

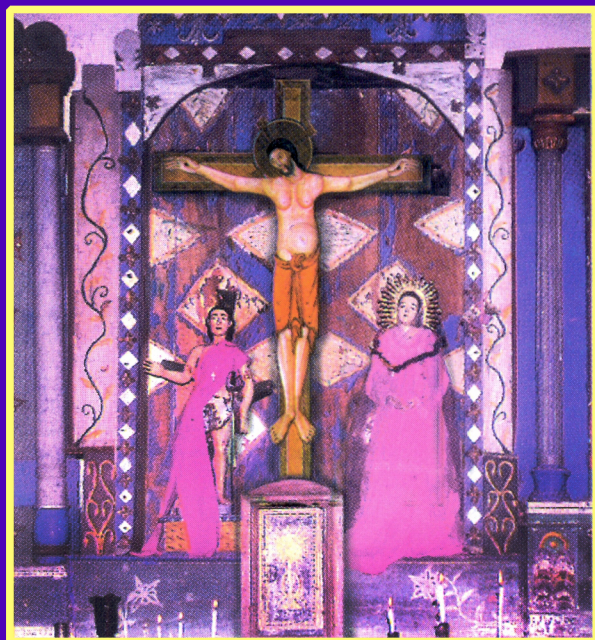


RELIGIONES

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL CRISTIANISMO



Adolfo Abascal Jaen



En el presente texto Adolfo Abascal aborda los conceptos fundamentales del cristianismo católico romano, desde el punto de vista de un “espíritu ecuménico”, que incluya a las otras religiones y cosmovisiones y se extienda, incluso, a todos los que comparten la fe en una liberación de todas las formas de opresión de los seres humanos en la historia.

El autor nos ofrece un interesante panorama de los orígenes, desarrollo histórico y situación actual de tres temas fundamentales de la fe cristiana: la racionalidad, el reino de Dios y la resurrección. Aborda las relaciones entre el cristianismo y la teología, o discurso racional sobre Dios, desde Tertuliano (155-222), hasta la teología latinoamericana de la liberación. Aboga por la vinculación entre la razón teológica cristiana y las ciencias sociales críticas, a partir de una filosofía-teología dialéctica y pugna por una fe fundada en la convicción de que el sentido de la historia humana es el de la liberación de todos los oprimidos.

Adolfo Abascal Jaen

Es licenciado en filosofía y teología por la Universidad Católica de Lovaina. Desde 1979 se desempeña como secretario ejecutivo del Centre Oecuménique de Liaisons Internationales (COELI) en donde dirige la revista *COELI Liaisons Internationales International Intercommunications*.

También es director del grupo de trabajo interdisciplinario “Dios, secularización, idolatría”, y ha organizado diversos encuentros internacionales sobre cristianismo y democracia.



LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES
DEL CRISTIANISMO (DESDE UN PUNTO
DE VISTA CATÓLICO ROMANO)

Videoteca de Ciencias y Humanidades

Colección
Aprender a Aprender
Serie
Religiones

COORDINADORES DE ÁREAS Y ESPECIALIDADES:

Luis de la Peña
CIENCIAS DE LA MATERIA

Pablo Rudomin
CIENCIAS DE LA VIDA

Pablo González Casanova
CIENCIAS HUMANAS

Rolando García
TEORÍA Y METODOLOGÍA

Beatriz Garza Cuarón
CIENCIAS DEL LENGUAJE

Raymundo Bautista
MATEMÁTICAS

Hugo Aréchiga
CIENCIAS DE LA SALUD

Felipe Lara Rosano
INGENIERÍAS Y TECNOLOGÍAS

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES
DEL CRISTIANISMO (DESDE UN PUNTO
DE VISTA CATÓLICO ROMANO)

Adolfo Abascal Jaen



Universidad Nacional Autónoma de México

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Coordinación de Humanidades
México, 1999

ADOLFO ABASCAL JAEN

Estudió la licenciatura en filosofía y teología en la Universidad Católica de Lovaina. Desde 1979 se desempeña como secretario ejecutivo del Centre Oecuménique de Liaisons Internationales (COELI) en Bruselas, en donde dirige también la revista COELI. Liaisons Internationales/International Intercommunications, que se publica tanto en inglés como en francés.

Es director del grupo de trabajo interdisciplinario "Dios, secularización, idolatría", y organiza encuentros internacionales como: Cristianos en las luchas populares de liberación; Socialismo: ¿proyecto viable o ilusión?; Hacia una democracia viable (en preparación).

Entre sus artículos publicados en COELI se encuentran: "Marxismo, cristianismo, utopía y proyecto viable"; "¿Mesianismo cristiano o voluptuosidad apocalíptica?"; "Biblia y liberación: controversia sobre el evangelio de San Juan"; "A propósito del 'affaire Galillot': Absolutismo romano y fundamentalismo librepensador"; "La recepción de la teología latinoamericana de la liberación: una oportunidad para Europa de crear de nuevo sus raíces".

Primera edición, 1999

Edición científica:
Clara Elizabeth Castillo
Diseño de portada:

Ángeles Alegre Schettino y Lorena Salcedo Bandala

D.R. © 1999

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

Impreso en México/Printed in Mexico

ISBN: 968-36-7088-1

LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL CRISTIANISMO (DESDE UN PUNTO DE VISTA CATÓLICO ROMANO)

INTRODUCCIÓN

Antes de entrar en materia quisiera dejar bien claro que este trabajo está escrito con *espíritu ecuménico*. Espíritu ecuménico, en primer lugar, en el sentido habitual de la palabra: espíritu de diálogo con miras a una unión con las otras iglesias cristianas.

Sin embargo, el espíritu ecuménico no debe limitarse a las iglesias cristianas: tiene que proyectarse también hacia el *judaísmo*. Ello no sólo por espíritu de apertura o como reparación de la opresión de los judíos por los cristianos en el curso de la historia, ya que lo que está en juego aquí es *la verdadera identidad cristiana*. Ya en el siglo II, la doctrina de Marcion fue calificada de herética —es decir, de corrupción de la verdad cristiana— porque pretendía excluir de la Biblia el Primer Testamento (término que prefiero al de Antiguo Testamento porque éste da la impresión de algo viejo, caído en desuso), la Biblia judía. En el curso de la historia, el olvido, la marginalización o una lectura demasiado “espiritualizante” de la herencia judía del cristianismo ha llevado a los cristianos a desviaciones gnósticas

(búsqueda de la salvación por el conocimiento en vez de una *praxis* liberadora) y/o a escapismos angelistas. Sintetizaría esta herencia diciendo que el cristianismo es un *mesianismo*.¹ En efecto, la palabra “Cristo” viene del griego *Jristos* (literalmente: ungido), el cual a su vez es la traducción del hebreo Masiah que designaba en tiempos de Jesús al mesías esperado. Se trata, ciertamente, de un mesías crucificado que ya no está presente entre nosotros y que sólo actúa en la historia humana por su Espíritu que inspira la lucha por la vida de los crucificados de la historia. Pero se trata de un verdadero mesianismo, es decir, de una salvación —liberación a realizar *en* la historia, aun cuando no se llegue al término definitivo sino en la resurrección universal, más allá de la historia. Quizá el mayor desacierto de los cristianos es haber hecho de “Cristo” un nombre propio.² Si bien es cierto que el antijudaísmo cristiano es menos odioso que el antisemitismo (porque deja al judío al menos una escapatoria), también es cierto que no es menos peligroso ya que hace del cristianismo un cómplice pasivo del desorden establecido. Sin embargo, todo lo que precede no basta, el espíritu ecuménico tiene que ir aún más allá, abrazando a las otras religiones y cosmovisiones. En el Primer Testamento, el Segundo Isaías veía en el soberano persa Ciro, el pastor enviado por YHVH, el Dios de Israel, su ungido, su “jristos” (Isaías, 44, 28 y 45, 1-4).³ En el Nuevo Testamento, el Espíritu Santo se expresa más de una vez por boca de paganos (Hechos de los Apóstoles, 10).

