

# ESCATOLOGÍAS LATINOAMERICANISTAS

JOSEP-IGNASI SARANYANA

Con razón se ha dicho<sup>1</sup> que las teologías de la liberación (=TL), englobadas en el género de las teologías accidentalmente latinoamericanistas, se han interesado especialmente por la «teología de las realidades terrenas», bajo su perspectiva escatológica. Y, más en concreto, por el análisis de los vínculos entre creación y redención<sup>2</sup>. En otros términos: tales teologías se plantean, de modo un tanto dramático y extremo, cómo el esfuerzo humano influye en la entronización del reino de Cristo; o, más radicalmente, qué tiene que ver la vida presente (el trabajo, la cultura, la política, etc.) con el más allá, es decir, con la metahistoria. En palabras de Gutiérrez: «¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia? O más exactamente, ¿qué significa a la luz de la palabra, la lucha contra la sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo?»<sup>3</sup>. He aquí, pues, una difícil cuestión que tiene que ver, evidentemente, con la escatología del mundo.

Dedicaremos las próximas páginas a cuatro pensadores latinoamericanos de particular relieve en los años posteriores al Segundo Concilio Vaticano, que han tratado los temas escatológicos en el contexto apuntado. Hemos ordenado nuestra exposición según el orden cronológico de sus escritos. Al final no hay epígrafe conclusivo. Nuestro relato es fundamentalmente descriptivo. Las consideraciones críticas se exponen al hilo de la misma exposición. Dejamos que los lectores hagan balance por sí mismos.

1. J. COMBLIN, *Théologie de la Révolution. Théorie*, PUF, Paris 1970, p. 103.

2. Y.-M. CONGAR, *Situation et taches présentes de la théologie*, Eds. Du Cerf, Paris 1967 (trad. esp., Sígueme, Salamanca 1970, p. 99).

3. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme («Verdad e imagen», 30), Salamanca 1972, p. 193.

## 1. LA ESCATOLOGÍA DE LEONARDO BOFF

### a) *Jesucristo, el reino y la Iglesia* (1972)

Leonardo Boff<sup>4</sup> irrumpió como teólogo de la liberación en 1972, cuando publicó su cristología sistemática<sup>5</sup>. A lo largo de ella, mostraba su buen conocimiento de las fuentes europeas, sobre todo del área germánica (no en vano se había doctorado en la Universidad de Munich)<sup>6</sup>, y su familiaridad con la crítica histórica, la hermenéutica filosófica o existencial y la «jesuología». Para nuestro objeto interesa el segundo capítulo de su monografía *Jesucristo, liberador*, titulado «¿Qué pretendió Jesucristo?». Allí se afirma, destacado en cursiva, que «Jesús no comenzó predicándose a sí mismo ni anunciando la Iglesia, predicó el reino de Dios. El reino de Dios es la realización de la utopía fundamental del corazón humano, de la total transfiguración de este mundo, libre de todo lo que lo aliena: el dolor, el pecado, la desunión y la muerte»<sup>7</sup>.

Se establece, de entrada, la separación entre: Jesucristo, la Iglesia y el Reino de Dios. Sus palabras, que reproducen una tesis conocida, expresan una parte de la verdad, pero también escamotean temas fundamentales.

Es verdad, en efecto, que Cristo proclamó e instauró el reino; pero, no es menos cierto que Jesús en persona es ya la Buena Nueva,

4. El brasileño Leonardo Boff (Concórdia, 1938-) realizó sus estudios en Curitiba (Paraná) y Petrópolis (Río Janeiro). Se doctoró en Teología en la Universidad de Munich. Posteriormente ejerció su docencia en el Instituto Filosófico-Teológico Franciscano de Petrópolis, como profesor de Eclesiología. En 1972 pasó a dirigir la «Revista Eclesiástica Brasileira», hasta 1986, en que cesó por indicación de la Santa Sede. En 1989 comenzó a dirigir la revista «Vozes», hasta 1991. En 1992 se distanció de los menores franciscanos. Actualmente es profesor de Antropología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro.

5. Cfr. L. BOFF, *Jesucristo, liberador*, en ID., *Jesucristo y la liberación del hombre*, trad. esp., Ediciones Cristiandad, Madrid 1981, pp. 39-282. Es traducción de la quinta edición brasileña, publicada por Vozes, Petrópolis 1976. La primera edición brasileña fue de 1972, también en Ediciones Vozes, 288 pp. El éxito de esta cristología fue fulgurante: hubo de inmediato tres ediciones argentinas (1974, 1975 y 1976), una colombiana (1977) y varias españolas, a cargo de la Editorial Sal Terrae. Aquí seguimos la versión de Ediciones Cristiandad, que agrupó en un solo volumen las principales monografías cristológicas de Leonardo Boff.

6. Su tesis doctoral fue publicada en alemán algunos años más tarde, con un título expresivo: L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung: Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Gründung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Verlag Bonifacius («Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien», 28), Paderborn 1972, 552 pp. En portugués sólo se ha publicado el capítulo 11 de la tesis, que corresponde al capítulo 12 de la obra: *Igreja: Carisma e poder*, de la que trataremos ampliamente más abajo, al exponer la eclesiología de Boff.

7. Cfr. L. BOFF, *Jesucristo, liberador*, cit. en nota 5, p. 83.

es el Reino entre nosotros (*regnum meum intra vos est*)<sup>8</sup>. La realidad escatológica no ha quedado aplazada hasta el fin del mundo, sino que, de algún modo, ya ha comenzado a cumplirse<sup>9</sup>. Es más: la predicación de la primitiva Iglesia consiste en el anuncio de Jesucristo, que se identifica con el anuncio del reino<sup>10</sup>. Por consiguiente, el *kerigma* de Jesús (anuncio del Reino de Dios) es inseparable del *kerigma* de los apóstoles (proclamación del evento de Jesucristo, que murió por nuestros pecados y resucitó). Finalmente, «el Reino de Dios que conocemos por la Revelación [...] no puede ser separado ni de Cristo ni de la Iglesia»<sup>11</sup>. Como se ha dicho, Cristo predica el Reino de Dios y Él mismo es el Reino de Dios entre nosotros; pero, además, la Iglesia predica a Cristo y ella misma es germen, signo e instrumento del Reino, porque ha sido dotada por Cristo, su fundador, de la plenitud de los bienes y medios de salvación. Existe, pues, un vínculo profundo entre Cristo, la Iglesia y la evangelización... y el Reino, como ya proclamó Pablo VI en su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, de 1975.

Sin embargo, las posiciones teológicas de Boff, que acabo de resumir y discutir, no provocarían una verdadera controversia, que tuvo alcance internacional, hasta que se editó, en 1981, su conocida monografía *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia militante*<sup>12</sup>. En efecto: a los pocos meses de salir esta obra, Boaventura Kloppenburg formulaba una crítica tremenda, tan maciza y documentada como de costumbre, en la edición brasileña de la revista «Communio»<sup>13</sup>, estructurada en forma de proposiciones o tesis. Boff respondió con dos artículos: uno suyo y otro del jesuita Carlos Palacio, insertados en «Revista

8. Lc. 17, 21. El comentario de la *Biblia de Navarra* a este pasaje es el siguiente: «Los fariseos, como otros muchos judíos de aquella época se imaginaban el establecimiento del Reino de Dios como un poder visible, externo, político. Jesús, en cambio, enseña que es un poder eminentemente espiritual, sobrenatural, que desde su venida ya está operando —aunque su culminación será después de su segunda venida o Parusía al fin de los tiempos—, sobre todo en el interior de los hombres, aunque también sea visible y externo —como es visible la Iglesia—» (*Evangelio de San Lucas*, en *Sagrada Biblia*, EUNSA, III, Pamplona 31990, p. 326).

9. «Jesús en persona es la “Buena Nueva” [...] La realidad escatológica no se aplaza hasta un fin remoto del mundo, sino que se hace próxima y comienza a cumplirse» (JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptoris missio*, de 7.12.1990, n. 13).

