

# Problemas Metodológico - Hermenéuticos de la "Teología de la Liberación"

Karl Lehmann

Profesor de Teología en Friburgo, Alemania

## Introducción

"Liberación" parece ser el lema decisivo de nuestro tiempo. Significa más que la sola expresión "libertad". Esta aparece, principalmente a la luz del marxismo, como abstracta, estática e individualista, mientras que "liberación" corresponde mejor al proceso histórico de carácter dinámico y social. "Liberación", incluye en su carácter procesual, la concientización de la dominación precedente y la lucha consecuente contra toda forma de esclavitud. No se puede tampoco desconocer que la palabra "liberación" está cargada de muy variadas experiencias y de sentimientos apasionadamente afectivos, al mismo tiempo que está determinada por un contexto-vocabulario semejante: represión, tabú, ideología, revolución. Cuanto más se usa la expresión y se abusa de ella, más indeterminada aparece llegar a ser, así como también más atractiva. Así se habla de liberación socio-económica, de movimientos de liberación, de la liberación de la mujer y de la liberación sexual. Desde mediados de la década del sesenta ha alcanzado la palabra "liberación" en todo el mundo y en todos los ámbitos de la vida una eficacia significativa desacostumbrada y duradera<sup>1</sup>.

Terminado el Concilio Vaticano II, la Iglesia de América Latina trató, en la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), de arraigar las tareas conciliares en la propia situación concreta<sup>2</sup> y asumió el lema "liberación" en conexión con la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes"<sup>3</sup> y sobre todo con ciertas tradiciones (teológicas) escritas. "Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte"<sup>4</sup>. La liberación, como una de las más profundas y fuertes ansiedades de los pueblos latinoamericanos, es uno de los signos de los tiempos, que la Iglesia debe interpretar a la luz del evangelio. La respuesta sólo puede ser: presentar "una Iglesia realmente pobre, misionera y pascual", que "liberada de todo poder temporal, se comprometa valientemente en la liberación de todo hombre y de

<sup>1</sup> Cfr., por ejemplo, sólo a Y. Congar, *Un Peuple messianique*, París 1975, 165s; H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt, 1969; H. Kessler, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, 17ss, 62ss, 95ss.

<sup>2</sup> Cfr. todas las *Conclusiones* de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín 24.8. - 6.9. 1968, Edición Oficial del Secretariado General del CELAM, Ediciones Paulinas.

<sup>3</sup> Cfr. las investigaciones de B. Kloppenburg, T. I. J. Urresti, J. Th. O' Connor J. Alfaro, A. B. Lambino y otros, indicadas en las Notas 5, 12 y 25.

<sup>4</sup> Documentos de Medellín, "Pobreza de la Iglesia", I, 2.

todos los hombres". El desarrollo ha sido señalado hasta ahora frecuentemente con ayuda de los Documentos, los cuales estudios pueden ser entonces tenidos en cuenta<sup>5</sup>.

Medellín y sus Documentos han inspirado y desatado hasta ahora corrientes y tendencias muy variadas de una Teología de la liberación. Poco a poco se impuso una triple significación del concepto "liberación", que originalmente se remonta hasta Gustavo Gutiérrez:<sup>6</sup>

1. "Liberación" subraya el *carácter conflictivo del proceso económico, social y político*, en el cual clases y pueblos sometidos están enfrentados a sus dominadores y a los pueblos prósperos<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. además de la Bibliografía sobre la Teología de la Liberación: CEDIAL (Centro de Estudios para el Desarrollo y la Integración de América Latina), *Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación*, Bogotá 1973ss. (varios cuadernos) y *Cristianos por el Socialismo Iglesia chilena y acontecimientos políticos* (bibliografía), Bogotá CEDIAL o. J.; R. Vekemans, *Panorámica actual de la teología de la liberación en América Latina*, Evaluación crítica, Bogotá, CEDIAL 1976; H. Zwiefelhofer, *Bericht zur "Theologie der Befreiung"*, München/Mainz 1974 (=Reihe Entwicklung und Frieden. Materialien 1); del mismo autor, *Christen und Sozialismus in Lateinamerika*, Wuppertal 1974 (=Reihe: Theologie in Lateinamerika 1); F. Hengsbach u.a., *Kirche und Befreiung*, Aschaffenburg 1975; Manzanera, "Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik", en *Theologische Akademie* 12, Frankfurt 1975, 52-78; "Praxis der Befreiung und christlicher Glaube. Das Zeugnis der lateinamerikanischen Theologen", Cuaderno temático de la revista *Concilium*, 10 (1974) 381-460, cuaderno 6-7; P. Hünemann /G.-D. Fischer (ed.), *Gott im Aufbruch*. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie, Freiburg, 1974; G.-D. Fischer, "Theologie in Lateinamerika als 'Theologie der Befreiung'", en *Theologie und Glaube*, 62 (1972) 161-178; del mismo autor, "Befreiung. Zentralbegriff einer neuorientierten lateinamerikanischen Theologie", en *Theologie und Glaube*, 63 (1973), 1-23. Ph. I. André Vicent, "Les 'théologies de la libération'", en *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976) 109-125; F. H. Lepargneur, *Théologies de la libération et théologie tout court*, ib. 126-169; M. Schooyans, "La théologie de la libération", en *Revue théologique de Louvain*, 7 (1976) 309-328 *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974 (Documentos CELAM, n. 16) Conversaciones de Toledo (junio 1973), *Teología de la liberación*, Burgos 1974 (Aportes de T.I.J. Urresti y otros). Además fueron utilizadas numerosas exposiciones particulares de H. Assmann, J. Comblin, G. Gutiérrez, E. Pironio, J. C. Scannone, J. L. Segundo, A. López Trujillo, E. Dussel, S. Galilea, L. Boff, R. Vidales y otros. La teología de la liberación con sus repercusiones fuera de Latinoamérica tuvo que ser pasada por alto, cfr., sin embargo, R. Metz / J. Schlick (ed.) *Idéologies de libération et message du salut*, Strasbourg: CERDIC 1973 (=Hommes et Eglise 3); "Théologie noire de la libération", en cuaderno temático de la revista *Lumière et Vie*, BC, Cuaderno 120 (1974); J. Rollet, *Libération sociale et salut chrétien*, París. 1974 Cfr. también las publicaciones destinadas a un público más amplio de W. Repges, *Christen in Lateinamerika*, Essen 1975 (Adveniat-Dokumente, Projekte 17); G. Badte, *Theologie der Befreiung*, Colonia 1975. A. Fragoso, *Evangelium und soziale Revolution*, Gelnhausen /Berlín 1971; Equipo SELADOC (ed.), *Panorama de la Teología Latinoamericana I/II* = Materiales 8/9, Salamanca 1975 (artículos escogidos); Centro de Estudios y Publicaciones (ed.), *La Iglesia en América Latina*, Testimonios y Documentos (1969-1973), Estella 1975; R. Gibellini (Ed.), *La Nueva Frontera de la Teología en América Latina*, Salamanca 1977 (colección de artículos); S. Galilea, *A los pobres se les anuncia el Evangelio?*, Bogotá 1975; del mismo autor, *Vivir el Evangelio en tierra extraña*, Bogotá 1976; del mismo, *Teología de la Liberación*, Bogotá 1976 L. Boff, *Teología desde el Cautiverio*, Bogotá 1975; J. C. Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976; Chr. Modehn (ed.) *Christen entdecken die Freiheit*, Notwendige Anstöße aus Lateinamerika, Stuttgart 1976, Conferencia Episcopal de Colombia, *Identidad Cristiana en la Acción por la Justicia*, Bogotá 1976; F. Moreno, *Cristianismo y Marxismo en la teología de la liberación*, Santiago 1977.

<sup>6</sup> *Teología de la Liberación*, Lima 1971.

<sup>7</sup> Para esto, cfr. abajo Nota 5, con literatura más amplia.

2. En un estrato más profundo aparece *la historia en general como un proceso de liberación*: el hecho de que el hombre tome por sí mismo en sus manos su destino por medio de los cambios que le son posibles y dé que alcance una libertad real y creadora, lleva "a una revolución cultural permanente, a la creación de un hombre nuevo y en dirección hacia una sociedad cualitativamente diferente"<sup>8</sup>.

3. *El lenguaje de la Biblia* puede ofrecer una mediación para estas etapas significativas. "La Biblia nos describe a Cristo como aquel que nos trae la liberación. Cristo, el Salvador, libera al hombre del pecado, que es la causa última de toda ruptura de la amistad, de toda injusticia y opresión. Cristo, libera en verdad, es decir hace posible una vida en comunión con él, que es el fundamento de toda fraternidad"<sup>9</sup>.

Estos tres elementos significativos forman un único proceso complejo. El que desintegra estos momentos, cae en posiciones idealistas o espiritualistas y rehuye la realidad escueta.

La tarea de este aporte introductorio es presentar cuestionamientos metódicos y hermenéutico-científico-teoréticos a la Teología de la liberación. Teniendo en cuenta que ésta sólo lleva a cabo, en forma condicionada, una reflexión metódica de sus fundamentos (por ejemplo en G. Gutiérrez, H. Assman, S. Galilea entre otros) y que ella no debe ser aislada de sus intencionalidades reales, deben ser presentados al mismo tiempo también elementos de contenido del mensaje salvífico a la luz de la Teología de la liberación. Es inevitable también en este intento, el que se reduzcan a una "línea general" los múltiples tipos de Teología de la liberación y el que se busque una especie de "análisis tendencial"<sup>10</sup>. La Teología de la liberación no ha experimentado variaciones insostenibles, se ha vuelto en muy variados aspectos autocrítica<sup>11</sup> y permanecerá igualmente objeto de corrección.