Como decía el teólogo reformado francés Georges Casalis, la *oikumene* es mucho más que el conjunto de los cristianos, pues se trata de todo el mundo habitado. El espíritu ecuménico debe extenderse a todos los humanos y, en particular, a aquellos que comparten la misma *fe fundamental* (que puede ser religiosa o no): la fe en una liberación de todas las formas de opresión de los humanos *en la historia*.

Como última observación introductoria quisiera afirmar mi convicción de que las ideas que expreso se sitúan dentro del marco de la ortodoxia católica romana. Con ello obedecen también al precepto científico de no deformar el objeto estudiado aunque estén a veces en contradicción con la teología oficial de las actuales instancias romanas, teología cuya ortodoxia no es evidente (Abascal 1995). Tampoco pretendo expresar una opinión mayoritaria, ya que la posición mayoritaria en la Iglesia Católica Romana (y en otras iglesias también) hoy es, quizá, un progresismo eclesiocéntrico y moralizador, que se centra en la democratización de estructuras eclesásticas y la liberalización de la moral sexual y se conforma, en lo político, de exigencias de moralidad y transparencia. Es un progresismo “apolítico” que no se atreve a criticar las estructuras sociales, ya que respeta mucho a las ciencias (se apoya sobre la ciencia histórica y sobre las ciencias del lenguaje para oponerse a una autoridad fundada sobre la tradición) y este respeto se extiende a una pretendida ciencia económica que nos habla de la leyes del mercado como leyes científicas.

No expreso aquí una interpretación oficial, ni siquiera una interpretación mayoritaria del cristianismo desde un punto de vista católico romano, pero trato de expresar la posición más *coherente* con el mensaje cristiano original, la más *racional* y la más *viabile* (en el doble sentido de ser capaz de durar y de ser portadora de *vida* para los humanos-en-la-naturaleza).

¹ En el artículo “Messianisme chrétien ou volupé apocalyptique en Cahiers Marxistes” (Abascal 1995: 101-120) realizo un texto crítico de la teología católica romana oficial.

² El Nuevo Testamento de la Nueva Biblia Española traduce sistemáticamente *Jristos*, Mesías.

³ En las citas de la Biblia, la primera cifra designa el capítulo y las que están después de la coma los versículos. Así, por ejemplo, Isaías, 45, 1-4 quiere decir capítulo 45, versículos del 1 al 4.

RACIONALIDAD

Orígenes

Inclusive una lectura superficial de la Biblia detecta en ella una variedad de discursos: el libro del Génesis abre el Primer Testamento con dos relatos distintos de la creación, el Nuevo Testamento comienza con cuatro presentaciones distintas de la *praxis* y de la enseñanza de Jesús. Una lectura más profunda revela una variedad de teo-logías, es decir, de esfuerzos de comprensión, de formación de conjuntos coherentes. El texto fundador impone al cristiano un esfuerzo de racionalidad, con el fin de articular en un gran conjunto no contradictorio estos conjuntos parciales. A ello se añade la exigencia que plantea la vocación universal del cristianismo: expresarse de una manera comprensible, al menos en derecho, por todos los seres humanos. El cristianismo es, pues, intrínsecamente una religión que exige teo-logía, es decir, discurso racional sobre Dios (y por ello es, al mismo tiempo, una religión eclesiástica, ya que tiene la necesidad de una institucionalidad que asegure el diálogo pacífico entre las diferentes teologías).

“En el principio existía el logos y el logos estaba vuelto hacia Dios y el logos era Dios”, nos dice el primer versículo del Evangelio según Juan en un texto clave y que evoca el primer versículo del Génesis (primer relato de la creación). *Logos* ha sido traducido de diversas maneras: “verbo”, “palabra”, “proyecto”, pero se trata siempre de un *pensamiento*, de una palabra coherente y que da sentido. “Proyecto” es la traducción que más me convence, pues se trata de un pensamiento orientado hacia la acción que deviene así en una *praxis*, es decir, una práctica inteligente, que tiene un sentido (Mateos y Barreto 1982: 39-41 y 52-54). Este pensamiento volcado hacia la *praxis* está vuelto hacia Dios, lo interpela porque es Dios mismo. La Primera Epístola de Juan (4,8) lo dirá de otra forma: “Dios es amor”,

por ello “el logos se hizo carne [...]” (Evangelio de Juan, 1, 14), es decir, asumió la condición humana con todas sus limitaciones. Se trata de un amor, de un don de sí, pero de un *amor inteligente*. Evidentemente que la comunidad que produjo el Cuarto Evangelio cuando hablaba de “logos” no podía tener en mente lo que entendemos hoy por racionalidad. Pero ya estaba presente el elemento básico: la expresión de un sentido en forma coherente. *Fides quaerem intellectum*, la fe que busca comprender, es una divisa fundamental del cristianismo.

Desarrollo histórico

Sin embargo, ha habido —y desde muy temprano— una corriente de pensamiento antirracionalista que a veces ha llegado hasta el irracionalismo. En ocasiones se ha tratado tan sólo de la crítica de ciertas formas de racionalidad, juzgadas demasiado estrechas como para poder expresar la fe. Así, el famoso *credo quia absurdum* (lo creo porque es absurdo) de Tertuliano (hacia el año 155-222) es una expresión polémica contra ciertas filosofías paganas de su tiempo. Pero otros autores han ido más lejos y esta corriente existe aún hoy, como veremos más adelante.

San Agustín de Hipona (354-430) da un paso importante (Copleston 1962: 55-105). En efecto, para el muy famoso “padre de la Iglesia”, la interpretación de los textos bíblicos debe usar todas las ciencias profanas que le sean útiles y, en particular, la filosofía tal como es practicada por los paganos. Sin embargo, para él esta filosofía es ante todo el *neoplatonismo* con su *visión jerárquica* de la realidad que *desvaloriza el mundo material* y que es incapaz de comprender la realidad histórica.

San Anselmo de Canterbury (1033-1109) discípulo ferviente de Agustín, continúa la obra de este último. A Anselmo debemos el célebre “argumento ontológico de la existencia de Dios” y la divisa *fides quaerens intellectum*.

Fue un valiente defensor de la libertad de la Iglesia contra las pretensiones del rey de Inglaterra. Sin embargo, ocurre algo curioso en la teología de la redención de Anselmo: el rescate del género humano por Jesús en la cruz se presenta como el pago de una deuda por el Hijo al Padre (deuda infinita por la dignidad del ofendido que no podía ser pagada sino con la sangre del Hombre-Dios, de valor infinito). Con esto Anselmo introduce la *ley del valor* no sólo en las relaciones entre Dios (presentado por él como el propietario) y el ser humano, sino también en el *seno mismo de la Trinidad* (Hinkelammert 1991: 69-86). Anselmo es contemporáneo de la “mutación del año mil” en la que la actividad agrícola, por primera vez en la historia, se inscribe en el cuadro de relaciones mercantiles. Evidentemente sería un anacronismo tratar a Anselmo como ideólogo del mercado, pero su caso ilustra a dónde puede llegar un pensamiento que no toma en consideración su entorno social (además de ignorar la teología evangélica y paulina de la ley, elemento central del Nuevo Testamento, lo que lleva a concebir un Dios no trascendente, puesto que no es más que una personificación de la ley).

Con Santo Tomás de Aquino (1225-1274) la razón humana conquista definitivamente derecho de ciudadanía en la Iglesia (occidental) (Copleston 1962: 20-155). De su repensar creativo sobre Aristóteles merece ser subrayada la teoría de la causalidad: no sólo hay una causa primera (Dios) sino que también hay causas segundas (las criaturas). Estas últimas, aunque deben su existencia a la primera, son también causas y, por lo tanto, pueden ser estudiadas por sí mismas, independientemente de la teología. Y como la ciencia es, en la concepción aristotélica, el conocimiento por las causas, tenemos aquí —en una sociedad en la que la religión ocupaba el lugar central— el factor cultural que abre la puerta al *desarrollo y auge de las ciencias*. Además, la realidad material adquiere más valor que con Agustín: así, por ejemplo, Tomás afir-

mará la necesidad de un mínimo de bienestar material para poder practicar la virtud.

