

PROBLEMAS METODOLOGICO-HERMENEUTICOS DE LA «TEOLOGIA DE LA LIBERACION»

INTRODUCCION

El término «liberación» parece decididamente haberse convertido en palabra clave de nuestro tiempo. Significa algo más que la simple «libertad». Esta, sobre todo en la óptica del marxismo, aparece como algo abstracto, estático e individualista, mientras que «liberación» hace referencia a un proceso histórico de carácter dinámico y social. «Liberación» incluye, en su carácter procesual, tomar conciencia de la opresión existente y la consiguiente lucha contra cualquier forma de esclavitud. No se puede tampoco pasar por alto que la palabra tiene una carga de experiencias diversas y tendencias afectivo-pasionales y está determinada por un vocabulario contextual de la misma índole: represión, tabú, ideología, revolución. Cuanto más se usa y se abusa de dicha palabra, parece hacerse tanto más imprecisa y, al mismo tiempo, atractiva. Así se habla de liberación socio-económica, de movimientos de liberación, de la liberación de la mujer y de la liberación sexual. A partir de la mitad de la década de los sesenta la palabra «liberación» ha adquirido en todo el mundo y en todos los ámbitos un inusitado y creciente carácter de signo¹.

Después del Concilio Vaticano II, la Iglesia latinoamericana en la segunda Asamblea general del Episcopado en Medellín (1968) ha intentado arraigar las directrices conciliares en su propia situación² y aceptó el concepto de liberación, remitiéndose a la Constitución

1 Cf. Y. Congar, *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación* (Madrid 1976) p. 200 ss.; H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung* (Frankfurt 1969); H. Kessler, *Erlösung als Befreiung* (Düsseldorf 1972) pp. 17 ss., 62 ss., 95 ss.

2 II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín* (Barcelona 1969).

pastoral *Gaudium et Spes*³ y, sobre todo, a algunas tradiciones escritas. «Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte»⁴. La liberación como una de las más profundas y fuertes aspiraciones de los pueblos latinoamericanos es un signo de los tiempos, que la Iglesia debe discernir a la luz del Evangelio. La única respuesta posible es ofrecer «una iglesia verdaderamente pobre, misionera y pas-cual» que, «libre de todo poder temporal, se comprometa en la liberación de todos y cada uno de los hombres». La evolución anterior ha sido suficientemente analizada a partir de los documentos, de modo que pueden darse por supuestos esos estudios⁵.

3 Cf. los trabajos de B. Kloppenburg, T. I. J. Urreisti, J. Th. O'Connor, J. Alfaro, A. B. Lambino citados en las notas 5, 12 y 25.

4 *Documentos de Medellín*, p. 219.