Otra advertencia es necesaria, ya que la preocupación de esta Teología no se puede lograr adecuadamente con reflexiones hermenéutico-metódicas. La Teología de la liberación no es, a pesar de toda su erudición, una

<sup>8</sup> Cfr. Obra Cit., pág. 58-59.

<sup>9</sup> Ib.

<sup>10</sup> Lamentablemente no pueden analizarse exhaustivamente tendencias no-teológicas paralelas en este contexto, por ejemplo del campo de la pedagogía P. Freire, *Padagogik der Unterdrückten*, Stuttgart 1971; del mismo, *Erziehung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart 1974; E. Stückrath-Taubert (ed.), *Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika*. Paulo Freire: Rezeption und Kritik, Reinbek b. Hamburg 1976 (= rororo 6877); del campo de la literatura habría que mencionar a G. W. Lorenz, *Lateinamerika-Stimmen eines Kontinents*, Tübingen /Basel, 1974; R. Daus, *Zorniges Lateinamerika. Selbstdarstellung eines Kontinents*, Colonia 1973; M. Strausfeld (ed.), *Materialien zur lateinamerikanischen Literatur*, Frankfurt 1976 (=stw 341).

<sup>11</sup> Cfr. por ejemplo G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima 1971; A. Lopez Trujillo, "Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Misserfolg", en F. Heñgsbach y otros, *Kirche und Befreiung*, 47-103 H. Assmann, "Kritik der 'Theologie der Befreiung'", en *Internationale Dialog-Zeitschrift*, 7 (1974), 144-153 del mismo *Teologia dalla prassi di liberazione*, Asis, 1974, pp. 25ss., 60ss., 110ss., 151ss.

teología ante todo "escrita". Ella pretende hacer palabra audible el grito del hermano pobre y sufriente: las enfermedades, la explotación, la dominación, la falta de vivienda, la falta de atención médica. A esta realidad pertenecen aquellas imágenes que todos nosotros conocemos y que, sin embargo, no pueden impedir que nosotros nos volvamos cada vez más insensibles frente a esta miseria: los daños irremediables en la salud de los niños, que juegan y crecen sobre montones de basura; millones de campesinos que a pesar del más duro trabajo ganan lo más indispensable para la vida; el grito de los torturados en las prisiones de los dominadores; la muerte de muchos hombres a lo largo de las calles en las grandes ciudades del mundo. Toda la crítica a la Teología de la liberación parece tener que callar, cuando se hace recuerdo de esta miseria. El autor ha encontrado su tarea difícil en gran medida, porque él aprendió a ver, que esta miseria con sus aspectos existenciales concretos puede ser olvidada fácilmente, en función de cuestiones académicas, y que con ello también puede ser reprimida no raras veces por nosotros europeos. Un texto científico en el sentido corriente, al que se le exige "objetividad" y poder de distanciamiento, ya no revela nada de la compasión profunda por la pobreza y por la ira justa en relación con la violación de la dignidad humana en todo el mundo. Un texto tal ya no parece tener ninguna relación concreta con este mundo lleno de contradicciones y de sufrimiento. El autor se dio cuenta, al realizar su trabajo, de esta ruptura interior y de la "locura" de su esfuerzo. Una cosa puede seguir siendo quizá también choque saludable en estos esfuerzos: nadie puede criticar la Teología de la liberación, la cual asume y "traduce" este grito múltiple de los pobres, sin mantener en los oídos al mismo tiempo la queja de esta miseria. Pero fue también inevitable preguntarse también —y no simplemente a partir de la tarea emprendida— si ciertos proyectos teológicos acerca de la "liberación" son el camino adecuado para dar expresión, de la mejor manera posible, a la aspiración por un mundo mejor y fraternal.

El autor entiende su tarea como parte de un coloquio, que se debe proteger tanto de una tendencia precipitada a condenar, así como de una acomodación poco reflexiva a la Teología latinoamericana, o de una asunción de ella<sup>12</sup>. El quisiera ante todo con ello "entender" la Teología latinoamericana más allá de un congraciamiento torpe y de una polémica loca, pero sería un juego no serio, si él quisiera o tuviera que renunciar simplemente a su situación de teólogo europeo. El coloquio mencionado apenas ha tenido éxito hasta ahora y solamente en algunos aspectos. El si-

<sup>12</sup> En la visión de conjunto hubo que prescindir también del eco de la Teología de la liberación en los sínodos episcopales romanos de 1971 y 1974 y en las declaraciones de los episcopados europeos. Para un examen de ellos cfr., sin embargo, B. Kloppenburg, "Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974", en *Medellin* 1 (1975) 6-35; cfr. Conseil Permanent de l'Episcopat, *Les Libérations des hommes et le salut en Jésus Christ*, París 1975; B. Sorge (ed.), *Evangelizzazione e promozione umana*, Stimoli dalle giovani chiese, Bolonia 1976.

guiente aporte habrá llenado plenamente su cometido, si puede llegar a ser una pequeña piedra de contribución para ello.

## Parte Principal

La teología de la liberación se origina primordialmente, no tanto en obras sistemáticamente construídas, como por ejemplo las de G. Gutiérrez<sup>13</sup> y H. Assmann<sup>14</sup>, sino ante todo en algunos artículos, documentos, hojas volantes y escritos pastorales. Sin embargo esto no debe llevar al engaño de que el punto de partida de la Teología de la liberación no puede ser entendido de ninguna manera según la medida de la teología tradicional. "La teología de la liberación plantea ciertas cuestiones fundamentales en materia de metodología teológica al recordar la importancia de una teoría del conocimiento así como de una racionalidad ligada al proyecto de una sociedad construída en función del pobre y de las clases explotadas para un discurso teológico"<sup>15</sup>.

### I. Un nuevo concepto de Teología

La teología de la liberación no es de ninguna manera solamente un tema de más en el marco de la teología habitual. Semejante a lo que ocurre con la "Teología política", no quiere escribir solamente un capítulo nuevo sobre la significación de lo político o de la "liberación", sino que ella significa básicamente una orientación completamente nueva de la teología. Se trata de una manera nueva de hacer teología. Lo nuevo reside en el hecho de que esta Teología se inicia con la concientización de la situación propia, planta sus raíces en una praxis histórica de la liberación y hace entrar en el compromiso concreto. La reflexión teológica está llevada por el deseo de dirigir, por solidaridad con los pobres y explotados, la palabra del Señor a todos los hombres<sup>16</sup>.

Esto significa entrar en un mundo cultural diferente. Por esta razón se distancia también con diversas intensidades del "colonialismo teológico" de Europa. Fundamento para ello es el otro marco histórico. La Europa

<sup>13</sup> Cfr. ante todo *Teología de la Liberación*, Lima 1971.

<sup>14</sup> *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*, Montevideo 1971; del mismo, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, cfr. la edición italiana antes citada en la nota 11; G. Gutiérrez-Merino, *Cristianismo y Tercer Mundo*, Madrid 1973; cfr. principalmente J. L. Segundo, *Liberación de la Teología*, Buenos Aires-México 1975 en relación con H. Assmann y Gutiérrez, cfr. X. Miguélez, *La Teología de la Liberación y su método*, Barcelona 1976.

<sup>15</sup> G. Gutiérrez-Merino, "Movimientos de Liberación y Teología", en *Concilium* 10 (1974) 448-456, p. 455.

<sup>16</sup> G. Gutiérrez, "Praxis de Liberación, Teología y Anuncio", en *Concilium*, 10 (1974) 353-374.

sobresaturada tiene otros problemas distintos a los de la sociedad latinoamericana, que ha descubierto al pobre. No se trata de los problemas de una situación de ateísmo moderno. "La pregunta no será, por tanto, cómo hablar de Dios en un mundo adulto, sino, más bien, ¿cómo anunciarlo como Padre en un mundo no humano? ¿Qué implica decirle al no-hombre que es hijo de Dios? . . . La teología será una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica de la liberación en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe"<sup>17</sup>. La verdadera visión de fe se dará por una opción en favor del reconocimiento del ser hombre de los explotados. La reflexión teológica parte por lo tanto de un compromiso para crear una sociedad justa, fraternal. Ella misma debe contribuir a que este compromiso se realice de manera aún más radical y completa. La exégesis de la palabra de Dios acontece en último término en los hechos. Sólo cuando la *verdad se realiza y se demuestra*, la comprensión de fe se libera entonces de toda forma de idealismo<sup>18</sup>.

Este nuevo arranque teológico es ampliado de manera muy diversa<sup>19</sup>. Ocasionalmente es rechazada precisamente la teología académica europea, y no en último término la sutilidad de la exégesis científica<sup>20</sup>.

Ninguna corriente teológica se escapa aquí de la crítica: se constata una terrible actitud política reaccionaria en H. Küng, por falta de sensibilidad en relación con los problemas sociales; se incrimina a J. Moltmann y a J. B. Metz el carácter extremadamente vago de los análisis sociales y la incapacidad de entrar en la praxis real<sup>21</sup>. Todo teólogo que haya estudiado Teología en Europa, debe someterse primero a una especie de proceso de desintoxicación, para llegar a ser capaz de una praxis de liberación<sup>22</sup>. Esto llega tan lejos, que se exige una teología *completamente distinta*. Un aislamiento preocupante parece recibir esta tendencia, cuando, por ejemplo, E. Dussel sostiene ininterrumpidamente la tesis de que un europeo *no entiende nada* de la teología latinoamericana<sup>23</sup>.