Sin embargo, la filosofía-teología de Tomás vincula también una *visión jerárquica y ahistórica* de la realidad. Tributaria, como toda la filosofía clásica, de una “lógica de los sólidos”, apta para hacer distinciones sutiles mas no para relacionar, tiene dificultades para expresar el mensaje cristiano. Esto se ve claro en la primera parte de la *Suma teológica* donde Tomás es mucho más feliz en el tratado “De Dios Uno” que en el tratado “De Dios Trino”, donde su aparato conceptual tiene dificultades para abordar la “perijoresis” (inhabitación mutua del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo). Además, la concepción de la filosofía como “sirvienta de la teología”, si bien no impidió a Tomás ser un filósofo riguroso, abrió la puerta a abusos de sus epígonos.

Será sólo con la *filosofía dialéctica*, tal como la desarrolló Georg W. F. Hegel, que tendremos un pensamiento autónomo cuya divisa pudiera ser “en el principio existía la *relación*”, una “lógica de los fluidos” más apta para *comprender la realidad histórica*.⁴ Pero con el luterano Hegel salimos del ámbito católico romano. Me contento, pues, con señalar aquí que si bien es cierto que en las iglesias nacidas de la Reforma los derechos de la razón humana han sido con frecuencia puestos en entredicho, en la práctica son estas iglesias las que han producido algunos de los pensadores más importantes de los tiempos modernos como Hegel, Kant y Schelling.

La Iglesia Católica Romana, por su parte, ha continuado afirmando los derechos de la razón, formalmente, aun en los periodos de mayor oscurantismo. Durante los papados

⁴ Sobre la falta de fundamento de las acusaciones de ateísmo o de panteísmo dirigidas contra Hegel, véanse G. van Riet (1965); W. Pannenberg (1970); G. Planty-Bonjour (1982).

de Gregorio XVI (1831-1846) y de Pío IX (1846-1878) fueron condenados el fideísmo y el tradicionalismo que exageraban el papel de la revelación y excluían la razón humana. Además, el Concilio Vaticano I, en la constitución dogmática *De Fide Catholica* definió la capacidad de la razón humana de llegar a conocer, con sus solas luces, la existencia de Dios. Es cierto que esta definición ignora la crítica kantiana y que otras intervenciones del magisterio papal pretenden subordinar la razón a su autoridad o hablan de los límites de la razón. Pero este magisterio nunca se ha atrevido a condenar solemnemente a los grandes filósofos, y los límites de la razón de que habla no concierne sino a una razón funcionando exclusivamente *a priori* y no una razón que interpreta la realidad histórica (de la que forma parte la tradición cristiana). Puede decirse que la tradición católica romana ha afirmado los derechos de la razón (hasta para tratar el contenido de la fe), aun cuando la práctica del magisterio eclesiástico haya contradicho a veces este principio.

Situación actual

La afirmación de los derechos de la razón humana pone en una situación muy delicada a pretendidos defensores de la ortodoxia católica de nuestros días, que caen en un verdadero *irracionalismo* so pretexto de defender la fe. Pienso, muy en particular, en Hans Urs von Balthasar, verdadero cerebro de la restauración del absolutismo en la Iglesia Católica Romana, cuyo irracionalismo lo lleva hasta una concepción absurda de Dios (Boff 1981a: 416-421 y Abascal 1995).

Sin embargo, si "Dios es amor" (Primera Epístola de Juan, 4, 8), si la Buena Nueva (el Evangelio) se dirige a los pobres (Evangelio según Lucas, 4,16), si el *único* criterio del "juicio final" es el servicio de los pobres (Evangelio según Mateo, 25, 31-46), no podemos contentarnos con una razón puramente especulativa, por libre que sea (y no veo

cómo pueda ser libre sin una comprensión de sus propios condicionamientos sociales). La razón teológica cristiana necesita (con una necesidad que le es intrínseca) el aporte de las *ciencias sociales críticas*, cuyo objetivo es la emancipación de los pobres. Entre el cristianismo y estas ciencias existe una "afinidad electiva", es decir,

un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales y culturales y que no se puede reducir a la determinación causal directa o a la influencia en el sentido tradicional. Se trata, a partir de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación que puede llegar hasta la fusión (Löwy 1988: 13).⁵

Cuando un Michel Camdessus trata de recuperar la famosa "opción preferencial por los pobres" diciéndonos que ésta no puede ser sino una opción por el FMI, puesto que la "economía de mercado" es la única posible, el aporte de estas ciencias es absolutamente indispensable para el discernimiento teológico (Hinkelammert 1995: 355-387). Pero hablar de ciencias sociales críticas es hablar de la obra de Marx (sin, por ello, excluir otros aportes) ya que vivimos en un modo de producción capitalista y toda crítica de este modo de producción se basa, en mayor o menor medida, sobre el aporte del autor de *El capital* como lo señalara Oswald von Nell-Breuning SJ, quien fuera redactor de la encíclica *Quadragesimo Anno* (Nell-Breuning 1951).

Este aporte, imprescindible, de las ciencias sociales críticas plantea, sin embargo, nuevos problemas. No se puede yuxtaponer de manera voluntarista el lenguaje racional

⁵ Todo el primer capítulo de esta obra (pp. 13-21) desarrolla el concepto de afinidad electiva.

de estas ciencias con el language simbólico de la Biblia, como lo señalara el teólogo mexicano Javier Jiménez Limón (1982: 29-31). Esto no produce sino una mezcla inestable que se descompone fácilmente en tiempos de crisis. Es necesaria una *filosofía* que articule los dos términos, es decir, un *pensamiento dialéctico* cuyo contenido es el de la Biblia y cuya forma (dialéctica) es la de las ciencias sociales críticas. De la misma manera que la teología tomista se inscribía en una vasta síntesis que incluía una cosmología, una antropología filosófica, una metafísica, una nueva teología —o filosofía de la religión— debe inscribirse en un sistema dialéctico más amplio que comprenda una filosofía política, una lógica ontológica. De esta manera se contribuiría a la solución de un segundo problema, sobre el que descansa la crisis actual de los movimientos de liberación: no basta con criticar el desorden existente, es menester también *pensar la alternativa*. La obra teórica de Marx es sobre todo una crítica —*pertinente*— de la economía capitalista. Urge complementarla con un pensamiento de la alternativa que comprenda también la cultura y la política, y que tome en cuenta las lecciones de la historia de tentativas de construir el socialismo.

Este pensamiento es aún balbuceante. En América Latina merece ser señalada la obra de Franz Hinkelammert, cuya *Crítica a la razón utópica* (1984)⁶ abre caminos para pensar la alternativa en donde concluye su reflexión sobre la deuda externa de América Latina con una expresión teológica típicamente dialéctica: “La reconciliación del hombre con Dios es a la vez la reconciliación de Dios consigo mismo”

(Hinkelammert 1991: 93).⁷ Son dignos de interés también los trabajos del argentino Rubén Dri, quien se ha lanzado en una vasta empresa de reconstrucción de la racionalidad.⁸

Se han cometido abusos con la dialéctica y existen prejuicios tenaces contra ella (que hacen el juego al relativismo escéptico reinante), por lo que quisiera precisar que la dialéctica filosófico-teológica *no es* para mí un discurso único, exhaustivo y definitivo, que tomaría el lugar del discurso simbólico de la Biblia y del discurso analítico de las ciencias sociales críticas. Se trata, por el contrario, de un discurso *relacional*, de un *discurso-puente* que articula discurso simbólico y discurso analítico, permitiendo que se refuercen mutuamente sin confusión y que se apoya en ellos. La filosofía-teología dialéctica tiene sus raíces en la *mística*, pues su núcleo central es la identidad de la identidad y de la no identidad de Dios y el ser humano. Y, lejos de destruir esta raíz, la honra mostrando su racionalidad. Por otro lado, desde sus orígenes hegelianos, el cristianismo en términos de libertad ha sido un proyecto de pensar. Además, nunca ha pretendido expresar exhaustivamente la realidad de Dios. Lejos de suplantarse la experiencia espiritual, la *protege de manipulaciones*, impide que, so pretexto de respetar la libertad divina, se llegue al concepto de un dios perverso que exige sacrificios humanos (ya Tomás de Aquino impuso “límites” a la libertad divina). Este peligro de un concepto devorador me parece bastante ilusorio puesto que la austeridad del concepto no podrá nunca rivalizar con la riqueza afectiva de la vivencia.

