

**UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ESPERANZA CRISTIANA A PARTIR DE LA
ESCATOLOGÍA PRESENTE EN EL CATECISMO CATÓLICO**

FRAY JESÚS ORLANDO IBARRA OCHOA, OSA



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA
DIRECCIÓN DE POSTGRADOS
BOGOTÁ, D.C.
2017**

**UNA REFLEXIÓN SOBRE LA ESPERANZA CRISTIANA A PARTIR DE LA
ESCATOLOGÍA PRESENTE EN EL CATECISMO CATÓLICO**

FRAY JESÚS ORLANDO IBARRA OCHOA., O.S.A

**Monografía para optar al título de
Magister en Teología**

Director:

**P. LUIS ALFREDO ESCALANTE MOLINA., S.D.S
Doctor en Teología**



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
MAESTRÍA EN TEOLOGÍA
DIRECCIÓN DE POSTGRADOS
BOGOTÁ, D.C.
2017**

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

DEDICATORIA

A Salomé...

*Pueda este trabajo reflejar el conato agónico
de la desnudez del corazón humano
que con sed de amar y ser amado
y hambre de felicidad
busca su libertad
y la gloria de su Creador.*

AGRADECIMIENTOS

*Agradezco a Dios su amor
por la belleza de la Creación y por habernos regalado la vida.
A la Iglesia Católica por anunciar a Cristo a la Humanidad
y por haberme heredado la fe y la esperanza,
A la Orden de San Agustín
Por consolar el dolor del oprimido y sanar sus heridas.
A José Leonardo Rincón, S.J., Hernán Sevillano, O.C.D., y Jhon Harold Rozo
por su incondicional amistad.
Al Padre Luis Alfredo Escalante, S.D.S
por su paciencia y generosidad en la dirección del presente trabajo.
A la Pontificia Universidad Javeriana en su Facultad de Teología
por ser mi alma mater.
A mi familia y amigos:
su amor es signo de resurrección.*

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I Análisis epistemológico de la escatología en el Catecismo	8
1.1. Presupuesto teológico.....	8
1.2. Presupuesto bíblico.....	11
1.2.1. Crítica textual.....	12
1.2.2. Análisis estructural y teológico.....	13
1.3. Estado actual del tratado escatológico y crisis epistemológica.....	16
CAPÍTULO II Contextualización del aporte de la teología política y de la esperanza de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann	27
2.1. Johann Baptist Metz.....	28
2.1.1. <i>Memoria Passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista</i>	31
2.2. Jürgen Moltmann.....	39
2.2.1. La Venida de Dios, Escatología Cristiana.....	40
CAPÍTULO III Preocupación política de la Teología de la Liberación en clave escatológica	49
3.1. Esperanza salvífica desde la praxis histórica (H. Assmann).....	49
3.2. Una esperanza que libera y transforma (G. Gutiérrez).....	52
3.3. Una esperanza que alcanza las periferias (Magisterio Latinoamericano).....	57
CAPÍTULO IV Hacia una propuesta teológica de orientación catequética en clave latinoamericana	60
4.1. Lineamientos teológicos de comprensión y transmisión de la escatología en la catequesis latinoamericana.....	61
4.1.1. Espiritualidad de la decepción – Conversión.....	61
4.1.2. Transformación de la historia - Discernimiento.....	63
4.1.3. Praxis del amor como cultivo de una gozosa admiración en la búsqueda del bien común.....	67
4.1.4. Esperanza compasiva: compromiso con la vida.....	69
CONCLUSIONES	71
BIBLIOGRAFÍA	75

INTRODUCCIÓN

Al caminar por este valle de amor y desde él admirar el universo que ha sido regalado a la humanidad hoy más que nunca se hace necesario realzar desde la fe y la esperanza, la grandeza de lo creado. En medio del ruido tenebroso y confuso de las presuntuosas opiniones de los falsos mesías, reposa en el silencio de la cruz y el calvario la verdad capaz de redimirlo todo, de restaurarlo todo, de dar un nuevo comienzo al universo, de permitirnos cambiar de piel, de no avergonzarnos de nuestra desnudez, de volver al edén. Es en el silencio del corazón donde encontramos el argumento vital que se desprende de las llagas del crucificado y que nos atrae por la dulzura de su entrega al redescubrir que es nuestra historia la razón de su encarnación, de su amor y dolor.

El presente trabajo monográfico a realizar principalmente aspira a generar una crítica constructiva en la manera como se transmite la fe en el ámbito de lo escatológico, nuestro lenguaje catequético ya no puede pretender hablar de Dios para intentar conocerle si antes no hablamos de humanidad, ya no es coherente pretender salvarnos en abstracto sin antes liberar con la ayuda de Jesucristo esta historia que se nos ha dado. Es preciso considerar e integrar entonces en la visión escatológica propia de la catequesis las dimensiones fundamentales de la vida humana: el sentido de la vida en lo personal y comunitario, la transformación de las condiciones históricas, el compromiso ecológico con la casa común y una profunda sensibilidad por lo social y lo político que responda a la compleja problemática de nuestros pueblos latinoamericanos.

La humanidad reclama una solicitud de sentido que ha de llevar a una intrépida y continua redefinición del quehacer teológico, sin por ello quitarle su puesto y mérito histórico a todos los esfuerzos realizados en el pasado donde la problemática existencial no era tan compleja como la podemos evidenciar tan violentamente en nuestro tiempo. Dentro de la dinámica espiral de la historia humana y latinoamericana ha surgido la pregunta: ¿En qué sentido lo

político como lugar teológico del discurso escatológico puede ofrecer nuevas perspectivas catequéticas que aporten a la visión escatológica del catecismo católico?

En nuestro campo a trabajar no se trata entonces de enfatizar solamente en una escatología del alma que pareciera es la racionalidad que subyace en la escatología que presenta el Catecismo, sino de procurar también la reflexión escatológica del cuerpo, la comunidad humana y el cosmos. Proponemos entonces como presupuesto bíblico el texto de Romanos 8, 18-23 con su respectivo análisis exegético - hermenéutico y el análisis de algunos numerales del catecismo en el plano de lo escatológico con la ayuda del método ricoeriano que acertadamente aborda el problema del lenguaje.

No se pretende entonces elaborar una propuesta de catecismo local en el campo escatológico; buscamos elaborar una lectura crítica de la doctrina escatológica expuesta en el catecismo para proponer un replanteamiento catequético en clave latinoamericana, con la ayuda de la teología política y de la esperanza de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann, de teólogos de la liberación como Gustavo Gutierrez, Jon Sobrino y Hugo Assmann, del valiosísimo aporte del magisterio latinoamericano en sus diversas Conferencias y que han alcanzado eco en el pontificado actual del papa Francisco.

En medio de tan compleja realidad el reto a nuestra reflexión es grande: proponer lo trascendental a partir de lo inductivo y concreto como respuesta de libertad a los miedos que nos han encerrado. Esto no es fácil, pero es posible como intento de respuesta al hombre contemporáneo que en agonía existencial se pregunta por el amor, la justicia, la verdad, la libertad, la paz y la felicidad en el aquí y el ahora de nuestra historia latinoamericana. Finalmente intentaremos proponer unas orientaciones que, teniendo en cuenta el eslabón perdido de lo político, den razón de lo que en Cristo como plenitud de la revelación es posible esperar en tiempos de injusticia, miseria, exclusión y violencia que alimentan la desesperanza, el absurdo y la incertidumbre existencial.

CAPÍTULO I

Análisis epistemológico de la escatología en el Catecismo

1.1. Presupuesto teológico

Hoy muchas personas rechazan la fe simplemente porque la vida eterna no les parece algo deseable. En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna les parece más bien un obstáculo. Seguir viviendo para siempre sin fin parece más una condena que un don.¹

Esta expresión del emérito pontífice Benedicto XVI refleja en cierta medida la preocupación del presente trabajo, el dualismo existencial entre la vida en el presente por un lado y la vida eterna en el futuro que promete la fe en Jesucristo, por otro, posee todo un trasfondo epistemológico con graves consecuencias en la apropiación de nuestra historia. El discurso teológico que hemos elaborado, quizá por mucho tiempo ha sido ajeno a las preocupaciones de la creación e historia humana porque éstas han sido vistas como anfiteatros de una divinidad que se complace en el destierro de los hombres. Ante esta situación y desde la modernidad hasta hoy, la postura de una buena parte de la humanidad es la indiferencia a un cristianismo que como lo dirán algunos teólogos dejó de predicar al Dios de la resurrección, al hombre que restauró nuestra naturaleza humana y dio inicio a la restauración de todo el universo. Somos los protagonistas de un aterrador y trágico naufragio existencial en la realidad de lo eterno.

¹ Benedicto XVI, *Spe Salvi*, 24.

Con el presente esfuerzo hacemos parte de los que intentamos aprovechar la angosta puerta de los que hablan al Magisterio de la Iglesia con nuestra teología para que la interpretación de la fe al servicio de la Escritura y la Tradición brinde una renovada palabra de esperanza a los desafíos de nuestros tiempos, esto para recordar que el presupuesto de la Revelación según Vaticano II es tripartito, no es *sola Scriptura* y *Traditio*, es también *Magisterium Ecclesiae* y allí los teólogos estamos llamados a brindar nuestro aporte.

Siendo muy conscientes de que la fe es en primer lugar un llamado de Dios, la iniciativa es de Él, dar el salto al misterio partiendo de las realidades humanas es uno de nuestros desafíos. Desde que somos creados, de manera natural, como algo innato vamos a estar buscando el origen de nuestra existencia, desde la fe sabemos que es Dios mismo, Él es nuestra más genuina vocación. Tradicionalmente la descripción y apropiación del movimiento ha partido de lo abstracto, de lo invisible, de lo espiritual a lo concreto, a lo material, a lo biológico o corpóreo. Dar el salto al misterio partiendo de las realidades materiales es un movimiento de lo concreto a lo abstracto, implica un esfuerzo en primer lugar de la razón para llegar al ámbito de la fe, demanda el uso de un lenguaje para intentar plasmar los esfuerzos de la lógica.

Es en ese segundo movimiento donde inscribimos nuestra preocupación, hacemos parte por ejemplo de los que hablando de María de Nazaret y de José, sin negar la virginidad y castidad que de ellos profesa la Iglesia en el ámbito de lo misterioso, exaltamos más su maternidad y paternidad como pareja humana, intentamos hablar de los dos no desde el desencarnado sesgo puritano en el que tal vez son contaminados e impuros seres sexuados, sino como a una pareja que se fundió y encarnó el divino misterio del amor en el humano hogar de Nazaret, intentamos hablar de su hijo Jesús no como de un triunfalista emancipador sino del hombre que aprendió a amar en una familia, a servir entre los suyos y a reconocer en el Dios de Israel al Dios del Amor que le glorificó con la Resurrección por haber sido testigo de la Verdad hasta sus últimas consecuencias. A propósito de esta consideración de interpretación bíblica traemos a colación las pertinentes sugerencias del biblista jesuita Juan Manuel Granados

respecto de la recepción de la *Dei Verbum* en la *Verbum Domini*² como documento magisterial para el presupuesto bíblico del presente trabajo. Identifica tres aspectos a evitar para un idóneo trabajo exegético o hermenéutico señalándolos de la siguiente manera:

- La interpretación espiritualizada o espiritualista de la Escritura conduce al fideísmo y, peor aún, puede conducir al fundamentalismo.
- La lectura fundamentalista instrumentaliza el texto y puede traicionar tanto el sentido espiritual como el literal.
- Una interpretación subjetiva y arbitraria puede desconocer e, incluso, ignorar por completo el valor histórico de la tradición bíblica.

Es de gran importancia que el P. Granados afirme que una de las mayores dificultades consiste en que la investigación no alcanza la vida del pueblo raso de Dios, la gente ordinaria y sencilla. Se trata de la positivización de la exégesis bíblica que trae consigo no solo el distanciamiento del mundo de la vida, sino la fragmentación del saber teológico en repartos comunicados e incommensurables. Las consecuencias más difundidas de tal positivización del saber bíblico y teológico son la especialización exacerbada que se ensaña con los textos y el diálogo de sordos que impide el avance real de la o las disciplinas teológicas.³ Aquí nos encontramos con el punto neurálgico de nuestro estudio pues algunas elaboraciones de lenguaje en el ámbito de lo escatológico del catecismo católico y que tienen obviamente su fundamentación bíblica, puede que hayan perdido ya su sentido teológico. Paul Ricoeur nos recuerda que “cualquier apología del acto verbal como acontecimiento es significativa si, y solamente si, hace visible la relación de actualización, gracias a la cual nuestra competencia lingüística se actualiza en su realización [...], si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido”.⁴ Con este presupuesto

² Granados, “La recepción de la *Dei Verbum* en la *Verbum Domini*”, 89.

³ *Ibid.*, 90.

⁴ Ricoeur, *Teoría de la Interpretación*, 25-26.

teológico proponemos entonces el texto bíblico de Pablo a los Romanos, capítulo 8, versículos del 18 al 23, que esperamos pueda servir como argumento y presupuesto bíblico del presente trabajo en la búsqueda de elementos teológicos por cuanto el catecismo plantea el fundamento escatológico desde esta esperanza bíblica.

1.2. Presupuesto bíblico: Rm 8,18-23 ⁵

18 **Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.**
Porque me hago la cuenta de que no (son) comparables los sufrimientos del presente tiempo con la que va gloria a ser revelada a nosotros

19 **ἢ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.**
Porque el anhelo profundo de la creación La revelación de los hijos - de Dios aguarda ansiosamente.

20 **τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι**
Porque a vanidad la creación fue sometida no voluntariamente, sino a causa del que la sometió en esperanza

21 **ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.**
Por lo que también la creación misma será liberada de la esclavitud de la corrupción a la libertad de la gloria de los hijos de Dios

22 **οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν·**
porque sabemos que toda la creación gime a una y sufre dolores de parto hasta el presente

23 **οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ⁶ ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.**
y no solo (eso) sino que también nosotros mismos las primicias del Espíritu teniendo también nosotros mismos en nosotros gemimos la adopción de hijos ⁷ aguardando ansiosamente la redención del cuerpo de nosotros

⁵ Nestle, Erwin y Eberhard Aland, *Novum Testamentum Graece*, Bible Works. Dividimos la perícopa según la sugerencia del biblista Joseph Augustine Fitzmeyer, Cfr. Fitzmeyer, *Romans*, 504.

⁶ La traducción de la Biblia de Jerusalén omite esta palabra en su sentido literal, lo referiremos más adelante en la crítica textual.

⁷ Lacueva, *Nuevo testamento Interlineal Griego- Español*, 628.

Traducción según la Biblia de Jerusalén:

¹⁸ *Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros.* ¹⁹ *Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios.* ²⁰ *La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza²¹ de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios.* ²² *Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto.* ²³ *Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior = [?]⁸ anhelando el rescate de nuestro cuerpo.*

1.2.1. Crítica textual

Según el aparato crítico de la comisión integrada por Kurt Aland:⁹ *υἱοθεσίαν*, la adopción de hijos en Rm 8,23.

- Aparece con certeza en el Sinaítico, Alejandrino, Vaticano, Ephraemi Rescriptus, en: 6, 33, 81, 104, 256, 263, 424, 436, 459, 1175, 1241, 1319, 1506, 1573, 1739, 1852, 1881, 1912, 1962, 2127, 2200, 2464 como minúsculos y en la lectura de la mayoría de los manuscritos bizantinos.
- Con dudosa aparición se encuentra en los K L P, en el Sinaxario y el Menologio latinos, Metodio, Apolinar, Diodoro, Crisóstomo, Teodoro, Cirilo, Ambrosio, Pelagio y Agustín.

⁸ Encontramos un error de traducción debido a la problemática en torno al tema del adopcionismo.

⁹ Aland, *The Greek New Testament*, 540.

- Lo omite el papiro 46, D F G 614 y el Ambrosíaco.

Según el comentario de la Comisión¹⁰ se puede entender que varios testigos, principalmente 46 D G 614 it^{d.g} al, omiten *ἰοθεσίαν*, una palabra que los copistas encuentran dudosa y contradictoria dado el contexto de la herejía del adopcionismo.

1.2.2. Análisis estructural y teológico

Dentro del análisis estructural el tema central de la carta es la salvación de todos por la fe en Jesucristo y la fidelidad a la vocación universal que arranca de una adhesión incondicional a Jesús como salvador, el cual, cumpliendo con la promesa, pone fin a lo caduco e inaugura *una nueva era*. En el capítulo 8 se llega a la cumbre de la carta, una página excelsa de la literatura religiosa de la humanidad.¹¹ El capítulo está dominado por el Espíritu, palabra que se repite 21 veces. Fitzmeyer¹² lo divide así:

- a. 8, 1-13 La vida cristiana facultada por el poder del Espíritu de Dios
- b. 8,14-17 Hijos de Dios a través de Cristo, destinados a la Gloria
- c. 8,18-23 *La creación gime con dolores de parto*
- d. 8, 24-25 La esperanza cristiana
- e. 8, 26-27 El auxilio del Espíritu
- f. 8, 28-30 Llamados y destinados a la gloria
- g. 8, 31-39 Himno al amor de Dios manifestado en Cristo

¹⁰ Metzger, *A textual commentary on the greek new Testament*, 457.

¹¹ Schökel, *Biblia del Peregrino*, 395.

¹² Fitzmeyer, *Romans*, 479 – 528.