5 Además de la bibliografía sobre la Teología de la liberación, cf. CEDIAL (Centro de estudios para el desarrollo e integración de América Latina), *Desarrollo y revolución, iglesia y liberación* (Bogotá 1973) y *Cristianos por el socialismo. Iglesia chilena y acontecimientos políticos* (Bogotá, s.f.); R. Vekemans, *Panorámica actual de la teología de la liberación en América latina. Evaluación crítica* (Bogotá 1975); el mismo, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo* (Bogotá 1976); H. Zwiefelhofer, *Bericht zur «Theologie de Befreiung»* (München-Mainz 1974); el mismo, *Christen und Sozialismus in Lateinamerika* (Wuppertal 1974); F. Hengsbach (y otros), *Kirche und Befreiung* (Aschaffenburg 1975); M. Manzanera, 'Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika und ihre Hermeneutik', *Theologische Akademie* 12 (Frankfurt 1975) pp. 52-78; 'Praxis de liberación y fe cristiana. El testimonio de los teólogos latinoamericanos', *Concilium* 96 (junio 1974); P. Hünemann - G.-D. Fischer, *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie* (Freiburg i. Br. 1974); G.-D. Fischer, 'Theologie in Lateinamerika als «Theologie der Befreiung»', *Theologie und Glaube* 62 (1972) 161-78; el mismo, 'Befreiung. Zentralbegriff einer neuorientierten lateinamerikanischen Theologie', *Theologie und Glaube* 63 (1973) 1-23; Ph. I. André-Vincent, 'Les «théologies de la libération»', *NRT* 98 (1976) 109-25; F. H. Lepargneur, 'Tréologies de la libération et théologie tout court', *NRT* 98 (1976) 126-69; M. Schooyans, 'La théologie de la libération', *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 309-28; CELAM, *Liberación. Diálogos en el Celam* (Bogotá 1974); Conversaciones de Toledo, *Teología de la liberación* (Burgos 1974). Además se han utilizado numerosos artículos de H. Assmann, J. Comblin, G. Gutiérrez, E. Pironio, A. López Trujillo, E. Dussel, S. Galilea, L. Boff, R. Vidales y otros. No trataremos de la Teología de la Liberación y sus derivaciones fuera de Latinoamérica. Sobre ello cf. R. Metz - J. Schlick, *Ideologies de libération et message du salut* (Estrasburgo 1973); J. Rollet, *Libération sociale et salut chrétien* (Paris 1974); cf. también los trabajos dirigidos al gran público: W. Repges, *Christen in Lateinamerika*, 2 ed. (Essen 1975); G. Baadte, *Theologie der Befreiung* (Colonia 1975); A. Fragoso, *Evangelium und soziale Revolution* (Gelnhausen-Berlin 1975); Equipo Seladoc, *Panorama de la teología latinoamericana*, I-II (Salamanca 1975); Centro de Estudios y Publicaciones, *La Iglesia en América latina (1969-73)* (Estella 1975); R. Gibellini, *La nueva frontera de la Teología en América latina* (Salamanca 1977); S. Galilea, *¿A los pobres se les anuncia el Evangelio?* (Bogotá 1975); el mismo, *Vivir el Evangelio en tierra extraña* (Bogotá 1976); el 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*

Medellín y sus documentos han dado origen e inspirado distintas corrientes y tendencias dentro de la Teología de la Liberación. Paulatinamente se ha impuesto un triple significado del concepto de «liberación», cuyos orígenes se remontan a Gustavo Gutiérrez⁶:

1. «Liberación» subraya el aspecto *conflictual* del proceso económico, social y político, en el cual las clases y pueblos oprimidos se encuentran en oposición a sus opresores y a los pueblos opulentos⁷.

2. A un nivel más profundo *toda la historia* se concibe como un proceso de liberación: A medida que el hombre, mediante los cambios posibles, asume su propio destino y alcanza una libertad real y creadora, camina hacia «una revolución cultural permanente, a la construcción de un hombre nuevo, hacia una sociedad cualitativamente diferente»⁸.

3. El lenguaje de la Biblia puede proporcionarnos una mediación hacia estos niveles de significado: «En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana»⁹.

Estos tres elementos de significado constituyen un proceso único y complejo. Separar estos tres momentos significa caer en posturas idealistas o espiritualistas y alejarse de la realidad objetiva.

La intención de esta colaboración introductoria es plantear a la Teología de la Liberación algunas cuestiones metodológicas y hermenéuticas. Dado que esa teología lleva a cabo una reflexión metodológica sobre sus fundamentos de manera limitada (v. gr. en Gustavo Gutiérrez, H. Assmann, S. Galilea, entre otros) y que es difícil separarla de los objetivos reales, será necesario abordar también algunos contenidos del mensaje salvífico cristiano a la luz de la Teología de la Liberación. Las aportaciones de Hans Urs von Balthasar y Olegario González de Cardedal tratan expresamente estos temas, haciendo

(Stuttgart 1976); F. Hengsbach (y otros), *Utopie der Befreiung* (Aschaffenburg 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 de Chile 1977).