⁷ Este pensamiento teológico auténticamente dialéctico permea toda la obra de Hinkelammert. Para un tratamiento más sistemático de la teología o filosofía de la religión dialéctica véase B. Bourgeois (1992: 299-322 y 323-348).

⁸ Véanse sus publicaciones (Dri 1987 y 1993a), además de una hermenéutica de las obras de juventud de Hegel y de su *Fenomenología del espíritu* (Dri 1991, 1993b y 1994).

⁶ He tratado de prolongar su reflexión en particular en dos artículos publicados en *COELI-Liaisons Internationales* (Abascal 1994: 5-15). Existe traducción al inglés en la edición inglesa de la misma revista, y al portugués con el título “Idéias provocadoras sobre o socialismo hoje”, en *Cardenos Fé e Política*, Petrópolis (Brasil), núm. 12, noviembre de 1994, pp. 19-44.

REINO DE DIOS

Orígenes

“Reino de Dios” es la traducción literal de la expresión griega del Nuevo Testamento, pero quizá sería preferible traducir “el reinar de Dios” puesto que se trata *más de un actuar que de un territorio* (aun tomando este último término en sentido figurado).

En el Primer Testamento, YHVH (pronunciar: Adonai) el Dios de Israel es llamado rey (Wielenga 1981: 149-243). Pero a pesar de que se adopte cierto vocabulario de tradiciones cananeas no israelitas, no se trata de una legitimación de la dominación de un déspota, como en tradiciones del Medio Oriente de la época. En efecto, YHVH es un rey que libera al pueblo, es el Dios del éxodo que revela su nombre al escuchar los gritos de los oprimidos (Éxodo, 3, 7-15). Es por ello que tenemos una *dialéctica de la monarquía* (humana) en el Primer Testamento. En algunos textos el rey aparece como el enviado de YHVH para liberar al pueblo de las amenazas exteriores (1 Samuel, 9, 15-16, por ejemplo) mientras que en otros (1 Samuel, 8, 6-18) el rey es visto como un explotador y por lo tanto un enemigo de YHVH. La monarquía (el Estado) es necesaria para salvaguardar la libertad del pueblo, pero este instrumento de liberación puede convertirse en medio de opresión. Por esta razón el tema de YHVH-rey es *a la vez legitimación e instancia crítica de la monarquía* en el Israel bíblico. Al lado del *rey* tendremos al *profeta* ejerciendo la función crítica del ejercicio del poder real (lo que hicieron los profetas de forma implacable).

En el Nuevo Testamento, el reino de Dios es el *concepto dominante de la predicación de Jesús* (Sobrinó 1977: 35-36, 1982 y 1991). Jesús no se predica a sí mismo, ni siquiera predica a Dios, sino al reino de Dios. “Porque Dios es en cuanto reina, es decir en cuanto libera y crea solida-

ridad humana [...]” (Sobrinó 1977: 52-53). Esto está estrechamente vinculado con un tema central del Primer Testamento: el del Nombre. YHVH, el nombre propio del Dios de Israel quiere decir: “Yo seré el que seré”, o sea, el que ustedes verán liberando a los oprimidos en la historia. Este reinar de Dios es inminente *en la historia*—y no sólo después del fin de ésta— (Evangelio según Marcos, 1, 14-15). Este reino pertenece a los *pobres*, en los dos sentidos que esta palabra tiene en los Evangelios. En primer lugar “[...] bienaventurados los pobres porque de ustedes es el reino de Dios” (Evangelio según Lucas, 6, 20), es decir, dichosos los desposeídos porque serán liberados de la explotación. En segundo lugar, “bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino [...]” (Evangelio según Mateo, 5, 3), es decir, bienaventurados los que han escogido la pobreza, en el sentido del compartir, porque de ellos es el reino de Dios.

La pobreza en este segundo sentido es una práctica del don que si bien es cierto que implica una sencillez de vida, no tiene nada que ver con una idealización de la escasez. Prueba de ello son los relatos de las multiplicaciones de los panes en los que se comparte y al final sobran alimentos. Estos relatos son importantes porque en cuatro de los *seis* que nos presentan los cuatro Evangelios hay una *oposición entre compartir y comprar* (relaciones mercantiles). El Evangelio de Juan (6, 5-6) pone la propuesta de comprar en boca de un Jesús que quería así poner a prueba a un discípulo. Se trata de poner a prueba su fe como lo hizo YHVH con su pueblo durante el éxodo de Egipto. Porque lo central aquí no es la generosidad sino *escoger entre el verdadero Dios* que es don en sí mismo (Padre, Hijo y Espíritu) y que se da al ser humano y su rival, *el ídolo que es el dinero* (símbolo de la relación mercantil). Esta identificación del ídolo con el dinero es *el aporte específico* del Nuevo Testamento a la crítica de la idolatría, tema central del Primer Testamento (que

opone el *Dios de la vida* a los *ídolos que exigen sacrificios humanos*).

Los primeros cristianos abrazaron el ideal de la comunidad de bienes, concretización práctica del amor a Dios y el amor al prójimo (véase Hechos de los Apóstoles, 2, 44-45 y 4,32 a 5,5). El ideal lo constituían comunidades comunistas, fase histórica de un reino que deberá alcanzar su plenitud después del fin de la historia, en la "Nueva Jerusalén" donde opresión, dolor y muerte no existirían (Apocalipsis, 21). Pero antes de esta victoria final debía venir un reino de "mil años", etapa final de la historia donde sólo la opresión sería eliminada (Apocalipsis, 20, 1-4). Sin embargo, estas comunidades pequeñas, dispersas por todo el imperio romano, con frecuencia perseguidas y desde temprano enfrascadas en duras disputas teológicas que las dividían, nunca contemplaron una transformación revolucionaria de la sociedad (impensable en su contexto histórico). Además, a medida que se extendía este movimiento cristiano poco estructurado, iba asimilando inconscientemente las concepciones paganas más difundidas y, en particular, el dualismo espíritu-materia, totalmente ajeno al pensamiento bíblico.

Desarrollo histórico

Es así como el imperio romano convulso y decadente pudo domesticar al cristianismo, en el siglo IV (el emperador convocaba los concilios y determinaba los problemas a tratar), llegando a hacerlo religión de Estado. La comunidad de bienes que, con la extensión del cristianismo, había dejado de ser el ideal de todos los cristianos, se refugió en los monasterios que florecieron precisamente a partir del siglo IV.

Agustín de Hipona es un testigo teológico privilegiado de esta época (Copleston 1962: 96-105). Afirmó la superioridad de la Iglesia sobre el Estado, puesto que éste debía

dejarse penetrar por los principios celestiales de aquella. Es por ello que la Iglesia puede exigir la ayuda del Estado para combatir herejías. Contra los teólogos imperiales que asimilaban "reino de mil años" e imperio cristiano, Agustín afirmó que la Iglesia era este reino. Para Agustín, *la historia humana*, excepto los relatos bíblicos, *carece de toda significación teológica*. Su oposición entre Ciudad de Dios y Ciudad de Babilonia obedece a una *visión puramente moralizadora e individual*. Pertenecen a la Ciudad de Dios aquellos que prefieren a Dios sobre sí mismos; pertenecen a la Ciudad de Babilonia aquellos que se prefieren a sí mismos sobre Dios. El retórico romano Agustín, testigo del fin de su mundo, mira la historia con profundo pesimismo.