Como parte de un pequeño análisis teológico introductorio, en el diccionario de Gerhard Kittel¹³ en torno a *υιοθεσιαν* se afirma que en el Nuevo Testamento este término lo usa sólo Pablo. Su finalidad es mostrar que la filiación de los creyentes no es natural, sino que es conferida por un acto divino. El término podría referirse ya sea al acto o a su resultado. En Rm 8,15 la libertad viene con el espíritu de filiación en virtud del acto de Cristo que todo lo transforma. En 8,23 la adopción es futura; esto nos enseña que siempre necesitamos a Dios pero también que su designio nunca cambia.

La concesión de la adopción tiene una importancia decisiva. En el diccionario exegético del Nuevo Testamento¹⁴ en torno a *υιοθεσιαν* Romanos 8,19 nos hace ver que la expectación escatológica desempeña un papel esencial en Pablo, *la creación aguarda la revelación de los hijos de Dios*. Romanos 8,23 habla de *υιοθεσια* en el sentido de la redención del cuerpo. Los creyentes poseen el *Espíritu de adopción* y, por tanto, pueden clamar también: *Abbá / Padre*. La condición de hijo es expresión de la participación que se nos ha concedido en la propia filiación de Jesús, participación que se halla corroborada por el Espíritu como *primicias* (Rm 8,23), y que experimentará en el futuro su consumación.

Los aportes del P. Sarasa son muy pertinentes, dedica toda una tesis doctoral al tema de la filiación de los creyentes en el evangelio de Juan. Confirma que *υιοθεσια*¹⁵ [*hyiothesia*], para el caso del cristianismo como filiación adoptiva es un término usado únicamente por Pablo en el Nuevo Testamento, en el evangelio de Juan gira en torno al sintagma *τέκνα τοῦ θεοῦ*, las dos por lo tanto en palabras del exégeta jesuita son, en nuestra perspectiva teológica, los textos canónicos primitivos que evidencian el fenómeno de la filiación y no tanto en la perspectiva de especulación teológica para establecer relaciones metafísicas entre el Padre y el Hijo,¹⁶ esencialmente hace parte de otro asunto teológico.

¹³ Kittel y Friedrich, *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 1199.

¹⁴ Balz y Schneider, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, 1841 – 1842.

¹⁵ Sarasa, *La filiación de los creyentes en el Evangelio de Juan*, 13.

¹⁶ *Ibíd*, 14.

Fundamentalmente para el P. Sarasa “nos hacemos hijos de Dios no metafóricamente hablando, sino de modo real, cuando de manera esencial nos afiliamos al Padre creador y dejamos que guíe nuestro aquí y ahora para ser imágenes vivas de su Hijo”.¹⁷ Afirmamos con el Padre Sarasa entonces que es nuestro presente personal, comunitario y cósmico la realidad y no el imaginario que ha de preocuparnos, afecta nuestra conciencia, nuestra voluntad y libertad, es una decisión permeada y afectada por el pasado y que determina el futuro. En este sentido es una realidad escatológica:

[...] la postulación de la fe en la inmortalidad del alma y la resurrección no pueden ser zanjadas en una discusión crítica, sin más. Ellas pueden ser justamente postuladas, pues tienen carácter de decisión, y a la vez esta decisión se apoya en la fe. El sí a la vida eterna es posible e irrefutable y se presenta como una cuestión de confianza.¹⁸

Nos encontramos entonces con el punto neurálgico de la hermenéutica de nuestro presupuesto bíblico en la búsqueda de elementos teológicos que nos ayuden a encarnar una mejor comprensión y transmisión catequética de la escatología católica contenida en el catecismo, teniendo en cuenta el contexto eclesial latinoamericano. Si la creación entera fue sometida al desorden por una decisión pervertida de libertad humana, del mismo modo por una decisión acertada con la ayuda de la gracia en el Verbo encarnado, aguarda su redención y ésta fue iniciada con la resurrección de Jesucristo, en Él según la teología paulina recibimos la adopción de hijos de Dios que llevará, de acuerdo a nuestra confianza y decisión, tanto personal como colectiva a la restauración total de nuestro cuerpo y de la creación:

[...] nosotros no diremos la última palabra sobre este asunto, pues ni siquiera lo hemos tocado en su complejidad, pero rechazamos decididamente el absurdo de

¹⁷ *Ibíd.*, 511.

¹⁸ *Ibíd.*, 390.

la muerte sin esperanza, o las explicaciones de una proyección o una ilusión, pues estamos convencidos del papel de la fe en esta decisión esperanzadora.¹⁹

Cabe recordar que la motivación primera del presente trabajo ha sido encontrada en las comprensiones escatológicas que subyacen en el plano de la catequesis. A partir de ello, sin generalizar, en el inconsciente colectivo de los creyentes circulan imaginarios tergiversados respecto de lo escatológico y allí puede percibirse la ausencia de una escatología que afecte la vida, la historia y por lo tanto la dimensión política que se traduce en la búsqueda del bien común.

El presupuesto bíblico nos ayuda entonces a generar una crítica constructiva en la manera como se piensa y por lo tanto como se transmite la fe, nuestro lenguaje catequético ya no puede pretender hablar de Dios para intentar conocerle si antes no hablamos de humanidad, ya no es coherente pretender salvarnos en abstracto sin antes liberar con la ayuda de Jesucristo esta historia que nos ha sido dado.

1.3. Estado actual del tratado escatológico y crisis epistemológica

En la introducción al libro sobre temas actuales de escatología de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se afirma que “la teología contemporánea, tanto en el campo evangélico – luterano como en el campo católico, ha vuelto a descubrir la escatología como una dimensión esencial del misterio cristiano”,²⁰ la presente referencia se toma como de vital importancia dado el reconocimiento del diálogo ecuménico con otras confesiones y sus aportes a la dogmática o sistemática. Reconoce el entonces Prefecto, cardenal Ratzinger, la importancia de estas confesiones en la descristalización de la reflexión: “la exploración teológica sobre el futuro del hombre y de la historia ha sufrido, especialmente en los últimos treinta años del

¹⁹ *Ibíd.*, 390.

²⁰ Ratzinger, *Temas Actuales de Escatología*, 11.

siglo XX, estímulos fuertes y contrarios, primero en el ámbito de la teología protestante, después también en el de la católica”.²¹

Tanto la teología clásica como las teologías emergentes se preguntan por lo escatológico y desarrollan consecuentemente un discurso de acuerdo a sus contextos y pretextos, la reflexión clásica ya está expuesta en el catecismo y es considerada como doctrina fiable y segura, pero las reflexiones emergentes por estar en la frontera son catalogadas como sospechosas y de poca viabilidad. Las mismas directrices dadas por el cardenal Ratzinger en el documento ya citado sobre temas actuales de escatología evidenciaban tal complejidad. Lo curioso de todo es que citando a Balthasar le preocupaba la escatología como el nudo del tiempo de la teología de hoy; como si reconociera cierto estancamiento en la reflexión escatológica. Sus palabras fueron entonces de apertura en la búsqueda de respuestas a inminentes y violentos interrogantes.

Ante el drama del mundo, en nuestro aquí y ahora creer en la vida eterna según la doctrina cristiana católica expuesta en el catecismo para muchos es motivo de cansancio e indiferencia; la descripción que se hace del juicio particular y los consecuentes estados de Cielo, Purgatorio o Infierno generan incertidumbres porque pareciera que relativiza o no le da importancia al carácter experiencial de nuestra naturaleza humana y al mundo material y cósmico que nos circunda o del que hacemos parte para buscar exponer prioritariamente la idea de salvación o condenación del alma.

En el grupo de investigación Teología y Mundo Contemporáneo de la Pontificia Universidad Javeriana, hablando del problema de lenguaje en la teología y siguiendo la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur en lo esencial y simbólico, se afirmaba que, un discurso teológico basado en la fundamentación abstracta y metafísica de las verdades de fe al margen de las problemáticas y empeños de las personas, así como de los rigores de toda disciplina científica, no logra incidir en la construcción de las sociedades contemporáneas. Añade el

²¹ *Ibíd.*

valioso aporte investigativo que un discurso tal termina por convertirse en simple reproductor de doctrinas y fórmulas carentes de vida y de innovación e incapaz de generar palabras forjadoras de actos humanos performativos.

Explicitamos el problema con un análisis crítico de algunos numerales de la exposición escatológica del catecismo de acuerdo al artículo 12, creo en la vida eterna, numerales 1020 a 1050: ²²

- 1020: Al cristiano moribundo, la muerte es una especie de viaje y Cristo es el viático (*ultimo unctione roboranti eum signaverit eique Christum in viatico tamquam alimentum pro itinere dederit*).²³

El cristianismo ha sido testigo de tradiciones y culturas milenarias en las que la muerte ha sido vista como el emprendimiento de un viaje, a la vez que ha sido el receptor que ha intentado dar forma desde la limitación del lenguaje al anhelo de eternidad de la humanidad en lo multifacética de sus creencias. Es la resurrección sin duda el punto de quiebre incomparable a las demás nociones o convicciones lo que le diferencia en la forma de darle plenitud al paradigma *homo viator* de que nos hablará Gabriel Marcel, de ahí que como proposición inicial en este breve análisis crítico no sea la tierra o el cielo, el lugar o estado por separado desde donde iniciamos un viaje sin retorno y que tiene como punto intermedio la muerte, sino la realidad histórica del humano amor que por ser imagen y semejanza del Creador está llamado a la eternidad, a restaurar con el auxilio de la gracia lo que en el Génesis conocemos como el estado original, según nuestro presupuesto bíblico inicial, “la creación aguarda ansiosamente la manifestación gloriosa de los hijos de Dios” ²⁴

- 1021: La vida del hombre es un tiempo abierto para aceptar o rechazar la gracia divina (*Mors vitae hominis imponit finem tamquam tempori aperto acceptationi*

²² Catecismo de la Iglesia Católica, 269 - 277.

²³ Algunas expresiones serán confrontadas con la edición latina proporcionada por la página oficial del Vaticano. Cfr. http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a12_lt.htm#VI.

²⁴ Rm 8,19

vel reiectioni gratiae divinae), con base en la Escritura, concretamente en la parábola del pobre Lázaro y la palabra de Cristo al buen ladrón, asegura la existencia de la retribución inmediata del alma después de la muerte antes de la segunda venida de Cristo, (*sed pluries etiam retributionem uniuscuiusque immediate post mortem affirmat in relatione cum eius operibus eiusque fide*).

La vida se circunscribe y se limita a la categoría tiempo – *kronos* – para aceptar o rechazar la gracia, de eso depende la retribución. De aquí que quizá se desprenda en la piedad cristiana la acepción de esta historia como un destierro o valle de lágrimas y no se valore por buscar una morada eterna que nada tiene que ver con los afanes y preocupaciones de la humanidad. La interpretación que se hace de los pasajes bíblicos de la comunidad lucana es literal.

- 1022 - 1023: Después de la muerte cada hombre recibe en su alma inmortal su retribución eterna: Cielo, Infierno o un estado intermedio llamado Purgatorio (*sive per purificationem*). El Cielo lo merecen quienes están perfectamente purificados.

Aparece la justificación del Purgatorio con base en los concilios: Lyon (1271 - 1276), Florencia (1439 – 1445) y Trento (1559 – 1565). También en el numeral 1023 1023: Enfatiza la doctrina del purgatorio y la visión beatífica con base en Benedicto XII (1334 – 1342) y Juan XXII (1316 – 1334). El padre jesuita Germán Neira describe de manera significativa la problemática en torno al Purgatorio desde cuatro ítems en una entrevista que nos ha concedido:

1º La confusión entre las imágenes con que se expresa (en textos bíblicos y en obras artísticas) esta situación de purificación, y la realidad teológico-espiritual que se quiere identificar; 2º Las divergencias doctrinales entre la Reforma Protestante y la Iglesia Católica en la forma de interpretar una teología de la gracia Dios y su relación con la libertad humana; 3º La mentalidad moderna ilustrada que cuestiona doctrinas y prácticas religiosas consideradas propias de

un mundo atrasado; 4º Las religiones orientales critican al mundo occidental la ausencia del sentido de purificación espiritual por un exceso de materialismo y extroversión.²⁵

- 1024: El cielo es el fin último y la realización de las aspiraciones más profundas del hombre.

La pregunta por la que quizá se origina cierto desencanto en la exposición doctrinal sobre el Cielo gira en torno a la razón por la cual se creó la tierra, la razón de su existencia quizá se ha limitado a una simple dimensión espacio temporal para peregrinar desterrados y desde allí aceptar o rechazar la gracia para salvarse o condenarse.

- 1025 - 1029: Los elegidos viven en el Cielo, *Electi «in Ipso» vivunt, sed ibi servant, immo inveniunt suam propriam identitatem.*

Ciertamente la fe es consecuencia del acto primero de la mirada de Dios al hombre, es respuesta según la economía de la salvación expuesta en Vaticano II. El asunto de la elegibilidad es complejo dado el diálogo ecuménico e inter religioso contemporáneo. En su momento también respondía a la severa afirmación: *extra Ecclesiam nulla salus*. Como lo afirma el numeral 1027: sobrepasa toda comprensión y toda representación. Del Cielo nos atreveríamos a afirmar anticipadamente: ¿No será el estado de amor y consuelo de quienes fueron víctimas del egoísmo y odio de los hombres mientras heredan la creación transfigurada en su estado original?

En el ámbito de esa hermenéutica tendrían sentido entonces la parábola del pobre Lázaro, la palabra de Cristo en la cruz al buen ladrón y la potestad recibida en la Iglesia de beatificar y canonizar a quienes se distinguieron por su amor a Dios y en Él a la humanidad y la creación, pero no es sostenible afirmar una felicidad plena cuando en la tierra aún vence el egoísmo,

²⁵ Germán Neira, entrevista con el autor, “La purificación (Purgatorio) como problema teológico”, Bogotá, 15 de octubre de 2015.

la mentira, la violencia, la injusticia y la opresión, en últimas la misma muerte. En palabras de J. Moltmann:

[...] la teología cristiana se consagró muy pronto al estudio de la metafísica griega, con el fin de poder describir la divinidad de Dios, esto tuvo como consecuencia que el discurso histórico sobre el Dios que ha de venir fuese sustituido por el discurso abstracto sobre el Dios eterno, que se sienta en el cielo sobre un trono y aparece envuelto en su absoluta beatitud, mientras que en la tierra los hombres padecen, mueren y perecen.²⁶

- 1030 - 1032: Si al morir había imperfección en la purificación, aunque haya seguridad en la salvación eterna, se sufrirá entonces el Purgatorio.

En esta exposición doctrinal se encuentra todo el argumento de los sufragios en memoria de los difuntos, recomendación concreta de la Iglesia en el numeral 1032 para ofrecer por ellos limosnas, indulgencias y obras de penitencia. En este punto son muy pertinentes las apreciaciones del P. Neira:

La comunión con los que han muerto es algo muy común en la vivencia de nuestra cultura latinoamericana cristiana en sus raíces indígena, afro y española. La oración por los difuntos abarca una gran gama de nuestras devociones oficiales y populares: celebración de eucaristías por nuestros fieles difuntos, en los nueve días, al mes, al año, en el aniversario; las visitas al cementerio con las oraciones y arreglos correspondientes; las novenas por los difuntos (almas del purgatorio). [...] En el ámbito de la religiosidad popular latinoamericana y colombiana es necesario identificar bien las imágenes y prácticas con que lo popular cristiano expresa la creencia en la purificación del cristiano en la autenticidad de su amor a Cristo, después de la muerte. Hay imágenes muy

²⁶ Moltmann, *El experimento esperanza*, 231.

tradicionales como la de la Virgen del Carmen ayudando a sacar las almas del purgatorio. No se trata de acabar con las imágenes y devociones populares, sino de ir explicitando en ellas el sentido más profundo de la purificación cristiana, y de la solidaridad de la Iglesia, en su oración por los difuntos; y en el proceso pos mortal de purificación de nuestros hermanos en el amor y en la identificación plena con Cristo resucitado.²⁷

- 1035: Sobre todo en este numeral la Iglesia afirma la exposición doctrinal de la eternidad del infierno (*Doctrina Ecclesiae existentiam inferni eiusque affirmat aeternitatem*).

Ya no es sostenible, por la fe y la razón, que Dios siendo en esencia perfecto amor de paso a la coexistencia eterna de un estado espiritual lamentable llamado infierno, parece una interpretación dualista de corte platónico y maniqueo en el que hay una lucha eterna entre el bien y el mal. En la restauración definitiva de la creación será el amor eterno como Gloria de la Trinidad lo que reine eternamente, el egoísmo será vencido. La doctrina vencida del *apokatastasis o restitutio in pristinum statum* pareciera que de acuerdo a la lectura crítica de nuestro trabajo tuviera algún significativo aporte, es sostenible la existencia del infierno en el sentido del alejamiento progresivo y definitivo de Dios por un acto de la voluntad, pero no es sostenible su eternidad ya que alejados del amor la única consecuencia trágica es la extinción total.

Como pequeño paréntesis, es pertinente hacer eco al significativo trabajo hecho por el equipo inter-universitario español de investigación sobre los orígenes del cristianismo del que fuimos oyentes en algún momento de la maestría y que tiene como título “Así empezó el cristianismo”. En dicho trabajo, el doctor Rafael Aguirre Monasterio, hablando de las tradiciones cristianas históricamente perdedoras afirma algo muy importante:

²⁷ Germán Neira, entrevista con el autor, “La purificación (Purgatorio) como problema teológico”, Bogotá, 15 de octubre de 2015.