⁶ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 2 ed. (Salamanca 1972) p. 68 s.

⁷ Cf. infra, V, donde se indica la bibliografía.

⁸ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 68.

⁹ *Ibid.*, p. 69.

do hincapié en el contenido. Por otra parte, resulta también inevitable en nuestro trabajo reducir los diversos tipos de Teología de la Liberación a una «línea común» e intentar una especie de «análisis de tendencias»¹⁰. La teología de la Liberación ha experimentado cambios notables, se ha hecho autocrítica en diversos aspectos¹¹ y permanece abierta a posibles correcciones.

Una nueva salvedad es necesaria, desde el momento que la intención de esta teología no logra captarse adecuadamente mediante reflexiones hermenéutico-metodológicas. La Teología de la Liberación, a pesar de toda su erudición, no es primariamente una teología «escrita». Intenta hacerse portavoz del hermano pobre y necesitado, de sus enfermedades, explotación, opresión, falta de vivienda y de asistencia médica. Esta realidad aparece reflejada en esas imágenes que todos conocemos, aunque no sean capaces de superar nuestra insensibilidad ante esta miseria: las enfermedades incurables contraídas por los niños que juegan y crecen sobre montones de basura; los millones de campesinos que no ganan ni lo necesario para vivir, a pesar del trabajo más duro; los gritos de los torturados en las cárceles de los opresores; la muerte de muchos hombres al borde de las calles en las grandes ciudades del mundo. Cualquier crítico de la Teología de la Liberación parece sentirse obligado a callar cuando abre los ojos ante esta miseria. El autor de este trabajo ha experimentado progresivamente la dificultad de su tarea, al ir dándose cuenta que esta miseria en sus aspectos existenciales concretos puede olvidarse en los planteamientos académicos y que de hecho así es frecuentemente suprimida por nosotros, los europeos. Un texto científico en el sentido usual de la palabra, que se caracteriza por su

10 Por desgracia no podemos analizar en detalle, en este contexto, las tendencias paralelas de carácter no teológico. En pedagogía, cf. P. Freire, *Pedagogía del oprimido* (Montevideo 1971); el mismo, *La educación como práctica de la libertad* (Montevideo 1971); E. Stückrathtaubert (Ed.), *Erziehung zur Befreiung. Volkspädagogik in Lateinamerika. Paulo Freire: Rezeption und Kritik* (Reinbeck b. Hamburg 1976). En literatura, cf. G. W. Lorenz, *Lateinamerika - Stimmen eines Kontinents* (Tubinga-Basilea 1974); R. Daus, *Zorniges Lateinamerika. Selbstdarstellung eines Kontinents* (Colonia 1973); M. Strausfeld (Ed.), *Materialien zur lateinamerikanischen Literatur* (Frankfurt 1976).

11 Cf., por ejemplo, G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 2 ed. (Salamanca 1972); A. López Trujillo, 'Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Erfolg und Misserfolg', en F. Hengsbach (y otros), *Kirche und Befreiung*, pp. 47-103; H. Assmann, 'Kritik der «Theologie der Befreiung»', *Internationale Dialog-Zeitschrift* 7 (1974) 144-53; el mismo, *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* (Salamanca 1973) pp. 27 ss., 76 ss., 103 ss., 121 ss., 157 ss.

«objetividad» y capacidad de distanciamiento, no es capaz de reflejar el hondo pesar por la pobreza ni la justa indignación frente a la violación de la dignidad del hombre en cualquier parte del mundo. Ese tal texto no parece tener ningún tipo de relación concreta con ese mundo lleno de contradicciones y sufrimientos. En la preparación de este tabajo el autor ha experimentado este desgarramiento interior y la «locura» de su intento. Pero algo queda como impacto saludable de estas preocupaciones: Nadie puede criticar la Teología de la Liberación, que asume y «traduce» el grito de los pobres, sin escuchar al mismo tiempo la acusación de esta necesidad. Pero también es inevitable preguntarse —y no sólo por habérselo impuesto como tarea— si algunos proyectos teológicos de liberación son el camino más indicado para expresar el anhelo de un mundo mejor y más fraternal.