## II. La relación entre historia y salvación.

La Teología de la liberación parte de la consideración de que la historia profana y la historia de la salvación forman una unidad. Ya en 1968

<sup>17</sup> Ibid pág. 366.

<sup>18</sup> Cfr. para esto a J.C. Scannone, "La Teología de la liberación ¿evangélica o ideológica?"; en *Concilium*, 10 (1974) 458-463; del mismo, "La théologie de la libération en Amérique Latine", en *Christus* (Paris) 75 (1972) 338-346; H. Assmann, *Teologia dalla prassi di liberazione*, 9ss.

<sup>19</sup> A. López Trujillo, "Las teologías de la liberación en América Latina", en *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, pp. 27-67, en especial p. 44s.

<sup>20</sup> En la forma más nítida cfr. de nuevo H. Assmann y E. Dussel en distintas publicaciones.

<sup>21</sup> Cfr. H. Assmann, *Teologia dalla prassi di liberazione*, 42.

<sup>22</sup> J. Comblin, según H. Assmann, ib. 41.

<sup>23</sup> *Histoire et théologie de la libération*, Paris 1974.

se decía en Medellín:<sup>24</sup> "Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana, entre la Iglesia, pueblo de Dios, y las comunidades temporales". Buenaventura Kloppenburg y otros han mostrado en qué sentido pueden ser referidas afirmaciones de este tipo al Vaticano II<sup>25</sup>. En sentido teológico se evoca aquí la conocida discusión acerca de la relación entre naturaleza y gracia (naturaleza pura, dinamismo intelectual del hombre, etc.). Muchas tendencias teológicas de las últimas décadas son invocadas, para subrayar la unidad de la vocación salvífica<sup>26</sup>, como por ejemplo el uso del concepto "integral"<sup>27</sup>. Trabajos europeos acerca de la relación entre Iglesia y mundo o bien humanidad (E. Schillebeeckx, J. B. Metz, K. Rahner) son tomados para casi superar las diferencias entre lo "sagrado" y lo "profano", lo *temporal* y lo *espiritual*. Las consecuencias son claras:

1. La relación entre el ámbito natural y el sobrenatural es subrayada casi exclusivamente en el momento de la unidad. "Toda forma de dualismo es rechazada"<sup>28</sup>.

2. Los límites entre la Iglesia y mundo se vuelven flojos o son completamente suprimidos.

3. La tesis de la unidad de la vocación humana a la salvación valora teológicamente la actividad del hombre en la historia de una manera completamente nueva. "La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del Reino o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora"<sup>29</sup>.

La distinción misma no es rechazada completamente<sup>30</sup>, pero ella ya no tiene energía interna y sólo es utilizada formalmente. Estas ambigüedades en la determinación de la relación entre historia y trascendencia, o revelación, no permanecen neutrales, sino que muestran su peligrosidad por ejemplo en el documento final del Primer congreso latinoamericano de "Cris-

<sup>24</sup> Documento "Catequesis", n. 4.

<sup>25</sup> Cfr. J. Th. O'Connor, *Liberation: Towards a theology for the Church in the world according to the second general conference of Latin American bishops at Medellín, 1968*, Roma 1972; A.B. Lambino, *Freedom in Vatican II*, The theology of liberty in "Gaudium et Spes", Manila 1974; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972.

<sup>26</sup> Cfr. como referencia, a Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima 1971.

<sup>27</sup> Cfr. GS 10, 11, 57, 59, 61, 63, 64, 75, 91; AG 8; PP 15-16; cfr. G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Paris 1966, p. 137, nota 1; G. Gutiérrez, en el lugar señalado, 95ss.

<sup>28</sup> G. Gutiérrez, Ob. Cit., p. 90.

<sup>29</sup> Ibid. p. 97, en forma todavía más completa p. 183ss.

<sup>30</sup> Cfr. Ibid., p. 97 (con la nota de H.U. von Balthasar).

tianos por el socialismo" (abril de 1972)<sup>31</sup>: Lo cristiano es vaciado de tal manera en la unidad descrita de la historia, que amenaza con confundirse con la historia del mundo<sup>32</sup>.

La idea del dualismo, que debe ser superado, entre el ámbito de lo político y la comprensión de fe, es evocada casi en todas partes<sup>33</sup>. La intención es clara: la historia de la salvación acontece en el contexto de la historia del mundo, la fe no se añade simplemente de manera extrínseca (como *superadditum*) a la historia. Pero las formulaciones tienden no raras veces a una vaga identificación entre salvación e historia. Hans Urs von Balthasar ha tomado posición detenidamente en relación con este tema. Yo me adhiero aquí al juicio sintético de Y. Congar: "En resumen, con una intención laudable, se corre un peligro muy real de reducción. No queremos atribuir a los unos los decires de algunos otros, sino mostrar, en su forma límite, el peligro de los rechazos del dualismo"<sup>34</sup>.

### III. La "Praxis de la liberación" como "locus theologicus"

La tesis de la unidad de la historia tiene algunas consecuencias concretas. Un postulado consiste en presentar la "praxis de la liberación" como un "locus theologicus" en sentido estricto<sup>35</sup>. Teología no es ciertamente el fruto del trabajo académico de teólogos aislados y solamente producto de credibilidad científica moderna, sino que ante todo se alinea completamente en la praxis de fe del Pueblo de Dios. No se trata aquí de un mundo autosuficiente de fe interior. El proceso de conversión no consiste en último término en que el cristiano y el teólogo entren en forma concreta, comprometida, en el ámbito del pobre. A este proceso de conversión se llega "cuando se hace auténtica y efectiva 'opción por el pobre', porque el pobre es para el Evangelio el prójimo por excelencia. Esta opción constituye por eso el eje sobre el que gira hoy una nueva manera de ser hombre y de ser cristiano en América Latina. Pero el 'pobre' no existe como un hecho fatal, su existencia no es neutra políticamente ni éticamente inocente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables"<sup>36</sup>. Identificación con la pobreza del hombre sometido no es llamamiento a una acción caritativa, que trata de suavizar la miseria, sino

<sup>31</sup> Cfr. el texto en H. Zwiefelhofer, *Christen und Sozialismus in Lateinamerika*, 80-86; R. Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, 323ss., especialmente 377ss.; B. Sorge, (ed.) "*Le scelte e le tesi dei Cristiani per il Socialismo' alla luce dell'insegnamento della Chiesa*", Turin 1975; P. Richard (ed.), *Cristianos por el socialismo*, Historia y Documentación, Salamanca 1976; "Christentum und Sozialismus", cuaderno temático de *Concilium* 13 (1977), cuaderno 5.

<sup>32</sup> Cfr. también la crítica de J.C. Scannone, "La Teología de la Liberación ¿evangélica o ideológica?", en *Concilium* 10 (1974), 458-463, especialmente en la p. 459s.

<sup>33</sup> Otras referencias en Y. Congar. *Un peuple messianique*, 181s.

<sup>34</sup> *Ibid.* 182.

<sup>35</sup> Cfr. para esto Ph. - I. André-Vincent, *Les "theologies de la liberation"*, 112ss.

<sup>36</sup> G. Gutiérrez, "Praxis de la liberación, teología y anuncio", en *Concilium* 10 (1974), pág. 355.



que es en último término el reto de construir una sociedad cualitativamente diferente. Aquí no se trata solamente del sometido como individualidad, sino que él pertenece más que todo a una cultura despreciada y a una raza discriminada. Así debe el teólogo, cuando se pone al servicio del pueblo de Dios, convertirse en el intérprete reflexivo, crítico, de la praxis vital de los pobres, de los marginados, de la clase explotada. Su voz no puede hacerse audible más que por el movimiento histórico de liberación, que trata de instaurar una sociedad realmente igualitaria, fraternal, justa y más libre. Fe significa asumir y comprender el mundo de los pobres y sometidos<sup>37</sup>. Esta tarea trae consigo una exigencia propia espiritual, que subrayan precisamente los trabajos más recientes de la Teología de la liberación<sup>38</sup>.

El teólogo no puede cumplir su tarea fuera de la praxis de la liberación. Aquí la historia se convierte en situación, en la cual Dios da a reconocer su misterio. "Su palabra nos alcanza en la medida en que nosotros nos insertamos en el proceso histórico"<sup>39</sup>. Esta identificación con la suerte del pobre significa la aceptación plena de la gracia de la fe y de la cruz de Jesucristo. Si la fe impulsa a la comprensión, entonces la reflexión teológica no puede abandonar este "seno maternal" de la praxis de la liberación. Por ello esta variada praxis de liberación, en cuanto desciframiento nuevo del mensaje del evangelio en la realidad latinoamericana, constituye un "locus theologicus" original. A partir de aquí se quiere descubrir de manera completamente nueva no sólo la Escritura, sino también la Iglesia. Aquí se presentan sin duda impulsos importantes de la Teología de la liberación. Aquí se encuentra también, en el motivo de la identificación con la vida de los pobres, una exigencia bíblica indudable. Nosotros seguiremos de manera todavía más precisa algunos elementos en la ampliación de este impulso. Pero, ¿es realista aquí hablar de un "locus theologicus"<sup>40</sup>? La historia y la praxis de la iglesia son sin duda una fuente de conocimiento teológico<sup>41</sup>. Se puede también reconocer con "Gaudium et Spes" (cfr. art. 22, 26, 38, 41, 57), que el Espíritu Santo actúa en la historia del mundo. En este sentido puede también perfectamente contener la historia, en general, por fuera de la Iglesia visible, ideas fundamentales cristianas<sup>42</sup>. La situación concreta de la humanidad con sus esperanzas y necesidades, pero sobre to-

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.* 356-360.