[...] hacer memoria del pasado puede convertirse en la mayor exigencia y en el más grande acicate para el cambio social, porque en el pasado laten posibilidades inéditas y perdidas, deudas no saldadas, huellas semiocultas, que las historias oficiales nunca han sacado a la luz. Por supuesto, cuando miramos atrás descubrimos trigo y paja, líneas y opciones muy diversas; percibimos alternativas que de haber prevalecido hubiesen desembocado en un radicalismo exaltado y minoritario, o en grupúsculos especulativos. Pero, dicho con todas las cautelas, rescatar los pasados ocultos, hacer justicia a las víctimas, recuperar las verdades de los perdedores es lo que más hondamente impulsa para que el futuro no sea la simple prolongación del presente como obra de los vencedores. Con otras palabras, se trata de enriquecer el presente con la incorporación de nuevas perspectivas, de descubrir aspectos válidos y olvidados de la gran tradición cristiana.”²⁸

En nuestro campo a trabajar no se trata entonces de enfatizar solamente en una escatología del alma que pareciera es la racionalidad que subyace en la escatología que presenta la mayor parte de la exposición escatológica del catecismo, sino de procurar también la reflexión escatológica del cuerpo, la comunidad humana y el cosmos. A este propósito Moltmann dirá que “las escatologías tradicionalmente medievales, protestantes y modernas se habían concentrado en la esperanza individual [...]. La salvación del individuo y, en el individuo, la salvación de su alma, ocupaban tanto el centro de la atención que la salvación del cuerpo, de la comunidad humana y del cosmos quedaban relegadas al margen”.²⁹

Aún hoy en el inconsciente colectivo de los creyentes circulan imaginarios tergiversados que nos descomprometen, nos descentran de lo esencial y nos sumergen en engaños e infantilismos que no nos permiten realizarnos existencialmente y comprometernos con la historia que Dios ha puesto en nuestras manos. En este punto los numerales entre el 1042 al

²⁸ Aguirre, *Así empezó el cristianismo*, 24.

²⁹ Moltmann, *La venida de Dios*, 17 – 18.

1050 son de una riqueza doctrinal significativa referenciada principalmente por Vaticano II, nos detenemos solamente en el 1046 respecto de la referencia bíblica que utiliza y que tiene que ver con nuestro presupuesto bíblico de Rm 8, 19 -23 expuesto en unas líneas atrás:

Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios [...] en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción [...] Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior [...] anhelando el rescate de nuestro cuerpo.³⁰

La traducción utilizada omite *ὑιοθεσίαν*, “la adopción de hijos” en el versículo 23, de igual manera en latín: “non solum autem, sed et nos ipsi primitias Spiritus habentes, et ipsi intra nos gemimus [...] exspectantes redemptionem corporis nostri.”³¹ Sucede lo mismo con el francés: “nous-mêmes qui possédons les prémices de l’Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l’attente de la rédemption de notre corps”.³² No así con el inglés: “groan inwardly as we wait for adoption as sons, the redemption of our bodies”.³³ O el portugués: “E não só ela, mas também nós, que possuimos as primícias do Espírito, gememos interiormente, esperando a adopção filial e a libertação do nosso corpo”.³⁴ Como lo dijimos anteriormente con base en esta clave de lectura bíblica en torno a la filiación, si la creación entera fue sometida al desorden por una decisión pervertida de libertad humana, del mismo modo por una decisión acertada con la ayuda de la gracia en el Verbo encarnado, aguarda su redención y ésta fue iniciada con la resurrección de Jesucristo, en Él según la teología paulina recibimos la adopción de hijos de Dios que llevará, de acuerdo a nuestra confianza y decisión, tanto personal como colectiva a la restauración total de nuestro cuerpo y de la

³⁰ http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a12_sp.html#VI La esperanza de los cielos nuevos y de la tierra nueva

³¹ http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/p123a12_lt.htm#VI. *Caelorum novorum et terrae novae spes*

³² http://www.vatican.va/archive/FRA0013/___P2L.HTM

³³ http://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P2Q.HTM

³⁴ http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p1s2cap3_683-1065_po.html

creación al permear con la luz de la fe toda estructura humana como campo de praxis teológica.

Ello significa que la filiación heredada de Jesucristo es, a la vez, don y tarea; ella implica acogida en el Espíritu y decisión práctica y existencial constante que afecte la cotidianidad de la vida para vivir como hijas e hijos de Dios.

El numeral 1049 con base en la *Gaudium et Spes* a este respecto es muy pertinente: “la espera de una tierra nueva no debe debilitar, sino más bien avivar la preocupación de cultivar esta tierra, donde crece aquel cuerpo de la nueva familia humana, que puede ofrecer ya un cierto esbozo del siglo nuevo”,³⁵ como punto de transición nos introduce en el segundo objetivo de nuestro trabajo, es precisamente el ámbito de lo político como lugar teológico, uno de los campos de acción en la preocupación del ser humano para cultivar esta tierra, para dignificar la creatura humana: imagen y semejanza de Dios. Hugo Assmann lo describe como un desafío de la reflexión teológica contemporánea:

Más allá de viejas formulaciones que parecen haber agotado su capacidad de caracterizar y expresar la dialéctica entre reino ya presente y todavía por venir [...] urge articular, dentro de los desafíos del momento histórico, el elemento crítico contenido en la dimensión escatológica del cristianismo. [...] La visión escatológica final se vuelve pretexto de evasión de la historia, si no se hace operativa, articulación práctica de la esperanza. Escatología y política es, por eso, una referencia temática importante para la teología de la liberación.³⁶

La humanidad reclama una solicitud de sentido que ha de llevar a una intrépida y continua redefinición del quehacer teológico, sin por ello quitarle su puesto y mérito histórico a todos los esfuerzos realizados en el pasado donde la problemática existencial no era tan compleja

³⁵ http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a12_sp.html#VI La esperanza de los cielos nuevos y de la tierra nueva.

³⁶ Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, 57.

como la podemos evidenciar tan violentamente en nuestro tiempo. Dentro de la dinámica espiral de la historia humana surge entonces la pregunta sobre, cómo lo político como lugar teológico del discurso escatológico puede ofrecer nuevas perspectivas catequéticas que aporten a la visión escatológica del catecismo católico, concretamente nuestra realidad latinoamericana demanda a la reflexión escatológica ser analizada en el marco del giro antropológico contemporáneo. Este acercamiento resulta urgente ante la inquietud por la verdad y sed insaciable de lo trascendental que no descuida lo experiencial y ante la realidad de pobreza, injusticia, opresión, enfermedad, dolor, odio y muerte que se desprenden de la violencia surgida por los conflictos de índole política, económica y ecológica en nuestros campos y ciudades.

De acuerdo al primer objetivo específico de nuestro trabajo hemos seguido la hermenéutica textual de Paul Ricoeur, su teoría del discurso nos ha ayudado a que nuestra preocupación sea comunicada según las exigencias del lenguaje teológico contemporáneo de acuerdo con los niveles de comprensión e interpretación. Precisamente hablando de la intención del interlocutor y el sentido de lo expresado propone que significar “es aquello a lo que el interlocutor se refiere o intenta decir, y lo que la oración significa, o sea lo que produce la unión entre la función de identificación y la función de predicación”.³⁷ En la búsqueda de una mayor clarificación epistemológica del discurso escatológico se pretende hacer de lo pragmático la forma inductiva en la búsqueda de Dios y la consecuente construcción de mundos posibles.

Damos paso entonces a la contextualización del aporte de la teología política y de la esperanza de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann.

³⁷ Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 26.

CAPÍTULO II

Contextualización del aporte de la teología política y de la esperanza de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann

Eliminar de las acciones de Jesús todo lo que resulta radicalmente subversivo, socialmente revolucionario o políticamente peligroso supone quitar toda significación a su vida y todo sentido a su muerte.³⁸

Estas significativas palabras de John Crossan nos ayudan a comprender cómo los dichos y hechos de Jesús de Nazaret no son solo enseñanzas y actos de simple filantropía sino la convicción más profunda por la verdad en razón de la redención de la humanidad. En palabras más cercanas como las del padre Carlos Novoa lo que intentamos afirmar es que “todo actuar personal y social es político, y quienes dicen no tener opción política toman la más clara de todas, como es dejar el orden establecido injusto inmutable, convirtiéndose en cómplices de una situación ignominiosa como la vigente, que todos estamos llamados a cambiar”.³⁹ Estas apreciaciones son premisas para intentar comprender la preocupación del presente capítulo.

En su génesis histórica, Rosino Gibellini afirma que es en la segunda mitad de los años sesenta del siglo XX donde se registra tanto en el ámbito católico como en el protestante el giro político de la teología.⁴⁰ En un primer momento según Gibellini, la teología política tiene una tarea negativa en el sentido de constituir un correctivo crítico frente a la tendencia de la

³⁸ Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria*, 12.

³⁹ Novoa, *Jesús en la política*, 11.

⁴⁰ Gibellini, *La teología del siglo XX*, 322.

teología a la privatización como consecuencia de la ilustración en la que se quiebra la cohesión entre religión y sociedad, y el marxismo que criticaba a la religión como una superestructura ideológica en su relación con el poder para replegarse a la esfera de lo privado y reducir la praxis de la fe a un discurso extremadamente abstracto y una decisión amundana del individuo. En un segundo momento su tarea es positiva en el sentido de desarrollar las implicaciones públicas y sociales del mensaje cristiano, no eludiendo el problema planteado por la ilustración y el marxismo sino respondiendo críticamente a sus desafíos.⁴¹

Ante el sin sabor de un discurso teológico en parte desencarnado de la problemática social, la teología política posee entonces una premisa de carácter experiencial que gira en torno a una búsqueda de conocimiento de sí mismo y que es necesario destacar: los dos autores a trabajar en este capítulo experimentaron el absurdo de la Segunda Guerra Mundial. Intentemos abordarlo desde la mirada y la experiencia de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann.

2.1. Johann Baptist Metz

Según los biógrafos la infancia y juventud de Metz, nacido en 1928, transcurre bajo el III Reich. A los 16 años es reclutado, sus compañeros mueren durante una ofensiva en la que él se encuentra ausente, al regresar solo ve desolación y muerte,⁴² es esta la primera fisura en su experiencia y pensamiento.⁴³ La segunda fisura será el horror de Auschwitz, en la declaración epistemológica que hace Metz sobre su opción por una nueva forma de hacer teología encontramos el acicate que condensa su dolorosa experiencia:

Tomé conciencia de que para mí ser cristiano significaba serlo mirando de cara a Auschwitz, mirando de frente al Holocausto. [...] De ahí arrancan mis preguntas críticas, ahí está la base de mi adiós a la teología trascendental. No

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Metz, *Memoria Passionis*, 100.

⁴³ Schuster, *Esperar a pesar de todo*, 24.

existe para mí una verdad que sea posible defender de espaldas a Auschwitz. No hay para mí un sentido que sea posible salvar de espaldas a Auschwitz. No hay para mí un Dios al que sea posible orar de espaldas a Auschwitz. [...] Por eso, desde entonces he intentado no hacer teología de espaldas al sufrimiento, visible o hecho invisible a la fuerza, que hay en el mundo... Fue uno de los motivos personales para desarrollar una teología política, del paso de una mística trascendental a una mística política del cristianismo.⁴⁴

En la significativa entrevista que le hace Ekkehard Schuster a Metz en 1993 sobre tan absurda tragedia, la interpelación más profunda gira en torno a la manera como en la actualidad se sigue elaborando teología de espaldas a la *Shoah* y las catastróficas consecuencias para el cristianismo en su elaboración teológica con 1900 años de teología antijudía.⁴⁵ El mismo Metz en dicha entrevista afirma que también percibió demasiado tarde la ausencia de Auschwitz en la teología, “hay en nuestro cristianismo mucha retórica de culpa y responsabilidad, que, sin embargo, no llega hasta las raíces de la teología cristiana. Lo que sucedió en aquella *Shoah* exige no solo una revisión de las relaciones históricas de cristianos y judíos, sino también una revisión de la teología cristiana”.⁴⁶

Esto es definitivo en la comprensión escatológica que se extracta de las enseñanzas del mismo catecismo, Metz hablando de las distintas iglesias parciales y refiriéndose a la nueva evangelización de Latinoamérica dirá del catecismo algo muy delicado que aquí transcribimos dado el peso epistemológico que posee:

Yo no sé si en ese punto el nuevo catecismo universal es de gran utilidad. Tengo mis dudas al respecto, unas dudas que no se refieren al hecho de que ese catecismo recapitule la totalidad de la fe (y me parece una insensatez que la gente

⁴⁴ Ruz, Matías; Guillermo Rosolino; y Carlos Schickendantz. “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz”, 581.

⁴⁵ Schuster, *Esperar a pesar de todo*, 24.

⁴⁶ *Ibíd*, 35.

se tenga por muy crítica cuando reprocha a ese catecismo que siga hablando hoy - como lo hace, al fin y al cabo, el credo de los cristianos- del juicio final. Mis objeciones se refieren a que ese catecismo da la impresión de que intenta canalizar lo más rápidamente posible la transición, en la que el miedo es factor determinante de una Iglesia de cultura excesivamente monocéntrica, eurocéntrica a una Iglesia universal culturalmente policéntrica, y disciplinar mediante el lenguaje de los nuevos ámbitos de experiencia, difícilmente abarcables, de la fe religiosa.⁴⁷

Para que sea posible ese lenguajear del que nos habla Metz en torno a los nuevos ámbitos de experiencia se hace necesario entonces el lenguajear de lo político como lugar teológico y punto de cohesión. Aclaremos con la ayuda de Henry de Lavalette⁴⁸ que no sería hablar de “teología de lo político” sino de “teología política”; en Metz la primera se inscribe en una pre crítica cristiandad, la segunda en un pos crítico cristianismo, la primera tiene la inclinación de sacralizar lo político en búsqueda de un personalista paraíso perdido con nostalgia autoritarista de trono y altar, la segunda busca una salvación anunciada que afecta al hombre entero comprendidas sus dimensiones social y corporal. De las características de esta segunda opción, y sin presunción de absolutismo, la presencia de la Iglesia en el mundo podrá ser creíble y responderá a las dos demandas fundamentales de la humanidad y de la realidad latinoamericana: conocimiento de sí mismo y justicia social como presupuestos de interioridad y trascendencia.

Política, como lo señala Lavalette, es entonces para Metz una dimensión fundamental de la razón y de la fe, teología política, una postura pos crítica que tiene en cuenta el giro decisivo del siglo de las luces no para estigmatizarlo sino para dialogar con él y ayudarlo a salir de la privatización, incluso en el ámbito religioso, que le dejó en estado de encerrona ante la euforia de la complejidad de su acepción de ilustrada libertad; no se trata por lo tanto de

⁴⁷ *Ibíd.*, 30 - 31.

⁴⁸ Lavalette, *La teología política de J. B. Metz*, 321 – 332.

buscar un personalismo excluyente sino una desprivatización que sin dejar de lado la libertad individual aboga por una llamada pública como confesión de fe que evidencia la pertenencia a una comunidad eclesial y ésta a su vez a la comunidad humana,

Damos paso ahora a un pequeño análisis de su obra *Memoria Passionis* como propuesta de elaboración teológica de cara al sufrimiento y que tiene como lugar teológico el complejo y vasto mundo de lo político.

2.1.2. *Memoria Passionis, una evocación provocadora en una sociedad pluralista*

Como el mismo Metz lo afirmará, es la dialéctica histórica entre memoria y olvido lo que a él le permite hablar con sólido fundamento de la *memoria passionis, es decir, del* sufrimiento, dolor, exclusión, humillación y muerte en cruz de Jesús de Nazaret como víctima del egoísmo y la ambición en su tiempo, y que hoy, desde la construcción escatológica de la teología política es evocación provocadora en medio de la relativista opinión pública tan multifacética y recuerdo peligroso que desestabiliza la misma privatización del mensaje cristiano en la elaboración de la teología.

Metz, al comienzo de su obra aborda la controvertida pregunta sobre la amenaza que, para la esperanza cristiana, significa la oscuridad de la historia humana de sufrimiento presente y la amnesia cultural que padece gran parte de la humanidad: “hace ya tiempo que Auschwitz desapareció del horizonte de recuerdos de mucha gente, también de muchos cristianos. Son pocos los que relacionan las actuales crisis de la humanidad con la catástrofe que lleva el nombre de Auschwitz”.⁴⁹ Para intentar aclarar tal pregunta Metz hace un recorrido por el tratado de la teodicea y detecta sobre todo en la propuesta agustiniana algún vestigio dualista con delicadas repercusiones en la posterior elaboración de la teología y que tiene como principal preocupación la pregunta sobre cómo se puede reconciliar el sufrimiento existente

⁴⁹ Metz, *Memoria Passionis*, 19.

en el mundo, el sufrimiento de inocentes, con la idea de un Dios todopoderoso y bueno. Señala que Agustín de Hipona en su tratado sobre la libertad atribuye la responsabilidad por el origen del mal y el sufrimiento en el mundo exclusivamente a la humanidad. Por lo tanto, la historia de sufrimiento no impele a hacerle a Dios ninguna pregunta aclaratoria de sesgo escatológico.⁵⁰ En la parte conclusiva de su tratado sobre la libertad de Agustín de Hipona es posible evidenciar la postura descrita por Metz:

Nos habíamos propuesto en qué consiste obrar mal, y a esto se refiere cuanto hemos dicho. En consecuencia, conviene ahora considerar con atención si el obrar mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder si los ama; y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, la parte más vil del hombre, y que nunca podemos tener como seguros. A mí me parece que todas las malas acciones, es decir, todos los pecados, pueden reducirse a esta sola categoría.⁵¹

Según Metz, en Agustín, la pregunta por Dios que nace del hambre y sed justicia, la pregunta escatológica por la justicia universal de Dios, es remplazada por la pregunta antropocéntrica acerca del pecado humano. Al señalar un absolutismo del pecado encuentra Metz la razón de la sublevación del ser humano “contra este Dios de los teólogos; justamente por ello pudo convertirse el problema de la teodicea en la raíz del ateísmo moderno”.⁵² Es lo que podríamos afirmar severamente con palabras de Congar y que retoma Michael Quisinsky en sus apreciaciones sobre la *Nouvelle Théologie*: “el mundo sin Dios es el resultado de una larga predicación de un Dios sin mundo”.⁵³ Más adelante describirá cómo esta crisis de Dios en el mundo contemporáneo es crisis de humanidad, crisis cultural, crisis del lenguaje del ser humano.