10. «Es en el anuncio de Jesucristo, con el que el Reino se identifica, donde se centra la predicación de la Iglesia primitiva» (*ibidem*, n. 16).

11. *Ibidem*, n. 18.

12. La versión original fue publicada por Editora Vozes, Petrópolis 1981. Citamos por: L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiologia militante*, trad. esp., Sal Terrae, Santander 1985 (la primera edición traducida al castellano es de 1982).

13. B. KLOPPENBURG, *A Eclesiologia Militante de Boff*, en «Communio. Revista Internacional Católica de Cultura» II2 (1982) 126-147.

«Eclesiástica Brasileira»<sup>14</sup>. Boff se lamentaba amargamente de la dureza de la crítica de Kloppenburg, por venir de su maestro en Petrópolis y por haber sido su antecesor como director de la «Revista Eclesiástica Brasileira»; y sólo se reconocía, más o menos, en la primera de las tesis formuladas por Kloppenburg. En las otras ocho proposiciones «veo caricaturas fabricadas a golpe de tijeretazos y de recortes para facilitar la condenación»<sup>15</sup>.

¿Qué dice la primera tesis que Kloppenburg atribuía a Boff? «Jesucristo predicó el Reino de Dios, pero lo que apareció después fue la Iglesia, surgida bajo la moción del Espíritu Santo por decisión de los Apóstoles, socialmente estructurada y configurada según el modelo socio-cultural de la época»<sup>16</sup>. La disociación entre Reino de Dios, Iglesia y Jesucristo, no era, en 1982, una novedad en la teología boffiana; ya la habíamos detectado en su cristología de 1972. En esa obra primeriza, la Iglesia adquiriría unas connotaciones que la alejaban de *Lumen gentium*... Para el Vaticano II, en cambio, «la Iglesia de Cristo, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, *subsistit in Ecclesia catholica*» (LG, 8): la Iglesia que quiso Cristo es la que fundaron los Apóstoles. La Iglesia de Cristo no es, por tanto, un ideal que se realiza en mayor o menor medida, tanto en la Iglesia católica como en la Comunión anglicana o en las Comunidades eclesiales nacidas de la Reforma. Subsiste en la Iglesia católica, aunque no *es* la Iglesia católica. No hay solución de continuidad, por consiguiente, entre Cristo y su Iglesia, aunque deban diferenciarse.

El 14 mayo de 1984, Boff recibía una carta del Cardenal Ratzinger<sup>17</sup>. La Congregación romana no actuaba de oficio, sino respondiendo a una petición del propio Boff, que había solicitado su amparo frente a la Comisión Archidiocesana para la Doctrina de la Fe de Río de Janeiro. La respuesta romana se estructura en dos partes. La segunda parte contiene observaciones de detalle, aunque substanciales, so-

14. L. BOFF, *Igreja: Carisma e Poder. Uma justificação contra falsas leituras*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 42 (1982) 227-258; y C. PALACIO, *Da polémica ao debate teológico. A propósito do livro «Igreja: carisma e poder»*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 42 (1982) 261-288. Carlos Palacio era en aquel momento profesor en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, en Belo Horizonte, MG, Brasil. Ahora está también vinculado a la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.

15. L. BOFF, *Igreja: Carisma e Poder. Uma justificação contra falsas leituras*, en «Revista Eclesiástica Brasileira» 42 (1982) 233.

16. B. KLOPPENBURG, *A Eclesiologia Militante de Boff*, en «Communio. Revista Internacional Católica de Cultura» 1/2 (1982) 127. La respuesta de Boff, de 24 de agosto de 1984, en *ibidem*, pp. 626-666.

17. Cfr. texto en R. JIMÉNEZ, J. LEPELEY, R. VEKEMANS, J. CORDERO, *Teología de la Liberación. Análisis y confrontación hasta «Libertatis nuntius»*, CEDIAL (=Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina), Bogotá 1986, pp. 597-601.

bre la dicotomía entre la figura histórica de la Iglesia y la «Iglesia de Cristo», ampliamente desarrollada por Boff. Posteriormente, el 15 de mayo de 1985, después de la primera Instrucción *Libertatis nuntius*, Boff recibía una segunda carta del Cardenal Ratzinger, con nuevas observaciones<sup>18</sup>. El curso posterior de esta controversia ya es conocido y no precisa ulteriores explicitaciones.

b) *Muerte y resurrección (1973-1974)*

Mientras tanto, en 1973, Boff había editado en Brasil un pequeño opúsculo titulado *La vida para além de la muerte*, aparecido en España en 1978<sup>19</sup>. En 1974, también en Petrópolis, daba a las prensas su *A ressurreição de Cristo. A nossa ressurreição na morte*, difundida en castellano por vez primera en 1982<sup>20</sup>. Estas dos monografías tuvieron un gran impacto.

En *Hablemos de la otra vida*, reúne una serie de influencias, que constituyen una síntesis bastante original. En él confluyen su ya conocida interpretación del tema del Reino, muy influida por la teología política de matriz alemana; el análisis marxista de lo utópico; la exégesis, también europea, sobre el «sepulcro vacío»; y las consideraciones escatológicas ilustradas, recibidas así mismo de fuentes europeas, en que se niega la escatología intermedia, entendida como un *interim* entre la muerte y la resurrección de la carne.

Boff pretende una relectura de *Gaudium et spes* (n. 21). El Vaticano II afirma allí que una esperanza quimérica en una vida futura no debe apartarnos de la construcción de la ciudad terrena. De este presupuesto arranca una discusión muy elaborada sobre la noción de utopía, contrapuesta a la doctrina cristiana sobre el más allá, que Boff denomina «topía». En el cristianismo, la «utopía» se convierte en «topía». Siguiendo a Rahner (sic!), afirma que los novísimos (cielo, infierno, purgatorio y juicio) «no son realidades que comenzarán a partir de la muerte, sino que ya ahora pueden ser vividas y experimentadas, aun cuando en manera incompleta. Comienzan a existir aquí en la tierra y van creciendo hasta que en la muerte se dé su germinación plena»<sup>21</sup>. Esto sería —dice— transformar en topía lo que en el género apocalíp-

18. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre el libro «Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante», del P. Leonardo Boff, ofm, en R. JIMÉNEZ, J. LEPELEY, R. VEKEMANS, J. CORDERO, Teología de la Liberación. Análisis y confrontación hasta «Libertatis nuntius», CEDIAL, Bogotá 1986, pp. 886-890.*

19. *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae («Alcance», 3), Santander 1978, 224 pp. Ha alcanzado ya la novena edición.

20. *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la muerte*, Sal Terrae («Alcance», 17), Santander 1982, 168 pp., también reeditado varias veces.

21. *Hablemos de la otra vida*, cit. en nota 19, p. 28.

tico es utopía. Por consiguiente, hay que huir por igual —añade— de dos extremos: de un Dios sin el mundo (que ha generado un mundo sin Dios), como ocurre en una escatología en la cual sólo la Parusía inaugurará el Reino de Dios; y de la identificación de la Iglesia con el Reino de Dios, de modo que todos los que no pertenezcan plenamente a la Iglesia sean condenados al fuego eterno (sería una religación excesiva entre Dios-mundo-Iglesia, que se prestaría a una manipulación de Dios según los intereses humanos).

En segundo lugar, se aprecia una fuerte influencia del neo-marxismo de rostro humano, por el papel preponderante que concede al «principio-esperanza» de matriz blochiana, aunque no cite expresamente a Ernst Bloch. Tal principio sería la fuente de toda utopía, entre las cuales enumera «el Reino de Dios de la literatura apocalíptica y de la predicación de Jesucristo»<sup>22</sup>. Ello implica, evidentemente, una relectura «crítica» del Nuevo Testamento. El tema del «sepulcro vacío» se presenta, por ejemplo, como un acontecimiento irrelevante con vistas a la escatología cristiana. Boff afirma que no fue propósito de los hagiógrafos centrar la prueba de la Resurrección de Cristo en el tema del sepulcro vacío.