El autor entiende su aportación como un elemento de diálogo, que quiere evitar tanto una condenación precipitada como una aceptación poco crítica de la teología latinoamericana¹². Quisiera en primer lugar entender la teología latinoamericana, superando la simpatía ingenua y la polémica huera, pero sería un juego poco serio tener que renunciar o querer prescindir de su papel como teólogo europeo. El citado diálogo apenas si ha dado resultado hasta ahora y sólo en algunos puntos. Este trabajo cumpliría su cometido, si pone su grano de arena en esta tarea.

oOo

La Teología de la Liberación no aparece primariamente en obras sistemáticas, como pueden ser la de G. Gutiérrez¹³ y H. Assmann¹⁴, sino más bien en artículos, documentos, hojas volantes y escritos pastorales. Esto no debe inducirnos a engaño, como si el punto de par-

12 Deben quedar fuera de nuestra consideración las repercusiones que tuvo la Teología de la Liberación en los Sínodos de obispos en 1971 y 1974, así como en las publicaciones pastorales de los obispos europeos. Como información general, cf. B. Kloppenburg, 'Evangelización y liberación según el Sínodo de 1974', en *Medellín. Teología y pastoral para América Latina* 1 (1975) 6-35; cf. Conseil Permanent de l'Episcopat, *Les libérations des hommes et la salut en Jésus Christ* (Paris 1975); B. Sorge (Ed.), *Evangelizzazione e promozione umana. Stimoli dalle giovani Chiese* (Bologna 1976).

13 Cf. sobre todo G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*.

14 Cf. H. Assmann, *Opresión-liberación: desafío a los cristianos* (Montevideo 1971); el mismo, *Teología desde la praxis de liberación*; G. Gutiérrez Merino, *Cristianismo y tercer mundo* (Madrid 1973); cf. principalmente J. L. Segundo, *Liberación de la Teología* (México-Buenos Aires 1975). Sobre el pensamiento de Assmann y G. Gutiérrez, cf. X. Miguélez, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez* (Barcelona 1976).

tida de la teología de la liberación no debiera entenderse según los criterios 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 construida en función del pobre y de las clases explotadas para un discurso teológico»¹⁵.

I.—UN NUEVO CONCEPTO DE TEOLOGIA

La Teología de la Liberación no es un tema nuevo que se añade en el marco de la teología tradicional. Lo mismo que la «teología política», que no intenta escribir un nuevo capítulo sobre la relevancia de lo político o sobre la «liberación», sino que comporta una orientación totalmente nueva de la teología desde sus mismos fundamentos. Es una nueva manera de hacer teología. La novedad reside en que esta teología parte de la conciencia de la propia situación, se enraza en una praxis histórica de liberación y asume un compromiso concreto. La reflexión teológica se ve impulsada por la exigencia de llevar la palabra del Señor a todos los hombres a partir de la solidaridad con los pobres y oprimidos¹⁶.

Esto implica entrar en un ámbito cultural distinto. Por eso se distancia con diversa intensidad del «colonialismo teológico» de Europa. El motivo no es otro que la diversidad de marco histórico. La opulenta Europa tiene problemas muy distintos de la sociedad latinoamericana, que está descubriendo a los pobres. No se trata de los problemas planteados por el contexto moderno ateo. «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 liberación en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe»¹⁷. La autenticidad de la fe brota de una opción por el reconocimiento de la humanidad de los explotados. La reflexión teológica

15 G. Gutiérrez, 'Movimientos de liberación y teología', *Conc.* 10 (1974/I) 455.

16 Cf. G. Gutiérrez, 'Praxis de liberación. Teología y anuncio', *Concilium* 10 (1974/II) 353-74.

17 *Ibid.*, pp. 366-67.

arranca de un compromiso por lograr una sociedad justa y fraterna y debe contribuir a que este compromiso sea más profundo y más amplio. En definitiva, la exégesis de la palabra de Dios se realiza en los hechos. La visión de fe sólo se verá libre de toda forma de idealismo, si la verdad *se hace y prueba su eficacia* ¹⁸.