⁵⁰ Ibíd, 26.

⁵¹ Agustín de Hipona, *El libre albedrío*, 260.

⁵² Metz, *Memoria Passionis*, 29.

⁵³ Quisinsky, *La interferencia entre la Nouvelle Théologie y la práctica católica en la Iglesia y la sociedad*, 66.

Para Metz son necesarias tales preguntas aclaratorias de sesgo escatológico dirigidas a Dios y transformadas en oración, solo así tendrían las más profundas consecuencias humanas y humanizadoras, “allí donde las religiones monoteístas no enseñan a dirigir preguntas aclaratorias a Dios, las decepciones y frustraciones son, sencillamente, proyectadas sobre otras personas, sobre los miembros de otras confesiones, los fieles de otras religiones o incluso los no creyentes”.⁵⁴ Tales preguntas aclaratorias que pueden ser elaboradas desde el lenguaje oracional, las circunscribe Metz en el ámbito de la mística del sufrimiento en razón de Dios, con base en la Sagrada Escritura describe tal lenguaje oracional como un lenguaje de sufrimiento y crisis, queja y acusación. Es el lenguaje del grito, el mismo grito de Cristo en la cruz, grito evocado que en el hoy de nuestra historia se hace provocador y peligroso como denuncia a la amnesia cómplice de la cultura del descarte, clamor en el que puede verse resumida toda la historia de la pasión de la humanidad.⁵⁵

Tal mística del sufrimiento desde el lenguaje oracional lleva a Metz a intentar plasmar o condensar, desde el esfuerzo de la razón, pese a lo limitado del lenguaje expositivo, su propuesta en lo que él denomina “saber añorante” y que no está fundamentado en un discurso teológico afirmativo sino de crisis:

Religiosa y espiritualmente, se manifiesta sobre todo en la angustia, el lamento, la aflicción y el clamor de las entrañas: conoce a Dios en el horizonte del peligro. A la vista de las dolorosas contradicciones, este tipo de discurso sobre Dios entiende la esperanza como una expectativa que sigue estando atravesada por una tensión temporal, porque al fin y al cabo quiere creer en Dios, no en la propia fe en Dios [...], forma parte del riesgo de esa teología negativa que, en vez de querer solucionar más o menos el problema de la teodicea, lo hace presente una y otra vez en cuanto pregunta inolvidable e intenta encausarlo con el fin de

⁵⁴ Metz, *Memoria Passionis*, 30.

⁵⁵ *Ibíd.*, 112.

contrarrestar una normalidad guiada por el olvido, así como el resignado *pathos* de justicia que la acompaña”.⁵⁶

Es muy significativa la apreciación de Metz; con base en ese saber añorante intentará desarrollar toda su propuesta teológica después de Auschwitz y no sirviéndose exclusivamente de una terminología abstracta y ajena al sufrimiento de los seres humanos. También aclara que no minimiza o desatiende otras catástrofes y sufrimientos de la humanidad, en la fórmula “después de Auschwitz”, no como mera designación histórica sino como una descripción de la situación interior del cristianismo y su discurso sobre Dios, aspira a sensibilizar al conjunto de la teología para las historias de sufrimiento. Allí por lo tanto tiene cabida el contexto de sufrimiento en nuestra realidad Latinoamérica y que será tratado en el capítulo siguiente a partir de las reflexiones de nuestra identidad teológica.

Lo que principalmente Metz desea proponer es crear una conciencia teológica a lo que él denomina “cultura anamnética” en contraposición a la amnesia cultural de la que según él hay anónimas y catastróficas consecuencias como la elaboración teológica en cuanto metafísica salvífica descontextualizada y desmemoriada, “no se debe seguir elaborando una teología construida de tal manera que permanezca o pueda permanecer indiferente a Auschwitz”.⁵⁷ La propuesta de Metz es entonces muy sugerente, describe la problemática epistemológica surgida entre el encuentro de la fe israelita y la filosofía helénica influenciada categorialmente por el platonismo medio y el neoplatonismo de cuño plotiniano.

Este aporte es interesantísimo en Metz, pues al hablar de las controversias dogmáticas de los primeros siglos queda en evidencia la necesaria preocupación metafísica y abstracta de los apologetas pero que lamentablemente deja en suspenso la apología de lo físico y que solo se hará hasta el redescubrimiento del *corpus aristotelicum* gracias al aporte árabe. Como un pertinente y necesario paréntesis recordemos por historia que solo hasta el siglo XIII, después de un largo recorrido y censuras, es con el Aquinate donde en la universidad de

⁵⁶ *Ibíd.*, 45.

⁵⁷ *Ibíd.*, 54.

París se cita con más libertad al filósofo fundador del liceo de Atenas, sin dejar por esto de seguir teniendo controvertidas disputas. El filólogo José Martínez Gázquez lo describe de una manera muy interesante:

La universidad de París fue el centro de estas controversias, donde se vive con intensidad esta lucha en un largo proceso a lo largo de todo el siglo XIII [...], con David de Dinant el aristotelismo va ganando fuerza, a pesar de su condena en 1210, cuando el sínodo de París condena sus doctrinas y comentarios. En disputa con el neoplatonismo y el agustinismo imperante [...]. Tomás de Aquino pudo beneficiarse también de estas traducciones y, como maestro en París de 1252 a 1260, refuerza su magisterio con comentarios a Aristóteles. Reavivada la polémica sobre el estudio y difusión de la filosofía natural aristotélica, de nuevo Urbano IV reitera en 1263 las prohibiciones de Gregorio IX en el documento de confirmación de los estatutos de la Universidad. Se prohíben definitivamente el 7 de marzo de 1277, en que el obispo de la ciudad declara proscrita la enseñanza de los “libros naturales” de Aristóteles, sin que por ello quedasen clausuradas las disputas.⁵⁸

Hemos querido traer a colación tal referencia pues, sin duda, mucho de lo elaborado doctrinalmente hasta el redescubrimiento de Aristóteles, incluyendo el tratado escatológico presente en el catecismo, tiene una fuerte influencia del platonismo medio y neo platonismo de cuño plotiniano en palabras de Metz. Aclaremos también que no se trata tampoco de ser dualistas en el aporte filosófico a la teología, por un lado abstractos respecto de lo platónico y, por otro, materialistas respecto de lo aristotélico. La preocupación reside en la fundamentación epistemológica del discurso escatológico que ha de ser equilibrada en sus apreciaciones y agradecida con la diferencia, aunque haya existido el sesgo de las exageraciones y presunciones.

⁵⁸ Martínez, “Los árabes y el paso de la ciencia griega al occidente medieval”.

Volviendo a Metz, querríamos destacar con él la extrema preocupación de darle demasiada relevancia al ahistórico mundo conceptual de Atenas descuidando el espíritu anamnético de Jerusalén.⁵⁹ En líneas anteriores citando la entrevista de Ekkehard Schuster a Metz se afirmaba que son más de 1900 años de teología fundamentalmente antijudía con graves consecuencias en la praxis de fe cristiana. Sin caer en el sincretismo, el mismo Metz con la mirada puesta en los tesoros del arte cristiano desarrolla una apología de la anamnesis judía cuando describe con tristeza la escultura de una pareja de figuras femeninas representando a la Iglesia y a la Sinagoga, esta última con los ojos vendados y catalogada por Metz como una maestra de las cosas divinas. Sus palabras conmueven profundamente el corazón:

Cuando contemplo hoy esta imagen de la Sinagoga con los ojos vendados, me perturba e inquieta preguntar qué es lo que han visto esos ojos, qué es lo que saben de Dios, qué es lo que en el cristianismo hemos hecho invisible y acallado por medio de la teología, y no pocas veces de un modo sumamente violento. Cuando contemplo hoy esta imagen, me pregunto con temor si, en aquella noche en que fueron quemadas las sinagogas, no quedó también reducida a cenizas una sabiduría de Dios sin la cual tampoco nosotros los cristianos podemos saber dónde tenemos la cabeza y dónde nos late el corazón cuando decimos “Dios” y cuando decimos “Jesús”, el cual, como es bien sabido, no era cristiano, sino judío.⁶⁰

Con tan significativa apreciación Metz afirma con toda severidad que la Sinagoga, como maestra de los asuntos divinos nos enseña el espíritu de la remembranza que nos capacita para tener experiencia de Dios pues ella vincula recuerdo y redención. Ciertamente sin tal espíritu de rememoración “la catástrofe no consiste en la catástrofe sino en que ya no somos capaces de percibirla en cuanto tal; más bien nos estamos convirtiendo progresivamente en *voyeurs* de nuestra propia decadencia”.⁶¹ Esto lo describe Metz como un síntoma de la desaparición del ser humano y su historicidad, que no es capaz de abordar las crisis sociales

⁵⁹ Metz, *Memoria Passionis*, 63.

⁶⁰ *Ibíd.*, 71.

⁶¹ *Ibíd.*, 89.

y políticas evidenciando una creciente despolitización, un nuevo culto de la privacidad y una despedida de la historia que trae como consecuencia la reaparición de los mitos.

Propone que es la rememoración de Dios una forma de resistencia en contra de la muerte del ser humano en su amnesia y su opción por la transitoriedad de su existir como algo técnico, de simple uso y experimento. Racionalidad anamnética se contrapone entonces a racionalidad técnica como paradigma único de felicidad y es aquí donde encontramos el punto álgido de la propuesta de Metz:

[...], es la provocación de la *memoria passionis* que brota de las tradiciones judeo-cristianas, las cuales nos seguirán apremiando a hablar de humanidad y solidaridad, de opresión y liberación, a protestar contra la injusticia que clama al cielo, a combatir la pobreza destructora [...], espero que lo anterior haya puesto de manifiesto que la teología cristiana, considerada con más detenimiento, no solo es teología política de forma coyuntural, sino que lo es por esencia".⁶²

Para esto, de manera muy concisa recomienda cambiar la pregunta de partida en la elaboración teológica, no sería ¿quién habla? sino ¿quién sufre?, según nuestro teólogo, el lenguaje pertenece no tanto a los que discuten, sino a quienes sufren: no se trata tanto de un lenguaje de consolador alivio del sufrimiento sino de una turbada pregunta en demanda de explicación.⁶³

La pregunta se hace entonces muy significativa, Metz está proponiendo una pregunta que considera el recuerdo del sufrimiento pasado una categoría de la redención del ser humano pues interpela por quienes han sufrido injustamente, víctimas y vencidos no desagraviados de la historia. Es sabia su interpelación pues considera que allí donde los sufrimientos pasados desaparecen en el abismo de una evolución anónima, también nosotros nos lanzamos sobre las olas de dicha evolución como seres desprovistos de la condición de

⁶² *Ibíd.*, 93.

⁶³ *Ibíd.*, 95.

sujeto.⁶⁴ Por tales motivos propone con su teología política un cristianismo del todo despierto y socialmente crítico, que no se encapsule en el asistencialismo sectario y que ni siquiera dispense al teólogo de su biografía. Es lo que en palabras del pontífice Francisco se buscará del pastor y por analogía del teólogo: olor a oveja, dolor y compasión por el pueblo.

De ahí nace en Metz una manera de hacer escatología. Él afirma que al ser humano arcaico probablemente siempre le inspiró miedo la premonición el inminente fin de su vida y su mundo; y ese miedo fue la razón por la que obstaculizó asimismo su trabajo sobre el mundo. También es el miedo de muchos cristianos: fatalistas de la historia humana, desterrados hijos de Adán que en valle de lágrimas se desentienden de las preocupaciones del tiempo y de la historia.

Detecta un secreto miedo al tiempo intemporal que desemboca en el culto a la apatía, el alejamiento de las zonas de peligro de la responsabilidad histórico - política, el auto empequeñecimiento acomodadizo, el pensamiento gregario y la vida a corto plazo.⁶⁵ Describe un ser humano que se ha vuelto insensible al tiempo, con una inteligencia artificial que no necesita del recuerdo, sin historia ni pasión. En contraposición Metz propone mantener el clamor en la memoria y ponerle plazo al tiempo dentro de lo que él llama visión apocalíptica, es decir, la visión del tiempo limitado en el que ha acontecido algo definitivo e irrevocable y que es Cristo: evocación provocadora que une el pasado, el presente y el futuro y en Él a todas las víctimas inocentes y los vencidos silenciados de la historia.

Desde esta perspectiva, para Metz, el cristiano está llamado a no huir del foro público de la historia sino de hacer uso de la *memoria passionis* como “permanente provocación para nuestra opinión pública, tan pluralista como indescifrable, difusa y, por ende, a menudo generadora de apatía”.⁶⁶

⁶⁴ *Ibíd.*, 96.

⁶⁵ *Ibíd.*, 136.

⁶⁶ *Ibíd.*, 211.

Metz describe su teología política en cuanto a teología fundamental, intenta hacer justicia, ante todo, al hecho de que el tratamiento de las cuestiones metafísicas ha perdido su inocencia social, histórica y cultural: “las relaciones de humillación, de explotación, de racismo, demandan la formulación del discurso sobre Dios en la forma de recuerdo peligroso y con la ayuda de las categorías de protesta y transformación”.⁶⁷ Esto se condensa significativamente en su afirmación *reserva escatológica* que se circunscribe en el pluralismo de mundos religiosos y culturales, como esforzada en desarrollar una hermenéutica del reconocimiento, en el espíritu de un monoteísmo sensible al sufrimiento y con la fuerza humanizadora de la *memoria passionis* enfrentada a la opinión pública guiada por el olvido.

2.2. Jürgen Moltmann

Teólogo cristiano no católico nacido en Alemania en 1926, al igual que Metz experimenta como soldado con tan solo 17 años la crueldad de la Segunda Guerra Mundial, tan dramática experiencia le lleva posteriormente a estudiar teología buscando una apropiación histórica del misterio de Dios en clave de esperanza. Ángel Cordovilla afirma que la idea directriz del pensamiento moltmaniano, que nos ayudará en nuestro estudio: “es la interpretación dialéctica de la cruz y resurrección de Cristo [...]. No es posible una teología de la esperanza que no esté atravesada por la cruz y el sufrimiento; ni una teología de la cruz que no esté preñada de la esperanza que otorga la resurrección”.⁶⁸ En la misma línea Rosino Gibellini complementa tal postura cuando dice que la obra de Moltmann “no es un tratado sectorial sobre la esperanza como virtud teologal, sino un estudio de la teología escatológica, donde los temas centrales del cristianismo son tratados en clave de futuro, promesa, esperanza y

⁶⁷ *Ibíd*, 250.

⁶⁸ Cordovilla, “Jürgen Moltmann”, 11.

misión”.⁶⁹ Raúl Biord Castillo elabora un interesantísimo trabajo sobre Moltmann y su escatología, enfatizando el carácter social y ecológico.⁷⁰

En nuestro campo a trabajar con Moltmann, no se trata entonces de enfatizar solamente en una escatología del alma que pareciera es la racionalidad que subyace en la escatología que presenta el Catecismo, sino de procurar también la reflexión escatológica del cuerpo, la comunidad humana y el cosmos. Damos paso entonces a un pequeño análisis del tratado escatológico presentado en su obra *La Venida de Dios* que sin duda es fruto de la preocupación de un hombre que, viviendo también los absurdos de la guerra, entabla un verdadero diálogo ecuménico e interreligioso con base en sus aportes a la Teología Política y sobre el alma de Europa y el mundo en su futuro horizonte común que es Cristo. Su propuesta de escatología en la presente obra es un noble reflejo de que como él mismo lo afirma: la esperanza de toda la comunidad de la creación es finalmente la esperanza de que su Creador y Redentor ha de llegar a su meta y ha de encontrar su hogar en la creación.

2.2.1. La Venida de Dios, Escatología Cristiana

Moltmann dirá inicialmente que “las escatologías tradicionalmente medievales, protestantes y modernas se habían concentrado en la esperanza individual [...]. La salvación del individuo y, en el individuo, la salvación de su alma, ocupaban tanto el centro de la atención que la salvación del cuerpo, de la comunidad humana y del cosmos quedaban relegadas al margen”.⁷¹

Evidencia Moltmann que tradicionalmente la escatología ha sido considerada como la doctrina acerca de los novísimos y que pensarla así es hacerlo en forma apocalíptica pero no en el sentido cristiano ya que las últimas cosas pensadas teológicamente de forma trágica

⁶⁹ Gibellini, *Antología teológica del siglo XX*, 231.