Boff se distancia *ex profeso* de la «tradición filosófica de Occidente», como él mismo reconoce. Tal tradición ha considerado al hombre como compuesto de alma y cuerpo, y ha definido la muerte como una separación entre el alma y el cuerpo. Este distanciamiento o desplatonización (*Entplatonisierung*), tan grato a un sector de la teología centroeuropea de mediados del siglo XX, se impuso en la escatología de la época, so pretexto de combatir una supuesta antropología dualista. Además, la definición tradicional implicaría —nos asegura Boff— restringir al hombre a su sola dimensión biológica. Si en la muerte, el alma permaneciese intacta, la muerte no afectaría a todo el hombre, sino sólo al cuerpo. (¿No habrá aquí —nos preguntamos— una deficiente comprensión de la filosofía de Aquino, quizá por su formación escotista?). A partir de este momento, Boff entiende la muerte como muerte total (¿acaso el famoso *Ganztod* de la teología alemana?); y la resurrección, siguiendo ahora a Boros, no como «la vuelta a la vida de un cadáver, sino [como] la realización exhaustiva de las capacidades del hombre cuerpo-alma»<sup>23</sup>. Por ello, el hombre resucita simultáneamente en su morir y en el fin del mundo, porque «la muerte significa para la persona el fin del mundo»<sup>24</sup>.

22. *Ibidem*, p. 21.

23. *Ibidem*, p. 43.

24. *Ibidem*, p. 44. También hay aquí algunas consideraciones sobre la «pancosmicidad», cuando describe la nueva condición de la corporeidad después de la muerte, que nos recuerdan ciertas afirmaciones teilhardianas, que Boff conocía bien, pues sobre Pierre Teilhard de Chardin había publicado sus primeros trabajos, en la década de los sesenta (véase el libro de L. BOFF, *O Evangelho do Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis 1971).

*La Resurrección de Cristo nuestra resurrección en la muerte* apareció, en portugués, un año después del libro que acabamos de comentar. Estudia, ante todo, la Resurrección de Cristo, y concluye, después de una notable erudición (un amplio conocimiento de la tradición exegética protestante y de la tradición «crítica» católica), que «la múltiple dimensionalidad está presente en los relatos de la Resurrección, que deben ser releídos hermenéuticamente a partir de nuestra experiencia de fe hoy»<sup>25</sup>. No parece adscribirse a la tesis psicológica, según la cual la Resurrección sería una «invención» de la primitiva comunidad; tal postura le parece demasiado radical y minimalista. Pero, sus resultados, sumergidos en una nube de argumentos, ¿acaso no manifiestan una gran proximidad y simpatía hacia la «solución» exegética de la «invención»?

A continuación se plantea lo siguiente: «Veamos cómo la fe en la Resurrección de Cristo se integra en nuestro propio futuro y en nuestra propia resurrección»<sup>26</sup>. Reconoce, ante todo, la particular importancia de la tanatología para la comprensión de la vida humana y el valor (positivo o negativo) de la situación terrena; es más, subraya su trascendencia para la antropología considerada en su sentido más amplio. Continúa después con un aserto fundamental: que «el hombre está destinado a la resurrección, a fin de que participe [...] en la vida eterna de Dios». Acto seguido formula la pregunta: «¿es la resurrección un don puro y gratuito de Dios, que viene de fuera y sorprende nuestra propia realidad? ¿O realiza un estatuto antropológico del hombre, creado en él gratuitamente, de tal forma que la resurrección salga al encuentro de un profundo anhelo del hombre sin cuya realización la vida, contemplada teológicamente, no alcanzaría el sentido pleno para el que fue creada? En otras palabras [...], ¿la resurrección presupone la inmortalidad del alma (o del hombre) o la inmortalidad del alma presupone la resurrección? ¿Resucitamos porque somos inmortales o somos inmortales porque resucitamos?»<sup>27</sup>.

Antes de ofrecer su respuesta, repasa el conflicto de antropologías. Por una parte, la «solución conciliadora de la teología católica clásica», en la que la posición aquiniana —que no goza de sus simpatías, como ya vimos— se lleva la palma. Por otra, la doctrina platónica y la semita, que son radicalmente contrarias entre sí, según dice.

Nos interesa particularmente su discusión de la «teología católica clásica», concretamente de las definiciones de la bula *Benedictus Deus*,

25. *La Resurrección de Cristo*, cit. en nota 20, p. 96.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, pp. 99-100.

de Benedicto XII (de 1336), y del Concilio Lateranense V, de 1513. Sus argumentos, contrarios a la interpretación *recepta* de los documentos magisteriales de Benedicto XII y del Lateranense, están tomados de la escatología alemana contemporánea. Concediendo que la recepción de una disposición magisterial puede, en algunos casos, tornarse problemática, y exigir un atento estudio contextual del documento y de la voluntad del pontífice romano o del concilio, estimo que, en el caso del Lateranense, Boff refiere sólo la parte estrictamente anti-averroísta (por así decir) de la definición dogmática, olvidando el aspecto más pertinente para la cuestión que allí se debatía. En efecto: el Lateranense no sólo ratificó la definición del Viennense (1312), sino que quiso enseñar expresamente que esa alma intelectual, que es «per se et essentialiter humani corporis forma», es verdaderamente *immortalis*, y que se multiplica al infundirse en cada uno de los cuerpos, de modo que a cada hombre le corresponde un alma intelectual e inmortal. No quiso entrar, en cambio, en la demostrabilidad filosófica o racional de tal inmortalidad<sup>28</sup>. Conviene también retener que la recepción laterana del Viennense supone una cierta re-interpretación de la censura del Viennense, ampliando su comprensión más allá de la pura censura a la doctrina de Pedro Oliu.

En definitiva: ¿se resucita porque se es inmortal, o se es inmortal porque se resucita? La doctrina católica *recepta* afirma que Dios resucita a los hombres, devolviendo, por así decir, el alma al mismo cuerpo (no puede ser otro, puesto que el alma, subsistente después de la muerte, era y sigue siendo la forma «per se et essentialiter» del cuerpo). En otros términos: si el alma se mantuvo individual mientras subsistía separada, tiene forzosamente que recibir el mismo cuerpo, aunque en condiciones de cuerpo glorioso, porque separada seguía siendo una forma substancial separada. De todo lo cual se deduce que el hombre resucita porque es inmortal el alma; de lo contrario se trataría de una recreación por parte de Dios. Boff, en cambio, quizá muy influido por Teilhard de Chardin (y por Platón!), considera que el hombre alcanza su plenitud en la muerte, como una mariposa —dice— que abandona la crisálida para adquirir la libertad de volar. En tal caso, el hombre es inmortal porque resucita después de morir.

28. Como se sabe, en la asamblea conciliar no hubo unanimidad con respecto a esta última cuestión. La demostrabilidad de la inmortalidad del alma se infiere sólo indirectamente de los pronunciamientos de la Iglesia. Así, cuando la Congregación del Santo Oficio, en 1855, se pronunció contra el fideísmo de Augustin Bonetty, enseñando las posibilidades de la razón humana, destacó, entre ellas, que puede demostrar la espiritualidad del alma humana y, por consiguiente, su inmortalidad.



## 2. IGNACIO ELLACURÍA Y LA HISTORIA COMO PRINCIPIO CRÍTICO DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANISTA

### a) *Primeras formulaciones (1971-1975)*

Se ha afirmado, con razón, que Ellacuría<sup>29</sup> ha sido uno de los fundadores de la TL, puesto que en 1971 publicó un ensayo titulado *Teología de la liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana*<sup>30</sup>. Este trabajo, obra primeriza y poco madura todavía, pero honesta y sincera, se hace eco de un movimiento liberacionista que, según parece, por aquellos años había adquirido ya bastante fuerza. Ello refuerza la sospecha de que la conferencia de Gustavo Gutiérrez en Chimbote, en 1968, no haya sido la única causa, sino una más, y quizá ni siquiera la más decisiva, en la génesis de las teologías liberacionistas. «Al árbol de la liberación —dice Ellecuría al comienzo— le han brotado demasiadas ramas, que pueden dificultar el crecimiento robusto del tronco principal. No se pretende aquí entrar directamente en la poda de las ramas inútiles; el propósito es más bien esclarecer y ahondar el concepto desde lo que pueda entenderse como vocación histórica de la Iglesia latinoamericana hoy. Decir que la misión y el carisma de la Iglesia latinoamericana se pueden integrar hoy en el esquema de la liberación es, a la par un ahondamiento en el concepto de liberación y una radicalización de la acción de la Iglesia».