Con Tomás de Aquino la desvalorización teológica de la historia humana y la *identificación de la Iglesia con el "reino de mil años"* llegó a su cima (Moltmann 1982: 241-260). En nuestra historia, el único paso teológicamente significativo es el de Israel a la Iglesia. En ésta, el ser humano tiene todos los medios necesarios para conseguir su fin: la unión con Dios por la visión beatífica en el más allá. Sólo queda utilizar estos medios en la espera de la Nueva Jerusalén. Tomás es prisionero de su aparato conceptual, una metafísica finalista. Pero también debe haber sido influido por su entorno: en una sociedad feudal en la que el nivel de desarrollo económico, político y cultural hacían impensable una transformación radical, la Iglesia era para Tomás en primer lugar su comunidad dominica, es decir, una democracia comunista. En efecto, esta comunidad estaba dirigida por superiores elegidos por un tiempo determinado y controlados desde la base y en ella se practicaba la comunidad de bienes.

Posteriormente, las tentativas de construir una sociedad alternativa, liberada de la propiedad privada y del Estado, se manifestarán fuera de la institución eclesiástica católica romana, en los *movimientos milenaristas o quiliásticos* que

tuvieron gran impacto en Europa en los siglos XV-XVII aunque comenzaron mucho antes. Pero estos movimientos tuvieron un precursor en la persona del abad calabrés Joaquín de Fiore (siglo XII), muerto “en olor de santidad” (Moltmann 1982). Joaquín desarrolló una visión de la historia dividida en tres edades: la del Padre que correspondía a la Antigua Alianza, la del Hijo inaugurada por Jesús y la del Espíritu para la cual había que prepararse a partir del año 1200 y que debía comenzar en 1260. Esta última edad era la etapa adulta de la humanidad, la edad de la libertad caracterizada por la inversión de papeles en la sociedad (“los últimos serán los primeros y los primeros serán últimos”). Es por eso que Joaquín, a pesar de su cronología caprichosa, fue saludado por muchos —entre los cuales Friedrich Engels— como un precursor de las luchas de emancipación contemporáneas. Joaquín fue condenado por el Concilio Ecuménico Lateranense IV (1215), pero la condena sólo concernía su crítica a la teología trinitaria de Pedro Lombardo. El Santo Oficio prohibió la enseñanza del milenarismo en la “Respuesta” del 11 de julio de 1941, pero la prohibición sólo concernía la doctrina de una segunda venida corporal de Jesús antes del fin de la historia. La interpretación del “reino de mil años” queda, pues, abierta en la Iglesia Católica Romana.

Tuvieron tal impacto los movimientos milenaristas de fines de la Edad Media y primera mitad de la Edad Moderna, en Europa, que algunos afirman que fueron los verdaderos destructores de la sociedad medieval (Hinkelammert 1987: 233-235 y 1978a: 242-244). Baste señalar aquí que aun donde estos movimientos —que leían la Biblia de manera literal— fueron victoriosos, se autodestruyeron porque su quiliasmo desembocó en un *anarquismo* puro en la espera de la llegada inminente y milagrosa de la Nueva Jerusalén. Algunos movimientos brasileños de fines del siglo XIX (Canudos) y principios del XX (Contestado) pueden considerarse herederos del milenarismo (Pereira 1965).

Situación actual

En lo que concierne a la Iglesia Católica Romana, hubo que esperar largos siglos para que, sacudida por los movimientos revolucionarios característicos de la edad contemporánea y capacitada para reaccionar positivamente por un movimiento interno de renovación —Acción Católica, sacerdotes obreros, renovación bíblica y teológica—, llegase a una conciencia de que *el Reino se construye allende sus fronteras*. Esta conciencia se manifestó en el Concilio Vaticano II (1962-1965). Es así que la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, habla de la inmanencia del Reino en “la actividad humana en el mundo”. En efecto, en su número 39 nos dice que en la Nueva Jerusalén, en la etapa definitiva y poshistórica del Reino, permanecerán “el amor y *sus obras*”. Es decir, que no todo se reduce a la dimensión subjetiva del actuar humano, a la intención moral. Esto es importante si se toma en cuenta que en la Nueva Jerusalén desaparecerá la dimensión institucional —predicación, sacramentos, jerarquía— de la propia Iglesia (Apocalipsis, 21, 22).

Inspirada por la renovación conciliar —fruto a su vez de un proceso iniciado desde el siglo XIX— y por la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann, surge en Europa la “nueva teología política”, que propone una Iglesia como instancia crítica de la sociedad, guiada por “las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia y reconciliación— [...]” (Metz 1970: 148-149). Esta teología quiere mantener una “*reserva escatológica*” por la cual aparece la provisionalidad de todo estado de la sociedad alcanzado históricamente”. Este concepto, de raíces agustinianas, es importante porque evita la sacralización de regímenes políticos —por liberadores que sean—, lo cual es importante tanto desde el punto de vista teológico como desde el político. Pero si no se le da un contenido preciso resulta ambiguo, ya que puede incluir críticas conserva-

doras y servir de pretexto al cristiano para no comprometerse. La “nueva teología política” no dio ese paso.

Fue la *teología latinoamericana de la liberación* la que tomó la antorcha. Esta teología —algunos de cuyos productores no son católicos romanos— surge como fruto del Vaticano II, de las luchas de liberación latinoamericanas y de la conciencia eclesial suscitada por éstas y que se expresó en la Conferencia de Medellín (1968). En este contexto, ella trata de ser más concreta, de ir más allá del formalismo en el que quedó la “nueva teología política”. Es así como ella adopta la *teoría de la dependencia* y, fundamentalmente, un *análisis de clases*.⁹

Posteriormente, la reserva escatológica adquirió aun mayor precisión con la *Crítica a la razón utópica* de Franz Hinkelammert (1984), que sacando las lecciones de la historia y haciendo un esfuerzo teórico nos muestra la imposibilidad de suprimir el mercado —ya que esto requeriría una planificación perfecta basada en un conocimiento perfecto— y la imposibilidad de construir una verdadera economía de mercado —puesto que la teoría del equilibrio del mercado es contradictoria en sí misma e inconsistente. Así se llega a una economía planificada —la teoría de la planificación no es ni incoherente ni inconsistente— que deje un espacio al mercado y lo proteja contra su tendencia intrínseca a los desequilibrios. Tenemos aquí una *refutación del neoliberalismo* mucho más convincente que los llamados moralizadores y una *concretización de la “re-*

serva escatológica” que permite orientar la acción sin sacralizar ningún régimen.