⁷⁰ Biord, “La Resurrección de Cristo en la teología ecológica del segundo Moltmann”.

⁷¹ Moltmann, *La venida de Dios*, 17-18.

como un atormentador juicio, purga o condena le quitan su sentido a la frágil belleza de esta historia. Por mucho tiempo tal terrorismo psicológico y manipulación espiritual le ha quitado al ser humano plenitud en su vocación a la libertad, para muchos es mejor hacer parte de otra religión o tomar una actitud escéptica.

Tal imagen de un dios cruzado expansionista o que busca conquistar por la fuerza el feudo que le pertenece solo existe en el fundamentalismo de los apocalípticos. Aún hoy en el inconsciente colectivo de los creyentes circulan imaginarios tergiversados que nos descomprometen, nos descentran de lo esencial y nos sumergen en engaños e infantilismos que no nos permiten realizarnos existencialmente y comprometernos con la historia que Dios ha puesto en nuestras manos, de ahí que con el pretexto de Dios y de religión este mundo sea tratado como un verdadero destierro y valle de lágrimas. Según esto el problema escatológico de la actualidad no es sólo un problema teológico sino también un problema político porque es el problema de la historia misma.

Dados los horrores de las guerras mundiales, Moltmann es capaz de hacer una relectura del pensamiento mesiánico en el judaísmo entendido como la capacidad de hacer memoria del sufrimiento y el silencio de las víctimas de la historia, retoma a Martin Buber, Ernst Bloch, Franz Rosenweig, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Gershom Scholem, Margarete Susman, Karl Löwith y Jacob Taubes, señala cómo ellos fueron capaces de salvar la esperanza como categoría teológica de entre las ruinas de la razón histórica. Son significativas las apreciaciones que elabora sobre todo con Walter Benjamin y sus tesis sobre la filosofía de la historia, destaca Moltmann que Benjamin veía el sentido de la historia no en las conexiones de la historia universal, sino en las ruinas y fragmentos de la historia pues allí puede surgir lo imprevisto y puede manifestarse la verdad original en búsqueda de redención. El grito silencioso de los vencidos y de las víctimas encuentran, por ejemplo, en el *ángelus novus*⁷² talmúdico del que habla Benjamin, una representación muy clara del anhelo de redención en siglos pasados de ignominia.

⁷² Benjamin, "Tesis sobre filosofía de la historia, IX": Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus

En afinidad con Metz, Moltmann busca rescatar en el ser humano la capacidad anamnética de su historia, aquella Sinagoga vendada y calificada de ciega definitivamente es maestra en los asuntos divinos y nos enseña el espíritu de la remembranza que nos capacita para tener experiencia de Dios al vincular recuerdo y redención: “para quien olvide el derecho de los muertos, la vida de sus hijos les resultará también indiferente. [...] Aquel que sea indiferente hacia los muertos, llegará a ser finalmente cínico con sus hijos”.⁷³

La principal tesis de Moltmann en esta significativa obra teológica consiste en desarrollar la categoría esperanza que como escatología cristiana recuerda la resurrección de Cristo crucificado que da un nuevo comienzo a la totalidad del universo en medio del final de su muerte, fuerza y motor no solo de los cristianos sino de toda la humanidad: “la esperanza de toda la comunidad de la creación es finalmente la esperanza de que su Creador y Redentor ha de llegar a su meta y ha de encontrar su hogar en la creación”,⁷⁴ esta será su Gloria y la alegría de la eternidad en el amor del hombre y del cosmos.

Describe de manera muy precisa la actitud ante la muerte por parte de un significativo sector de la humanidad, afirma que el pensamiento de la muerte y de una vida después de la muerte es ambivalente ya que puede desviarnos de esta vida, de sus placeres y fatigas o hacer que sea una simple etapa de tránsito hacia otra, vaciándola de sentido: “la idea de que esta vida de aquí es únicamente la preparación para el más allá, es la teoría de un rechazo de la vida y un fraude religioso. Está en contradicción con el Dios vivo, que es amante de la vida. Y en este sentido es ateísmo religioso”.⁷⁵

ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irrefrenablemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

⁷³ Moltmann, *La venida de Dios*, 151.

⁷⁴ *Ibíd.*, 16.

⁷⁵ *Ibíd.*, 80.

Es la razón por la que nos preguntamos por la encarnación del Verbo eterno y la afirmación de su amor por esta historia que ha redimido con su muerte y resurrección. En ese sentido no llama a los hombres y mujeres a imitar su calvario, porque su sacrificio fue una sola vez y para siempre,⁷⁶ era el único que podía padecer de esa manera, llama a los seres humanos a seguirle en el testimonio por la verdad.

También describe la mentalidad moderna que desea una muerte súbita rápida y sin dolor que se desprende de su narcisismo, un preocupante aislamiento egocéntrico como muerte en vida en el ámbito de lo social que impide hasta el reconocimiento colectivo de las generaciones a causa de la amnesia. Esto le permite a Moltmann desarrollar una importantísima apreciación teológica en forma de constructiva crítica anti dualista que me permito transcribirla dada la profundidad pneumatológica en sus palabras:

La vida humana es vitalidad, y la vitalidad humana significa estar interesado. Al interés por la vida lo llamamos amor. Una vida enteramente humana procede del amor, se halla viva en el amor y por medio del amor vivifica toda la vida. La genuina identidad de una persona consiste en su amor, en su capacidad para interesarse, en su solicitud, y no consiste sólo en su espíritu. Por consiguiente, el alma o el espíritu no es lo que queda abstractamente cuando eliminamos con nuestro pensamiento todo lo corpóreo y juntamente con ello olvidamos el amor, del cual recibimos y damos la vida; sino que nuestra alma está allí donde está nuestro amor, y el espíritu es el aliento de la vida amada y amante. Por consiguiente, la cuestión acerca de nuestra vida no pregunta si nuestra existencia fuera posiblemente inmortal, y en caso de serlo, qué parte de ella lo sería; sino que la pregunta es si persiste el amor, del cual nos recibimos a nosotros y que nos vivifica si lo damos. ¿Cómo deberíamos afrontar realmente esta vida con sus conflictos, dolores y decepciones, si no confiamos más en el amor que en la

⁷⁶ Hb 7, 27

muerte, y si hasta el último aliento no nos confesamos en favor de la vida y no nos alzamos contra los poderes y circunstancias que difunden la muerte?.⁷⁷

En este punto nos encontramos entonces con la preocupación política del teólogo en cuestión, confesarnos en favor de la vida en contra de la cultura de la muerte significa también afirmar una opción política. Nos encontramos con el punto neurálgico de la propuesta de Moltmann, desde su perspectiva el pecado es la usurpación de la vida, es un acto de violencia contra la vida. En su teología la iniquidad del pecado es el delito organizado como consecuencia de los despotismos políticos que también denomina como diluvios financieros, nucleares y ecológicos⁷⁸ que se imponen y subyugan por la fuerza, sacrificando vidas humanas y enriqueciéndose con la tierra a la que dejan estéril y desértica.

El mismo Moltmann retomando las palabras de Albert Einstein de que necesitamos como humanidad una manera esencialmente nueva de pensar para poder sobrevivir si no queremos repetir los horrores de las catástrofes mundiales, se dirige especialmente a la teología para que sea consciente de la alarmante situación por la que, quizá con razón, ha sido catalogada por Walter Benjamín en su primera tesis⁷⁹ sobre filosofía de la historia, como jorobada y fea enana que se esconde para salvaguardar intereses no muy claros, “desde Hiroshima, la bomba cambió de repente al mundo, pero la teología cristiana no llega a ser consciente de la nueva situación sino muy lentamente: una situación en la que han quedado anticuadas todas sus ideas tradicionales para vérselas con el poder, con los horrores y con la guerra”.⁸⁰ Es quizá la misma crítica que elabora el mismo pontífice de nuestra Iglesia, Francisco, cuando

⁷⁷ Moltmann, *La Venida de Dios*, 84.

⁷⁸ *Ibíd.*, 265.

⁷⁹ Benjamín, “Tesis sobre filosofía de la historia, I”: Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad, se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérsela -sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.

⁸⁰ Moltmann, *La Venida de Dios*, 269.

pide que nuestra teología no sea la tradicional y conformista teología de despacho sino aquella que en su reflexión es unguento y vino que consuela las heridas de la humanidad.⁸¹ Para Francisco un teólogo conformista es un “teólogo de museo y balconero de la historia”, feo enano en palabras de Walter Benjamín, incapaz de solidarizarse con las miserias del hombre.

Ante la amenazadora aniquilación nuclear de la humanidad y la devastadora maquinaria ideológica y pragmática de la economía causante de tanta pobreza en el hombre e inmisericorde destructora de la casa común, propone Moltmann en su teología de la esperanza, que la primera tarea de la verdadera escatología apocalíptica, (*apokalypsis* significa descubrir, desenmascarar y poner de manifiesto según el dato epistemológico que nos ofrece la teología moltmaniana), es la de “desenmascarar el empleo mistificador del lenguaje apocalíptico en la actualidad. [...] es verdad y es un hecho revelador el que el exterminismo militar, ecológico y económico manifiesta la verdadera esencia del mundo moderno: en los ojos con que les miran sus víctimas, podrán reconocerse a sí mismos los autores de tales atrocidades”.⁸²

Más adelante denomina tal actitud ante la vida como apática y cínica, forma evidente de esclerosis espiritual que busca la destrucción de toda forma de vida humana y cósmica, real infierno como experiencia existencial de nada y sin sentido, el mismo infierno que padeció Cristo como víctima entre el Getsemaní y el Gólgota según la teología luterana y que tuvo su máxima expresión en el grito que reclamaba su abandono, grito de absurdo y de esperanza pues allí se condensa, según las anteriores palabras de Metz, el grito de sufrimiento de todas las víctimas de la historia de la humanidad, grito evocado que en el hoy de nuestra historia se hace provocador y peligroso como denuncia a la amnesia cómplice de la cultura del descarte y que en Cristo aguarda redención según la premisa bíblica de nuestro trabajo.

⁸¹ Francisco, “Carta al gran canciller de la Universidad Católica de Argentina”.

⁸² Moltmann, *La Venida de Dios*, 284.

El Infierno, por lo tanto, no como lugar sino como estado experiencial y espiritual de tragedia existencial⁸³ ocasionada por el ser humano y que afecta la misma creación, es también una realidad penetrada por lo anamnético, por ejemplo, a través de la liturgia en el sacrificio eucarístico como actualización de la irrupción de Cristo en la historia humana que, según la teología profesada en el Credo, desciende a los infiernos y nos abre a la esperanza de redimir lo caído, es decir, de redimir con la ayuda de su sacrificio, de su dolor, de sus llagas, de su sangre, de su grito en la cruz, en últimas, de su misma muerte y resurrección, lo que hemos condenado por el ego de nuestra soberbia: la inocente creación que tiene su cuerpo en cada individuo, en la humanidad y el cosmos.

Moltmann lo expresa de la siguiente manera elaborando una profundísima consideración teológica:

Si seguimos el método de dar respuestas cristológicas a las preguntas escatológicas, entonces no tenemos que otear en la lejanía si queremos medir la amplitud de la esperanza cristiana, sino que hemos de sumergirnos en la profundidad de la muerte de Cristo en la cruz del Gólgota. Tan solo allí encontraremos la certeza de la reconciliación sin límites y la verdadera razón para la esperanza en la restauración de todas las cosas, la reconciliación universal y la nueva creación del mundo para el Reino eterno. El que comprenda lo que Cristo sufrió al sentirse abandonado por Dios, entenderá lo que, en virtud de la resurrección de Cristo, se manifiesta en su señorío actual y en su futuro para juzgar a los vivos y a los muertos. En el Crucificado reconocemos al Juez del juicio final, un Juez que llegó a ser él mismo, el ejecutado en favor de los acusados, en representación de ellos y para beneficio de ellos”.⁸⁴

⁸³ *Ibíd.*, 324.

⁸⁴ *Ibíd.*, 322.

Solo así es posible comprender la poética y mística aclamación del pregón pascual, *¡O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* ¡oh feliz culpa que mereció tal redentor!, y aquel soneto del que no tenemos certeza en su autoría:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Tan poéticas palabras en consonancia con la teología moltmaniana nos permite entonces cuestionar la misma idea del juicio según la tradicional escatología, según Moltmann el juicio final escatológico no es un prototipo de los tribunales de justicia imperiales porque se trata de Dios y de su justicia creadora y ésta se diferencia de nuestra humana forma retributiva de hacer justicia en la que los malos son castigados y los buenos son premiados, es la justicia por la que en Cristo se hacen nuevas todas las cosas y en ese sentido es escatología de la esperanza que tiene un sólido fundamento en el amor, y sólo éste, en palabras de Balthasar, es digno de fe. Su aporte teológico lo retomaremos más adelante.

Damos paso entonces a nuestro tercer capítulo. Sólo en el amor podemos tener una verdadera acepción de lo escatológico teniendo lo político como lugar teológico pues desde lo estético es arte y como tal busca la felicidad del ser humano, el bien común y la gloria de Dios, en ese sentido intentaremos proponer una orientación teológica en clave latinoamericana con la ayuda de la propuesta de Gustavo Gutiérrez como padre de la Teología de la Liberación que, teniendo en cuenta el eslabón perdido de lo político, dé razón de lo que en Cristo como plenitud de la revelación es posible esperar en tiempos de injusticia, miseria, exclusión y violencia que alimentan la desesperanza, el absurdo y la incertidumbre existencial.

Si Metz y Moltmann nos ayudan a valorar lo político como eslabón necesario en el constructo teológico, Gutiérrez nos ayuda a desarrollarlo, ya que implícitamente es escatológico con necesaria y fundamental repercusión catequética en el concreto e histórico contexto latinoamericano.

CAPÍTULO III

Preocupación política de la Teología de la Liberación en clave escatológica

La Teología de la Liberación supera todos los dualismos que quieren relegar a Dios al más allá y la salvación a la interioridad. El hombre se encuentra en la tensión interior de ser interpelado por Dios en la creación, en la historia de la salvación y en la esperada plenitud más allá de los límites de la muerte individual y del fin general de la historia.⁸⁵

3.1. Esperanza salvífica desde la praxis histórica (H. Assmann)

En este pequeño apartado queremos dar un realce a la apropiación histórica que ha tenido la Teología de la Liberación en el contexto latinoamericano. Como elemento teológico su aporte es muy considerable en el análisis de la catequesis amerindia. “Me ha hecho mudar”,⁸⁶ fue la respuesta de Gutiérrez al preguntársele por la teología de la que es padre, en una entrevista concedida en el Segundo Congreso Continental de Teología celebrado en Brasil el año 2015.

Tal “mudar” teológico hace parte también de nuestra experiencia ante los desafíos posmodernos en la transmisión de la fe tal como lo plantea Hugo Assmann en uno de sus valiosísimos aportes teológicos de esencial referencia para la elaboración del presente trabajo:

⁸⁵ Gutiérrez y Müller, *Del lado de los pobres*, 37.

⁸⁶ Modino, “Gustavo Gutiérrez: jamás estuve condenado por la Congregación para la Doctrina de la Fe”.

"Si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad, con sus 30 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y concretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales. Pasarán al lado del hombre real. [...], es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo".⁸⁷

Es muy significativo que exista en el magisterio de Francisco un fuerte acento latinoamericano. Hemos querido traer a colación una profunda declaración del cardenal Gerhard Ludwig Müller, concedor de la Teología de la Liberación y que al lado de Gustavo Gutiérrez ha publicado en 2013 un libro que recoge sus reflexiones sobre Teología de la Liberación: "habiendo dejado atrás las etapas del colonialismo con gestos de superioridad religiosa y explotación capitalista, y pudiendo asumir, asimismo, que la autoacusación de eurocentrismo, paternalismo y asistencialismo no es el estadio final y definitivo de la relación Europa-Latinoamérica, hay que buscar para el siglo XXI, un camino totalmente nuevo".⁸⁸ A casi un cuarto de siglo después del 90, evidencia sin duda una visión de conjunto y una significativa consolidación de trayectoria a pesar de todas las vicisitudes.

El escrito de Clodovis Boff en el año 1990 sobre la epistemología y método de la Teología de la Liberación⁸⁹ evidencia una clara postura en la búsqueda de senderos y en la consolidación de la identidad de nuestra latinoamericana teología. Quizá hoy muchos nos podemos sentir orgullosos de tal identidad, sin embargo, el camino espinoso que ha tenido que transitar la Teología de la Liberación para heredarnos la pluralidad de sus facetas (afro, indígena, feminista, ecoteológica, etc.) ha sido complejo, nos basta con recordar las mismas instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe en sus documentos de 1984 y

⁸⁷ Assmann, H, *Teología desde la Praxis de Liberación*, 40.

⁸⁸ Gutiérrez y Müller, *Del lado de los pobres*, 49.

⁸⁹ Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, 79-114.