En todo caso, a su regreso a El Salvador en 1967, después de pasar una década en Europa, Ellacuría fue conquistado por la causa de los

29. Ignacio Ellacuría (Bilbao, 1930-San Salvador, 1989) se educó en el colegio de jesuitas de Tudela (Navarra) e ingresó en la Compañía de Jesús en 1947. En 1949 se desplazó a El Salvador. De 1949 a 1955 estudió Humanidades en la Universidad Católica de Quito. Trabajó como docente de filosofía en el Seminario de San José de la Montaña, de El Salvador, de 1955 a 1958. De 1958 a 1962 estudió Teología en Innsbruck, donde tuvo como maestro a Karl Rahner. Ordenado sacerdote en 1961. De 1962 a 1967 llevó a cabo su tesis doctoral en Filosofía, en la Universidad Complutense de Madrid, leída en 1965, con el título *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri*. A partir de ese momento, su amistad con el filósofo Zubiri fue una constante, hasta la muerte de éste en 1983. En 1967 regresó a El Salvador y se incorporó a la Universidad Centroamericana «José Simeón Cañas» (UCA), como profesor de Filosofía. En 1976 comenzó a dirigir la «Revista de Estudios Centroamericanos». Fue nombrado rector en 1979, cargo que conservó hasta su muerte violenta, acaecida en la noche del 16 de noviembre de 1989, a manos de un piquete de soldados, en el Centro de Reflexión Teológica de la UCA. Una detallada biografía, con expresión del itinerario intelectual de Ellacuría, en J. SOLS LUCIA, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid 1999, pp. 19-52. Véase también: R. MARTIALAY, *Sangre en la Universidad. Los jesuitas asesinados en El Salvador*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1999, pp. 477-575.

30. Cfr. I. ELLACURÍA, *Liberación: Misión y carisma de la Iglesia latinoamericana*, en «Estudios Centro Americanos» 26 (1971) 61-80. Ésta fue su primera publicación sobre el tema que le ocuparía todo el resto de su vida académica. Antes había escrito algunos ensayos, menos originales, sobre filosofía contemporánea española, sobre todo sobre José Ortega y Gasset.

pobres, y a ella dedicaría el resto de su vida. Pero lo que más se manifiesta en el este primer trabajo *Teología de la liberación: misión y carisma de la iglesia latinoamericana*, es la influencia de la teología política europea y, muy particularmente, la fascinación que le había producido la obra de Zubiri, sobre todo el libro de éste titulado *Sobre la esencia*, que data de 1962. En el primer epígrafe, rotulado «Historia de la salvación y salvación histórica» (el tema preferido por Ellacuría hasta el final), son constantes las referencias de Ellacuría al filósofo vasco, y su discusión, siguiendo a Zubiri, sobre la posibilidad de una mutación esencial de las naturalezas en la historia.

Volvió a El Salvador después de haber sido alumno de Rahner<sup>31</sup> durante cuatro años en Innsbruck, de 1958 a 1962, aunque no mantuvo una relación próxima con él, pues en esos años Rahner se hallaba demasiado ocupado con la preparación del Concilio Vaticano II. En todo caso, del teólogo teutón aprendió, a nivel académico, que no pueden separarse teología y vida, y conoció las principales tesis de la teología política que, por esos años, popularizaba Johann Baptist Metz, profesor ordinario en Münster/Westfalia. En 1962 había comenzado su estrecha vinculación a Xavier Zubiri, que dirigió su tesis doctoral, y de quien recibió la inclinación a contextualizar los eventos, es decir, a situar las cosas y los observadores en su marco histórico, o sea el tema de la «historización».

En 1975, con ocasión del septuagésimo cumpleaños de Karl Rahner, Ellacuría escribiría un trabajo capital, un ensayo de juventud, ciertamente, pero largamente meditado y discutido. Son sus tesis sobre la teología latinoamericana, agrupadas en diez capítulos<sup>32</sup>. Como las tesis están numeradas, nos remitiremos en cada caso al ordinal.

«No conviene comenzar por una definición formal de la teología [...]. Es preferible comenzar por un análisis crítico de los modos de hacer teología» (2.1). Tal planteamiento, coincidente, en parte, con el punto de partida de Gutiérrez, le lleva, no sólo a un estudio histórico de la teología, o, para ser más exacto, a una historia de la teología, sino a considerar que la teología ha sido una reflexión histórica sobre la fe. Obviamente, tal reflexión está situada y temporalizada (2.2). Por lo mismo, también nosotros estamos situados cuando leemos formas teo-

31. Cfr. M. MAIER, *Karl Rahner, el maestro*, en J. SOBRINO y R. ALVARADO (eds.), *Ignacio Ellacuría. «Aquella libertad esclarecida»*, Sal Terrae, Santander 1999, pp. 143-160; R. CARDENAL, *De Portugaleta a San Salvador: de la mano de cinco maestros*, en *ibidem*, pp. 37-49, especialmente pp. 43-45; y J. SOLS LUCIA, *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, cit. en nota 29, pp. 107-109.

32. Cfr. I. ELLACURÍA, *Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana*, en A. VARGAS-MACHUCA, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1975, pp. 325-350.

lógicas pasadas, de modo que nuestra lectura es forzosamente crítica. «Tal proceder respeta en un primer momento el carácter “universal” de la teología y posibilita la variación y superación de los límites concretos y estructurales de esa “universalidad”» (2.3).

Desde el comienzo, por tanto, se advierte su interés por preservar al carácter átomo de la teología, y su preocupación por salvar los enunciados teológicos permanentes, orillando lo que podría conducirle a un relativismo historicista. Al mismo tiempo constata el pluralismo teológico, que por aquellos años interesaba mucho al mundo académico, hasta el extremo de que la Comisión Teológica Internacional se había ocupado del tema en 1972<sup>33</sup>: «La existencia del pluralismo teológico es un dato histórico. Es así mismo una necesidad histórica» (2.4). Acto seguido, Ellacuría se declara deudor —aunque no del todo— de la «actitud crítica» del denominado «realismo positivista»<sup>34</sup>. En algún sentido, la única forma de medir la verdad de una proposición o enunciado es por su operatividad. «Aparece con ello un principio de historización teológica, al obligar a la teología a referirse a la realidad histórica como lugar de comprobación» (2.5). El «principio de historización teológica» no debe confundirse, cosa que es evidente, con el «principio positivista de verificación», pero está estrechamente emparentado con él<sup>35</sup>. Según Ellacuría, el «principio de historización teológica» vendría apoyado, en parte, por el decreto *Ad gentes* (n. 22b), del Vaticano II, que anima a la inculturación teológica, aunque a la luz de la tradición de la Iglesia universal... De aquí culmina: «el recurso a la historia de lo que ha sido la teología en América Latina debe servir de principio crítico de la teología latinoamericana» (3.1).

Los intentos realizados por adaptar o inculturar la teología primermundista o eurocentrista a América Latina, no habrían pasado —según Ellacuría— de la aplicación al Nuevo Mundo de principios morales. Se habrían ampliado, ya en el siglo XX, con el trasplante del personalismo (Emmanuel Mounier), el neotomismo mariteniano (Jacques Maritain) y la democracia cristiana (Luigi Sturzo) (4.2). En Medellín (1968) se habría producido un nuevo avance en este sentido, enfocando la teología latinoamericana hacia un compromiso con la liberación,

33. Cfr. *La unidad de la fe y el pluralismo teológico*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la Iglesia*, ed. a cargo de Cándido Pozo, BAC, Madrid 1998, pp. 41-57.

