que las perspectivas de Vaticano II sobre la revelación histórica coincidan con las de una teología liberadora desde el corazón del mundo pobre. Coinciden más bien con las

(11) De lo mucho, destacamos algo de lo mejor: ASSMANN, H., Iglesia desde los pobres, *Cruz y resurrección: presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, Mexico 1978, 277-294; BIANCHI, E., El estatuto de los sin dignidad en el Antiguo Testamento, *Concilium* 150, 1979, 451-460; BOEKMANN, A., El Nuevo Testamento y la relación de los pobres con la Iglesia, *Concilium* 124, 1977, 49-60; BOFF, L., La iglesia y la lucha por la justicia y por el derecho de los pobres, *La Iglesia; carisma y poder*, Bogotá 1982, 39-53; CONGRESO INTERNACIONAL ECUMENICO DE TEOLOGIA, *La irrupción de los pobre en la Iglesia*, San José 1980; CONGAR, Y., La pobreza como acto de fe, *Concilium* 124, 1977, 119-129; DELGADO, L., ¿Quién es el pobre? La respuesta de la Biblia, *ECA* 32, 1978, 771-786; DUPONT, J. La Iglesia y la pobreza (estudio del tema en Vaticano II), *La Iglesia del Vaticano II* (edit. Baraúna), Barcelona 1966, 401-432; ELLACURIA, I., La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, *ECA*, 348-349, 1977, 707-722; ELLACURIA, I., El pueblo crucificado, Ensayo de soteriología histórica, *Cruz y resurrección; presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, CRT, Mexico 1978, 49-82; GAUTHIER, P., *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, Barcelona 1964; Mexico 1978, 49-82; GAUTHIER, P., *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, Barcelona 1964; GAUTHIER, P., El evangelio de la justicia y los pobres, Salamanca 1969, 187-248; GELIN, A., *Los pobres de Jahewh*, Barcelona 1963; GUTIERREZ, G., Los pobres en la Iglesia, *Concilium* 124, 1977, 103-109; GUTIERREZ, G., *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979; JIMENEZ-SOBRINO-GONZALEZ-FAUS, *Opción por los oprimidos y evangelización*, Mexico 1978; LERCARO, G., Eglise et pauvreté: préface, *Eglise et pauvreté* (edit. Barauna), Paris 1965, 9-21; LOZA, J., Raíces de la opción preferencial por los pobres en el Antiguo Testamento, *Libro Anual* 1978-1979, Mexico 79-100; MUÑOZ, R., *La Iglesia en el pueblo*, Lima 1983; QUIROZ, A. La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación, *La eclesiología de la teología de la liberación*, Salamanca 1983, 84-152; SANTA ANA de, J., *El desafío de los pobres a la Iglesia*, San José 1977; SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander 1981; TRIGO, P. Opción preferencial por los pobres, *Christus* 524, 1980, 24-27; PARRA, A., *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, Bogotá 1984.

corrientes centro-europeas que gestaron y protagonizaron el Concilio. Pero aún entonces no puede dudarse que la enseñanza conciliar acerca de la revelación de Dios en la historia pertenece a la genética misma de la teología latinoamericana y constituye un impulso a toda función liberadora.

La revelación es descrita por Vaticano II en una formulación que se entronca con la de Vaticano I, pero en la que se introducen capitales elementos: La revelación como misericordiosa manifestación de Dios lo autodesvela en lo que El quiere ser para nosotros. Y lo que El revela es "el plan" (*la oikonomía*) histórico de nuestra salvación. Tal plan revelado de nuestra salvación conoce sus preparaciones pero llega a su cima culminante, a su densidad máxima, en la persona histórica y en la obra histórica de Jesús. Además, la revelación no se da ni primaria ni básicamente en palabras, sino antes que todo en hechos históricos de salvación. Los hechos son interpretados por la palabra. De modo que los hechos históricos sustentan la palabra, y la palabra declara el sentido salvífico del acontecer. La revelación divina preparada y culminada en Cristo Señor, avanza a todo lo largo de la historia de salvación¹².

Las fuentes primarias de la divina revelación adquieren una conno-

tación radicalmente histórica que faltó en otras perspectivas: 1) "Los apóstoles con su predicación, sus ejemplos, sus instituciones, transmitieron de palabra lo que habían aprendido de las obras y palabras de Cristo y lo que el Espíritu Santo les enseñó; además los mismos apóstoles y otros de su generación pusieron por escrito el mensaje de salvación inspirados por el Espíritu Santo. 2) La gran Tradición apostólica "expresada de un modo especial en los libros sagrados"¹³ también se expresa en la enseñanza de la Iglesia, en su vida y en su culto. Por eso la Tradición apostólica, lejos de ser un archivo de datos para ser aprendidos o copiados, en un hecho vivo que crece en la historia con ayuda del Espíritu Santo¹⁴.

La fe es descrita por Vaticano II en términos bíblicos: es una obediencia: obediencia de la fe como obediencia a Cristo, en términos paulinos a los que remite el Concilio¹⁵. El implicado en la fe es el hombre en totalidad (se totum) con entrega entera y libre al Dios que manifiesta. Se implica también, claro, está, el entendimiento y la voluntad para asentir razonablemente la verdad que Dios revela, es decir a la verdad de su plan histórico de salvación. Diríamos que a una revelación histórica por obras, no puede sino corresponder una respuesta histórica de fe como compromiso del hombre total para vivir

(12) CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dei Verbum* 2, 3, 4.