Este nuevo planteamiento teológico tiene muy distintas presentaciones ¹⁹. En ocasiones se rechaza la teología académica de Europa, y no en último término la sutileza de la exégesis científica ²⁰.

Ninguna dirección teológica se ve libre de sus críticas: en H. Küng se descubre una postura política terriblemente reaccionaria por su falta de sensibilidad ante los problemas sociales; a J. Moltmann y J. B. Metz se les echa en cara el carácter extremadamente vago de sus análisis sociales y la incapacidad de insertarse en la praxis real ²¹. Cualquier teólogo que haya estudiado en Europa tendrá que someterse a un auténtico proceso de desintoxicación para hacerse capaz de una praxis liberadora ²². Esto significa que se busca una teología *totalmente distinta*. En esta tendencia puede descubrirse un sospechoso aislamiento, cuando por ejemplo E. Dussel mantiene insistentemente la tesis que un europeo no entiende absolutamente nada de la teología latinoamericana ²³.

II.—RELACION ENTRE HISTORIA Y SALVACION

La Teología de la Liberación arranca de la idea que la historia profana y la historia de la salvación forman una unidad. Ya en 1968 se afirmaba en Medellín: «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 tempo-

18 Cf. J. C. Scannone, 'La teología de la liberación, ¿evangélica o ideológica?', *Concilium* 10 (1974/I) 457-63; el mismo, 'La théologie de la libération en Amérique latine', *Christus* 75 (Paris 1972) 338-46; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, p. 15 ss.

19 Cf. A. López Trujillo, 'Las teologías de la liberación en América latina', en CELAM, *Liberación. Diálogos en el Celam*, 27-64, principalmente p. 44 ss.

20 Las expresiones más duras se encuentran en algunas publicaciones de H. Assmann y E. Dussel.

21 Cf. H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, p. 44.

22 Cf. J. Comblin, cit. por H. Assmann, *ibid.*, p. 43.

23 *Histoire et théologie de la libération* (Paris 1974) pp. 35, 39.

rales»²⁴. El P. Buenaventura Kloppenburg ha mostrado en qué sentido pueden remitirse al Vaticano II afirmaciones de esta índole²⁵. Teológicamente se están remontando aquí a la conocida controversia sobre las relaciones entre naturaleza y gracia (natura pura, dinamismo intelectual del hombre, etc.). Varias tendencias teológicas de los últimos decenios se sienten inclinadas a subrayar la unidad de la llamada a la salvación²⁶, como se ve, por ejemplo, en el uso del concepto «integral»²⁷. Se recurre a trabajos de autores europeos (E. Schillebeeckx, J. B. Metz, K. Rahner) sobre la relación entre Iglesia y mundo o humanidad, para superar las distinciones entre «sagrado» y «profano», entre *naturalia* y *spiritualia*. Las consecuencias son claras:

1. En la relación entre orden natural y sobrenatural se acentúa casi exclusivamente la unidad, lo cual «conduce a la eliminación del dualismo»²⁸.

2. Las fronteras entre la iglesia y el mundo se tornan imprecisas o se borran totalmente.

3. La tesis de la unidad de la vocación humana a la salvación contribuye a valorar teológicamente de forma totalmente nueva la actividad del hombre en la historia. «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»²⁹.

La distinción en sí no se rechaza del todo³⁰, pero tiene fuerza alguna y se utiliza de manera puramente formal. Esta imprecisión en la determinación de las relaciones entre historia y trascendencia o revelación no es algo neutro, sino que manifiesta su peligrosidad, por ejemplo, en el Documento final del primer congreso latinoame-

24 *Los documentos de Medellín*, pp. 142-43.