34. Véase sobre este tema, tan característico de la cultura contemporánea: M. ARTIGAS, *Karl Popper: «Búsqueda sin término»*, Emesa («Crítica filosófica», 30), Madrid 1979.

35. Sobre el principio positivista de verificación puede verse con provecho: J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Ariel Referencia, Barcelona 1994, voz: «verificación», con bibliografía. Fue un tema propuesto por los positivistas lógicos o neopositivistas.

creando nuevas condiciones para el quehacer teológico del Continente. A partir de tal Asamblea eclesial, «la teología latinoamericana se presenta masivamente en términos de teología de la liberación. El significado de este hecho es claro. Por lo pronto, la particular conexión de la TL con una determinada teoría sociofilosófica de la liberación pone de manifiesto la virtualidad que les propia y también algunas de sus posibles limitaciones. Efectivamente, en la TL hay un doble aspecto: el de contribuir cristianamente al proceso de liberación en una determinada praxis histórica y el de obligar a que la teología estudie todo el dato recibido desde la propia situación histórica y en orden a la transformación de esa situación. Los dos aspectos [el práctico y el especulativo] se relacionan entre sí y su conexión es la que muestra límites y potencialidades» (4.4).

Con todo, para que la TL no se polarice exclusivamente hacia la liberación sociopolítica, olvidando los aspectos trascendentes de la redención cristiana, Ellacuría señala: la TL busca que la Iglesia, «como seguidora del Jesús histórico, frente a otros sistemas de índole marxista», sea creíble. Tiene que mostrar que «la salvación cristiana muestra en la historia su verdad, aunque no es sin más una pura solución histórica, intercambiable con otras» (4.5). La presentación de la totalidad del Jesús histórico debe conducir hacia la visión plena del Cristo resucitado. La conexión entre el presente y el futuro está garantizada en Cristo. La escatología y la cristología se exigen y son inseparables.

Después de señalar la imprudencia que supondría tematizar la TL desde el marxismo<sup>36</sup>, Ellacuría apunta el problema de comenzar la reflexión teológica más desde las exigencias políticas de la historia, a la que se buscaría respuesta desde la Revelación, que desde la Revelación misma leída en una determinada situación críticamente valorada (4.6). De esta forma, el jesuita salvadoreño se aparta de quienes consideran que el «pobre o marginado» (en su sentido más amplio) es el objeto formal motivo de la Teología. El objeto formal motivo de la Teología sigue siendo la razón iluminada por la fe, por la revelación de Jesucristo, a la luz de la cual se enjuicia y contempla la vida social y política, con vista a anunciar el Evangelio de la salvación.

Sin embargo, la familiaridad con las tesis de la teología política alemana (que él conoció en sus años de andanzas centroeuropeas), quizá también coloreada por un temperamento inconformista y rebelde,

36. Sols ha estudiado la actitud intelectual de Ellacuría frente al marxismo, basándose en fuentes orales y en documentos inéditos del jesuita salvadoreño. De su análisis resulta un Ellacuría un tanto ambiguo, que no habría aceptado el marxismo en su totalidad, pero tampoco lo habría rechazado por completo. Cfr. J. SOLS LUCÍA, *El legado de Ignacio Ellacuría. Para preparar el decenio de su martirio*, Fundación «Lluís Espinal» («Cuadernos Cristianisme i Justícia», 86), Barcelona 1998, aquí pp. 24-25.

pesó decisivamente sobre su orientación teológica posterior, cuando, ya liberado de sus estudios académicos europeos, y de vuelta a Centroamérica, pudo dar rienda suelta a sus intuiciones teológicas.

b) *Historia y salvación (1990)*

Antes de pasar a la discusión de la última de las obras que escribió Ellacuría sobre un tema tan complejo como son las relaciones entre salvación e historia, conviene recordar que, pocas semanas después de que Ellacuría publicase sus tesis sobre la teología latinoamericana, en 1975, Pablo VI daba a conocer la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*<sup>37</sup>, en la que analizaba cuidadosamente qué es evangelizar, cuál es el contenido de la evangelización, qué medios deben emplearse para evangelizar, quiénes son los destinatarios de la evangelización, quiénes son sus agentes y qué espíritu debe presidirla. Señalaba el Papa que es esencial a la evangelización el anuncio del reino de Dios por parte de Cristo, reino de salvación indisolublemente unido a la liberación de todo cuanto nos oprime, sobre todo, la liberación del pecado y del maligno. Tal reino, que es para todos por gracia y misericordia, debe alcanzarse con violencia y tensión (alude a Mt 11, 12: «violenti rapiunt illud»), violencia que es por medio de una conversión personal o *metanoia*. La Iglesia nace, por consiguiente, de la acción evangelizadora de Jesús y de los Doce, y es enviada por Cristo a evangelizar; al mismo tiempo, ella es la primera evangelizada y ella debe transmitir la Buena Nueva, enviando a los evangelizadores. «Existe, por tanto, un nexo íntimo entre Cristo, la Iglesia y la evangelización. Mientras dure este tiempo de la Iglesia [la *Ecclesia in terris*], es ella la que tiene a su cargo la tarea de evangelizar» (n. 16). Al referirse a los contenidos de la evangelización (dar testimonio del Padre, revelado por Jesucristo en el Espíritu Santo), y después de recordar que la evangelización debe contener siempre como centro a Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, no oculta el Papa que ahora, en estos tiempos, la evangelización debe ser también un mensaje de liberación, pues «entre la promoción humana (desarrollo, liberación) y la evangelización existen efectivamente unos lazos muy fuertes» (n. 31). De todas formas, la liberación debe anunciarse sin reducciones ni ambigüedades: no debe reducirse el mensaje de salvación a un proyecto puramente temporal (n. 32).

No debe olvidarse tampoco que al año siguiente, en 1976, la Comisión Teológica Internacional daría a conocer un importante texto

37. El 8 de diciembre de 1975. Versión oficial en AAS 58 (1976) 5-76.

titulado: *Promoción humana y salvación cristiana*, presentado por el actual cardenal Karl Lehmann, con las siguientes palabras: «El problema de la relación entre promoción humana y salvación cristiana ha adquirido por doquier una gran importancia. [...] En América Latina y en otras partes, diversas teologías de la liberación han llamado la atención cada vez más [sobre ello]»<sup>38</sup>.

Volvamos a Ellacuría. En 1990, y como obra póstuma, después de *Evangelii nuntiandi* (1975), de los pronunciamientos de la Comisión Teológica Internacional (1976) y de las dos Instrucciones de la Congregación de la Fe: *Libertatis nuntius*, de 1984, y *Libertatis conscientia*, de 1986, vio la luz un largo epígrafe redactado por el teólogo jesuita para *Mysterium liberationis*, sobre la *Historicidad de la salvación cristiana*<sup>39</sup>. «El problema de la historicidad de la salvación cristiana sigue siendo uno de los más graves para la comprensión de la fe»<sup>40</sup>. A este respecto señalaba que caben dos aproximaciones distintas, aunque emparentadas: preguntarse por el carácter histórico de los hechos salvíficos, o bien por el carácter salvífico de los hechos históricos. «Este trabajo —continuaba— se coloca, más bien, en la segunda de las perspectivas y quiere repensar el problema ya clásico de cómo se relacionan entre sí lo que es la salvación cristiana, que parecería ser lo formalmente definitorio de la misión de la Iglesia y de los cristianos en tanto que cristianos, y lo que es la liberación histórica, que parecería ser lo formalmente definitorio de los Estados, las clases sociales, los ciudadanos, los hombres en tanto que hombres»<sup>41</sup>.

Así las cosas, Ellacuría se expresaba con más definición en los siguientes términos: «La TL trata primariamente de todo lo que atañe al reino de Dios, sólo que enfoca todos y cada uno de sus tópicos, aun los más elevados y aparentemente separados de la historia, sin olvidar nunca, y frecuentemente con atención muy especial, su dimensión liberadora»<sup>42</sup>.