(13) Véase al respecto GALIANO, A., *Constitución Dei Verbum: Superación de una controversia, Mayéutica* 8, 1982, 5-16.

(14) CONCILIO VATICANO II, *Constitución Dei Verbum* 7, 8.

(15) *Ibd.* 5.

y actuar la propia historia en el horizonte del actuar salvífico. El compromiso de la fe, rebaza, por consiguiente, lo puramente intelectual, conceptual y gnoseológico, tratándose entonces de una fe histórica que tiene, claro está, implicaciones dogmáticas y contenidos enunciables y definibles.

La verdad de la revelación, si ha de mantenerse la lógica teológica del Concilio, no puede ser simplemente la verdad de tipo filosófico, "conformidad del entendimiento con la cosa", sino que es verdad histórica en el sentido bíblico de "permanencia", esto es, de "fidelidad" a la alianza: verdad-fidelidad-permanencia de Dios para cumplir su plan de salvación a lo largo de la historia que es el objeto de su revelación; verdad-fidelidad-permanencia-obediencia del hombre para la realización del designio histórico de Dios. Cualquiera puede concluir que la verdad histórica no es para "crearse" con el entendimiento, sino para realizarse por la acción histórica. Es que la verdad, aquella que procede del Dios vivo por su revelación histórica, no es ni puede ser simple explicación teórica de cosas no sabidas, ni sobrenatural iluminación del entendimiento humano, sino compromiso creador y transformador de la historia abierta a la trascendencia.

La formación en la fe deja, entonces, de ser simple asunto de instrucción, de aprendizaje de una doctrina, repetición conceptual de un catecismo de enunciados. La práctica de la fe en cuanto obediencia plenaria al evangelio es la que verdaderamente forma en la fe, al

igual que amando se forma verdaderamente en el amor y obedeciendo se forma verdaderamente en la obediencia. La instrucción religiosa como la fe dogmática serán siempre formulación o tematización de la práctica histórica de fe de la Iglesia de ayer y de hoy. Tal vez sólo así podrá evitarse que lo doctrinal cristiano sea percibido como conciencia falsa o como enunciado sin contenido histórico y real.

La ortodoxia, como recta confesión de la fe, se liga indisolublemente con la práctica viva y operante de esa misma fe. Más aún: la ortopraxis cristiana y eclesial en el ámbito personal y comunitario es evidente que poseen el primado óntico y también lógico, en cuanto que las formulaciones de fe declaran y explicitan el ejercicio práctico, el actuar histórico, la conciencia viva de una Iglesia que realiza la verdad de la fe en el momento primero y formula, define, o da razón de su esperanza en el momento segundo. El primado de la práctica cristiana sobre el escueto pensar o formular es un imperativo evangélico, no es un postulado marxista.

La heterodoxia o falsa confesión de la fe, se liga también íntimamente con la heteropraxis. Y es porque a una no práctica o falsa práctica de la vida cristiana no puede corresponder una ortodoxia verbal que no sea una máscara, disfraz e hipocresía. El corto circuito que se opera entre ortodoxia doctrinal y heterodoxia práctica es el drama del cristiano en todas las épocas, y tal vez particularmente en la actualidad.

El magisterio eclesial que en las perspectivas racionalistas vino a ser la simple instancia suprema de la verdad gnoseológica, en las perspectivas de Vaticano II reencuentra todo su gran contexto pastoral como impulsor de la verdad cristiana operativa, de la realización de la verdad, de los compromisos históricos. Ello no excluye, antes exige, la conservación vigilante de lo siempre creído e históricamente vivido en la Iglesia.

El dogma vuelve a ser en esta perspectiva, lo que fue en la Iglesia de los primeros Concilios: símbolos de la fe, es decir de la fe viva, operante y práctica de la comunidad eclesial. En las perspectivas racionalistas, la dogmática eclesial vino a ser poco menos que una zona de teoría desligada de la vida y de la práctica pastoral. En la óptica pastoral de Vaticano II es evidente que el momento enunciativo o declarativo de la verdad de fe es, como hemos dicho, momento segundo para "dar razón de la esperanza" y para reorientar o dinamizar el caminar histórico de la comunidad cristiana que vive y actúa los enunciados de fe en la práctica histórica de cada día.

La infalibilidad está relacionada íntimamente con la verdad-fidelidad-presencia-obediencia a la alianza, al plan histórico de salvación, al evangelio. La infalibilidad de parte de Dios es la realización histórica de su promesa de gracia, de acción, de presencia salvadora entre los suyos todos los días hasta el fin de la historia, pese a todos los avatares e imprevistos del camino. Por parte de la comunidad eclesial, la infalibilidad es su permanencia-obediencia

fiel en la práctica viva del evangelio, lo cual incluye la imposibilidad de desvío histórico en los aspectos intelectuales o enunciativos de la fe. Este último viene a ser, no el elemento primario de la infalibilidad como lo entiende el planteamiento racionalista, sino un aspecto capital pero derivado de elementos históricos de permanencia fiel. Y no como resultado de nuestra ciencia, cuanto por efecto de la presencia de Aquel que guía nuestro caminar y orienta nuestro saber y formular. En términos ruiditos tendríamos que decir que la infalibilidad doctrinal es apenas función de la indefectibilidad histórica.