25 Cf. J. Th. O'Connor, *Liberation: Towards a theology for the church in the world according to the second general conference of Latin America 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 1975).

26 Como exponente, cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 104 ss.

27 Cf. GS 10, 11, 57, 59, 61, 63, 64, 75, 91; AG 8; PP 15-16; cf. G. Martelet, *Les idées maitresses de Vatican II* (Paris 1966) p. 137, n. 1; G. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 107.

28 G. Gutiérrez, *ibid.*, p. 104.

29 *Ibid.*, p. 108 y con mayor amplitud p. 193 ss.

30 Cf. *ibid.*, pp. 108-9 (con cita de H. U. von Balthasar).

ricano de «Cristianos para el Socialismo» (abril 1972)³¹. En esa unidad de la historia, lo cristiano queda de tal manera vaciado de contenido, que corre el riesgo de desaparecer en la historia mundana³².

La idea de superar el dualismo entre el ámbito de lo político y la comprensión de la fe ha sido casi universalmente aceptada³³. La intención está clara: la historia de la salvación sucede en el contexto de la historia del mundo, la fe no sobreviene como algo exterior (como *superadditum*) a la historia. Pero las formulaciones tienden frecuentemente hacia una identificación entre salvación e historia. Sobre este tema Hans Urs von Balthasar ha dado su opinión con gran profundidad. Por mi parte, me adhiero al juicio sintético de Y. Congar: «En una palabra: con las mejores intenciones se corre un riesgo muy real de reducción. No queremos atribuir a los unos las expresiones de los otros, sino exponer, en su forma extrema, los peligros que entraña la repulsa del dualismo»³⁴.

III.—LA «PRAXIS DE LIBERACION» COMO «LUGAR TEOLOGICO»

La tesis de la unidad de la historia tiene unas consecuencias concretas. Una de sus exigencias consiste en presentar la «praxis de liberación» como un «lugar teológico» en sentido estricto³⁵. Realmente la teología no es fruto del trabajo académico de unos teólogos aislados, ni sólo el resultado de la moderna credibilidad científica, sino que está enraizada en la praxis de fe del pueblo de Dios. No se trata de un mundo autónomo de la fe interior. El proceso de conversión consiste en que el cristiano y el teólogo tomen partido por los pobres de forma comprometida. Esto es lo que ocurre en este proceso de conversión «cuando se hace una auténtica y efectiva "opción por el pobre", porque el pobre es para el Evangelio el pró-

31 El texto puede encontrarse en *Cristianos por el socialismo. Primer encuentro latinoamericano* (Santiago de Chile 1972); cf. H. Zwiefelhofer, *Christen und Sozialismus in Lateinamerika*, 80-86; R. Vekemans, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, pp. 323 ss., 377 ss.; B. Sorge (Ed.), *La scelte e le tesi dei «Cristiani por il socialismo» alla luce dell'insegnamento della Chiesa* (Turin 1975); P. Richard (Ed.), *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación* (Salamanca 1976); 'Cristianismo y socialismo', *Concilium* 125 (mayo 1977).

32 Cf. la crítica de J. C. Scannone, 'La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?', *Concilium* 10 (1974/I) 459-60.

33 Cf. Y. Congar, *Un pueblo mesiánico*, p. 219 ss.

34 *Ibid.*, p. 221.