En su búsqueda de la trascendencia histórica cristiana (después de una cuidadosa distinción entre inmanencia y trascendencia, acudien-

38. K. LEHMANN, *Introducción*, en *Promoción humana y salvación cristiana* (1976), en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, ed. a cargo de Cándido Pozo, BAC, Madrid 1998, p. 149.

39. I. ELLACURÍA, *Historicidad de la salvación cristiana*, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Trotta, Madrid 1990, I, pp. 323-391. Este largo epígrafe recapitula las principales tesis de su obra más completa y extensa, pero también póstuma: *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador 1990, reeditada por Trotta, Madrid 1991, 606 pp.

40. *Ibidem*, p. 323.

41. *Ibidem*, p. 324.

42. *Ibidem*, p. 325. Una exposición sobre la teología del reino, muy dependiente de Ellacuría, es la de Jon Sobrino. Como se sabe, trabajaron ambos conjuntamente en el importante proyecto *Mysterium liberationis* y en otros. Cfr. J. SOBRINO, *Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación*, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, cit. en nota 39, I, pp. 467-510.

do a los ejemplares de la unión hipostática y de la Iglesia *in terris*), repasa los grandes temas dogmáticos (gracia y pecado; creación y Trinidad económica; cuestiones de moral social, como la injusticia y los orígenes del poder y su naturaleza), y desemboca en la teología espiritual, cuestión a la que, paradójicamente, también Gutiérrez se ha dedicado en la segunda etapa de su carrera intelectual. Para Ellacuría, el dilema clásico entre acción y contemplación se resolvería en la síntesis del contemplativo en la acción, no como quien contempla mientras actúa, ni siquiera como quien contempla lo actuado, sino como quien hace de lo actuado o de lo por actuar algo que puede llamarse estrictamente contemplación, o sea, «encuentro de lo que hay de Dios en las cosas y encuentro de Dios mismo en las cosas»<sup>43</sup>.

### c) *La política*

Anotábamos, al comienzo de este epígrafe, que mucho debieron de pesar en Ellacuría, por temperamento y por formación académica, las tesis de la teología política centroeuropea de los años sesenta. Se ha dicho, con razón, que esa nueva teología política englobó aquellas corrientes teológicas que, de una manera u otra, «representaban una reacción reivindicativa del carácter público de la fe y de sus consecuencias para la sociedad humana, frente a la privatización de la misma, inducida por la crítica moderna de la religión»<sup>44</sup>. No se pretendía, por tanto, una vuelta a la confesionalidad de la vida pública, criterio que se había impuesto a partir de las guerras europeas de religión. Se trataba fundamentalmente de corregir las tendencias individualistas de las teologías modernas, dominadas por el signo de la subjetividad y del sentimiento religioso. Se intentaba una teología que reaccionara críticamente frente a sí misma. Para los padres de esta nueva teología política (Johann Baptist Metz y Edward Schillebeeckx, por ejemplo), el carácter crítico de ésta «no podía ser incorporado con coherencia total [sic] si no mediante un diálogo con las ciencias humanas [las nuevas humanidades], que deberían ser entendidas como un verdadero lugar teológico»<sup>45</sup>. En segundo lugar, debía asumirse su carácter crítico frente a la praxis eclesial. En tercer lugar, la crítica debía ejercerse frente a la sociedad.

43. *Ibidem*, p. 371.

44. A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología política contemporánea. Historia y sistemas*, Universidad Pontificia («Bibliotheca Salamanticensis», 171), Salamanca 1995, p. 19.

45. Cfr., por ejemplo, E. SCHILLEBEECKX, *La «categoría» crítica de la teología*, en «Concilium» [edición española] (1970/xii) 218-220, extra. Véase así mismo la exposición de este giro en: A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología política contemporánea*, cit. en nota 44, pp. 21-22.

El teólogo jesuita vivió a la letra estas tres fases de la nueva crítica teológica, enmarcándolas en un contexto histórico-escatológico. Tal crítica, acorde con su temperamento inconformista, convertida en una postura casi metodológica, tenía dos caras. Servía ciertamente para la denuncia profética y, en este sentido, era quizá un estímulo para la búsqueda de soluciones. Pero también podía llevar a extrapolaciones, que desdibujasen la condición teológica de sus conclusiones.

«Ellacuría entró política, y mucho»<sup>46</sup>. Promovió la «tercera fuerza» en el marco de la guerra civil salvadoreña, y concibió una teología que incluía lo político y lo histórico en su reflexión. En este marco entendió que el objeto de la teología no era Dios mismo, sino el Reino de Dios, o sea, aquello que Él nos ha dejado de sí. «La teología [según Ellacuría] estudia cómo puede realizarse el Reino en la historia»<sup>47</sup>. Así entendida, la teología de la historia nacía de la TL, o con ella, y como una hijuela de la teología política europea. «Ellacuría insistía —comenta Sols, que conoce muy bien su teología— en que la Iglesia sólo tiene sentido en cuanto comunidad humana al servicio del Reino. Por sí sola, la Iglesia no es nada. Pero es mucho en cuanto sigue su misión de propagar el Reino»<sup>48</sup>.

Las relaciones entre Cristo, Iglesia y Reino constituyen una de las cuestiones más difíciles de la moderna eclesiología y, como ya hemos visto antes, provocaron buena parte de la reflexión escatológica de Leonardo Boff. Además, las propuestas de Ellacuría sobre el *reino* merecen una clarificación, porque podrían interpretarse mal. Su forma de plantear la relaciones entre Reino e Iglesia son problemáticas, a mi entender. En cuanto a la realidad futura, evidentemente no puede haber diferencia entre Iglesia acabada (*consummata*) y Reino acabado (*consummatum*). El problema se presenta al considerar las relaciones entre Reino e Iglesia, en el tiempo presente<sup>49</sup>.

Como acabamos de señalar, la Iglesia y el Reino se identificarán en la consumación del final de los tiempos. Se dará entonces la comunión, que es el Reino de Dios como «estado» definitivo de pura *res* sin mediación institucional<sup>50</sup>. Hasta entonces, el Reino vive y crece haciéndolo-

46. J. SOLS LUCIA, *El pensamiento de Ignacio Ellacuría*, en «Senderos» 69 (2001) 569-587.

47. *Ibidem*, p. 582.

48. *Ibidem*.

49. Para este tema es muy importante el texto aprobado por la Comisión Internacional de Teología, en 1984, sobre *Temas selectos de eclesiología*, en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos (1969-1996)*, en C. POZO (ed.), BAC, Madrid 1998, pp. 327-375, aquí pp. 371-375.

50. Seguimos J.R. VILLAR, *La Iglesia, o Reino de Cristo ya presente «in mysterio» (LG 3)*, en AA.VV., *Escatología y vida cristiana. XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 2002, pp. 75-83. Villar, al hilo de la CTI, apela aquí a la división trimembre de la sacramentología plenomedieval: *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*.



se presente «in mysterio», en el régimen sacramental y visible de la Iglesia peregrina. En consecuencia, la Iglesia peregrina es, a la vez, *res et sacramentum* del Reino, *presencia* germinal e incoativa de este Reino, y el agente al servicio de su instauración. En todo caso, hay que retener «la inseparabilidad —aun en la distinción— entre el Reino de Dios, el Reino de Cristo y la Iglesia»<sup>51</sup>.

### 3. JUAN LUIS SEGUNDO Y SUS CAVILACIONES SOBRE LA LIBERTAD

Uno de los teólogos latinoamericanos más destacados ha sido el jesuita uruguayo Juan Luis Segundo<sup>52</sup>. Algunos analistas lo consideran el más especulativo de todos, aunque esta es una cuestión muy opinable. El tema de la libertad fue su gran preocupación, la cuestión de su vida y, en concreto, si ésta se contraponía o, por el contrario, completaba la noción de liberación. Por consiguiente, libertad y liberación.