<sup>38</sup> Para esto S. Galilea, "La liberación como encuentro de la política y de la contemplación", en *Concilium* 10 (1974) (311-327); del mismo, "Kontemplation und Engagement. Das prophetisch-mystische Element in der politisch-gesellschaftlichen Aktion", en P. Hünerman / G. D. Fischer, *Gott im Aufbruch*, 168-180.

<sup>39</sup> G. Gutiérrez, *Praxis de la liberación, teología y anuncio*, p. 358.

<sup>40</sup> Para esto A. Lang, *Loci theologici*, en *LThK*<sup>2</sup> VI, 1110-1112.

<sup>41</sup> Cfr. para esto a Y. Congar, "La historia de la Iglesia 'lugar teológico'", en *Concilium* 6 (1970) 69-97.

<sup>42</sup> Cfr., por ejemplo, la declaración conciliar sobre la Libertad Religiosa "Dignitatis humanae", art. 12, y la alocución del Papa Pablo VI del 1.9.1963 en la catedral de Frascati, en *La Documentation Catholique*, n° 1410, esp. 1371 s. (según Y. Congar, en el lugar señalado 501).

do la del Pueblo de Dios, puede llegar perfectamente a ser, en sentido amplio, un "locus theologicus", pero éste no es *en sí mismo teológicamente* normativo. Esta situación no tiene de por sí validez incondicional. Ella significa un reto elemental y es así esencialmente, en su carácter permanente como provocación y llamamiento a la identificación, más que un simple "punto de partida" o un "horizonte" para el anuncio del mensaje cristiano. En realidad la situación histórica es el lugar de comprobación y el ámbito de lucha entre los poderes buenos y malos. Este ámbito histórico concreto no puede ser abandonado por cualquier forma de evasión. Pero él sólo no es, sin condiciones más precisas, un "locus theologicus" en sentido estricto. Toda situación histórica es siempre un conglomerado de elementos contradictorios; toda situación fáctica está ya también marcada e interpretada siempre por determinadas tendencias espirituales. Para el cristiano, la luz de la palabra de Dios, tal como ella es anunciada en la Iglesia y por el servicio del Magisterio eclesiástico, es la realidad primera, con la cual debe ser examinado todo hecho, si quiere ser una fuente teológica de conocimiento.

La situación del pobre y del sometido es sin duda algo así como un ámbito completamente elemental de comprobación del cristianismo latinoamericano, ella es también al mismo tiempo la línea de ataque para el *kyrgma*, pero, en cuanto tal, ella no puede ser *de manera inmediata una* norma y exigir así dignidad teológica en el sentido de un "locus theologicus" propiamente dicho. El mundo histórico es incuestionablemente el lugar del evangelio, pero éste no se desprende de él ni agota tampoco su dinamismo en él<sup>43</sup>.

#### IV. Fe como praxis

Desde la concepción precedente se hace comprensible una tesis central de la teología de la liberación, a saber, que ella comprende la fe como praxis. Con ello no se quiere afirmar solamente que la fe en sentido bíblico se debe comprobar con los hechos y que debe ser fecunda. La solidaridad auténtica con el pobre y el sometido debe llegar a ser al mismo tiempo compromiso eficaz de liberación. La Teología de la liberación asume aquí ampliamente los conocimientos y formulaciones de la "Teología política" de J. B. Metz y de la Teología de la esperanza de J. Moltmann, sin que al hacerlo deje de simplificar y radicalizar no raras veces sus afirmaciones<sup>44</sup>. "Praxis significa naturalmente no sólo participación en las realizaciones religiosas de la Iglesia. Esta exigencia se refiere en general no al individuo, sino que más bien se trata, al "desprivatizar la fe", de una praxis his-

<sup>43</sup> Para esta cuestión W. Kasper, "Die Welt als Ort des Evangeliums", en del mismo, *Glaube und Geschichte*, Maguncia 1970, 209-223.

<sup>44</sup> De la misma manera A. López Trujillo, "Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika", en F. Hengsbach y otros, *Kirche und Befreiung*, 67s.; Cfr. también H. Assmann, *Teologia dalla prassi di liberazione*, 9 ss.

tórica de liberación en el contexto socio-económico. La reflexión teológica sobre la fe se transforma en una reflexión crítica sobre la praxis histórica<sup>45</sup>.

Esta idea fundamental ha sido interpretada de todos modos en forma muy variada. Los textos de esta especie que aparecen ya en Medellín, se mantienen ampliamente en el ámbito de la Pastoral, del anuncio y de la responsabilidad social<sup>46</sup>. La praxis de liberación es descrita desde el centro de la fe de la siguiente manera: "Creemos que el Episcopado Latinoamericano no puede eximirse de asumir responsabilidades bien concretas. Porque crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz"<sup>47</sup>. Medellín se basa pues en la conversión y en la reconciliación por la fe. La paz será alcanzada por el "cambio de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazón"<sup>48</sup>.

Aunque representantes característicos del episcopado latinoamericano (cfr. por ejemplo las publicaciones de Alfonso López Trujillo y Eduardo F. Pironio) subrayaron siempre de manera continua estas categorías radicalmente bíblicas en la lógica de los Documentos de Medellín, se dividieron precisamente en este punto las diferentes corrientes dentro de la Teología de la liberación. Medellín apuntó hacia la paz y la reconciliación. El concepto de praxis se orientó sin embargo más hacia la realidad total social, la cual fue entendida de manera primordialmente política. "La razón humana se ha hecho razón política. Para la conciencia histórica contemporánea, lo político no es ya más algo que se atiende en los momentos libres que deja la vida privada y ni siquiera una región bien delimitada de la existencia humana. La construcción —desde sus bases económicas— de la "polis" de una sociedad en la que los hombres pueden vivir solidariamente como tales es una dimensión que abarca y condiciona severamente todo el quehacer del hombre. Es el lugar del ejercicio de una libertad crítica, que se conquista a lo largo de la historia. Es el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana... Nada escapa a lo político así entendido. Todo está coloreado políticamente... Las relaciones personales mismas adquieren cada vez más una dimensión política. Los hombres entran en contacto entre ellos a través de la mediación de lo político"<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. Ibid. p. 72 ss.

<sup>46</sup> Cfr. además de los análisis de B. Kloppenburg - A. López Trujillo, *Liberación o Revolución?*, Bogotá 1975; *Liberación: Diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974; a modo de ejemplo: E. F. Pironio, "Der neue Mensch. Theologische Besinnung auf das Wesen der Befreiung", en P. Hünermann / G. D. Fischer, *Gott im Aufbruch*, 41-69.

<sup>47</sup> Documento "Paz", n. 20. Además la interpretación de A. López Trujillo, "Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika", 53 ss.

<sup>48</sup> Documento "Paz", n. 14b.

<sup>49</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 66-67.

Este aspecto de la totalidad se conecta con una radicalidad creciente de la praxis social, que está en relación con la situación revolucionaria. "Pro-pugnar la revolución social quiere decir abolir el presente estado de cosas e intentar reemplazarlo por otro cualitativamente distinto; quiere decir construir una sociedad justa basada en nuevas relaciones de producción; quiere decir intentar poner fin al sometimiento de unos países a otros, de unas clases sociales a otras, de unos hombres a otros. La liberación de esos países, clases sociales y hombres socava el basamento mismo del orden actual y se presenta como la gran tarea de nuestra época"<sup>50</sup>.

En estas perspectivas ya no se puede tratar en primera línea de fe y reconciliación, porque el ámbito de lo político está cargado conflictualmente por necesidad. La sociedad justa es sólo posible pasando por el camino de la confrontación entre grupos humanos con intereses y puntos de vista enfrentados. Reconciliación puede llegar a ser una palabra peligrosa, si se convierte en un artificio ideológico para justificar un desorden fundamental. Este descubrimiento nuevo de lo político con sus características de totalidad, radicalidad y conflictualidad<sup>51</sup> trasciende ampliamente las determinaciones precedentes, que ven en lo político solamente una parte de la vida humana. Lo político alcanza una nueva dignidad teológica: "La praxis social se convierte, gradualmente, en el lugar mismo en el que el cristiano juega —con otros— su destino de hombre y su fe en el Señor de la historia. La participación en el proceso de liberación es un lugar obligado y privilegiado de la actual reflexión y vida cristianas. En ella se escucharán matices de la Palabra de Dios imperceptibles en otras situaciones existenciales, y sin las cuales no hay, al presente, auténtica y fecunda fidelidad al Señor"<sup>52</sup>.

Con ello se ha señalado ya otro grado del lema "fe como praxis". Julio Girardi<sup>53</sup> exigía que la aceptación del *conflicto* en su extensión total, estuviera ligado con el compromiso de amor eficaz. Pero esto significa de hecho la introducción del programa de lucha de clases<sup>54</sup>. Sobre la configuración de la opción por el socialismo, la formación de distintos grupos y las consecuencias que de ello se deriven para la unidad de la Iglesia<sup>55</sup> se puede hacer referencia a las cortas reflexiones de abajo (cfr. VI).

La presentación ha señalado ya algunos elementos críticos. A manera

<sup>50</sup> Ibid. 67-68.

<sup>51</sup> Además más ampliamente Ibid. 69.

<sup>52</sup> Ibid. 69.