Este acento sobre la inmanencia del reino de Dios en la historia humana no desvaloriza a la *Iglesia* sino que la pone al *servicio del Reino*, y por lo tanto le da su verdadero valor. Así Leonardo Boff en su obra crítica *Iglesia, carisma y poder* calificará a la Iglesia como “instrumento para la realización plena del Reino [...] su signo de realización, real pero todavía imperfecto” (Boff 1981b: 223). Esto implica, evidentemente, una *revisión de las estructuras actuales* de la Iglesia (Boff 1981b). La Iglesia no puede pretender estar al servicio del progreso del Reino en la historia, es decir, de la liberación de los pobres, mientras mantenga estructuras autoritarias que infantilizan. Esto sería puro paternalismo, aun cuando la Iglesia tomase posiciones críticas radicales ante la sociedad. Es menester que el magisterio eclesiástico asuma el papel de moderador, de promotor del libre debate teológico como ha sucedido a veces en la historia. La Iglesia Católica Romana debe “democratizarse”, puesto que se ha autodefinido como “Pueblo de Dios” en el Concilio Vaticano II. Pero, habida cuenta de la correlación de fuerzas existente hoy, hay que evitar la confusión entre democracia y dictadura de la mayoría. Franz Hinkelammert, por su parte, inscribe a la Iglesia en una dialéctica más amplia, la *dialéctica utopía-institución*: sin institución, el “carisma de Jesús” no hubiera sobrevivido en la historia, pero la institución no puede pretender jamás encarnar plenamente este carisma (Hinkelammert 1987: 231-240).¹⁰

Es bien sabido que el desarrollo de la teología latinoamericana de la liberación no ha sido pacífico. Los ataques no han faltado, tanto de parte del poder político como del eclesiástico. Aquí me ceñiré al poder eclesiástico católico

⁹ Véase, entre otros, a Gustavo Gutiérrez (1971). En particular el capítulo VI “El proceso de liberación en América Latina” (pp. 101-123) y la sección B-3 del capítulo XII “Fraternidad cristiana y lucha de clases” (pp. 340-349). En la 14a. edición (Ediciones Sígueme, Salamanca, 1990), esta última sección ha sido “reelaborada a la luz de nuevos documentos del Magisterio” (eclesiástico), según palabras del autor y lleva por título “Fe y conflicto social”, en la que han sido suprimidas algunas de las partes más contundentes.

¹⁰ Esto vale para todas las instituciones (Hinkelammert 1987: 135).

romano.¹¹ Son bien conocidas las dos “instrucciones” de la Congregación para la Doctrina de la Fe (curia romana, sucesora de la Congregación del Santo Oficio, la cual a su vez sucedió a la Santa Romana y Universal Inquisición): “Instrucción sobre algunos aspectos de la ‘teología de la liberación’” (o *Libertatis nuntius* del 6 de agosto de 1984) e “Instrucción sobre libertad cristiana y liberación” (o *Libertatis conscientia* del 22 de marzo de 1986). Tratan de descalificar a la teología de la liberación por su uso del *análisis de clase*, el cual estaría *indisolublemente unido al ateísmo*—sin aportar una demostración de este vínculo—y proponen como alternativa una teología de la liberación “ortodoxa” abstracta y moralizadora, cuyo principal defecto es que no existe.

Menos conocido es el movimiento teológico que está detrás de esta ofensiva, cuyo principal inspirador fue el hoy difunto Hans Urs von Balthasar a quien Juan Pablo II calificó como el “más grande teólogo católico de este siglo” y nombró cardenal. Von Balthasar fue el instigador de la sesión de la Comisión Teológica Internacional (romana) de octubre de 1976 sobre la teología de la liberación. En su contribución a esta sesión, él se negaba a hablar de situaciones de pecado ya que, en su criterio, el pecado no concierne sino a los individuos. Además, declaraba que es *imposible condenar globalmente un sistema económico tan complejo como el capitalismo* (Balthasar 1977: 530-531).¹² En otro artículo, Von Balthasar calificó de “judaica” y “precristiana” toda interpretación mesiánica de la espe-

ranza cristiana, es decir, toda interpretación que hiciera de ésta una fuerza histórica.¹³ Para él, la esperanza cristiana sería sólo “vertical”, orientada hacia Dios y el más allá. Opuestos a esta auténtica esperanza cristiana están tanto Marx y Freud como los teólogos de la “nueva teología política”, herederos todos del “judío de nacimiento” (*sic*) Joaquín de Fiore.¹⁴

A pesar de estas tormentas, que han servido como un proceso de maduración para el catolicismo romano en América Latina, la teología de la liberación prosigue su camino aunque haya sido diezmada. Hoy día sus más poderosos adversarios, más que los seguidores de Von Balthasar, son quizá los “contestatarios” que se limitan a una democratización de la Iglesia sin osar criticar el totalitarismo del mercado.

RESURRECCIÓN

Orígenes

En el Primer Testamento, algunos textos expresan la fe-esperanza en la resurrección de los muertos (Isaías, 25, 6-8; Daniel 12, 2-3). Esta fe brota de un elemento central de la primera parte de la Biblia: Dios es percibido como el *Dios de la vida* en conflicto permanente con los *ídolos mortíferos*. En efecto, Dios no es sólo el Dios vivo, existente y los ídolos no son sólo obras de manos humanas, inanimados. Dios es el Dios de la vida porque da vida a los

¹¹ Franz Hinkelammert (1995) en el capítulo de “Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión” da un panorama más amplio, debatiendo además con corrientes no eclesiales.

¹² En mi artículo “Messianisme chrétien ou volupté apocalyptique” (Abascal 1995) doy un panorama más amplio de esta ofensiva contra toda teología de la liberación y de sus presupuestos teológicos muy discutibles.

¹³ Jürgen Moltmann (1982) resume y refuta esta posición.

¹⁴ En esta cruzada contra Joaquín de Fiore y sus pretendidos herederos participó también Henri de Lubac, otro teólogo muy anciano elevado al cardenalato por Juan Pablo II (Lubac 1979). Para este autor, los herederos de Joaquín, enemigos del cristianismo, son Hegel, Marx y toda una serie de teólogos descarriados.

humanos y a todo ser viviente. Y los ídolos no son sólo inanimados sino también mortíferos, ya sea porque exigen sacrificios humanos, ya sea porque legitiman la muerte lenta de los oprimidos. Éste es *el criterio* para discernir entre el verdadero Dios y los ídolos, los *baales*. *Baal* quiere decir propietario; esta divinidad cananea legitimaba el poder absoluto del rey (Wielenga 1981: 127-135). No es pues de extrañar que los profetas de YHWH se hayan opuesto violentamente al culto de esta fuente de muerte.

La resurrección de Jesús es el *núcleo central* de la primera predicación cristiana, tal como nos la presenta el Nuevo Testamento.

En los Evangelios, los relatos de las apariciones del resucitado *insisten en la corporeidad*: Jesús muestra las heridas recibidas cuando fue torturado, puede ser tocado (Evangelio según Juan, 20, 20 y 27; Evangelio según Lucas, 24, 39) y come con sus discípulos (Lucas, 24, 30 y 41-43; Juan, 21, 12-13).¹⁵ Ciertamente, el cuerpo de Jesús ha cambiado pues aparece y desaparece bruscamente. Jesús no es reconocido por los suyos hasta que se hace reconocer, pero se trata verdaderamente de un cuerpo y no de un alma inmortal que subsiste después de la muerte.

Para Pablo de Tarso, la resurrección de Jesús no es un hecho aislado, ya que presupone que todos los humanos resuciten (Primera Epístola a los Corintios, 15, 13). Más aún, la resurrección aparece como un proceso que comprenderá todo el universo material (Epístola a los Romanos, 8, 19-23) y no se trata de acontecimientos reservados al futuro: es posible anticipar la resurrección del ser humano-en-la-naturaleza gracias al Espíritu que permite vivir desde ahora la liberación de los cuerpos.

¹⁵ Vale señalar que en Lucas, 24-30, el vocabulario empleado es el de la multiplicación de los panes y no el del relato de la institución de la eucaristía: es el compartir (opuesto a la relación mercantil) el que nos da el sentido de la eucaristía.