1986 que con un delicado juicio de valor cataloga a muchos sacerdotes, religiosas, religiosos y colaboradores pastorales como incapaces de precisar su contenido poniendo en circulación un conjunto de ideas ruinosas para la fe⁹⁰ y que desembocan en la perversión del cristianismo⁹¹ al hacer uso del análisis marxista porque tiene como objetivo de su preocupación la historia misma, no en sentido dualista de historia de salvación e historia profana, sino una sola historia,⁹² la historia de los hombres⁹³ por la que el Verbo eterno se hizo uno de nosotros. Lejos de comparar al Señor Jesucristo con grandes pensadores, pero intentando plasmar un respetuoso ejemplo, sería como acomodar desde nuestra Iglesia como cristianismo las mismas palabras de Cristo para justificar cruzadas, inquisiciones, condenas, etc. No es lo mismo Marx que marxismo, Agustín que agustinismo, Lutero que luteranismo, Islam que Isis. Lo sesgos han existido en todas las estructuras humanas, la *casta meretrix* no es excepción. Ya el padre Alberto Parra ha elaborado una significativa apología⁹⁴ digna de rescatar en la reafirmación de la identidad teológica latinoamericana.

Porque contempla de cerca históricamente al crucificado en el sufrimiento de los pobres, de las víctimas y de la creación misma es digna depositaria de los tesoros del amor, de la esperanza y de la fe. Destaco particularmente en este punto la reflexión Rodolfo de Roux cuando hablando de la eclosión de las teologías de las realidades terrenas o contextuales y de

⁹⁰ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucciones sobre la Teología de la Liberación*, 15.

⁹¹ *Ibíd.*, 16.

⁹² *Ibíd.*, 39.

⁹³ En las disertaciones sobre la historicidad de la salvación cristiana son muy pertinentes los aportes de Ignacio Ellacuría al tratar los conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación. Según él, no hay una dicotomía entre Teología de la Liberación y Teología Política donde los temas teológicos se apartan de los temas humano políticos, sino que la Teología de la Liberación es una teología del Reino de Dios que los incorpora en una sola, no es lo político su centro, como tampoco lo es la liberación integral en sí misma, porque no son dos historias: la humana o la profana y la sagrada o de salvación, sino una sola: la humana donde acaece la salvación, donde se instaura el Reino de Dios a través de Cristo que diviniza nuestra naturaleza. Cfr. Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, 323 - 372.

⁹⁴ Parra, "La Teología de la Liberación después de la Instrucción. Reafirmar su identidad". Significativa y remota apología que como aporte teológico ofrece un fundamento hermenéutico en la búsqueda de lo que el teólogo Fernando Castrillón llama nuevas perspectivas hermenéuticas que permitan orientar una praxis liberacionista que, solo por la gracia de Dios, pueda ir más allá de los límites de las posibilidades humanas, campo al cual se reduce el pensamiento utópico. Cfr. Castrillón, *Escatología de la liberación, pensamiento utópico y Teología de la Liberación*, 14.

género, da relevancia sobre todo a la Teología de la Liberación que según él “es digna de una vigencia permanente, más allá de las limitaciones y riesgos que haya podido sufrir en el tanteo de sus primeros pasos”.⁹⁵

3.2. Una esperanza que libera y transforma (G. Gutiérrez)

El tiempo ha denunciado injustos juicios de valor hacia ella al reducirla a una especie de tratado sociológico de la religión o ideología de partidismo político; aplican sugerentemente entonces las palabras de Rafael Aguirre anteriormente citadas: rescatar los pasados ocultos, hacer justicia a las víctimas, recuperar las verdades de los perdedores es lo que más hondamente impulsa para que el futuro no sea la simple prolongación del presente como obra de los vencedores. Al ser teología aparentemente vencida, posee aportes que han sido muy significativos en la crítica que hemos elaborado a la escatología presente en el Catecismo. Carlos Novoa retoma de manera muy pertinente las mismas palabras de Gustavo Gutiérrez al afirmar la vigencia de esta teología latinoamericana:

A quienes, curiosamente, se preguntan si la teología de la liberación mantiene vigencia después de los acontecimientos simbolizados en la caída del muro de Berlín (un hecho, sin duda, de enorme importancia en la escena internacional), habría que recordarles que el punto de partida histórico de esta reflexión no fue la situación de los países de Europa del este. Fue, y por cierto sigue siendo, la inhumana pobreza de nuestro continente y la lectura que hacemos de ella a la luz de la fe. Estado de cosas y teología que, en cuanto a lo sustancial, poco tienen que ver con el desplome del socialismo real.⁹⁶

⁹⁵ De Roux, *Facultad de Teología PUJ: 75 años*, 112.

⁹⁶ Esta cita de Gustavo Gutiérrez se encuentra en: Novoa, *Una Perspectiva Latinoamericana de Teología Moral*, 18.

Gustavo Gutiérrez como padre de la Teología de la Liberación⁹⁷ con base en la Conferencia de Medellín destaca que estamos en el umbral de una nueva época histórica en la que se percibe en el presente de Latinoamérica, la dolorosa gestación de una nueva civilización. La escatología que de entrada nos propone es una escatología que no evade la historia y que tiene una clara y enérgica incidencia en lo político y la praxis social sin contraponer progreso temporal y crecimiento del Reino.

La pregunta clave según su propuesta teológica es sobre la relación entre salvación y proceso de liberación del hombre a lo largo de la historia, de manera más concreta: “¿qué significa a la luz de la Palabra, la lucha contra una sociedad injusta, la creación de un hombre nuevo?”⁹⁸ en consonancia con nuestro presupuesto bíblico y en afinidad con nuestra crítica a la escatología presente en el catecismo en la que Gutiérrez afirmará precisamente que:

[...], una de las grandes carencias de la teología actual es la ausencia de una reflexión profunda y lúcida sobre el tema de la salvación. [...], es lo que ocurre con todos los temas difíciles: se teme abordarlos. Se los da por conocidos y se construye sobre gastado cimientos, establecidos en otras épocas, sobre supuestos, sobre aproximaciones. Llega un momento en el que el edificio se tambalea.⁹⁹

Su propuesta mira entonces hacia una noción de salvación que evidencia una faceta diferente: “la salvación no es algo ultramundano, frente a lo cual la vida presente sería sólo una prueba. La salvación [...] es algo que se da, también, real y concretamente desde ahora, que asume toda la realidad humana, la transforma, y la lleva a su plenitud en Cristo”.¹⁰⁰

⁹⁷ Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 277-320. Por ser el padre de la Teología de la Liberación, nacida en América Latina, el teólogo peruano es sin duda alguna un referente de eminente autoridad teológica, después de años de controversia en torno a sus reflexiones utilizamos la edición de 1975 en la que están latentes los fundamentos de una propuesta que no deja de ser insurrecta y sugerente en la elaboración teológica que tiene como prioridad el sufrimiento del pueblo latinoamericano.

⁹⁸ *Ibíd.*, 193.

⁹⁹ *Ibíd.*, 194.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 197.

Ante el individualismo rampante de los países desarrollados y su escepticismo en la búsqueda de un replanteamiento justo del sistema político, económico y tecnológico propone una renovación de la teología de la esperanza no desde el ámbito del tratado de las virtudes teologales sino desde la realidad experiencial que afecta la realidad histórica y política, esperanza activa y que es subversiva de orden actual como clave de la existencia humana orientada al futuro por medio de la transformación del presente, que es permanentemente cuestionado por la promesa en clave de esperanza cristiana:

Trabajar, transformar este mundo, es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también ya salvar. De igual modo, luchar contra una situación de miseria y despojo y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento. Muy concretamente, todo esto quiere decir que construir la ciudad temporal no es una simple etapa de humanización, de pre-evangelización, como se decía en teología hasta hace unos años. Es situarse de lleno en un proceso salvífico que abarca todo el hombre y toda la historia humana”.¹⁰¹

Según Gutiérrez, en una adecuada acepción de la teología de la esperanza, la muerte y la resurrección de Jesús son nuestro futuro en cuanto a que es presente riesgoso y esperanzado que echa raíces en el corazón de la praxis histórica ayudando a vencer los miedos de numerosos ambientes cristianos. Muy poéticamente afirma que esperar no es conocer el futuro sino estar dispuesto en actitud de infancia espiritual que lo acoge todo como un don en la negación de la injusticia, en la lucha por la paz y la fraternidad. Es en este punto donde propone dar razón de la esperanza a la luz de una nueva escatología que debe estar orientada a implicarse en el porvenir a través de la apropiación de la historia como fuerza transformadora:

¹⁰¹ *Ibíd.*, 210-211.

La muerte y resurrección de Jesús son nuestro futuro porque son nuestro presente arriesgado y esperanzado. La esperanza que vence la muerte debe echar sus raíces en el corazón de la praxis histórica; si no toma cuerpo en el presente para llevarlo más adelante, no será sino una evasión, un futurismo. Habrá que tener sumo cuidado en no reemplazar un cristianismo del más allá, por un cristianismo del futuro; si el uno olvidaba este mundo, el otro corre el peligro de descuidar un presente de miseria e injusticia, y de lucha por la liberación.¹⁰²

Más allá de pretender hacer una demostración si Jesús hizo política o no, lo que Gutiérrez pretende es crear un puente entre la nueva teología política y el carácter público del testimonio y el mensaje de Cristo y del cristiano. La fe no es un asunto simplemente privado e individualista que en nada tiene que ver con las miserias y la esclavitud de un buen sector de la humanidad, por mucho tiempo esta actitud hizo parte de una elaboración teológica demasiado abstracta, personalista y pesimista de la historia, no negamos el esfuerzo de consolidar los fundamentos epistemológicos de la teología en su encuentro con la filosofía, mucho menos el ámbito del misterio, pero fue tanta la preocupación por el más allá desde una escatología personalista, que desde una actitud dualista y pesimista de las realidades históricas se concibió la naturaleza humana desde lo corpóreo como una cárcel de tormentos que tenía su única salida con la muerte que daba fin al destierro.

La propuesta teológica de Gutiérrez tampoco busca inmiscuirse en el poder de los estados para construir imperios cristianos de cruz y espada representados en águilas bicéfalas; de tal pretensión nos da testimonio la historia misma, sería como buscar que la teología política fuese el fundamento epistemológico de teologías partidistas. Su propuesta busca mirar hacia las realidades sociales desde una nueva relación entre religión y sociedad, Iglesia y sociedad pública, fe escatológica y praxis social. En ese sentido es escatológica, porque desde su mismo fundamento que es Cristo anuncia libertad al denunciar las estructuras que impiden la felicidad del ser humano, de la comunidad humana y sus aspiraciones más nobles con la

¹⁰² *Ibíd.*, 283-284.

creación en la búsqueda de plenitud y sentido de su existencia como esencia de su vocación más genuina: Dios.

Para Jon Sobrino es la experiencia de resurrección en esta historia como seguimiento de Jesús que libera y redime a las víctimas de las estructuras de injusticia, terror y muerte: “la resurrección de Jesús es esperanza en primer lugar para los crucificados de la historia [...], por ello podrán tener el coraje de la esperanza en su propia resurrección, y podrán tener ánimo de vivir ya en la historia, lo cual supone un milagro análogo a lo acaecido en la resurrección de Jesús. Existe pues una correlación entre resurrección y crucificados, análoga a la correlación entre reino de Dios y pobres”.¹⁰³

Desde una acertada acepción de pensamiento utópico que busca la real construcción de mundos posibles, es decir, desde una convicción muy profunda a la luz de la fe que en palabras de Paul Ricoeur es eficaz en la medida que su lenguaje es performativo, la nueva escatología ha de buscar en su discurso la transformación de la experiencia histórica y en ese sentido es posible comprender por qué el Evangelio posee una dimensión política. A esto apuntan Metz, Moltmann y todos los teólogos de la liberación que en sus teologías contextuales se han preocupado por lo que debe ser una preocupación también común, la apropiación de toda la historia humana como un regalo de amor dado por nuestro creador:

Comprender hoy que Jesús ha sido resucitado por Dios exige la esperanza de que nosotros podemos ser resucitados y supone también que nosotros tenemos que ser, de alguna forma, resucitadores. [...], por ser una praxis al servicio de la resurrección de los muertos, es decir, resurrección de muchos, debe ser también una praxis social, política, que desea transformar las estructuras, resucitarlas.¹⁰⁴

Por tal motivo rescatamos las concretas palabras de Gutiérrez que evidencian tan noble preocupación: “la visión escatológica se hace operativa, la teología de la esperanza se hace

¹⁰³ Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 70.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 76-77.

creadora en contacto con las realidades sociales del mundo de hoy”.¹⁰⁵ Es lo que también en palabras de Ignacio Ellacuría afirmamos con vital convicción: “consiste en decir que la salvación no llega a su plenitud, si no se alcanza esa dimensión histórica, y en su caso, esa dimensión política”.¹⁰⁶

3.3. Una esperanza que alcanza las periferias (Magisterio Latinoamericano)

El talante práctico y liberador de la fe y la esperanza cristianas han sido asumidos en su profundidad por el Magisterio latinoamericano. También esa ha sido la preocupación del presente trabajo monográfico, principalmente hemos aspirado a generar una crítica constructiva en la manera como se piensa y por lo tanto como se transmite la fe, nuestro lenguaje catequético ya no puede pretender hablar de Dios para intentar conocerle si antes no hablamos de humanidad, ya no es coherente pretender salvarnos en abstracto sin antes liberar con la ayuda de Jesucristo esta historia que se nos ha dado. En profunda afinidad pastoral y teológica, nuestra preocupación se inscribe dentro de aquello que en el ámbito del Magisterio profesaron nuestros pastores en la Conferencia de Medellín hace ya varias décadas:

En la búsqueda de la salvación debemos evitar el dualismo que separa las tareas temporales de la santificación. A pesar de que estamos rodeados de imperfecciones, somos hombres de esperanza. Creemos que el amor a Cristo y a nuestros hermanos será no sólo la gran fuerza liberadora de la justicia y la opresión, sino la inspiradora de la justicia social, entendida como concepción de vida y como impulso hacia el desarrollo integral de nuestros pueblos.¹⁰⁷

Reafirmamos según algunas líneas atrás que la realidad latinoamericana demanda a la reflexión escatológica ser analizada con delicada objetividad desde todos los estados de la vida eclesial. Tal preocupación resulta urgente ante la inquietud por la verdad y sed insaciable

¹⁰⁵ Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 288.

¹⁰⁶ Ellacuría, *Historicidad de la salvación cristiana*, 340.

¹⁰⁷ Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, *Documento de Medellín*, n° 5, 89.

de lo trascendental que no descuida lo experiencial ante los rostros de pobreza, injusticia, opresión, enfermedad, dolor, odio y muerte que se desprenden de la violencia surgida por los conflictos de índole política, económica y ecológica en nuestros campos y ciudades:

Descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor es algo que desafía a todos los cristianos a una profunda conversión personal y eclesial. En la fe encontramos los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de las injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos, que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura, que no es respetada e incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes, que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente. El amor misericordioso es también volverse a los que se encuentran en carencia espiritual, moral, social y cultural”.¹⁰⁸

Dirigiéndose al estado de vida laical la Conferencia de Aparecida lo expresa de manera muy pertinente en dos de sus numerales que en parte nos permitimos transcribirlos dada la profundidad de sus conclusiones:

La realidad actual de nuestro continente pone de manifiesto que hay una notable ausencia en el ámbito político, comunicativo y universitario, de voces e iniciativas de líderes católicos de fuerte personalidad y de vocación abnegada que sean coherentes con sus convicciones éticas y religiosas [...]. Son los laicos de nuestro continente, conscientes de su llamada a la santidad en virtud de su vocación bautismal, los que tienen que actuar a manera de fermento en la masa

¹⁰⁸ Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, *Documento de Santo Domingo*, n. 178, 610.

para construir una ciudad temporal que esté de acuerdo con el proyecto de Dios. La coherencia entre fe y vida en el ámbito político, económico y social exige la formación de la conciencia [...], la vida cristiana no se expresa solamente en las virtudes personales, sino también en las virtudes sociales y políticas.¹⁰⁹

Aparecida nos invita a buscar despertar en la Iglesia de América Latina y el Caribe un gran impulso misionero: “no podemos quedarnos tranquilos en espera pasiva en nuestros templos, sino urge acudir en todas las direcciones para proclamar que el mal y la muerte no tienen la última palabra, que el amor es más fuerte, que hemos sido liberados y salvados por la victoria pascual del Señor de la historia”.¹¹⁰ Es lo que el magisterio de Francisco a través de sus documentos pontificios y alocuciones pide que se tenga presente en el corazón de cada ser humano y de cada cristiano: “las periferias existenciales. Todas, las de la pobreza física y real y las de la pobreza intelectual que también es real. Todas... Y allí sembrar la semilla del Evangelio, con la palabra y el testimonio”.¹¹¹

Por lo tanto, para una actualización de la visión escatológica del Catecismo Católico en nuestro contexto latinoamericano, es preciso considerar e integrar en la visión escatológica propia de la catequesis las dimensiones fundamentales de la vida humana: el sentido de la vida en lo personal y comunitario, la transformación de las condiciones históricas, el compromiso ecológico con la casa común y una profunda sensibilidad por lo social y lo político que responda a la compleja problemática de nuestros pueblos latinoamericanos.

¹⁰⁹ Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM, *Documento de Aparecida*, n°. 502- 505, 854.

¹¹⁰ *Ibíd.*, n. 548, 868.

¹¹¹ Francisco. “Catequesis en el Aula Pablo VI con motivo de la inauguración del congreso eclesial que concluye el año pastoral de la diócesis de Roma”.