<sup>53</sup> *Christianisme, libération humaine, lutte des classes*, París 1972; cfr. también J. Guichard, *L'Eglise, luttes de classes et stratégies politiques*, París 1972; H. Assmann, "Politisches Engagement aus der Sicht des Klassenkampfes", en *Concilium* 9 (1973) 276-282; sobre la cuestión cfr. también los materiales en H. Assmann, *Cristianos por el Socialismo*, Salamanca 1973.

<sup>54</sup> Fuera de la literatura mencionada en la nota 53, cfr. H. Assmann, "Kritik der Theologie der Befreiung", en *Internationale Dialog-Zeitschrift*, 7 (1974) 144-153; del mismo, *Teologia dalla prassi di liberazione*, 2ª parte, 151 ss.

<sup>55</sup> Cfr. Ibid. 101 s.

de resumen deben ser formulados algunos principios fundamentales. Esto se puede hacer muy brevemente, porque lo siguiente ha sido ya trabajado ampliamente en la discusión europea acerca de las Teologías de la esperanza y de la revolución, así como también acerca de la Teología política<sup>56</sup>.

1. Una determinada comprensión de la teoría<sup>57</sup>, que pone como centro de interés la finalidad absoluta y la autosuficiencia del conocimiento puro, es poco útil, para comprender la salvación en su mediación histórica por Jesucristo. El mensaje bíblico no puede disolverse de manera autosuficiente en la consideración del ser presente y realizado, sino que se extiende más allá hacia la entrega, hacia la misión y así hacia el futuro de su promesa.

2. En la tensión indeclinable, pero perfectamente diferenciable en sus momentos particulares, entre el acontecimiento salvífico definitivo en Jesucristo ("ya") y el mundo que, con sus sufrimientos y su injusticia, todavía no está de hecho completamente salvado ("todavía no"), debe ser fundamentada la dimensión de praxis de la fe cristiana. Por esta razón pertenece también originalmente al mensaje de la salvación cristiana la palabra de la misión de la Iglesia hacia afuera, donde la Iglesia trata de realizar lo prometido en verdad por la praxis de Jesucristo, pero que todavía no ha llegado a realizarse, ni a adquirir validez y que por lo tanto permanece por fuera en el mundo histórico. La fe reflexionada no puede ser separada de la realización práctica.

3. Si la presencia de la salvación es subrayada y la tensión entre el ya y el todavía no de la salvación es allanada, existe el peligro de una interpretación "reaccionaria" de la fe cristiana, porque son paralizados los impulsos hacia la metanoia, hacia la misión, hacia el amor y hacia el consecuente cambio necesario del hombre, que se origina en el núcleo de la fe. El conocimiento se divorcia entonces completamente de la praxis de la vida. Se pone en peligro de convertirse en teoría pura y abstracta en el mal sentido de conocimiento.

4. La relación muy compleja de teoría y praxis, según mi entender, no ha sido analizada por la "Teología de la liberación" en la complejidad

<sup>56</sup> Cfr. H. Peukert (ed.) *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Maguncia/Munich 1969 (bibliografía extensísima!); H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970; G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt*, Maguncia 1976 (Bibli., 302-304); E. Feil / R. Weth (ed.), *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, Munich/Maguncia 1969; W. D. Marsch (ed.) *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"*, Munich 1967; K. Lehmann, "Wandlungen der neuen 'politischen Theologie'", en *IKaZ* 2 (1973) 385-399; del mismo, "Emanzipation und Leid", en *ibid.* 3 (1974). 42-55; S. Wiedenhofer, "Politische Theologie. Entwicklung und Stand der Debatte im deutschen Sprachraum", en *Didaskalia* 5 (1975) 221-249; del mismo, "Theologia política in Germania (1965-1975)", en *Studia Patavina* 22 (1975) 563-591.

<sup>57</sup> En las tesis siguientes me refiero a mi publicación "Das Theorie-Praxis-Problem und die Begründung der Praktischen Theologie", en F. Klostermann /R. Zerfass (ed.), *Praktische Theologie heute*, Munich/Maguncia 1974, 81-102 (ahí más bibliografía).

y radicalidad, como es esto posible y necesario hoy desde el punto de vista filosófico<sup>58</sup>. Así no están libres distintas tendencias de la Teología de la liberación de una enemistad peligrosa frente a la teoría y de un accionismo poco reflexionado.

5. La Teología no puede renunciar voluntariamente en ninguna situación al carácter teórico de su esfuerzo. Porque la teoría sólo está obligada con la verdad y no puede por lo tanto ser expuesta *en principio* a ninguna presión de la acción y del tiempo y no puede prescindir de aquella distancia crítica, que la caracteriza como ciencia. Ella no puede convertir la cuestión de su "eficiencia" en un criterio de verdad. La Teología como teoría no se puede supeditar a ningún fin extraño. Sólo así estará también inmune contra el peligro de asumir de manera ligera fraseologías de moda, contra el peligro de acomodación acrítica a tendencias dominantes y a hipótesis científicas todavía no seguras.

6. La oposición abstracta "teoría versus praxis" no soluciona el problema que se quiere descartar. La tensión y diferencia entre teoría y praxis no puede ser resuelta en un solo sentido. La praxis no se sigue sin más de la teoría. De la teoría no resultan tampoco de manera automática efectos objetivos. Tampoco quita al hombre la teoría, apoyada sobre la praxis la actuación, ni desliga de los riesgos de elección y de decisión.

7. Si la teoría tampoco puede prejuzgar directamente la actuación futura, no por esto está excluido que ella actúe como orientación hacia la acción. Ella puede esclarecer las condiciones de realización y puede producir una iluminación, ampliación y quizá aún un cambio de la conciencia práctica y con ello un cambio de actitud. El conocimiento iluminador sirve en último término a la acción misma. El llamado a la sola acción puede fácilmente convertirse en carta libre para el capricho y para la dominación.

8. El carácter teórico de la teología tiene finalmente también algo que ver con la soberanía y la indeductibilidad del mensaje cristiano: el evangelio no puede perder su fuerza explosiva, sin recortes, y su potencial sobrenatural, si tiene que ayudar realmente al hombre a la manera de Dios. La fe cristiana se orienta completamente hacia la verificación de sí mismo en la obra viva, pero ella no debe ser entregada de ninguna manera indiscriminadamente a cualquier forma de "praxis". La teología como teoría ayuda a evitar que el evangelio de Jesucristo —precisamente en condiciones sociales urgentísimas— sea recortado en una acción orientada de manera salamente instrumental o funcional.

<sup>58</sup> Cfr. recientemente J. Heinrichs, "Theorie welcher Praxis?" en L. Bertsch (ed.), *Theologie zwischen Theorie und Praxis*, Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie, Frankfurt 1975; D. Berdesinski, *Die Praxis - Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?*, Munich 1973.

9. Una tesis especialmente problemática presenta la afirmación del primado de lo político. Se puede estar de acuerdo con la insistencia en el carácter público del mensaje cristiano contra una reducción de lo cristiano a un sentimiento de interioridad religiosa. Sin embargo, lo político tampoco puede determinar y dominar precisamente, en el eún cristiano, todos los ámbitos de la existencia. Con la muerte de Jesucristo y con las perspectivas que se siguen de ella, lo político ya no es para el hombre la instancia determinante y capaz de dar sentido. Se ha resquebrajado en sus formas paganas o judías, a veces en razón de la absolutización de ciertas exigencias, y tiene carácter de provisional, de instrumental, de servicio. La teología cristiana ha tenido que aprender del choque de Jesucristo con los poderes políticos de su tiempo, a través de los martirios, del "giro constantiniano", del "De civitate Dei" de Agustín, de la lucha medioeval de las investiduras, del nacimiento del estado laico a comienzos de la época moderna y del proceso de secularización del S. XIX, en acontecimientos frecuentemente dolorosos, que lo político no puede ser considerado como lo absoluto<sup>59</sup>. En muchos ambientes, en los cuales se ha interpretado teológicamente movimientos de liberación, parece que se restauran hoy esas tendencias peligrosas de identificación entre salvación y política (cfr. por ejemplo el registro de significaciones del concepto "redención" en algunas ideologías de los países africanos). Yo me atrevería a afirmar que en gran medida, la Teología de la liberación no ha acogido suficientemente la crítica europea a las "Teologías políticas", surgidas entre nosotros<sup>60</sup>. ¿No se puede, entonces, aprender ya unos de otros, en estructuras tan fundamentales como las de las de la determinación de la relación entre lo cristiano y la exigencia de absolutización de lo político, dentro de la "ecclesia catholica"?

10. Lo político no es simplemente la forma de vida y lo bueno sin más. Si la totalidad de las funciones fundamentales de la convivencia humana debe ser regulada de la misma manera y desde el mismo fin, entonces no se pueden evitar de ninguna manera las tendencias totalitarias. Entre una politización total de la conciencia, que finalmente sólo puede terminar en un proceso de educación jacobino, y el despertar o mantener despierta la conciencia política, existe una diferencia de principio. También esto es una enseñanza de la historia del presente, como lo puede mostrar por ejemplo la discusión sobre la democratización de todas las dimensiones de la vida en el último decenio, en Europa<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Además de la literatura señalada en la nota 56, por ejemplo E. Peterson, *Theologische Traktate*, Munich 1950, 45-147; T. R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Munich /Maguncia.

<sup>60</sup> Cfr. especialmente la bibliografía traída por G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt*, 302-304.

<sup>61</sup> Cfr. por ejemplo M. Hättich, *Demokratie als Herrschaftsordnung*, Colonia 1967; L. Roos, *Demokratie als Lebensform*, Munich / Paderborn / Viena 1969; K. Lehmann, "Legitimación dogmática de una democratización en la Iglesia", en *Concilium* 7 (1971) 355-577; M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum*, Zur Problematik des Dialogs, Munich / Paderborn, 1974.