La teología, en esta misma lógica, no es función pertinente únicamente a los aspectos nocionales, intelectuales, enunciativos, declarativos de la fe. Ella tiene que ver con los aspectos históricos, prácticos, vivos, operativos, situados y situacionales de los compromisos de fe de los cristianos. Es que éstos últimos son el lugar primario y originante de la teología; lugar teológico, de donde lo teológico extrae su vigor y halla soporte histórico. Entendida como elemento derivado y momento segundo de la praxis histórica de la fe, la reflexión teológica cumple un círculo hermenéutico que pudiéramos aproximar así: 1) reflexión creyente sobre los compromisos históricos de fe que hoy y aquí realizan los cristianos en cotinuidad analógica con el pasado de nuestra salvación; 2) reflexión creyente sobre la escritura y la tradición histórica de la Iglesia en el horizonte de comprensión y de actual experiencia de la comunidad eclesial; 3) no para la abstrac-

ción, la contemplación, la fruición o el escueto saber, sino para impulsar desde un saber orgánico y crítico el caminar práctico, operativo y liberador de la comunidad históricamente situada y comprometida con su fe.

El cristianismo, en fin, es la historia viva y operante de quienes hoy, como en el decurso de los tiempos, obedecen al evangelio, peregrinan hacia la casa del Padre, se abren a la trascendencia y al Señor pro-vocativo a partir de la inmanencia del hoy y del aquí, celebran los símbolos de su fe histórica, dan razón enunciativa o declarativa de su fe y de su esperanza, se transforman a sí mismos transformando cristianamente la sociedad en la que hacen vivos, prácticos y operantes los compromisos históricos que impone la obediencia de la fe y la revelación del plan histórico de la salvación.

3. PATOLOGIAS QUE SECUESTRAN NUESTRA HISTORIA DEL HORIZONTE DE LA REVELACION Y SALVACION

Anudar la historia con la salvación y la revelación y volver entonces a lo genuino de la revelación bíblico-cristiana, tal ha sido la obra teológica del siglo XX cristalizada luego dogmáticamente en la enseñanza de Vaticano II sobre la divina revelación.

Mantener ese nudo, así sea contrariando respetables tendencias regresistas hacia la restauración de una noción de revelación y de sal-

vación independientes de la historia, esa es la tarea y el desafío.

Pero mantener indisolublemente ligado lo histórico con lo salvífico y revelado sólo es posible con una doble condición: A condición de superar las patologías que negaron o paralizaron nuestra historia como compromiso humano y cristiano. Y a condición de superar las patologías que negaron o impidieron la experiencia de lo salvífico y revelado en lo histórico. Es obvio que la concepción de revelación histórica exige uno y otro elemento: que no se niegue ni impida lo histórico, y que no se niegue ni impida lo salvífico y revelado en lo histórico.

Abordemos, así sea sintéticamente, las patologías del primer género que retrasaron tan sin medida nuestros compromisos históricos sencillamente porque secuestraron nuestra historia.

1) El providencialismo falso concibe al hombre y a la historia en las manos de una providencia tal, que quita al hombre la iniciativa y responsabilidad en el destino de él mismo, de su mundo y de la sociedad. Tal providencialismo ha calado hondo en la conciencia de gran número de cristianos de todas partes, especialmente de los sectores económicamente empobrecidos y dependientes y en ese fenómeno es posible entrever la huella de los comportamientos ideológicos de ciertas "evangelizaciones" al servicio de determinados intereses.

El resultado es un gran inmovilismo ante la historia; una gran conformidad con el status quo;

una alarmante dosis de resignación que, en verdad, opera como el opio del pueblo. No sin razón anotó Puebla que “ante los desafíos históricos que enfrentan nuestros pueblos encontramos entre los cristianos dos tipos de reacciones extremas”. Siendo la primera y la más típicamente nuestra la de “los pasivistas, que creen no poder o no deber intervenir, esperando que Dios sólo actúe y libere”¹⁶. Por ello “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 sino colaborar con esas fuerzas o anonadarse ante ellas. No pocos cristianos al ignorar la autonomía propia de la naturaleza y de la historia, continúan creyendo que todo lo que acontece es determinado e impuesto por Dios”¹⁷.

2) El **teleologismo** concibe al mundo y a la historia como ineludiblemente enderezados a un fin (tél-os) ya de antemano dado, impuesto y determinado por Dios, en cuanto que la ciencia divina necesaria tiene que abarcar el conocimiento del punto final de todo lo contingente. Ojalá alguien señalara las repercusiones que en las “doctrinas” para indios y en los púlpitos de nuestros pueblos tuvieron las disputas de escuelas teológicas europeas sobre

la ciencia divina como causa determinante de la acción humana.

En esta perspectiva, el hombre no tendría para qué señalar y señalarse metas de superación y de cambio sino conformarse pasivamente a los planes diseñados por dioses que moverían los hilos de la marioneta humana por fuera del escenario del mundo. El fatalismo histórico (la moira) es la consecuencia inmediata de esta postura, cuyos orígenes hay que buscarlos en la concepción griega de la historia. Los intentos de “cristianización” de determinadas tesis filosóficas han dado por resultado no sólo grandes y estériles debates teológicos, sino también una generalizada postura irresponsable ante la historia tanto personal como comunitaria, que popularmente se expresa excusando la bondad o la maldad moral con el pretexto de la ciencia necesaria de Dios sobre el destino final del hombre. O excusando el cambio, el mejoramiento y la planificación social con el pretexto de que Dios conoce y ha determinado desde siempre el punto de llegada de la historia de los pueblos.