CAPÍTULO IV

Hacia una propuesta teológica de orientación catequética en clave latinoamericana

La resurrección de Jesús nos plantea, pues,
el problema de cómo habérmolas
con nuestra propia muerte en el futuro,
pero nos recuerda que tenemos que habérmolas ya
con la muerte injusta del otro en el presente [...].
El coraje cristiano de esperar la propia resurrección
vive del coraje de esperar la superación
del escándalo histórico de la injusticia.¹¹²

Cabe recordar que la motivación primera del presente trabajo ha sido encontrada en las comprensiones escatológicas que subyacen en el plano de la catequesis. A partir de ello, sin generalizar, en el inconsciente colectivo de los creyentes circulan imaginarios tergiversados respecto de lo escatológico y allí puede percibirse la ausencia de una escatología que afecte la vida, la historia y por lo tanto la dimensión política como parte de una esperanza salvífica cimentada y anticipada en la verdad, la justicia y el amor.

Lejos de un concepto monolítico y enmascarado, hasta el momento el método ricoeuriano nos ha conducido a intentar elaborar, según las exigencias del lenguaje teológico contemporáneo, un concepto: plural, polisémico y analógico de revelación,¹¹³ la pertinencia metodológica de su propuesta nos ha ayudado a intentar reformular, de acuerdo a nuestra preocupación, el paradigma escatológico de cara a los clamores y desafíos de nuestro tiempo

¹¹² Sobrino, *La fe en Jesucristo*, 72.

¹¹³ Ricoeur, *Fe y Filosofía*, 138.

presente, especialmente en nuestro continente latinoamericano. Necesario es entonces proponer algunos lineamientos teológicos, como ya lo hemos afirmado, la realidad latinoamericana demanda a la reflexión escatológica ser analizada en el marco del giro antropológico contemporáneo. Este acercamiento resulta urgente ante la inquietud por la verdad y sed insaciable de lo trascendental que no descuida lo experiencial, y ante la realidad de pobreza, injusticia, opresión, enfermedad, dolor, odio y muerte que se desprenden de la violencia surgida por los conflictos de índole política, económica y ecológica en nuestros campos y ciudades.

4.1. Lineamientos teológicos de comprensión y transmisión de la escatología en la catequesis latinoamericana.

4.1.1. Espiritualidad de la decepción – Conversión

*Creemos en el hermoso don de la vida
y predicamos la esperanza.*

Muchos han llegado a comprender la profundidad de la agonía del crucificado en cada persona que sufre, lo encarnan en sus vidas y su testimonio doblega el alma. En Cristo es aprender a decepcionarse de las simples fuerzas humanas para asociarlas al crucificado y descubrir vida y esperanza en el revés de la historia cuando nos hallamos en las periferias del absurdo y el sin sentido. De ello hablaba la Madre Teresa, hoy santa, recibiendo el premio nobel de la Paz: “Recogimos a un hombre de las alcantarillas, medio devorado por los gusanos, y le llevamos a casa: «He vivido como un animal en la calle, pero voy a morir como un ángel, querido y cuidado.» Era tan maravilloso ver la grandeza de ese hombre capaz de hablar así, de morir así, sin culpar a nadie, sin maldecir a nadie, sin hacer comparaciones”.¹¹⁴

¹¹⁴ Kolodiejchuk, *Ven, sé mi luz. Las Cartas Privadas de la Santa de Calcuta*, 354.

Madre Teresa tenía gran compasión por aquellos que se sentían rechazados y despreciados: los padres abandonados en una casa para ancianos; los jóvenes solos, porque sus familias no se ocupan de ellos; y de manera muy especial el niño no nacido, según ella, el más pobre entre los pobres, el menos amado, el más despreciado, el desecho de nuestra sociedad.¹¹⁵

Balthasar muy bellamente dirá que ante el crucificado se pone de manifiesto el egoísmo abismal de aquello que nosotros acostumbrábamos a llamar *amor*; las islas de nuestro *eros*: sistemas filosóficos o doctrinas de sabiduría, amores a determinadas criaturas que aparentemente agonizaban de amor, enmudecen ante la humildad y pobreza de lo más hermoso que haya podido irrumpir en nuestra historia: Jesús de Nazaret crucificado, realidad veraz de amor en el que se evidencia el drama de Dios con la humanidad, actor poético que desde su locura y necesidad desenmascara a los falsos mesías de la verdad, el amor y la libertad: “el hombre, al encontrar el amor de Dios en Cristo, no sólo experimenta lo que es realmente el amor, sino que igualmente experimenta de forma irrefutable que él, pecador y egoísta, no tiene el verdadero amor. Ambas cosas las experimenta en una: la finitud creatural del amor y su culpable entumecimiento”.¹¹⁶

Jesús muerto en la cruz, ha sido locura para los sabios, escándalo para los piadosos y fastidio para los poderosos, por eso fue crucificado, por confirmar con su praxis de amor lo que proferían sus labios, desde allí entonces es posible comprender las palabras de John Crossan anteriormente citadas: eliminar de las acciones de Jesús todo lo que resulta radicalmente subversivo, socialmente revolucionario o políticamente peligroso supone quitar toda significación a su vida y todo sentido a su muerte.

La cruz es siempre el camino y no la meta de los que anhelamos estar en el amor de Dios. Pero este amor no es un mero sentimiento de realidades o imaginaciones sino que se hace realidad en la relación con el otro, el rostro de Cristo puede estar presente en las víctimas, en los que están sufriendo en el aquí y ahora con su cruz a cuestas y que de manera inocente se

¹¹⁵ *Ibíd.*, 355.

¹¹⁶ Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 65.

unen con sus padecimientos a Jesús en la redención del mundo, sufren las consecuencias del mal y de la injusticia, con su mirada en Cristo que también sufrió, padeció y murió sin culpa alguna como donación amorosa por la redención de la humanidad, de su historia y del cosmos.

Hoy más que nunca se hace necesario interpelar a los reyes y vanidosos fascistas que presumidamente piensan que se han adueñado de la verdad y a los ebrios de esclavitud en todas sus formas que monstruosamente negocian con la libertad del ser humano, hay muchos intereses malévolos y oscuros que pretenden opacar la inocencia que hay en cada humano corazón y que por lo tanto no construyen la vida sino que la destruyen en el abismo del sin sentido y de la muerte. Un corazón que ha perdido la alegría de amar y de sentirse amado solo podrá recuperarse, para amar eternamente, cuando sea asombrado e inflamado de esperanza, en eso consiste la espiritualidad de la decepción. Esta espiritualidad nos dispone a no conformarnos con el bienestar personal o de grupo social sino a comprometernos con los que más sufren. A no anhelar solamente el prestigio y reconocimiento sino a una humilde vivencia del seguimiento de Jesús. A un testimonio de vida que por ser transformativo siempre tendrá motivos para lanzarnos a la búsqueda de algo nuevo y mejor.

4.1.2 Transformación de la historia - Discernimiento

*Creemos en la verdad que predica Cristo
capaz de regalarnos justicia y libertad.*

Carlos Novoa, durante el seminario “Temas actuales de Ética Teológica”, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, retomando a Tony Mifsud anotó que “discernir es tener la lucidez para descartar las respuestas inadecuadas, la sospecha frente a las respuestas ideológicas, prefabricadas y ahistóricas”,¹¹⁷ en una coherente búsqueda del

¹¹⁷ Carlos Novoa, Discernimiento, seminario: “Temas actuales de Ética Teológica”, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

querer de Dios y por lo tanto del querer del hombre para consigo mismo, con la humanidad y con la creación. Cuando el hombre pierde la capacidad de discernir desordena su vocación, en su egoísmo aprisiona la verdad y se anquilosa su capacidad de estar en el mundo.

Desde una apropiación histórica no dualista y en apología del cuerpo humano como regalo de Dios desde donde podemos amar y sentirnos amados. Carlos Novoa, en el mismo seminario de “Temas actuales de Ética Teológica”, hablando de la belleza sin par del cuerpo humano en los desnudos de Miguel Ángel de la Capilla Sixtina, critica con gran acierto a quienes “se escandalizaron con este tesoro incomparable del arte universal, llegando a ser calificado de herético por algunos altos eclesiásticos. Todas estas censuras llevaron a que les pintaran velos a los desnudos de esta obra maestra. ¡Qué gran crimen artístico!”.¹¹⁸ Diríamos lo mismo de lo artístico y estético por excelencia: Jesús el Crucificado, “escándalo para judíos, locura y necedad para los gentiles”,¹¹⁹ ¿En qué momento la humanidad experimentó la decadencia al ponerle velo a la desnudez de Cristo muerto en la cruz? ¿Escándalo o locura? ¿Cuáles son las consecuencias de este crimen artístico y estético que es reflejo de un crimen escatológico en el plano de lo existencial?

Quisiéramos en este punto destacar ante todo el concepto: verdad / *ἀλήθεια*, la misma raíz etimológica de esta palabra ilumina nuestra reflexión: *ἀ* (*sin*), *λήθεια* (*velo*). Según el diccionario teológico del nuevo testamento, para el pensamiento griego, la cuestión de la verdad se plantea como pregunta por el *ser verdadero*. De acuerdo con el significado original de *ἀλήθεια*, los pensadores griegos primitivos entienden por verdad en primer lugar un estado real o una realidad verdadera. Verdad designa, en primer lugar, el carácter de cosas y realidades, en cuanto que éstas se dan a conocer en su invariable ser-así. Aristóteles identifica verdad con las cosas mostrables y con la cosa misma. Lo contrario a la verdad así entendida es la apariencia que esconde la verdadera naturaleza de las cosas. Ya Parménides distingue

¹¹⁸ Ídem, *Madonna: una sugerente presentación de Jesús*, seminario: “Temas actuales de Ética Teológica”, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

¹¹⁹ 1 Cor 1,23

entre ser y apariencia del ser. Según Aristóteles, la tarea de la filosofía es avanzar a través de la apariencia encubridora hacia el verdadero ser de las cosas”.¹²⁰

Lo característico del concepto hebreo de verdad es, ante todo, que la verdad no es sólo, como para nosotros, algo sabido, dicho, oído o, en su caso, ignorado, ocultado o negado, sino algo que se realiza, que acontece; ha recibido su significación decisiva en el evangelio de Juan. Verdad no significa aquí, como para los griegos, lo que es siempre en y para sí, sino el descubrimiento de la realidad divina mediante un acontecimiento histórico,¹²¹ para nosotros: Jesús el crucificado y éste en permanente agonía en el sufrimiento de los inocentes.

Novoa retoma pertinentemente las palabras de Francisco a propósito de las tragedias ocurridas en el mediterráneo: “en este mundo de la globalización hemos caído en la globalización de la indiferencia. ¡Nos hemos habituado al sufrimiento del otro, no nos concierne, no nos interesa, no es un asunto nuestro!”.¹²² Esa es la principal y más oscura sombra que amenaza la adopción y manifestación gloriosa de los hijos de Dios dada a través del Señor Jesucristo: la indiferencia y el escepticismo de muchos seres humanos que también hacen parte de este mundo y que lamentablemente se autoexcluyen de esta historia porque no aman e impiden amar.

Somos testigos del terrible relativismo que en nuestros tiempos sufre la verdad, buscar amar lo que nos manda Dios y desear lo que nos promete que es la verdadera felicidad hoy en día es relativo. Quizá nuestros discursos o nuestras reflexiones sobre el Dios de los cristianos y su reino carece de testimonio y ese es un punto fundamental a tener en cuenta. Sin generalizar quizá muchos de nosotros sin pretenderlo nos hemos quedado buscando la seguridad del esplendor religioso que nos brindó el pasado, deformando lo que en verdad debería ser una sana conciencia de lo histórico, oxidados coleccionadores de reliquias y cultivadores de

¹²⁰ Link, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 332- 338.

¹²¹ *Ibid.*, 334.

¹²² Francisco, *Homilía en Lampedusa*, en: Carlos Novoa, *Francisco cambió el canal: dos años de Papa*, seminario: “Temas actuales de Ética Teológica”, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

teologías narcisistas. En palabras de Agustín de Hipona, el hombre busca construir su propio reino:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor a Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. [...] La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad”.¹²³

A lo largo de nuestra historia muchos han querido separar estas dos realidades pretendiendo desencarnar al ser humano de lo que le es propio: su historia. Ciertamente que somos ciudadanos de una patria celestial, pero no tendría ningún sentido la existencia del hombre si desconociera la razón por la cual el Señor Jesucristo se hizo un hombre como nosotros.

No somos ángeles ni demonios, somos seres humanos y por esa sublime razón Jesús irrumpió en nuestra historia. Es cierto que la piedad llama a esto un valle de lágrimas y que somos los desterrados hijos de Eva, pero definitivamente es nuestra historia, paraíso perdido y desfigurado que según la teología paulina gime y sufre dolores de parto y que ha de ser transformado y transfigurado plenamente en la resurrección del universo que inició con la resurrección de Cristo como primogénito de los muertos. Él nos ha regalado justicia y libertad.

La apertura al espíritu del resucitado nos abre a una constante sensibilidad ante los acontecimientos de la vida personal y social para captar allí su correspondencia con la voluntad de Dios. Es decir, a un permanente análisis de la realidad que nos lleve a descubrir los signos del Reino que nos desafían la conversión y a una mayor entrega.

¹²³ Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, 137 - 138.

4.1.3. Praxis del amor como cultivo de una gozosa admiración en la búsqueda del bien común.

Creemos en el Amor que resucita

Dios necesita de la mirada del hombre, por eso su debilidad es bella en la desnudez del niño del pesebre de belén y en la desnudez del humillado crucificado en el Gólgota; tan enamorado está que reclama nuestra mirada y esa mirada que perdimos al ser expulsados del paraíso solo será posible recuperarla volviéndola al crucificado que desnudo está en la cruz, Verdad plena, sin velo, que nos recuerda cuán grande es el amor de Dios por nosotros.

Cansada y decepcionada, frustrada y fracasada se encuentra gran parte la humanidad ante tantas mentiras que maquilladas pasan como medidas de verdad, belleza y orden de una generación a otra. Decía Edith Stein, judía conversa al catolicismo y después monja, del círculo fenomenológico de Husserl y que murió en la Segunda Guerra Mundial en el campo de concentración de Auschwitz:

Cuando la política se aleja de lo que prescribe el sentido del Estado, es decir, cuando se compone de actos pseudoestatales, entonces desde esa política habla únicamente el espíritu que anima a los representantes del Estado. Al ejercer su influencia sobre ellos, entonces uno de fuera del Estado puede utilizar también al Estado para ponerlo al servicio de sus propios fines, y éste puede ser tanto Dios como Satanás.¹²⁴

La génesis de tal interpretación es quizá posible encontrarla en las palabras del Señor según el evangelio de Mateo, cuando haciendo el primer anuncio de su pasión, ante el intento de reprensión de Pedro el Señor le increpa comparándolo como Satanás por su forma de pensar alejada de Dios.¹²⁵ No es la búsqueda de un triunfalismo glorioso que ignora el amor que

¹²⁴ Urkiza y Sancho, *Edith Stein, Escritos Filosóficos, una Investigación sobre el Estado*, 596.

¹²⁵ Mt 16, 21 - 23

duele, es el dolor de amor que se encuentra latente en el crucificado y las víctimas que evidencian su mística agonía.

Satanás y sus legionarios somos quizá los mismos seres humanos cuando pensando y actuando egoístamente frustramos el proyecto divino de la creación como genuina vocación humana, esto nos lleva a evidenciar que el estado de inocencia de muchos seres humanos constantemente es acechado por pervertidas y maliciosas propuestas que traen atractivos de supuesto progreso y desarrollo cuando en realidad son verdaderas formas de condena e infierno. Sin duda somos testigos directos de una época donde cada vez somos esclavizados por ideologías legalistas y dogmatistas que amenazan ruina y muerte, en el drama de la historia podemos ser verdaderos protagonistas o, en palabras de Francisco: trepadores, cortesanos y balconeros de la historia.

A propósito del pontífice católico actual, el ecuménico e interreligioso magisterio de Francisco, nos da un claro testimonio de apropiación compasiva de la historia en la búsqueda del bien común de la humanidad: el año jubilar de la misericordia, sus declaraciones sobre todo en su encíclica *Laudato si'*, sobre el amor a la creación y su exhortación apostólica *Amoris laetitia*, sobre el amor a la familia, nos abren el panorama para interpelarnos y buscar una adecuada transmisión catequética en el ámbito de lo escatológico.

El misterio de la Cruz es entonces verdad de amor, árbol de vida que ya no puede ser motivo de vergüenza para nadie sino razón de salvación del que humildemente se abraza con serenidad y confianza, sabiendo que gracias al misterio que hay en ella logramos la reconciliación y amistad con Dios que habíamos perdido. Místicamente lo afirmará Bruno de Colonia: *Stat Crux dum volvitur orbis*. A partir de la Cruz es posible comprender el misterio de la encarnación del Verbo en la historia del hombre y a partir de la Cruz es posible comprender el misterio de la resurrección de Cristo como esperanza a la historia del hombre, la comunidad humana y la creación.

4.1.4. Esperanza compasiva: compromiso con la vida

Creemos que el teólogo empeñado en transmitir catequéticamente la fe ha de ser ante todo un artista del amor, voz cándida que a través de su discurso y praxis teológicos busque reconstruir la alegría y el asombro en el corazón de los seres humanos, con la mirada en el cielo y los pies sobre la tierra. Tan bellos somos aún con nuestras limitaciones que no es justo con Dios que nos ha creado seguir escondiéndonos de su mirada, ni justo con el ser humano que tiene la potestad de co-crear, pretender esconder, ocultar y asesinar la admiración y contemplación que se desprenden de su mirada a imagen y semejanza de Aquel que nos creó.