11. Donde se propaga la violencia revolucionaria o la lucha de clases como único medio para el cambio de la sociedad, se identifica sin razón *la* "praxis de la fe" y *la* "fe como praxis" con *una* forma de dominación de las relaciones que necesitan de corrección. La insistencia en una forma de cambio deja sin considerar que la Iglesia y el cristiano dan testimonio de una *pluralidad* de formas prácticas de comportamiento en medio de la miseria social. Basta con recordar aquí el lema "acción no violenta" y los nombres de Mahatma Gandhi y de Martin Luther King<sup>62</sup>. Por sobre esto hay que buscar modos de comportamiento *específicamente cristianos*. Yo mismo me refería en años anteriores a esas otras formas y testimonios de auténtica solidaridad cristiana con los pobres y oprimidos<sup>63</sup>. Poco se ha seguido buscando hasta ahora la pluralidad interna de las respuestas cristianas con sus distintos estilos y formas de vida —es comprensible que la parcialidad políticamente motivada y decidida sea más aplaudida, pero no por ello es evidentemente más verdadera.

## V. La Teología de la liberación como profecía y la valoración del análisis socio-científico en ella.

Los impulsos propios de la Teología de la liberación se remontan en último término a dos elementos importantes —prescindiendo de las imitaciones fundamentales entre los proyectos teológicos europeos y norteamericanos—, sobre los cuales se debe tratar más ampliamente.

Hemos visto que el grito de los pueblos por su liberación es entendido como signo de los tiempos. La fe escucha en él una palabra de Dios que debe ser interpretada a la luz del evangelio. Este clamor profético del cristianismo latinoamericano ante la gran pobreza y la miseria infinita es el verdadero centro de la Teología de la liberación. A este descubrimiento profético, me parece a mí, sólo puede testimoniar su reconocimiento y contribución todo cristiano (a diferencia de lo que sucede con algunas conformaciones teológico-ideológicas de este impulso). Este rasgo profético no causa en último término la provocación y tampoco en cierta forma la eficacia impresionante de esta Teología. La Teología latinoamericana cree que ella está dotada proféticamente con una nueva capacidad de atrevimiento. "El 'profetismo' no sale en el mundo rico ordinariamente de un reformismo-intraeclesial o asimilable al sistema capitalista"<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cfr., por ejemplo, Th. Ebert, *Gewaltfreier Aufstand*. Alternativen zum Bürgerkrieg, Frankfurt 1970; U. Matz, *Politik und Gewalt*, Friburgo / Munich 1975.

<sup>63</sup> K. Lehmann, "Die 'politische Theologie'. Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie", en H. Peukert (ed.), *Diskussion zur "Politischen Theologie"*, Maguncia / Munich 1969, 185-216, especialmente 213 ss.; lo mismo se puede mostrar con el ejemplo de M. Debrél, cfr. *Gebet in einem weltlichen Leben*, Einsiedeln 1974; *Christ in einer marxistischen Stadt*, Frankfurt 1974; *Wir Nachbarn der Kommunisten*, Einsiedeln 1975. Otro ejemplo sería la Madre Teresa.

<sup>64</sup> H. Assmann, *Kritik der "Theologie der Befreiung"*, 152.



El don profético recién despertado se muestra ante todo en la sensibilización de todos los miembros de la Iglesia por la concientización de la situación de los pobres. Aún en los documentos oficiales se hace manifiesto este llamado profético. "En el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva... no podemos dejar de interpretar este gigantesco esfuerzo por una rápida transformación y desarrollo como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres"<sup>65</sup>.

Otro elemento constitutivo, junto a esta sensibilización y formación de la conciencia, presenta ante todo la queja profética frente a la sociedad presente. Los textos proféticos de la crítica social veterotestamentaria y también del Nuevo Testamento son la fuente fundamental más importante para los llamamientos renovados hacia la conversión<sup>66</sup>.

La cuestión de los criterios para una tal afirmación actual profética no es desconocida para la Teología de la liberación. No se queda contenta con el hecho de que no se puede expresar una clara opción política práctica a partir de la Teología como ciencia. Así se recurre directamente al profetismo de Jesús: "La teología de Jesús sobre los signos responde con una audacia que la teología científica cristiana ha perdido por completo. Dice prácticamente lo siguiente: 'El signo es en sí mismo tan claro que, aún si es Satán el que libera a estos hombres de sus males, es porque ha llegado y está entre ustedes el Reino de Dios'. Con esto descalifica por completo todo criterio teológico aplicado a la historia que no sea la valoración directa y presente del acontecimiento... ¿De dónde procede entonces la repugnancia invencible de la teología científica moderna, sobre todo la europea, a pronunciarse sobre alternativas políticas exactamente paralelas a las alternativas que fueron objeto de la teología de Jesús a todo lo largo de su predicación?"<sup>67</sup>. Se tiene la convicción de que no se puede fundamentar una tal interpretación profética de los signos de los tiempos en una metodología teológica, análoga a las ciencias modernas, sino solamente en el anuncio profético del evangelio<sup>68</sup>.

Más no se permanece naturalmente en esta conjunción *inmediata* con el kerygma de la Escritura, porque se trata precisamente de la situación fáctica. Se trata de la profecía "cotidiana" de la fe cristiana. Si se renuncia aquí a la mediación científica (quizá por necesidad) y se carece de una legitimación profética se llega a criterios muy problemáticos, para descubrir en la vida de todos los días el sentido escatológico liberador del evan-

<sup>65</sup> Documento Medellín, "Introducción", n. 4.

<sup>66</sup> E. Pironio, "Der neue Mensch. Theologische Besinnung auf das Wesen der Befreiung" en P. Hünermann /G. D. Fischer (ed.), *Gott im Aufbruch*, 41-69.

<sup>67</sup> J. L. Segundo, "Capitalismo-Socialismo, Crux teológica", en *Concilium* 10 (1974), 403-422, cita 417... 419.

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid.* p. 419.

gelio. "Descubrir este sentido significa por ejemplo lo siguiente: cuando por la mañana abro mi periódico, entonces debo saber que la historia de la salvación está a punto de realizarse a través de los acontecimientos"<sup>69</sup>. Esta prueba, que podría ser fácilmente endurecida por medio de otros ejemplos, muestra cuán problemática puede ser una criteriología profética tal de los "signos de los tiempos".

Por esto no puede quedarse la reflexión teológica tampoco en esta información. La fe capta el grito de los pueblos por medio de lo que dicen las ciencias sociales acerca de su pobreza. Aquí no puede ser tratada la historia de la utilización de teorías sociológicas por la teología latinoamericana, sino que sólo se puede hacer referencia al pensamiento básico<sup>70</sup>. En forma paralela a la Teología de la liberación debe ser tenida en cuenta la teoría económica de la "dependencia". El concepto "dependencia" aparece desde mediados de la década del 60 como una clave para la interpretación de la realidad latinoamericana: la expansión del mercado mundial, creó, entre las naciones, relaciones que son señaladas como de dependencia (y dominación). La economía de un país está condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía. Los países dependientes llegan a ser cada vez más atrasados y son finalmente sólo objeto de explotación por parte de los países dominantes. Esto tiene valor no sólo para las

<sup>69</sup> E. Dussel, *Histoire et théologie de la libération*, 16 s.

<sup>70</sup> Sobre la teoría de la dependencia, cfr. G. D. Fischer, "Theologie in Lateinamerika als 'Theologie der Befreiung'" en *Theologie und Glaube* 62 (1972) 161-178; T. Tönnies Evers /P. von Wogau, "'Dependencia': Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung", en *Das Argument* 15 (1973) 404-452 (Lit.); D. Senghaas (ed.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, Frankfurt 1972<sup>3</sup> 1976; G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima 1971, pp. 105-114; A. Córdova, *Strukturelle Heterogenität und wirtschaftliches Wachstum*, Frankfurt 1973; R. Stavenhagen, "Entwicklungsprozess und soziale Struktur in Lateinamerika", en *Marxismustudien* 7, Tübinga 1972, 147-157; G. D. Fischer, "Abhängigkeit und Protest", en P. Hünemann /G. D. Fischer (ed.), *Gott im Aufbruch*, 25-38; H. A. Steger (ed.), *Die aktuelle Situation Lateinamerikas*, Frankfurt 1971; W. Grabendorff (ed.), *Lateinamerika*, Kontinent in der Krise, Hamburgo 1973 K. W. Deutsch "Abhängigkeit, strukturelle Gewalt und Befreiungsprozesse", en K. J. Gantzel (ed.), *Herrschaft und Befreiung in der Weltgesellschaft*, Frankfurt 1975, 23-46; D. Nohlen /F. Nuscheler (ed.), *Handbuch der Dritten Welt I*, Hamburgo 1974, especialmente cap. III, 115 ss.; G. Myrdal, *Politisches Manifest über die Armut in der Welt*, Frankfurt 1974, 249ss.; E. Dussel, "Dominación-Liberación, Un discurso teológico distinto", en *Concilium* 10 (1974) 328-352. Una introducción valiosa con bibliografía extensa ofrecen G. Sandner /H. A. Steger (ed.), *Lateinamerika*, Frankfurt 1973; G. Beyhaut, *Süd- und Mittelamerika II*, Frankfurt 1965. Sobre la cuestión, cfr. las observaciones simples de P. L. Berger, *Welt der Reichen- Welt der Armen*. Politische Ethik und sozialer Wandel, Munich 1976 (amerik. 1974), 27, 74s., 83, 114s., 192, 281s. Cfr. también las obras básicas de las teorías de "dependencia": A. G. Frank, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt 1969; F. H. Cardoso / E. Faletto, *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt 1976 (revisión después de la última edición americana); además: G. Myrdal, *Ökonomische Theorie und unterentwickelte Regionen*. Weltproblem Armut = Fischer-Taschenbuch 6243, Frankfurt 1974 (originalmente Stuttgart 1959). De la literatura teológica latinoamericana, cfr. especialmente L. Gera, A. J. Büntig, O. Catena, *Teología, Pastoral y Dependencia*, Buenos Aires 1974; *Desarrollo integral de América Latina I-II* (Documentos CELAM, n. 24), Bogotá 1976; *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina* (Documentos CELAM, n. 25), Bogotá 1976; recientemente apareció una bibliografía comentada, muy valiosa, de R. Jiménez, *América Latina y el mundo desarrollado*, Bibliografía comentada sobre las relaciones de dependencia, Bogotá, CEDIAI, 1977.