3) La **visión apocalíptica** de la historia afirma 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 todos los seres. Entonces el mundo y la historia serán sustituidos por algo radicalmente diferente e inconexo

(16) PUEBLA 275.

(17) PUEBLA 308.

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 (2 Cor 5,2; 2 Pe 3,13).

Para tales posturas apocalípticas harto corrientes en la ordinaria predicación de la Iglesia, 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. La ascesis moral del cristiano debe ser el desprecio del mundo. En tanto que la tarea de transformación del mundo y de la historia es sustituida por una deplorable desprogramación social y política y un refugio en los seudomisticismos de ultratumba. Entonces se ignora o se oscurece que "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. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo, sin embargo el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios"¹⁸.

4) El positivismo histórico por su aferramiento a todo lo dado, a lo experimentado, a lo tradicional, sig-

nifica condenar al hombre de aquí y de ahora a la posibilidad única de repetir modelos fijos, normativos, conformativos a la historia del pasado. El concepto de historia que se tiene es el de narración o acaso filosofía de los acontecimientos pasados ("memoria rerum gestarum") a la que se propone como arquetipo o ente modélico que puede ahorrar la creatividad de hoy y proteger contra la aventura de lo desconocido y de lo imprevisto, de lo aún no dicho y no experimentado.

Semejantes historicismos de pasado paralizan la historicidad de presente. Piensan la historia como lo de ayer y no lo de hoy. Y en nuestro medio desconocen que "del modo más urgente la Iglesia debería ser el lugar donde se formen hombres capaces de hacer la historia y de impulsar eficazmente la historia de nuestros pueblos hacia el Reino"¹⁹.

5) El idealismo histórico piensa la historia en términos de despliegue y objetivación del espíritu absoluto, particularmente por el desarrollo de las ideas, antes que de la praxis histórica de transformación, de acción, de operatividad, de programación. Por eso el protagonismo de la historia reside en los filósofos y pensadores, no en el artesano ni en el obrero ni en el pueblo ignaro. Entonces el desarrollo de la historia tendría que ser aguardado del pensar, del

(18) CONCILIO VATICANO II, Constitución Gaudium et Spes 39.

(19) PUEBLA 274; ver 279.

contemplar, del saber de los sabios y del sistematizar de los filósofos.

El drama del subdesarrollo económico, político, cultural y religioso del tercer mundo radica en gran parte en la exclusión que hemos sufrido respecto al protagonismo histórico. Otros desde sus sillas y sus tesis han querido escribir y determinar nuestra propia historia, en tanto que juzgan con soberbia que sus ideas y no nuestras praxis son las que han de resolver los males que nos aquejan. Entonces puede explicarse que secularmente hayamos sido taller de experimentaciones de tesis idealistas económicas, políticas y teológicas desde las que se nos amaestra y se nos conduce por los caminos de otros, no por los nuestros. Tal idealismo histórico, soporte ideológico de los intelectuales y despreciativo de las praxis populares, impide darnos cuenta que "América Latina necesita hombres capaces de forjar la historia según la "praxis" de Jesús, entendida como la hemos precisado a partir de la teología bíblica de la historia. El continente necesita hombres conscientes de que Dios los llama a actuar en alianza con El"²⁰.

6) El materialismo histórico acentúa convenientemente la praxis histórica de transformación y el protagonismo histórico del mundo del trabajo y de las clases subalternas. Pero quizás la preponderancia que se asigna a las fuerzas de produc-

ción en el desarrollo de la historia puede conducir a un determinismo económico que lleva implícito un cierto teleologismo fixista y, al fin y al cabo, a un destino inexorable. El hombre se convierte en víctima indefensa de las leyes socio-económicas, en tanto que apenas conserva libertad para rechazar uno y acogerse al otro de los sistemas actuales de producción económica.

7) Cierta dialéctica de la historia, desde la antípoda del historicismo, oscurece los nexos de relación analógica entre el pasado y el presente, y entre el presente y el futuro. Ocurre entonces el descuartizamiento de la historia en tramos inconexos y plenamente equívocos entre sí mismos. Sin suscribir las tesis del positivismo histórico es imposible no darse cuenta de las repercusiones que para bien o para mal ejerce la historia del pasado en nuestro presente, y ejercerá la historia de nuestro presente en la historia del futuro. Precisamente por su interna conexión histórica con el porvenir del mundo, de la sociedad y de la Iglesia, nuestra responsabilidad de presente resulta ser tan capital.

Por lo demás, en el terreno concreto de la historia de la salvación y revelación, nuestra propia historia de hoy, de aquí y de ahora recibe guía inspirada y normativa en el pasado histórico de la salvación y de la revelación y particularmente del acontecimiento fundante de Jesús de Nazareth, centro de la

historia de la salvación y de la revelación. Tal dinámica se vería imposibilitada por una dialéctica tal que afirme la equivocidad plena de las etapas históricas y no la interconexión analógica de las mismas.