En 1997 veía la luz su escrito póstumo sobre el infierno<sup>53</sup>, que le ofrece la posibilidad de reflexionar sobre la irrevocabilidad de la condenación eterna. Esta obra había sido terminada en 1995, y había quedado inédita, según nos dice Elbio Medina, en su presentación, aunque lista para imprenta. En ella, Segundo reflexiona al hilo de las tesis rahnerianas sobre la muerte y el más allá<sup>54</sup>. La pregunta es: ¿por qué es posible la condenación eterna?

51. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Dominus Iesus*, de 6 de agosto de 2000, n. 4.

52. Juan Luis Segundo (Montevideo, 1925-1996) ingresó en la Compañía de Jesús en 1941. De 1945 a 1948 estudió filosofía en el Colegio Máximo de San Miguel, cerca de Buenos Aires. Comenzó sus estudios de teología en San Miguel, en 1952, y los terminó en Bélgica (Eegenhoven) en 1956. Fue ordenado sacerdote en 1955. Se doctoró en Letras en la Sorbona, en junio de 1961. Antes se había licenciado en Teología en la Universidad Católica de Lovaina. En 1964 fundó el Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) y colaboró activamente en la revista «Perspectiva de Diálogo». Se le considera uno de los creadores de la TL. Dictó cursos en la Universidad de la República (Montevideo). Falleció de larga enfermedad en su ciudad natal, el 17 de enero de 1996. Su tesis doctoral se publicó con el título *Berdiaeff, une rélection chrétienne sur la personne*, Aubier, París 1963. Son notables los cinco volúmenes (Carlos Lohlé, Buenos Aires 1968-1971) titulados *Teología para el laico adulto*. Su obra más significativa en el campo epistemológico-liberacionista es *Liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1975. Su bibliografía completa, en cuanto a las monografías, en «Misión de Fe y Solidaridad» 62/63 (1996), número monográfico de esta revista uruguaya dedicado a Juan Luis Segundo, con motivo de su fallecimiento.

53. J.L. SEGUNDO, *El infierno. Un diálogo con Karl Rahner*, prólogo de Elbio Medina, Ediciones Trilce, Montevideo 1997. Una nueva impresión apareció al año siguiente en Ediciones Lohlé/Lumen, Buenos Aires 1998, 186 pp. (citamos según está segunda tirada).

54. Las tesis de Karl Rahner están tomadas principalmente de su famosa *quaestio disputata* de 1958 (que hemos comentado en nuestro estudio *La Escatología en España (I)*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 7 [1998] 240-242) y de su último gran libro *Curso fundamental sobre la fe*, de 1973, traducido a la lengua castellana por Herder, Barcelona 1979.

Rahner considera la libertad humana constitutivamente habilitada para optar definitivamente, es decir, para conferir al yo un semblante indeleble. Y ello vale también para el caso del no a Dios. Segundo discute, precisamente, esta tesis. Excluye del imaginario infernal «todo el muestrario de tormentos y daños que normalmente acompañan ese concepto». Además, parece reticente con la tesis rahneriana, aunque tampoco aclara en qué términos se separa de su venerado maestro, para concluir: «Tal vez, y a pesar de todos los pesares, y de la aversión que muchos teólogos muestran a estudiar [el infierno] de frente en eruditos tratados de escatología, que ese lector llegue a conceder que contiene este problema del precio del mal mucho sentido humano y mucha necesidad de una honda liberación»<sup>55</sup>. Es el tema de la liberación de la teología...

La impresión que saca el lector, después de ojear esta monografía de Juan Luis Segundo, es que quizá Rahner se ha tomado más en serio la capacidad de la libertad humana para compromisos irrevocables. Entre la libertad asumida con toda seriedad, hasta sus últimas consecuencias, y la liberación, Segundo ha optado por la liberación... de la teología. La sombra de Bultmann es alargada... «La teología de la liberación tiene que hacer “libre” a su agente para una historia donde el hombre se encuentra con la trascendencia. Por ello tiene que ser liberación de la propia teología, al mismo tiempo que anuncio del Dios liberador»<sup>56</sup>.

#### 4. PABLO RICHARD O LA BIBLIA AL ALCANCE DEL PUEBLO

Un teólogo destacado de la variante «no-confrontativa» de la TL, es Pablo Richard<sup>57</sup>. La teología del chileno Richard es un fenómeno paradigmático de una teología hecha desde la vida.

55. J.L. SEGUNDO, *El infierno...*, cit. en nota 53, p. 184.

56. Cfr. ID., *Libertad y liberación*, en I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, cit. en nota 39, I, p. 391.

57. Pablo Richard nació en Chile en 1939. Licenciado en Teología en la Universidad Católica de Chile (1967), y en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma (1969). Realizó estudios en el Centre Louis-Josef Lebret «Foi et Développement» de París. Doctor en Sociología de la Religión, en la Sorbona (1978), con una tesis titulada *Muerte de las cristiandades, nacimiento de la Iglesia*, publicada por el Centro Lebret de París, en el mismo 1978. Sacerdote incardinado en la diócesis de San José de Costa Rica. Director del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica. Véase una autobiografía en: P. RICHARD, *Cuarenta años caminando y haciendo teología en América Latina*, en L.C. SUSIN (ed.), *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina*, Soter-Loyola, Porto Alegre-São Paulo 2000, pp. 241-262.

En una breve autobiografía divide su itinerario, «a veces trágico, pero siempre marcado por la esperanza», en cinco etapas. Aquí nos interesan sus años de formación (1958-1970), con estudios teológicos en la Universidad Católica de Chile durante el Vaticano II (1983-1967), en los que tuvo como maestro a José Comblin, teólogo belga entonces establecido en Chile. Comblin, que había realizado su tesis doctoral lovaniense sobre el Apocalipsis, bajo la dirección de Lucien Cerfaux, influiría mucho en la orientación escriturística de Richard. A esta etapa siguieron sus estudios en el Biblicum de Roma (1967-1969) y en la École Biblique de Jerusalén (1969-1970). Sus maestros fueron: Ignace de la Potterie, Luis Alonso Schöckel, Roland de Vaux y Pierre Benoit, entre otros. Este trienio lo puso en contacto con una lectura novedosa de la Sagrada Escritura, inspirada en los nuevos planteamientos exegéticos de la Constitución *Dei Verbum*, cuando todavía no había descubierto la teología de la liberación, que posteriormente habría de ser su dedicación exclusiva.

Como él mismo confiesa, los acontecimientos ocurridos en 1989 y 1990 (caída del muro de Berlín, asesinato de los seis jesuitas profesores de la UCA en El Salvador, y derrota del Frente Sandinista en las elecciones de Nicaragua) exigían una evaluación autocrítica. En tal contexto, y sin apartarse de la TL, Richard ha buscado tres líneas de crecimiento: la espiritualidad, el movimiento bíblico y la solidaridad. Pues bien, fruto de su dedicación al movimiento bíblico son dos recientes monografías, una dedicada a la exégesis del Apocalipsis de San Juan y la otra, a los Hechos de los Apóstoles.

*Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza* se divide en ocho capítulos<sup>58</sup>. Esta obra tiene —quizá influida por su maestro Comblin— un enfoque primordialmente pastoral, fruto de compartir experiencias religiosas con movimientos populares, y de impartir en tal contexto enseñanzas bíblicas. Está orientada a líderes de comunidades de base y agentes de pastoral de variada índole, aunque no excluye que pueda interesar también a los profesionales. Uno de los temas que más ha estimulado el trabajo bíblico de Richard, como él mismo confiesa, es la labor exegética desarrollada por los editores de la «Revista de Interpretação Bíblica Latinoamericana» (=RIBLA), que se edita en Petrópolis (RJ), publicación que se mueve en el ámbito de la lectura liberacionista de la Sagrada Escritura. Así mismo, otra de las causas que le ha

58. P. RICHARD, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza*, DEI, San José de Costa Rica 1995, 216 pp., traducido al portugués por Atílio Bruneta, bajo el título: *Apocalipse. Reconstrução da esperança*, Vozes, Petrópolis 1997, 294 pp. (hay también traducción inglesa, alemana e italiana). Véase una larga reseña descriptiva de esta obra, a cargo de J.A. NORATTO G., en «Theologica Xaveriana» 49/130 (1999) 223-225.

impulsado a volverse con fuerza hacia la teología bíblica ha sido la disociación entre espiritualidad y Biblia, y la deficiente preparación bíblica de los agentes de pastoral, a todos los niveles. «Es impresionante el crecimiento y la riqueza de los estudios exegéticos en estos últimos treinta años, pero más impresionante aún es constatar el divorcio entre exégesis y comunidad eclesial. Los avances exegéticos no están llegando a la vida de nuestras iglesias [locales]»<sup>59</sup>. En el capítulo primero propone las claves hermenéuticas para la comprensión del libro joánico; en los siete restantes desarrolla su comentario.