Una catequesis sobre la esperanza cristiana que busca la gloria de Dios y la felicidad de los seres humanos ha de entrañar compasión por la creación que sufre dolores de parto según el texto de Romanos 8, hasta que la humanidad entera, con la ayuda de la gracia divina, destierre de su corazón el egoísmo y busque siempre el bien común capaz de salir siempre al encuentro del otro para agacharse y curar cualquier herida.

La esperanza compasiva es un milagro que nace de la fe y el amor en Cristo capaz de dar luz a la oscuridad y penumbra del ego humano del que se desprende mentira, corrupción, hipocresía, dolor, enfermedad, tristeza, sufrimiento, exclusión, olvido, incertidumbre, injusticia, guerra, opresión y muerte.

La esperanza compasiva es un milagro que se desprende de la penetrante mirada de amor entre Dios y el ser humano, el corazón divino y el corazón humano desde la armonía de su palpitar dan vida allí donde los signos de muerte intentan frustrar la gloria de Dios en los sueños de tantos niños, los anhelos juveniles y la felicidad para la que hemos sido creados.

La esperanza compasiva es comunión mística entre los sueños humanos y divinos, entre el esfuerzo humano por un mundo mejor que glorifique a Dios y la gracia divina que sostiene la historia humana en la búsqueda de su plenitud y felicidad.

No somos ángeles ni demonios, somos seres humanos y por esa sublime razón Jesús irrumpió en nuestra historia, en nuestro mundo: paraíso perdido y desfigurado que a partir de la muerte y resurrección de Cristo empezó a ser restaurado y transfigurado. La misma muerte y resurrección del Señor es prefiguración de nuestra humana y divina naturaleza, basta recordar aquellas palabras en el ofertorio de la Eucaristía cuando la humanidad es representada en una simple y significativa gota de agua fundiéndola con el vino en representación de la inmensidad divina: “el agua unida al vino sea signo de nuestra participación en la divinidad de Aquel que se dignó compartir nuestra humanidad”. No es posible entonces hablar de Dios sin hablar antes del ser humano, no es posible hablar del cielo sin hablar antes de la tierra, no es posible hablar de salvación sin hablar de liberación, la primera le compete a la voluntad divina, la segunda a la libertad humana.

Gracia divina y esfuerzo humano se corresponden en la ofrenda, misteriosamente Dios no necesita nada de la humanidad, pero le ofrece su amor: Cristo mismo como sublime ofrenda de ternura y amor infinito. El ser humano le ofrece también lo mejor de sí, en su corazón se condensa la alabanza, la adoración y la gloria a la divinidad cuando reconoce en la alteridad todo lo que proviene de Él y es Él, nace entonces el milagro del amor entre Dios y la humanidad capaz de transformar, capaz de dar vida, capaz de transformar el tiempo, capaz de resucitar gracias a Aquel que por su compasión nos dio la oportunidad de alcanzar libertad y con ella felicidad.

2 de noviembre / Conmemoración de todos los Fieles Difuntos.

CONCLUSIONES

En el anterior trabajo hemos buscado analizar críticamente el estado actual de la exposición sobre lo escatológico en el Catecismo para comprender de manera objetiva la crisis epistemológica y de sentido que padecemos. Por el carácter documental de esta investigación, cabe recordar que su motivación primera ha sido encontrada en las comprensiones escatológicas que subyacen en el plano de la catequesis. Sin generalizar, en el inconsciente colectivo de los creyentes circulan imaginarios tergiversados respecto de lo escatológico y allí puede percibirse la ausencia de una escatología que afecte la vida, la historia, el bien común y por lo tanto la dimensión política. Los datos fundamentales han sido arrojados según la recopilación documental y bibliográfica sobre el tratado escatológico siguiendo el modelo cualitativo de investigación a través de fichas, documentos, monografías, tesis doctorales, conferencias, debates y la participación en el Grupo de investigación Teología y mundo contemporáneo de la Facultad de Teología de la universidad Javeriana.

La hermenéutica textual de Paul Ricoeur como método de trabajo nos ha ayudado a que la reflexión haya sido comunicada según las exigencias del lenguaje teológico contemporáneo, de acuerdo con los niveles de comprensión e interpretación. Este ha sido el método indicado para el trabajo culminado en la búsqueda de una mayor clarificación epistemológica del discurso escatológico de la teología que pretende hacer de lo pragmático la forma inductiva en la búsqueda de Dios y la consecuente construcción de mundos posibles.

El presupuesto bíblico de Romanos 8, 18-23 nos ha ayudado a redescubrir con toda la profundidad de la teología paulina, el carácter liberador y salvífico de la esperanza cristiana dada a través de la filiación otorgada por Cristo, tal filiación es a la vez, don y tarea, ella implica acogida en el Espíritu y decisión práctica y existencial constante que afecte la cotidianidad de la vida personal y comunitaria.

Agradecemos que por mucho tiempo la teología se haya elaborado en forma deductiva partiendo de lo abstracto para llegar a lo concreto, hoy somos desafiados a otras formas de

reflexión sobre la fe. Para ello hemos contextualizado la preocupación y el aporte de la teología política y de la esperanza de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann así como el aporte de la teología de la liberación en algunos de sus representantes como Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann que en sus estudios han tenido en cuenta las problemáticas que afectan a la humanidad como lugares de constructo teológico. Si Metz y Moltmann nos ayudan a valorar lo político como eslabón necesario en el constructo teológico, Gutiérrez y los demás padres de la teología latinoamericana nos ayudan a desarrollarlo, ya que implícitamente es escatológico con necesaria y fundamental repercusión catequética en el concreto e histórico contexto latinoamericano.

Destacamos también que el talante práctico y liberador de la fe y la esperanza cristianas han sido asumidos en su profundidad por el Magisterio latinoamericano y el pontificado de Francisco. En profunda comunión pastoral y teológica, nuestra preocupación se ha inscrito dentro de aquello que en el ámbito del Magisterio profesaron nuestros pastores en las distintas conferencias del episcopado latinoamericano y desde el contexto eclesial actual en la que se pide una Iglesia compasiva en salida capaz de llegar a toda periferia.

Por lo tanto, hemos querido proponer una orientación catequética en clave latinoamericana desde algunos lineamientos que, teniendo en cuenta el eslabón perdido de lo político como búsqueda del bien común, den razón de lo que en Cristo como plenitud de la revelación es posible esperar en tiempos de injusticia, miseria, exclusión y violencia que alimentan la desesperanza, el absurdo y la incertidumbre existencial.

Los desarrollados lineamientos teológicos: espiritualidad de la decepción, discernimiento, praxis del amor y esperanza compasiva, como propuesta de orientación catequética, han buscado considerar e integrar en la visión escatológica propia de la catequesis, las dimensiones fundamentales de la vida humana: el sentido de la vida en lo personal y comunitario, la transformación de las condiciones históricas, el compromiso ecológico con la casa común y una profunda sensibilidad por lo social y lo político que responda a la compleja problemática de nuestros pueblos latinoamericanos.

Concluimos que lo dejado por la reflexión sobre la esperanza cristiana a partir de la escatología presente en el catecismo católico, en contexto latinoamericano, nos reclama ir más allá de la deductiva comprensión escatológica tradicional. Ante las circunstancias históricas tristes y crueles de injusticia social, corrupción, violencia, discriminación y muerte como consecuencia de un alto grado de pesimismo existencial, cansancio y confusión espiritual, el trabajo nos invita a buscar un esfuerzo inductivo en la elaboración y exposición catequética del tratado escatológico. De una forma u otra la humanidad necesita redescubrir que la esperanza de lo que implica y afecta la encarnación, muerte y resurrección de Cristo es capaz de trascender las barreras de egoísmo y dar vida allí donde pareciera que el mal tiene la última palabra.

Es necesario plantear nuevamente las preguntas de lo que significa confiar y esperar en Dios en contextos donde pareciera que tiene más fuerza resignarse a vivir en la comodidad del miedo, olvidar toda víctima y morir sin esperanza sumidos en profunda tristeza. Tales periferias son el punto inductivo como lugar teológico de nuestra preocupación, se hace necesario interpelar sobre lo que significa vivir como resucitados en el hoy de nuestra historia y ser testigos del don de la vida por encima de cualquier incertidumbre o contradicción personal y comunitaria.

La esperanza cristiana genera en todo testigo un compromiso político de preocupación por el bien común, tal esperanza no nos deja aguardando solamente una salvación espiritual en la posibilidad de un mundo venidero, la irrupción de la resurrección como parte de la gracia divina en el aquí y el ahora de nuestra historia y desde el esfuerzo humano, buscan transformar toda estructura que genere injusticia, forma de destrucción o muerte sistemática provocada. Nos compete buscar vivir salvadamente sin olvidarnos de dar vida a quien no la tiene, lo demás lo desconocemos y le compete a Dios en la definitiva restauración de la historia. Consideramos que a partir de lo planteado en el trabajo dentro de la búsqueda del perdido eslabón de lo político, la reflexión escatológica en nuestra Iglesia y praxis eclesial cotidiana, ha de buscar implicarse en la superación de cualquier forma de odio, violencia,

conflicto o guerra, como forma de construcción en los signos de esperanza ya predicados por Cristo en el sermón de las bienaventuranzas.

Siendo la cristología el corazón de la escatología, concluimos que en Cristo como plenitud de la revelación encuentra el ser humano una posibilidad de felicidad y libertad, para sí, para los suyos y para la creación entera. Desconocemos la forma de su segunda venida, el testimonio dejado en la Escritura ha generado inmensas interpretaciones, la nuestra sin cerrarse al aporte de lo diverso, ha buscado preocuparse inductivamente desde el grito silencioso y desgarrador de las víctimas de los injustos sistemas políticos, económicos y religiosos de nuestro contexto latinoamericano afectado por intereses de dominación global. Él viene permanentemente en cada testigo que en absoluta convicción por la verdad, libera en su nombre, de las cadenas de la muerte.

Dada la urgencia actual del diálogo interreligioso y la contextual preocupación de teólogos como Gustavo Gutiérrez, las limitantes de nuestro trabajo se circunscriben en esta dimensión. No encontramos en el catecismo algún modo de relación entre la resurrección de Cristo y otras formas de salvación en culturas diversas y por lo tanto en sus posturas religiosas respecto de lo escatológico, esfuerzos de significativa relevancia los encontramos en estudios como el de Hans Küng en su *Proyecto de una Ética Mundial* y Andrés Torres Queiruga con su reflexión sobre *Repensar la Resurrección*, entre otros. He aquí el reto para un consecuente trabajo teológico, la profundización en la elaboración catequética del tratado escatológico que tenga en cuenta el complejo pero necesario eslabón del diálogo interreligioso.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Monasterio Rafael (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Navarra: Verbo Divino, 2010.

Agustín de Hipona. *El libre albedrío*. Madrid: BAC, 2009; Ídem, *De Civitate Dei*. Madrid: BAC, 2011.

Aland, Kurt (dir.). *The Greek New Testament*. 4th Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 2001.

Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1976.

Balthasar, Hans. *Sólo el Amor es digno de Fe*. Salamanca: Sígueme, 2011.

Benedicto XVI. *Carta encíclica: Spe Salvi*. Bogotá: Paulinas, 2007.

Boff, Clodovis. “Epistemología y Método de la Teología de la Liberación”. En: Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, 79 -114.

Castrillón, José Fernando. *Escatología de la Liberación, Pensamiento utópico y Teología de la Liberación*. Bogotá: Editorial PUJ, 2016.

Catecismo de la Iglesia Católica. Citta del Vaticano: Editrice Vaticana, 1993.

Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucciones sobre la Teología de la Liberación*. Madrid: BAC, 1986.

Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM. *Las Cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: San Pablo, 2014.

Crossan, John Dominic. *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona: Grijalbo, 2004.

De Roux, Guerrero Rodolfo. *Facultad de Teología, 75 años*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

Ellacuría, Ignacio. “Historicidad de la salvación cristiana”, en: Ellacuría, I. y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, 323-372.

Escuela Bíblica de Jerusalén. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2009.

Fitzmeyer, Joseph. *Romans*. New York: Ed. Doubleday, 1993.

Gibellini, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 2012; Ídem, *La Teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1998.

Granados, Juan Manuel. “La recepción de la Dei Verbum en la Verbum Domini”. *Cuestiones Teológicas* 91 (2012): 77 - 97.

Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Séptima Edición. Salamanca: Sígueme, 1975; Ídem, y Müller. *Del lado de los pobres*. Madrid: San Pablo, 2013.

Kittel, Gerhard y Gerhard Friedrich. *Compendio del Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Bogotá: Ed. Desafío, 2003.

Kolodiejchuk, Brian. *Ven, sé mi luz. Las Cartas Privadas de la Santa de Calcuta*. Barcelona: Ed. Planeta, 2008.

Lacueva, Francisco. *Nuevo testamento Interlineal Griego- Español*. Barcelona: Ed. Clie, 1984.

Lavalette, Henry. “La teología política de J. B. Metz”. En: *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970).

Metz, J. Baptist. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Madrid: Ed. Sal Terrae, 2007.

Metzger, Bruce. *A textual commentary on the greek new Testament*. 2nd Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, 2006.

Moltmann, Jürgen. *El experimento esperanza. Introducciones*. En: Gibellini, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 2012; Ídem, *Teología de la Esperanza*. 7ª Edición. Salamanca: Sígueme, 2006; Ídem, *La Venida de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.

Neira, Germán. Entrevista con el autor, “La purificación (Purgatorio) como problema teológico”, Bogotá, 15 de octubre de 2015.

Nestle, Erwin y Eberhard Aland. *Novum Testamentum Graece*, Ed. XXVII, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Novoa, Carlos. *Jesús en la Política*. Bogotá: Facultad de Teología, PUJ, 2011; Ídem, *Una perspectiva latinoamericana de Teología Moral*. Bogotá: Facultad de Teología, PUJ, 2009.

Quisinsky, Michael. “La interferencia entre la Nouvelle Théologie y la práctica católica en la Iglesia y la sociedad”. *Selecciones de Teología* 54 (2015): 56 - 71.

Ratzinger, J. *Temas actuales de escatología*. Congregación para la doctrina de la fe. Madrid: Ed. Palabra, 2003.

Ricoeur, Paul. *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI Editores, sexta reimpresión, 2011; Ídem, *Fe y Filosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Sarasa, Luis Guillermo. *La filiación de los creyentes en el Evangelio de San Juan*. Bogotá: Facultad de Teología. PUJ, 2009.

Schneider, Gerhard y Horst Balz. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. 3 Edición. Salamanca: Sígueme, 2011.

Schökel, Alonso. *Biblia del Peregrino*. Nuevo Testamento, Tomo III. 3a Ed. Madrid: Mensajero - Verbo Divino, 2005.

Schuster, Ekkehard y Reinhold Boschert. *Esperar a pesar de todo*. Valladolid: Ed. Trotta, 1996

Sobrino, Jon. *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*. Madrid: Editorial Trotta. Tercera Edición, 2007.

Urkiza, Julen y Francisco Sancho. *Edith Stein*. Obras completas, II. Escritos Filosóficos. Etapa Fenomenológica. Burgos: Ed. El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, 2002.

Consulta en Internet

Benjamín, Walter. “Tesis sobre filosofía de la historia”. Tesis I y IX. http://www.uv.es/fjhernan/docencia/curs2011_2012/unimajors2011/benjamin_historia.pdf. (Consultado el 1 de octubre de 2016).

Biord, Raúl. “La Resurrección de Cristo en la teología ecológica del segundo Moltmann”. <http://www.pdfbrowse.net/ebook/title/moltmann.html> (Consultado el 29 de noviembre de 2014).

Cordovilla, Ángel. “Jürgen Moltmann”. Aula de teología. 2 de febrero de 2010, 11. <https://www.unican.es/NR/rdonlyres/000135f5/icjgtxlheesspfvrgblspusonxifpgjf/CordovillaJ%C3%BCrgenMoltmann02022010.pdf> (Consultado el 16 de noviembre de 2014).

Francisco. “Carta al gran canciller de la Universidad Católica de Argentina”, https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150303_lettera-universita-cattolica-argentina.html. (Consultado el 10 de

octubre de 2016); Ídem, “Catequesis del Papa en el Aula Pablo VI con motivo de la inauguración del congreso eclesial que concluye el año pastoral de la diócesis de Roma”. Junio 18 de 2013. <http://www.news.va/es/news/el-papa-a-su-diocesis-no-podemos-permanecer-con--3> (Consultado el 25 de enero de 2017).

Martínez, Gazquez José. “Los árabes y el paso de la ciencia griega al occidente medieval”. <http://www.hottopos.com/rih8/martinez.htm> (Consultado el 6 de octubre de 2016)

Modino, Luis. Entrevista: “Gustavo Gutiérrez: jamás estuve condenado por la Congregación para la Doctrina de la Fe”. (octubre de 2015), <http://www.amerindiaenlared.org/congreso2015/documentos/> (Consultado el 15 de enero de 2017)

Parra, Alberto. “La Teología de la Liberación después de la Instrucción. Reafirmar su identidad”. *Theologica Xaveriana*, 73 (1984): 401 - 437. <http://theologicaxaveriana.javeriana.edu.co/edicion.php?Ed=139&Cn=5> (Consultado el 20 de febrero de 2017)

Ruz, Matías; Guillermo Rosolino; y Schickendantz. *Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz*. Teología y Vida. Vol. XLIX (2008), Universidad Católica de Córdoba. 581. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492008000300002&script=sci_arttext. (Consultado el 10 de septiembre de 2015).

Recurso Magnético

Bible Works, Versión 8.0. 2009.