Las patologías del segundo género son las que paralizan o niegan la posibilidad de lo salvífico y revelado en lo histórico, desde lo cual sea posible una revelación histórica de Dios y una actuación creyente en la historia. Convergentemente tales patologías se pueden expresar por una sola:

1) La visión radicalmente secular del mundo y de la historia estigmatiza toda dimensión religiosa como falsa conciencia histórica, quimera, proyección psicológica de las ansias históricas insatisfechas. Tal postura es una evidente reacción contra las teocracias, los clericalismos y los teologismos que en todo tiempo pretenden erigir las "verdades" de la revelación y de la fe por encima de las ruinas de la autonomía de la historia y del mundo, de las ciencias y de las artes, de los saberes y de las praxis transformadoras. Eso para no repetir el lugar común de que lo religioso, lo salvífico y revelado ha servido y sirve ideológicamente para frenar el cambio y la transformación científica y técnica, y también la social, la política y económica. Entonces pareciera que Dios está siempre de parte de lo

establecido, de lo oscurantista, de lo dominante y subyugador, y nunca de parte del cambio, de la liberación de lo humilde y oprimido.

En nombre de la revelación y de la fe, la Iglesia contemporánea ha reconocido, al menos en sus escritos, que todas las cosas, ciencias, artes, industria, política, están dotados de interna bondad y de verdad propias, que deben conducirse por métodos científicos propios que, en cuanto tales, son autónomos frente a lo religioso²¹.

Pero otro, en cambio, es el juicio de los cristianos sobre el secularismo que "separa y opone al hombre con respecto a Dios, concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera inmanencia. Se trata de una concepción del mundo según la cual, el mundo se explicaría por sí mismo sin que sea necesario recurrir a Dios: Dios resultaría superfluo y hasta un obstáculo"²². Entonces la historia no sería espacio para pregunta teológica alguna y menos aún para la acción histórica creyente en las perspectivas de lo salvífico y revelado: "Ante los desafíos históricos que enfrentan nuestros pueblos encontramos entre los cristianos dos tipos de reacciones extremas: la segunda es la de los activistas que, en una perspectiva secularizada, consideran a Dios lejano, como

(21) Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Gaudium et Spes* 36. Véase *Evangelii Nuntiandi* 55; *Puebla* 434.

(22) *PUEBLA* 435; Cfr. *Evangelii nuntiandi* 55.

si hubiera entregado la completa responsabilidad de la historia a los hombres quienes, por lo mismo, intentan angustiada y frenéticamente empujarla hacia adelante”²³.

4. TIPOS DE RELACION DE LO HISTORICO CON LA SALVACION Y REVELACION EN EL PROGRESISMO TEOLOGICO Y EN EL CAMINAR LIBERADOR.

Desafío y tarea de la teología latinoamericana ha sido y es la afirmación de la relación de la historia con la revelación y la salvación de Dios y reorientar, entonces, siguiendo las huellas de Vaticano II, la concepción verdadera pero insuficiente de una revelación puramente gnoseológica y nocional. Desafío y tarea pastoral ha sido y es, igualmente, contrarrestar las patologías que impiden una recta concepción de revelación histórica, ya sea por sustracción de la historia, ya sea por sustracción de la revelación-salvación.

Y ante la “*crux theologorum*” del presente siglo que ha sido establecer la relación justa entre historia y revelación-salvación, los aportes específicos, prácticos y pastorales han sido y son quizás lo más importante y significativo de la teología latinoamericana de la liberación.

En efecto: las tipologías con que se representa la relación de estas

dos magnitudes, historia y revelación-salvación, van desde un paralelismo desintegrado, a una tangencialidad externa, hasta una real implicación más o menos fuerte según se oriente la relación por un esquema de “encarnación” de lo salvífico y revelado en lo histórico, o según se avance en el plano de la implicación de lo histórico con lo salvífico y revelado.

La Congregación para la doctrina de la fe en su “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” adivina permisar marxistas en la relación que se establece entre historia y salvación-revelación, cuando en realidad se trata de un asunto típicamente y hondamente teológico. Además, carga sobre la teología latinoamericana toda la responsabilidad de un asunto que ha ocupado las mejores fuerzas teológicas de aquí y de todas partes. Por último al precaver contra un tipo de relación de lo histórico con lo salvífico y revelado, pareciera favorecer con su autoridad otro tipo de relación que ha sido justamente señalado en la teología como probablemente dualista, insuficiente y regresivo:

“En esta concepción, la lucha de clases es el motor de la historia. La historia llega a ser así una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la

(23) PUEBLA 275.

salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el "dualismo". Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista. Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II".

"En esta línea, algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia, y a definir la fe como "fidelidad a la historia", lo cual significa fidelidad comprometida en una práctica política conforme a la concepción del devenir de la humanidad concebido como un mesianismo puramente temporal".

"En consecuencia, la fe, la esperanza y la caridad reciben un nuevo contenido: ellas son "fidelidad a la historia", "confianza en el futuro", "opción por los pobres": que es como negarlas en su realidad teológica"²⁴.

Es sintomático que no cause traumatismos ni reacción la relación, incluso la relación de identidad, entre la historia de Israel y la

historia de revelación-salvación. Tradicionalmente la historia de Israel y su interpretación teológica correspondiente ha sido justamente tenida como historia "sagrada", es decir, como aquella en la que se ha gestado la salvación y la revelación de Dios. No, claro está, porque no se deba distinguir la revelación-salvación como acto de Dios, y la historia de Israel como acto del hombre, sino justamente porque su distinción intencional o formal supone su identidad material.