Pablo distingue *entre cuerpo y carne*. El cuerpo es mortal pero está destinado a "revestir la incorruptibilidad", si el ser humano vive la fe-amor que afirma la esperanza de la liberación del cuerpo. La carne son los impulsos del cuerpo no mediados por el amor. Estos impulsos no pueden ser controlados por *la ley*, mandamiento exterior y pura negación que no hace sino aumentar el atractivo del *pecado*, según una *mala infinitud*: mientras más se afirma la prohibición, más se refuerza el pecado (Hinkelammert 1978b: 163-185). "El pecado se sirve de la ley, buena en sí para dar muerte. [...] El pecado vive porque le chupa la vida a aquel a quien da muerte. El pecado es un *fetiché* que vive por la ley" (Hinkelammert 1978b: 175).¹⁶ La ley, aun aquella dada por Dios en el Sinaí, puede convertirse en instrumento de muerte. Así *toda ley* pierde su legitimidad intrínseca. Pero ello no significa la abrogación de todas las leyes. La ley puede existir pero sólo en tanto que sus normas encarnen el amor del otro —y sólo mientras lo encarnen. Esta reflexión sobre la ley hace que Franz Hinkelammert califique a la Epístola a los Romanos como *uno de los libros más subversivos de la historia*, tan decisivo para la filosofía y el pensamiento político como lo es para el pensamiento teológico" (Hinkelammert 1995: 385).¹⁷

La polémica paulina contra la carne está orientada con frecuencia contra el *estilo de vida orgiástico*, vinculado a religiones de misterios difundidas entre las clases populares de su época (Hinkelammert 1978b: 179-180) (y que ha llegado hasta nuestros días en la "revolución sexual" después de 1968 y hasta en la "teología de las comunas sexuales" en Europa). Este estilo de vida y estas religiones atraían a las clases oprimidas del Imperio Romano por su sentido profundo del cuerpo. En efecto, las clases oprimi-

¹⁶ Las cursivas son mías.

¹⁷ Las cursivas son mías.

das expresan siempre su liberación en términos de liberación del cuerpo. Por lo tanto, estas religiones parecían muy cercanas al cristianismo primitivo y es por ello que Pablo sintió la necesidad de marcar la distancia. Era fácil para el Imperio recuperar o aplastar estas religiones populares ya que, al dar rienda suelta a los impulsos no mediados por el amor del cuerpo, impiden el surgimiento de un sujeto libre tanto como la sumisión a una ley exterior.

Desarrollo histórico

Como ya hemos visto, el neoplatonismo penetró el cristianismo y encontró su expresión más acabada en la obra de Agustín de Hipona (Hinkelammert 1998: 93-131). Así el *dualismo materia-espíritu* formó la visión del mundo de la Edad Media: la vida verdadera es la del alma, sede de la virtud, mientras que el vicio se vincula al cuerpo (Hinkelammert 1978a: 225-240). Así se borra la distinción paulina entre “cuerpo” y “carne” y se retorna a la concepción de la antigüedad romana que veía el vicio en los pobres que se rebelaban. Se reprime con dureza la magia y la brujería, así como los movimientos populares que expresaban —de manera frecuentemente desacertada, pues recordaba los cultos orgiásticos— una aspiración a la liberación del cuerpo. Este terror llevó a la transformación de “un mundo mágico en un mundo a la disposición de la acción humana” (Hinkelammert 1978a: 232) con un precio elevadísimo, tanto en vidas humanas como en el cambio introducido en el cristianismo.

Ahora el orgulloso es el pobre que se rebela, mientras que en la Primera Epístola a Timoteo (6,17) lo era el rico que confiaba en sus riquezas. El mártir ya no será el perseguido a causa de su anuncio de la vida sino el cruzado que mata según la concepción de San Bernardo de Clairvaux (1090-1135). Mientras que para Pablo la crucifixión de Jesús fue obra del pecado que utilizaba la ley, la Edad Media

desarrolló una verdadera mística de la crucifixión de los crucificados. Según esta mística, el crucificado ya no perdona sino que clama venganza. La afirmación de la vida y de la voluntad humanas, percibidas como opuestas a la voluntad divina, son una nueva crucifixión. Por lo tanto hay que crucificar a todos los que piensan de diferente manera: musulmanes, herejes —vinculados frecuentemente a movimientos sociales de protesta— y judíos. Estos últimos son testigos incómodos de la esencial dimensión corporal del mesianismo judeocristiano. Se trata de una verdadera mística de la muerte, hasta el punto de que un cronista árabe describirá a los cruzados como “un *pueblo enamorado de la muerte*” (Hinkelammert 1978a: 232).¹⁸ La utopía cristiana de los cuerpos liberados de la muerte se invirtió, deviniendo su contrario: una anti-utopía mortífera.

Es así como la cruz llegará a ser un fin en sí misma y se desembocará en un culto del sufrimiento del que la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis será un ejemplo privilegiado. Este culto permite disfrazar los sufrimientos en una ocasión de progresar hacia la “verdadera vida” de los oprimidos.

Situación actual

Han hecho falta siglos, que han aportado un progreso científico —tecnológico— notable y, sobre todo, los movimientos contemporáneos de liberación para que, con la ayuda de la renovación bíblica y de las ciencias sociales críticas, la teología redescubra lo esencial de la afirmación de la vida humana para el mensaje cristiano.

En un tercer mundo afligido con frecuencia por sangrientas dictaduras y siempre por la muerte lenta de las mayorías empobrecidas, la anticipación de la resurrección final ha tomado la forma de una lucha contra tantas muertes prematuras que la ciencia podría hoy evitar. Así se expresa

¹⁸ Las cursivas son mías.

la fe en el Dios de la vida y se lucha contra los ídolos de la muerte contemporáneos, entre los que descuella el *mercado total*, que exige sacrificios humanos como el pago de la deuda externa de los países del tercer mundo.

Es así como la *teoría del fetichismo* de Marx es asumida teológicamente por Franz Hinkelammert, quien subraya el papel que juega en ella la *mala infinitud*, concepto central de la filosofía dialéctica hegeliana (valga la redundancia) (Hinkelammert 1978b: 13-84). En efecto, los fetiches matan. Profundizando en la historia de la cultura occidental, el mismo autor analizará la *ideología sacrificial* presente en esta historia (Hinkelammert 1991).

Este redescubrimiento de la corporeidad permite también elaborar una *teología ecológica desde los pobres*. Esta teología puede superar las ambigüedades de ciertas tendencias de la corriente ecológica contemporánea —ilusión de un regreso al pasado, tendencia a una personificación de la naturaleza que hace de ésta un sujeto gracias a un *enfoque dialéctico*. En efecto, lo propio de la dialéctica es mostrar el vínculo de implicación mutua entre los opuestos, la presencia de cada uno en el otro. En nuestro caso, el ser humano es un cuerpo y por lo tanto es parte de la naturaleza. Y ésta, tal como existe realmente hoy, no es más una naturaleza virgen pues lleva en sí la marca de la actividad humana (y no podrá ser preservada sino por esta actividad). Así cada término está presente en el otro y no existe sino por el otro. La destrucción de la naturaleza no es, pues, sino un *suicidio colectivo*. Pero no se trata de hacer de la naturaleza un sujeto, lo que, en algunos casos, lleva a una especie de panteísmo fusional poco apto a comprometerse en una transformación radical de la sociedad, con lo que ésta implica de ruptura, de negatividad. Así se conserva el antropocentrismo judeocristiano, tan criticado por algunos ecologistas. No es el colocar al ser humano en el centro de la naturaleza lo que ha provocado tantos estragos en ésta sino la idea de Dios de la teología clásica. En efecto, el ser humano está en

el centro en tanto que lugarteniente de Dios. La teología clásica, prisionera de la "lógica de los sólidos" que caracteriza toda filosofía pre-dialéctica, acentuó la alteridad de Dios que lo hace un ser arbitrario, un amo con derecho de vida y muerte. Es, pues, normal que el hombre se comporte de esta manera frente a la naturaleza. En América Latina merece ser señalada la obra de Leonardo Boff (1997).

En la India, Gabrielle Dietrich reflexiona a partir de los cuerpos oprimidos de las *mujeres pobres* (Dietrich 1988). Así, ella supera el estrecho feminismo cristiano de teólogos de los países del centro que, aunque dicen algunas verdades, suelen limitarse al ámbito eclesial. (Incluyo aquí a una luterana porque ella trabaja muy ecuménicamente.)

Es interesante constatar que este redescubrimiento de la corporeidad a partir de la fe en la resurrección comenzó en los países del centro y no en los de la periferia. En efecto, fue en aquellos países donde se inició el proceso contra la helenización del cristianismo que llevó a distinguir claramente entre resurrección e inmortalidad del alma. Y se trata de países marcados profundamente por guerras, fruto de la agresividad inherente al capital, que provocaron decenas de millones de muertes. Sin embargo, la teología de los países del centro es prácticamente muda en lo que concierne a la dimensión sociopolítica de esta fe en la resurrección.