dimensiones económicas, sino también para el aspecto cultural. “Las naciones pobres y dominadas van quedando, al respecto, cada vez más atrás; la brecha sigue creciendo. Los pueblos subdesarrollados, en términos relativos, están cada vez más lejos, a una distancia para algunos difícilmente recuperable, de los niveles culturales de los países centrales. Y de seguir así las cosas, pronto podrá hablarse de dos grupos humanos, de dos tipos de hombre”<sup>71</sup>.

No se puede, por tanto, desconocer que la “dependencia” es la determinación propia política correlativa con la noción de “liberación”. El que no conoce el concepto fundamental socio-económico de “dependencia”, no puede en último término tampoco valorar en toda su amplitud el concepto de “liberación”. Pero si se considera la discusión económico-científica sobre la dependencia, la dominación y la alienación (penetración) de la sociedad latinoamericana, entonces se anuncian problemas profundos científicos del análisis de la sociedad. La utilización inmediata de la teoría marxista de clases fracasa tanto como el instrumento del funcionalismo sociológico norteamericano. Sólo las teorías de dependencia —por otra parte muy diversas— parecen poder tocar la realidad latinoamericana. En forma creciente se muestra sin embargo lo inadecuado de la apreciación de la “dependencia”: la definición de “dependencia” no es en sí misma teóricamente clara; muchos autores hacen referencia a la caducidad de algunos elementos de la teoría; la falta de claridad de los conceptos es grande; el concepto es demasiado global; deficiencias que se presentan en forma evidente deben ser corregidas. “Apreciaciones importantes para esto (para encontrar modelos de solución) están seguramente presentes, pero parece dudoso, que la tendencia de moda de la ciencia social latinoamericana de los últimos años, de derivar todas las fallas a partir de la *dependencia*, pueda solucionar estos problemas. Ello tiene más bien la apariencia de que el colocar el interés científico y la apreciación metódica en la estructura del problema de la *dependencia* de latinoamérica tienda a reducir finalmente en realidad todos los fenómenos y motivos del subdesarrollo y con ello también los de la cultura política a la situación de dependencia. Puesto que la discusión sobre la *dependencia* de ninguna manera ha sido todavía resuelta, hay que esperar la perspectiva de que en latinoamérica tales explicaciones monocausales apenas son practicables y que más bien desempeñan una función pasajera de “chivo emisario”<sup>72</sup>.

El juicio crítico de la teoría de la dependencia no necesita ser continuado aquí. Más importantes son las consecuencias para el juicio de la Teología de la liberación. Aunque algunos autores también dan testimonio

<sup>71</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, p. 111, cfr. especialmente, p. 105 ss.; E. Dussel, “Dominación-Liberación”, en *Concilium* 10 (1974) 328-352; H. Assmann, *Teologia dalla prassi di liberazione*, 29 ss., 117 ss.

<sup>72</sup> W. Grabendorff, *Lateinamerika - wohin?* Informationen und analysen, Munich 1974, 118.

de la conciencia de la necesidad de mejorar esta teoría<sup>73</sup>, sin embargo sigue siendo la posición fundamental de muchos teólogos de la liberación asombrosamente acrítica. Ante todo sigue siendo oscuro qué validez científico-teórica y qué obligatoriedad adquieren tales hipótesis socio-científicas en el marco de la teología de la liberación.

Una confrontación exhaustiva con esto podría llevar a las siguientes tesis formuladas brevemente:

1. La derivación simple de máximas concretas políticas a partir de principios teológicos no es posible.

2. El profeta no tiene ninguna seguridad científica. Se puede distinguir cristianamente al verdadero del falso profeta por el hecho de que mide su provocación a la luz del evangelio. La interpretación teológica del evangelio no es, sin embargo, en sí misma profecía. Juzgar el provecho esperado y los daños derivados de opciones políticas, es cuestión de políticos, no propiamente de manera inmediata de teólogos. La teología misma no ofrece un fundamento que sea mejor que los argumentos, que se puedan encontrar por fuera de la teología<sup>74</sup>.

3. El teólogo es por lo tanto incompetente, con los medios de conocimiento de su propia ciencia, para juzgar las controversias profundas socio-científicas, por ejemplo sobre las leyes del desarrollo.

4. El teólogo no está por tanto autorizado para asumir hipótesis socio-científicas como premisas incuestionables de una reflexión teológica.

5. Al asumir teorías sociológicas se debe dar testimonio siempre del carácter provisorio de su grado de certeza. En todo caso las conclusiones teológicas, que implican análisis sociológicos, no tienen ninguna validez mayor que las hipótesis sociológicas mismas.

La lectura de muchos teólogos de la liberación permite obtener la impresión de que la problemática científico-teórica de estas cuestiones se percibe a veces parcialmente, pero aún así no le dan la importancia que merece. Esto disminuye en gran medida la confiabilidad científica de las afirmaciones teológicas.

## VI. Universalidad del mensaje cristiano y "parcialidad" de la opción política

Aunque en los distintos proyectos de la Teología de la liberación se subraya que ninguna opción político partidista puede ser derivada de la

<sup>73</sup> Cfr. por ejemplo G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, pp. 109-114.

<sup>74</sup> cfr. además más precisamente a R. Spaemann, "Theologie, Prophetie, Politik", en *Wort und Wahrheit* 24 (1969) 483-495; ahora también en R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, pp. 57-76.

fe y que la fe no puede ser reducida al socialismo<sup>75</sup>, sin embargo, aparece la praxis de la liberación en el sentido de un compromiso socialístico-revolucionario como la traducción necesaria y finalmente la única posible de la fe cristiana en la praxis. G. Gutiérrez ve en la "utopía", es decir en el proyecto de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, la posibilidad de la mediación de fe y de la responsabilidad política<sup>76</sup>. En la conformación concreta propugna él, sin embargo, la lucha de clases. Dos razones son traídas especialmente en favor de ello:

1. "Lucha de clases es un hecho, y la neutralidad en esa materia es imposible"<sup>77</sup>. 2. Así, es "imposible no tomar partido en ella"<sup>78</sup>.

G. Gutiérrez sabe claramente, a pesar de su acuerdo con la tesis de J. Girardi, que aquí se llega a un difícil conflicto entre la universalidad del amor cristiano y la decisión fundamental de la lucha de clases. "Amar a todos los hombres no quiere decir evitar enfrentamientos, no es mantener una armonía ficticia. Amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opresores de su propio poder, de su ambición y de su egoísmo... se ama a los opresores liberándolos de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos de ellos mismos. Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos, es decir combatiendo contra la clase opresora... No se trata de no tener enemigos, sino de no excluírlos de nuestro amor... nuestro amor no es auténtico si no toma el camino de la solidaridad de clase y de la lucha social. Participar en la lucha de clases no solamente no se opone al amor universal, sino que ese compromiso es hoy la mediación necesaria e insoslayable de su concreción: el tránsito a una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos"<sup>79</sup>. Estos textos podrían ser fácilmente multiplicados. De todos modos es claro cuán problemática es la relación interna entre los elementos teológicos fundamentales, el impulso profético, los análisis recibidos de la sociedad y la opción política. Sólo de paso sea mencionado que desde aquí también es definido de manera nueva el "sujeto de la teología": Su sujeto primario es el grupo políticamente comprome-

<sup>75</sup> Cfr. por ejemplo, Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, p. 303: "Afirmar una relación directa e inmediata entre la fe y la acción política lleva fácilmente a pedirle a la primera normas y criterios para determinadas opciones políticas. Opciones que para ser realmente eficaces deberían partir de análisis racionales de la realidad. Se crean así confusiones que pueden desembocar en un peligroso mesianismo político-religioso que no respeta suficientemente ni la autonomía del campo político, ni lo que corresponde a una fe auténtica, liberada de lastres religiosos".

<sup>76</sup> Cfr. G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, pp. 101ss., 296-307; sobre la cuestión Cfr. también *Iglesia y Política* (Documentos CELAM n. 13), Bogotá 1973; A. Londoño, *Evangelización y Politización*, Bogotá 1976.

<sup>77</sup> Ibid. p. 841.

<sup>78</sup> Ibid 263.

<sup>79</sup> Ibid. pp. 344-345; sobre las opciones políticas en particular, cfr. G. D. Fischer, "Theologie der Befreiung", en *Die neue Ordnung* 27 (1973) 420-433; E. L. Stehle, "Das Konzept der Befreiung der lateinamerikanischen Priestergruppen", en *Lebendiges Zeugnis*, nov. 1974, 78-87.

tido<sup>80</sup>, no la totalidad de los teólogos como testigos de la conciencia de fe de la Iglesia. Algo semejante tiene valor para la cuestión de la unidad de la Iglesia<sup>81</sup>.