Con mucha mayor razón se establece desde siempre la relación de la historia de Jesús de Nazareth con la revelación-salvación de Dios. Entonces de tal manera converge una magnitud en la otra, que es posible afirmar que Jesús de Nazareth en su ser, en su obrar, en su decir, en todo el ámbito de su ser personal e histórico es la revelación-salvación misma de Dios. Dilucidar si en Jesús el Cristo la totalidad de la historia o tan sólo la parcialidad biográfica de un individuo es la que ha sido asumida como revelación y salvación de Dios mismo, es asunto que ha ocupado a la cristología tanto clásica como moderna y particularmente en las corrientes de teología de la secularización, teología política y de la muerte de Dios. Desde esas perspectivas, las cristologías radicales progresistas propenden por la inmanentización plena y total de la trascendencia de Dios y entonces también de su revelación y salva-

(24) CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Ciudad del Vaticano 1984, IX, 3, 4, 5.

ción en la persona mundana e histórica de Jesús.

Pero si, más acá de Israel o de Jesús, la relación de historia y revelación-salvación se traslada al hoy, al aquí, al ahora, la dificultad es mayúscula. Mayor aún cuando el problema que se plantea no es el clásico de cómo en la historia de hoy se haya de "apropiar" y vivir el acontecimiento histórico-salvífico de Israel o de Jesús. Sino que aquello que se debate es el carácter revelatorio y salvífico de la historia de hoy y de aquí, no solo como "lugar" o "medio" de salvación sino como revelación y salvación misma.

Tal interrogante ha sido respondido desde diversas perspectivas y se han configurado tipos de respuestas que, como arriba dijimos, van desde un paralelismo hasta una tangencialidad y hasta una real implicación de lo histórico del hombre con lo revelatorio y salvífico de Dios. Aquí no abordamos todas las respuestas. Simplemente ejemplificamos las tipologías.

1) Paralelismo es lo que se sugiere la afirmación de que la historia universal no tiene ella misma ninguna significación salvífica y revelatoria de Dios. Por el contrario, la historia universal no solo no sería manifiesta del hecho de la salvación y del desvelarse proclamativo de la revelación, sino que sería manifiesta

precisamente del pecado, de la tragedia y del misterio de iniquidad en que está puesto el mundo. La historia de la revelación de Dios y salvación del mundo sería contradictoria a la anterior. Tendría por autor a Dios, no al hombre, no a la carne y sangre, no a lo temporal y espacial. Sería manifiesta no del pecado sino de la gracia, no de la tragedia sino de la buena nueva, no del misterio de iniquidad sino de su aniquilamiento. Así, la historia de la salvación-revelación estaría en el mundo pero sin ser del mundo. Sería historia pero no humana²⁵.

2) Paralelismo es también el que se descubre en los libros litúrgicos tanto católicos como reformados en los que se invoca a Dios como rector, motor, autor y actor de la historia, en tanto que el orante pide ser regido, movido, actuado por un Dios que gobierna al mismo tiempo cielos y tierra y que prácticamente escribe solo la historia sobre sendas eternamente trazadas y por las que debe discurrir el acontecer humano poco menos que ineluctablemente. La historia providente, salvífica y reveladora sería nuevamente quehacer de Dios, no actuación histórica y mundana del hombre. Más aún: la historia humana y el actuar mundano no sólo serían insignificantes en la obra de revelación y salvación, sino que deberían tender a desaparecer y a ser radicalmente disminuí-

(25) Cfr. MUELLER, D., *Résumé des débats, Hegel et la théologie contemporaine*, Paris 1977, 225.

dos para que pueda brillar mejor la salvación y la revelación de Dios²⁶.

3) **Paralelismo**, que se diseña esta vez no desde la revelación-salvación de Dios sino desde la inmanencia de la historia en un discurso filosófico deísta, es el que procede de Hegel y afirma la historia como manifestación, desenvolvimiento y acción del espíritu absoluto. El pecado y la tragedia humana serían elementos de signo contrario, pero en sí mismo acción y presencia del espíritu absoluto en la historia. Incluso el acontecimiento de Cristo no sería sino uno de los eslabones de la gran cadena histórica, a todo lo largo de la cual se objetiva y se revela el espíritu absoluto. Se trata, como se ve, de subsumir los valores del evangelio y de la revelación de Dios en Cristo en los valores filosóficos del espíritu absoluto, y de identificar los frutos del Espíritu Santo en la historia con los frutos del desarrollo del espíritu absoluto en la historia: la ética, la política, el arte, el derecho, la economía, el plano social. Por lo demás, al inicial optimismo hegeliano por la historia como manifestación del

espíritu absoluto sucede un radical pesimismo sobre la misma historia que tendría que ser negada para que el espíritu objetivado en ella pueda ser espíritu absoluto. Historia humana y salvación divina no se tocan. La historia humana se escribe desde el hombre y aquello que revela y manifiesta es al espíritu absoluto. El plano de lo salvífico y revelado (si existe) o es un paralelo o está asumido en la historia del espíritu absoluto²⁷.

4) **Tangencialidad** extrinsecista como si se tratara de que la salvación-revelación de Dios toque la historia humana como la tangente a un círculo: tal es el tipo de relación que desde lo clásico de la posición protestante presenta Barth²⁸. Entonces toda forma de sinergismo entre la acción salvífica de Dios, su gracia y su revelación y la acción humana, la historia humana, debe ser repudiada. Y es porque la experiencia bíblica, para Barth, correspondería precisamente al secuestro de lo humano por parte de lo divino, o al toque de la verticalidad a la esfera de lo humano en términos de pura tangencialidad, sin inser-

(26) Cfr. CRESPEY, G., Une théologie de l'histoire, es-elle possible? *Revue de théologie et de philosophie* 1963, 97-123.