CONCLUSIÓN GENERAL

He tratado de presentar, lo más sucintamente posible, tres temas centrales de la fe cristiana, enfocados desde el punto de vista que me parece el más racional, el más coherente, el más viable. Sin embargo, este punto de vista, que es el de la *teología de la liberación* se encuentra hoy en una *situación de viernes santo*. En efecto, la teología de la liberación está en una situación parecida a la de Jesús durante su pasión: frente a una coalición de hecho de saduceos (aristocracia sacerdotal

conservadora) y fariseos (los teólogos progresistas de los tiempos de Jesús, salidos de las capas medias de la sociedad). Los unos la atacan, los otros la ignoran (salvo cuando un acto represivo de la autoridad eclesiástica les sirve de argumento contra Roma). Hoy día es casi imposible discutir (digo discutir, no estar de acuerdo) sobre teología de la liberación con un teólogo "progresista" europeo. La *mala conciencia*, el sentimiento de culpabilidad porque la teología legitimó sistemas opresivos en el pasado y/o "manipuló" la Biblia en sus especulaciones metafísicas, son quizá explicaciones de este silencio.

Sería poco consecuente, sin embargo, limitarnos al ámbito eclesial cuando se trata de teología de la liberación. Su difícil situación actual debe ser vista en el contexto más amplio de la *crisis de las fuerzas de liberación y progresistas*. Cuando tantos progresistas —y hasta revolucionarios— de ayer capitulan ante el neoliberalismo, cuando el "socialismo real" se desmorona y la socialdemocracia no es ni siquiera reformista, cuando tantas luchas de liberación del tercer mundo han fracasado, es muy difícil hablar de liberación.

A esto corresponde un *clima intelectual impregnado por un escepticismo relativista*. A la moda de los "nuevos filósofos" sucedió la del "posmodernismo" filosófico. Esta última, con su afirmación gratuita del "final de los grandes relatos de emancipación" —apoyada en una interpretación caricatural de la historia de la filosofía— está ya de capa caída. Pero el clima queda, fundado en las más eruditas "filosofías de la diferencia" —Foucault, Deleuze, Derrida— para las cuales, en última instancia, *pensar es oprimir*. Lejos están los tiempos de Tomás de Aquino, cuando para musulmanes y cristianos (occidentales) Aristóteles era "el filósofo", cuando todos tenían fe en la razón. Esto es válido, sobre todo para los países del centro, pero no hay que olvidar que la dependencia es también cultural.

Ante esta situación la alternativa me parece rigurosa: o el suicidio o una fe en que la historia humana tiene un sentido y que ese sentido es la liberación de todos los oprimidos.

Yo opto por la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Abascal Jaen, Adolfo. 1995. "La réception de la théologie latino-américaine de la libération: une opportunité pour l'Europe de recréer ses racines". *COELI-Liaisons Internationales*, núm. 83, junio.
- . 1994. "Quelques idées provocatrices en vue de la consultation mondiale (Socialisme: projet viable ou illusion?)" y "Des essais de réponse pour faire avancer la discussion lors de la consultation mondiale". *COELI-Liaisons Internationales*, núm. 76.
- . 1995. "Messianisme chrétien ou volupté apocalyptique". *Cahiers Marxistes*, núm. 197, febrero-marzo. Bruselas, 101-120.
- Balthasar, Urs von. 1977. "Considérations sur l'histoire du salut. À propos de la théologie de la libération". *Nouvelle Revue Théologique*, t. 99.
- Boff, Leonardo. 1981a. *Jesucristo y la liberación del hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- . 1981b. *Igreja, carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- . 1997. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Bourgeois, B. 1992. "Le Christ hégélien y Le Dieu de Hegel: concept et création". *Études hégéliennes. Raison et décision*. París: PUF.

- Copleston, F. 1962. *A History of Philosophy*. Nueva York: Image Books.
- Dietrich, G. 1988. *Women's movement in India. Conceptual and religious reflections*. India: Break-Through Publications.
- Dri, Rubén. 1987. *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: Nueva América.
- . 1991. *Revolución burguesa y nueva racionalidad*. Buenos Aires: Biblos.
- . 1993a. *Intersubjetividad y reino de la verdad*. Buenos Aires: edición del autor.
- . 1993b. *Los modos del saber y su periodización*. Buenos Aires: Letra Buena.
- . 1994. *Razón y libertad*. Buenos Aires: Biblos.
- Gutiérrez, Gustavo. 1971. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.
- Hinkelammert, Franz. 1978a. "El dios mortal: Lucifer y la Bestia". En Tamez, Elsa y Saúl Trinidad (dir.). *Capitalismo, violencia y antividá. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)-EDUCA.
- . 1978b. *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca, España: Sígueme.
- . 1984. *Crítica a la razón utópica*. Costa Rica: DEI.
- . 1987. *Democracia y totalitarismo*. Costa Rica: DEI.
- . 1991. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. Costa Rica: DEI.
- . 1995. "La teología de la liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado". *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica: DEI.
- . 1998. *El grito del sujeto. Del teatro mundo del Evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. Costa Rica: DEI.
- Jiménez Limón, Javier. 1982. "Lectura científica y/o simbólica del Reino". *Christus*, núm. 552. México.
- Löwy, M. 1988. *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe Centrale*. París: PUF.
- Lubac, Henri de. 1979. *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore*. París: Lethielleux.
- Mateos, J. y J. Barreto. 1982. *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Metz, Johann B. 1970. *Teología del mundo*. Salamanca, España: Sígueme.
- Moltmann, Jürgen. 1982. "Christliche Hoffnung: Messianisch oder Transzendent". *Münchener Theologische Zeitschrift*, núm. 33, 241-260. ["La esperanza cristiana: ¿mesiánica o trascendente?"]. *Selecciones de Teología*, núm. 90, abril-junio. Barcelona.]

Nell-Breuning, Oswald von. 1951. *Herders Wörtenbruch der Politik*. Friburgo de Brisgovia: Herder.

Pannenberg, W. 1970. "La signification du christianisme dans la philosophie de Hegel". *Archives de Philosophie*, t. 33, cuaderno 4. París.

Planty-Bonjour, G. 1982. "La transposition spéculative du thème classique de la 'bonté de Dieu' dans la 'Philosophie de la religion' de Hegel". *Hegel et la religion*. París: PUF.

Pereira de Queiroz, María I. 1965. *O messianismo no Brasil e no mundo*. Sao Paulo: Dominus.

Sobrino, Jon S J. 1977. "Cristología desde América Latina". En *Jesús al servicio del reino de Dios*. México: CRT.

———. 1982. *Jesús en América Latina*. Santander, España: Sal Terrae.

———. 1991. *Jesucristo liberador*. Madrid: Trotta.

Van Riet, G. 1965. "Le problème de Dieu chez Hegel". *Revue Philosophique de Louvain*, t. 63.

Wielenga, Bastiaan. 1981. "It's a long road to freedom. Perspectives of biblical theology". En *God, the people and the kings. Political theologies in Israel*. India: Tamil Nadu Theological Seminary.

Los conceptos fundamentales del cristianismo (desde un punto de vista católico romano), de Adolfo Abascal Jaen, terminó de formarse e imprimirse en la Ciudad de México, durante mayo de 1999, en los talleres de Signum Editores, S.A. de C.V., Calzada del Hue-so 140, Col. Exhacienda de Coapa. Se tiraron 500 ejemplares sobre papel bond de 72 grs. y en su composición se utilizaron tipos Opti-ma de 12, 10, 9 y 8 puntos. La corrección de estilo estuvo a cargo de Clara Elizabeth Cas-tillo Álvarez; la lectura de pruebas de Juan Francisco Escalona Alarcón.