Sin duda pueden darse situaciones en las cuales es claro que, desde el mensaje cristiano, no se pueden dar distintos caminos. Aquí entra la obligación de la Iglesia de tomar partido con fuerza (cfr. por ejemplo las experiencias de la dictadura nacional-socialista en la República Federal de Alemania). La posición de una neutralidad incondicionada en cuestiones políticas contradice bajo tales condiciones el encargo evangélico y puede suscitar consecuencias fatales. Desde el evangelio no se puede, sin embargo, ante el compromiso con toda decisión en favor de determinados grupos borrar el dato fundamental del mensaje cristiano, a saber, que la Iglesia debe comunicar sin ninguna limitación el amor de Dios a *todos* los hombres. La consideración de que la Iglesia en determinadas situaciones es urgida por el evangelio a comprometerse en favor de hombres concretos y que así es provocada a una "toma de partido" en la política, debe ser distinguida, sin embargo, de la vinculación partidista política de sacerdotes y cristianos. Una tal vinculación puede fácilmente volverse exclusiva, si ella se circunscribe conflictivamente contra otros grupos de hombres y solamente permite que valga su propio camino. El partidismo exclusivista es claramente marxista, como se puede leer en E. Bloch: "Sin partidismo en el amor, con el polo igualmente concreto del odio, no hay amor auténtico; sin *partidismo* del punto de vista revolucionario de clases sólo hay todavía idealismo hacia atrás en vez de praxis hacia adelante"<sup>82</sup>. Esto parece ser dicho claramente, mientras que algunos intentos de mediación acerca del amor cristiano universal y de la lucha de clases le parecen a uno más bien sofismas.

El llamado hacia un tal partidismo, en último término de la lucha de clases revolucionario socialista, no le puede ser impedido al individuo como opción política. Pero precisamente a la luz de nuestras consideraciones científico-teoréticas debe ser limitada su validez:

1. El que establece como necesaria la identificación de la fe cristiana con un tal socialismo, desconoce no solamente un pluralismo político legítimo (cfr. Pablo VI, Octogésima Adveniens, N<sup>o</sup> 50), sino que hace violencia también a la conciencia. "El socialismo es una posibilidad política, pero no la única, de hacer el mundo más libre y justo por la proclamación de la libertad y la justicia. Si se convirtiera en la única posibilidad, ya no sería ninguna posibilidad política auténtica"<sup>83</sup>.

<sup>80</sup> Cfr. H. Assmann, *Kritik der "Theologie der Befreiung"*, p. 150 s.

<sup>81</sup> Cfr. además G. Gutiérrez, en el lugar citado, p. 344-349.

<sup>82</sup> *Das Prinzip Hoffnung I*, Frankfurt 1973, 318.

<sup>83</sup> E. Jünger, "Wer denkt konkret?", en W. Teichert (ed.), *Müssen Christen Sozialisten sein?*, Zwischen Glaube und Politik, Hamburgo 1976, 111-117, cita 116.

2. Ninguna opción concreta en favor de la acción puede, como se mostró arriba, ser derivada de una teoría. La consecuencia de la teoría debe sacarla el que actúa por sí mismo en decisión responsable. "No se pueden dar con sentido teorías que por sí mismas obliguen sin consideración de las circunstancias relativas a la militancia"<sup>84</sup>. Así tampoco puede ser embellecida una opción política en favor de un socialismo revolucionario. La opción es política y debe ser decidida con los medios y el realismo de la ética política<sup>85</sup>.

Si la Teología de la liberación no reflexiona de manera autocrítica éste presupuesto suyo, no se puede escapar de la objeción de condicionamiento ideológico. Por esta razón pertenece al confrontamiento científico-teorético con ella también este *cuestionamiento* ideológico-crítico<sup>86</sup>.

## VII. ¿Transfondos para la formación de conceptos teológicos?

En las consideraciones hermenéuticas llama la atención constantemente la manera como no pocos teólogos de la liberación utilizan conceptos teológicos. Así son tomados de otros campos de significación conceptos socio-científicos o políticos como "dominación", "liberación" y sin suficiente reflexión metodológica son trasladados a los dominios reales de la teología (cfr. por ejemplo el campo no examinado aquí atentamente del "pecado estructural"). Se puede observar en el encuentro de la filosofía o de las ciencias humanas y la teología una tal confusión y desaparición de los estratos de significación, de los horizontes de comprensión y de los juegos lingüísticos (cfr. por ejemplo la utilización del pensamiento de Bultmann y de Heidegger). En el campo fronterizo de lo cristiano y de lo político es principalmente peligroso un deslizamiento irreflejo tal, pues se postula una relación directa, o una identificación, por ejemplo entre justicia secular y justicia de Dios. Por esto deben ser examinados primeros los marcos de referencia y las condiciones de un uso lingüístico, antes de pasar a otros campos. De lo contrario los contenidos conceptuales no sólo se volverán flojos e imprecisos, sino que se recorta la particularidad cualitativa de lo cristiano<sup>87</sup>.

Un problema semejante se presenta, cuando recientemente algunos teólogos de la liberación buscan una mediación entre política y espiritua-

<sup>84</sup> J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1971, p. 37.

<sup>85</sup> Sobre la cuestión cfr. J. C. Scannone, "El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de Liberación", en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, 21 (1972) 5-20, especialmente 12 ss.

<sup>86</sup> Cfr. además K. Lehmann, "Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien", en *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2 (Friburgo 1971) 109-181; del mismo. "Ideologien und Ideologiekritik", en *Handbuch der Religionspädagogik* II (Zürich 1974) 251-270.

<sup>87</sup> Cfr. además H. Zweifelhofer, *Bericht zur "Theologie der Befreiung"*, Munich/Maguncia 1974, 24s.

lidad<sup>88</sup>. Sería una tarea propia examinar en estos proyectos teológicos determinados conceptos centrales: cambio, conversión, Reino de Dios, cruz, salvación, solidaridad con el pobre, Pueblo de Dios, resurrección, hombre viejo, hombre nuevo. Dos consideraciones quisiera yo sin embargo formular finalmente, porque ellas se refieren al mismo tiempo a los siguientes aportes:

1. La Teología de la liberación posee una relación diferenciada con la interpretación moderna de la Escritura. Ella la utiliza, donde la exégesis moderna parece salirle al paso (cfr. como ejemplo la Teología de la liberación de G. Gutiérrez). Al mismo tiempo exige ella "una nueva libertad en el tratamiento de la Biblia sin desvaloración de los progresos exegéticos, pero también sin la aceptación de la habitual ordenación ideológica en el liberalismo y su desviación en temas de significación histórica subordinada"<sup>89</sup>. Detrás de esto hay un problema abierto, a saber, si fuera de la exégesis científica puede haber otra manera de interpretar la Escritura en el ámbito de la Iglesia. De todos modos la exégesis científica ayuda de manera especial a que, independientemente de nuestras inclinaciones y opciones, descubramos el sentido de la palabra de Dios que sobrepasa nuestra conciencia presente. ¿Y preserva la teología de la liberación esta alteridad, soberanía y complejidad de la palabra de Dios?

2. Hablamos antes de ambigüedades en lo referente a la relación entre historia profana e historia de la salvación. Esta indecisión se continúa en la relación, por ejemplo, de futuro histórico y de esperanza cristiana. En no pocos conceptos se llega en razón de la falta de claridad interna entre presente de salvación y plenitud salvífica, historia y trascendencia<sup>90</sup>, a afirmaciones indeterminadas y ambiguas, lo que se deja ver también en la utilización conceptual de lo "escatológico". Fácilmente se podría mostrar esto, por ejemplo, al hablar del futuro.

No se trata solamente de oscuridades conceptuales, sino que éstas muestran una posición fluctuante en relación con los contenidos fundamentales del anuncio salvífico cristiano. En este aporte quisieron ser tratados los problemas formales, hermenéuticos y científico-teoréticos<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Cfr., por ejemplo, S. Galilea, "La Liberación como encuentro de la política y de la contemplación", en *Concilium* 10 (1974) 311-327.

<sup>89</sup> H. Assmann, *Kritik der "Theologie der Befreiung"*, 150.

<sup>90</sup> Cfr. además K. Lehmann, "Transzendenz", en *SM IV*, 992-1005.

<sup>91</sup> No pueden ser examinadas aquí las estructuras de contenido y el peso de los contenidos teológicos en la Teología de la Liberación. Así hizo caer en cuenta por ejemplo H. Assmann sobre la insuficiencia de una cristología (*Teologia dalla prassi di liberazione*, 106 s.). Entre tanto cfr. L. Boff, *Jesucristo Libertador*, Buenos Aires 1974; del mismo, "Salvación en Jesucristo y proceso de liberación", en *Concilium* 10 (1974) 375-388. La cristología de Boff muestra en gran medida las parcialidades y ambigüedades de la Teología de la Liberación. La gran insuficiencia en la teología sacramental trata de superarla recientemente: L. Boff, *Kleine Sakramentenlehre*, Dusseldorf 1976. Se debe esperar todavía la aparición de los otros tomos de esta teología sacramental (cfr., p. 119). - Algunos temas parecen casi faltar completamente, cfr., por ejemplo, casi todos los temas de la escatología individual, especialmente la "vida eterna". Cosa parecida vale para la amplísima temática "reconciliación".