Resulta ejemplificativo el texto siguiente: "verdadera 'reforma' no significa entregarnos desenfundadamente a levantar nuevas fachadas, sino (al contrario de lo que piensan ciertas eclesiologías) procurar que desaparezca en la medida de lo posible lo que es nuestro, para que aparezca mejor lo que es suyo, lo que es de Cristo. Es esta una verdad que conocieron muy bien los santos... que reformaron en profundidad a la Iglesia no proyectando planes para nuevas estructuras, sino reformándose a sí mismos. Lo que necesita la Iglesia para responder en todo tiempo a las necesidades del hombre es santidad, no management", RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, Madrid 1984, 61-62.

(27) Cfr. GARAUDY, R., *La pensée de Hegel*, Essonne 1966; RONDET, H., *Hégelianisme et christianisme*, Paris 1965; ROMPF-BIELER y otros, *Hegel et la théologie contemporaine*, Paris 1977.

(28) Cfr. BARTH, K., *Dogmatique, premier volume, La doctrine de la parole de Dieu*, Genève 1953.

ción en la continuidad del desarrollo del ser o del hacer humanos. Entonces Dios, su gracia y su revelación permanecen libres frente a los datos objetivos de lo humano y a las señales humanamente visibles de su revelación.

5) Implicación de un período particular de la historia que debe ser tenido como salvífico y revelador en un proceso histórico general: tal es la figura de relación que ofrece la concepción católica clásica y el pensamiento luterano conservador que pudiéramos tipificar en Cullmann. Para Cullmann, en efecto, la relación de lo salvífico-revelado con lo histórico-humano se caracteriza como el “suceder” y el “acontecer” de Dios en un período particular de la historia de los hombres, sin jamás confundirse con ella²⁹. La “encarnación” del Verbo en la historia humana y mundana haría de ese acontecimiento el momento sumo del “descenso” kenótico de lo divino a lo humano y de lo trascendente a lo inmanente. Entonces la salvación “acaecida” en el tiempo de Cristo (desde sus preparaciones véterotestamentarias hasta su cosumación) puede y debe ser “apropiada” a lo largo del tiempo de la Iglesia y del tiempo de la historia. En tanto que la revelación ha sido clausurada, dada una vez para siempre, consignada testimonialmente en la escritura y, como

tal, no coextensiva con toda historia de hombre más acá de los tiempos apostólicos.

6) Implicación realista de todo el plano de lo histórico del hombre y del mundo con el plano de lo revelado y salvífico de Dios, lejos de puras yuxtaposiciones y de simples tangencialidades o implicaciones meramente parciales, es lo que se expresa en las tesis de Gogarten³⁰, susceptibles de ser sistematizadas así:

Ninguna teología de la revelación, como ninguna teología de la historia, lograron hasta ahora sustraerse a los peligros y equívocos, dicotomías y dualismos presupuestos en las comunes expresiones acríticas “Dios se revela en la historia” o “Dios se revela por la historia”. El docetismo que acusan esas fórmulas es en todo análogo con el docetismo cristológico del “Dios se reveló en la carne” o “Dios se reveló por la carne de Jesús”. Dios se revelaría “en” o “por” pero sin asumir realistamente ni la historia ni la carne.

Las religiones nos han acostumbrado a contraponer el mundo histórico con un Dios ahistórico. De ahí que la relación de Dios al mundo se sitúe habitualmente en el plano de la “encarnación”, “envío”, “bajada”, “descenso” o “llegada”

(29) CULLMANN, O., *Heils als Geschichte*, Tubingen 1965; CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1967, 152-185.

(30) GOGARTEN, F., *Theologie und Geschichte*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 50, 1953, 339-394.

de la salvación y revelación. En esos esquemas y en los lenguajes de encarnación se trataría siempre de que lo no-histórico se hace histórico. Pero habría que llegar, en cambio, a afirmar que la "encarnación", tanto como la revelación y la salvación, son reales e históricos, precisamente porque han brotado de la historia, del corazón del mundo. Y es porque al que llamamos Trascendente no es el contrapuesto a lo inmanente, sino al que siendo plenamente histórico e inmanente no se agota en ese plan. Así, la trascendentalidad divina no sufre menoscabo alguno por su radical inmanencia e historicidad. Dios es Dios precisamente porque puede ser histórico e inmanente, no porque se contraponga al mundo y a la historia del hombre. Ni porque como Trascendente tenga que estar fuera del mundo, ausente de la historia, juxtapuesto a la historia del hombre. O visitante ocasional y tangencial de nuestro mundo.

Cuando ocurren, pues, la salvación y la revelación no ocurre sino la historia. Y cuando ocurre la historia, ocurren la revelación y la salvación de Dios. Tal salvación y revelación, exige evidentemente, que sea leída y que sea recibida por tal. Entonces es posible proclamar que Dios no mueve mágicamente los hilos de la historia, que no "inter-viene" ni "entra" en la historia porque nunca se ha alejado de ella, sino que es Dios salvador y revelador desde el corazón mismo de la historia.

Pero puesto que la historia es fruto de la actuación, de la libertad y de la responsabilidad del hombre,

tenemos que no escandalizarnos de que la revelación y la salvación no se den sin la libre y responsable actuación del hombre. Entonces la historia de la revelación-salvación es enteramente de Dios y enteramente del hombre. Y no porque la "materialidad" sea la historia y la "formalidad" sea la salvación-revelación, según las tesis clásicas. La historia real y mundana es revelación y salvación de Dios, de modo análogo a como la historia material y formal de Jesús es salvación y revelación de Dios.