Richard resalta el así denominado carácter «político» del Apocalipsis, que interpreta como un compromiso histórico ante las situaciones de muerte producidas por los sistemas totalitarios, los cuales se presentan a sí mismos como movimientos mesiánicos, cuando de hecho son proyectos destructores de la condición humana. En este sentido, el Apocalipsis sería un libro histórico, nacido en tiempos de persecución, cuya utopía no se realizaría más allá de la historia, sino más allá de la opresión y de la muerte, en un nuevo mundo, donde se manifiesta la gloria de Dios.

Influido por el ambiente ecuménico en que Richard se desenvuelve, ha atendido (implícita o explícitamente) a los debates de la teología evangélica que, como se sabe, se ha interesado particularmente por las tres formas de milenarismo. Excluido el postmilenarismo (implantación progresiva del reinado de Cristo, de modo que alcanzado en la historia el reino de paz y de justicia perfecto, tendrá lugar la parusía), Richard ha prestado oído tanto al amilenarismo como al premilenarismo. Por el tono de su exposición, y el carácter «profético» (en el sentido liberacionista) que imprime a su exposición, más bien parece decantarse por un mitigado premilenarismo, que se enmarca en un contexto abiertamente utópico.

Según Pablo Richard, esa era precisamente la intención del hagiógrafo. San Juan, amén de consolar a los atribulados cristianos, les revela la Jerusalén celeste. Por consiguiente, el Apocalipsis es una profecía sobre los últimos tiempos, aunque no faltan palabras de consolación para las tribulaciones históricas.

Con todo, y a nuestro entender, el mensaje joane no nada tiene de «premilenarista», en el sentido de la teología evangélica reformada... Los católicos no esperamos esa paz perpetua intrahistórica, tan ansiada por los ilustrados, de un milenio de duración antes de la parusía, porque sabemos que el trigo y la cizaña van de la mano y no es posible separarlos antes de la segunda venida de Cristo. La única salida al misterio del milenio es la interpretación «amilenarista», que se impuso en

59. P. RICHARD, *Cuarenta años caminando y haciendo teología en América Latina*, cit. en nota 57, p. 260.

la patrística, al menos desde cierto momento: San Agustín nos advertía, ya al comienzo del cuatrocientos, que la sexta etapa de la historia corre paralela con la séptima y última. Es cierto que ya habían cesado las grandes tribulaciones (es decir, las persecuciones del Imperio contra los cristianos), pero, en lugar de aquellas habían sobrevenido otras, como las devastaciones causadas por los germanos, cuando cruzaron las fronteras del Imperio.

En 1998 Pablo Richard terminaba un estudio sobre los Hechos de los Apóstoles, publicado dos años más tarde<sup>60</sup>. En este opúsculo, en que manifiesta su buen oficio como escriturista, se adhiere a la tesis del protocaticismo lucano, aunque de forma moderada. Lucas, pues, sería el autor inspirado tanto de su Evangelio como de Hechos; estos dos libros habrían constituido originariamente una sola obra, posteriormente dividida, con algunos añadidos al final del Evangelio y al comienzo de Hechos; el escrito de Lucas reflejaría el ambiente de las primitivas comunidades cristianas entre el año 35 y el año 70, y habría sido redactado entre los años 80 y 90. En consecuencia, Lucas sería un teólogo y sus dos libros no serían puramente históricos, sino sobre todo una justificación histórico-teológica de la institucionalización de la Iglesia a partir de la destrucción de Jerusalén. Lucas habría escrito una apología, es decir, una teología de la Iglesia, y habría sido, superando los planteamientos paulinos y, evidentemente, también los petrininos, el «creador de la Iglesia universal». Tal tesis —mantenida en términos moderados y no radicales— se ajusta mucho a la hipótesis que Ferdinand Baur formuló a mediados del siglo XIX, y que en el siglo XX ha sido popularizada por los bultmannianos. Se opone a la tesis anglicana, según la cual los dos libros lucanos serían puramente históricos. Y, en algún sentido, sintoniza con una aspiración de la TL, según la cual la Iglesia universal estaría constituida, fundamentalmente, por pequeñas comunidades<sup>61</sup>. Quizá por ello Richard afirme: «Rescatar el libro de los Hechos es, justamente, rescatar ese período histórico de cuarenta años entre la resurrección de Jesús y la organización de las Iglesias; es reconstruir el movimiento de Jesús *después* de la resurrección y *antes* de la Iglesia»<sup>62</sup>.

No se debate aquí propiamente sobre la prioridad histórico-genética de las iglesias particulares sobre la Iglesia universal o viceversa,

60. P. RICHARD, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia: una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Sal Terrae, Santander 2000.

61. Para una crítica de esta hipótesis, cfr. V. BALAGUER, *Evangelios Sinópticos. Hechos de los Apóstoles*, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000, pp. 138-148 (*pro manuscripto*).

62. P. RICHARD, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia*, cit. en nota 60, p. 11.

sino sobre una cuestión previa y de gran calado teológico. Se discute al hilo de las tesis eclesiológicas que ha popularizado Hans Küng en el inmediato postconcilio, sobre la fundación de la Iglesia<sup>63</sup>. La Iglesia, según Küng, no habría sido fundada por Cristo ni habría heredado de éste una «constitución propia o una organización con ministerios definidos». La Iglesia sería una creación del Espíritu, al que debe la Iglesia todo lo que es y tiene: origen, existencia y persistencia. Más aún, la estructura originaria de la Iglesia sería, a su juicio, carismática. La concepción carismática habría pasado a segundo plano ante una teología del ministerio fuertemente recalada en los escritos tardíos del Nuevo Testamento. De esta premisas, Küng infiere que la estructura de la sucesión apostólica que se refleja en los Hechos y en las cartas pastorales (discutiblemente paulinas, según él) no puede pretender una normatividad exclusiva para el futuro de la Iglesia. Entre las diversas posibilidades de configuración estructural, la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, habría optado, *de facto*, por la configuración que está representada por los Hechos y por las cartas pastorales. De este modo, a partir de un cristianismo inicial —un movimiento pluridimensional y polifacético— habría surgido el cristianismo católico.

La posición de Küng —y de quienes le siguen, en mayor o menor medida, que son muchos— olvida una serie de supuestos, que conviene resaltar: el principio de totalidad de los escritos neotestamentarios, que deben leerse como un solo libro; que el Espíritu Santo es cofundador de la Iglesia con Cristo, pues la Iglesia ha nacido y vive de las dos misiones (la eclesiología, como señala José Arturo Domínguez, debe ser equilibradamente cristológica y pneumatológica); finalmente se margina la significación fundacional de la última Cena y la elección de los Doce. La Iglesia que se manifestó en Pentecostés está en continuidad con el Cenáculo; está, de hecho, reunida en el mismo Cenáculo. La actuación postpascual del Espíritu no puede entenderse, pues, desvinculada del Jesús histórico. El Paráclito consuma la obra de Cristo, no la sustituye.

63. H. KÜNG, *La Iglesia*, trad. esp., Herder, Barcelona 1968, pp. 91-93. Una crítica serena y documentada en: J.A. DOMÍNGUEZ, *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Las interpretaciones postconciliares del tema*, en P. RODRÍGUEZ, J.R. VILLAR (dirs.) et al., *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»*. XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, EUNSA, Pamplona 1996, pp. 57-97.