Debemos, pues, afirmar sin rodeos que la salvación y la revelación de Dios son la misma historia universal. Que su plenitud brilló en el rostro histórico de Jesucristo. Que su escatología se ha vislumbrado en su resurrección. Que fue captada en la experiencia histórica de Israel y de la era apostólica. Que fue consignada normativamente en los testimonios escriturísticos que la constituyen en referencia obligada en toda lectura creyente de la historia una y única.

7) **Implicación liberadora** es aquella que ha brotado no de tesis eruditas por progresistas que ellas sean, cuanto de la honda experiencia de hombres, de mujeres, de comunidades cristianas de periferia a quienes el Señor se manifiesta y se autodesvela hoy en la historia de América Latina y les descubre su plan histórico de salvación y de liberación. El nos ha hablado. El se nos ha revelado. El quiere ser el Dios salvador y liberador. Tal es la experiencia que ha recorrido el sub-continente y de eso somos

testigos desde México hasta Argentina.

Entonces hemos comprobado que la historia de América Latina es historia de salvación y de revelación, más allá de todo montaje convencional. Y esa experiencia es análoga con la testimoniada en la escritura acerca de la revelación del plan histórico de salvación en Cristo Jesús para ser actuado en las entrañas mismas del tiempo histórico. Y esa experiencia concuerda, además, con el concepto de revelación que transmite con su autoridad un Concilio de la talla de Vaticano II: Dios se revela por hechos y palabras a lo largo de la historia de salvación. Y su norma de captación y de interpretación es Jesucristo en quien la revelación de Dios ha llegado a su culmen, a su cima, a su máxima densidad. Desde entonces, las comunidades cristianas de América Latina y los teólogos orgánicos a su servicio, leemos como revelación y salvación de Dios el texto de nuestra propia historia a la luz de nuestra fe creyente, confesante y actuante históricamente.

Honda experiencia ha sido también que la salvación y la revelación de Dios en América Latina se liga particularmente a la historia de las cautividades y de las liberaciones de los pobres, de los desarrapados y los débiles. A sus prácticas históricas de liberación. Y esa experien-

cia de hoy, es análoga con la experiencia histórica de Israel y, sobre todo, con la experiencia histórica del autor y del consumidor de nuestra fe que es Jesucristo. Entonces hemos asumido que la revelación-salvación de Dios en nuestra práctica histórica no nos conduce sólo, o no nos conduce tanto, a "dar razón de nuestra esperanza" diciendo eruditamente cómo Dios se nos revela y nos salva en nuestra historia. Más bien hemos procurado planificar nuestra esperanza como lo exige la obediencia de la fe, la responsabilidad ante nuestra propia historia, y la precaución contra las patologías, a que hicimos referencia, que niegan o impiden la revelación-salvación de Dios en nuestra historia.

Mucho antes de que llegara a ser debate teológico o enseñanza autorizada de la Iglesia³¹, nuestra experiencia ha sido que la revelación-salvación como liberación histórica de los pobres recorre un triple plano inseparable y recíproco. Desde esa inseparabilidad y reciprocidad de elementos implicados en la liberación se resuelve desde la praxis el esfuerzo teórico de juntar relacionadamente el plan de revelación-salvación con la historia corriente ("profana", como la llaman algunos), inmersa en los asuntos ahí de lo político, económico, cultural y social. En efecto:

(31) Cfr. PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi* 29-38; JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de Puebla* III,6, AAS LXXI, 1979; PUEBLA 481-490; CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, Ciudad del Vaticano 1984, ver Introducción y IV, 2-15; VI, 3-4; XI, 5, 16, 17.

“Liberación expresa, en primer lugar, las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos... Más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, en el que éste va asumiendo conscientemente su propio destino, coloca en un contexto dinámico y ensancha el horizonte de los cambios sociales que se desean; situados en esta perspectiva, aparece como una exigencia del despliegue de todas las dimensiones del hombre... Finalmente, hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas; en la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación; Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con El, fundamento de toda fraternidad humana”.

“No se trata de tres procesos paralelos o que se suceden cronológicamente; estamos ante tres niveles de significación de un proceso único y complejo que encuentra su sentido profundo y su plena realización en la obra

salvadora de Cristo. Niveles de significación que, por lo tanto, se implican mutuamente. Una visión cabal de la cuestión supone que no se les separe. Se evitará así caer, sea en posiciones idealistas o espiritualistas que no son sino formas de evadir una realidad cruda y exigente; sea en análisis carentes de profundidad y, por lo tanto, en comportamientos de eficacia a corto plazo, so pretexto de atender a las urgencias del presente”³².

Pero ciertamente las urgencias de la hora y las responsabilidades históricas exigen que el punto de partida de la praxis de liberación sea el plano de la subsistencia y de las formas básicas de justicia social que permitan la vida del hombre. Ello no significa que las comunidades latinoamericanas en proceso de conquista de su tierra y de su vida desconozcan o transcurren las otras dimensiones reveladas del plan histórico de nuestra salvación. Estamos en las antípodas del historicismo inmanentista y del simplismo de los mesianismos terrestres.

“Si nuestra esperanza en Cristo solamente está referida a esta vida, somos los más desdichados de todos” (1 Cor 15,19). Pero si no podemos esperar en Cristo para nuestro tiempo y para nuestra historia somos los más desgraciados de todos los pobres.

(32) GUTIERREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1975, 68-69.