35 Cf. Ph.-I. André-Vicent, *Les «théologies de la libération»*, p. 112 ss.

jimo 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»³⁶. La identificación con la pobreza de los hombres oprimidos no es una llamada a una acción generosa que intenta mitigar la miseria, sino que es, en última instancia, una exigencia de construir una sociedad cualitativamente distinta. No se trata del oprimido en su individualidad, sino que éste pertenece a una cultura despreciada y a una raza discriminada. Por eso el teólogo, si quiere estar al servicio del pueblo de Dios, debe convertirse en intérprete crítico de la praxis vital de los pobres, de los desheredados, de la clase explotada. Su voz sólo puede tener eco a partir del movimiento histórico de liberación, que intenta conseguir una sociedad realmente más igualitaria, fraterna, justa y libre. La fe significa asumir y entender el mundo de los pobres y oprimidos³⁷. Esta tarea lleva consigo sus propias exigencias espirituales, como ponen precisamente de relieve los trabajos más recientes de la Teología de la Liberación³⁸.

El teólogo no puede cumplir su misión al margen de la praxis de liberación. La historia se convierte en el lugar en que Dios da a conocer su misterio. «Su palabra llega a nosotros en la medida de nuestra inserción en el devenir histórico»³⁹. Esta identificación con el destino de los pobres implica la aceptación plena de la gracia de la fe y de la cruz de Jesucristo. Si la fe busca inteligencia, la reflexión teológica no puede abandonar este «regazo materno» de la praxis de liberación. Por ello la multiforme praxis de liberación, en cuanto descifra de manera nueva el mensaje evangélico en la realidad latinoamericana, es un «lugar teológico» original. Desde allí se pretende descubrir de manera totalmente nueva no sólo la Escritura, sino también la Iglesia. Sin duda residen aquí importantes impulsos de la Teología de la Liberación. En este motivo de la identificación fun-

³⁶ G. Gutiérrez, 'Praxis de liberación. Teología y anuncio', *Concilium* 10 (1974/II) 355.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 356-360.

³⁸ Cf. S. Galilea, 'La liberación como encuentro de la política y de la contemplación', *Concilium* 10 (1974/II) 313-27; el mismo, 'Contemplation und Engagement. Das prophetisch-mystische Element in der politisch-gesellschaftlichen Aktion', en P. Hünermann - G.-D. Fischer, *Gott im Aufbruch*, pp. 168-80.

³⁹ G. Gutiérrez, 'Praxis de liberación. Teología y anuncio', *Concilium* 10 (1974/II) 362.

damental con la vida de los pobres se encuentra una exigencia indudablemente bíblica. Observaremos todavía más de cerca algunos elementos en el desarrollo de ese impulso. Pero, ¿cabe hablar aquí con propiedad de un «lugar teológico»?⁴⁰ La historia y la vida de la Iglesia son sin duda alguna una fuente de conocimiento teológico⁴¹. Se puede reconocer con la *Gaudium et Spes* (cf. nn. 22, 26, 38, 41, 57) que el Espíritu Santo actúa en la historia del mundo. En este sentido y de forma general puede decirse que la historia contiene valores cristianos, incluso fuera de la Iglesia visible⁴². La situación concreta de la humanidad con sus esperanzas y necesidades, sobre todo la del Pueblo de Dios, puede ser un «lugar teológico» en sentido amplio, pero no es de ninguna forma *teológicamente* normativo *en sí mismo*. Esta situación no tiene de suyo una validez absoluta. Significa un constante desafío y por su permanente carácter de provocación y exigencia de identificación no pasa de ser punto de partida o trasfondo para el anuncio del mensaje cristiano. Realmente la situación histórica es el lugar de verificación y el espacio para la lucha entre los poderes buenos y malos. Este espacio histórico concreto no puede abandonarse por ninguna forma de huida. Pero él sólo, sin ulterior determinación, no constituye aún un «lugar teológico» en sentido estricto. Toda situación histórica es siempre un conglomerado de elementos contradictorios entre sí; toda situación de hecho se caracteriza e interpreta por determinadas tendencias espirituales. Para un cristiano la luz de la Palabra de Dios, como es predicada en la Iglesia a través de su función magisterial, constituye el criterio fundamental desde donde debe analizarse cualquier hecho, si quiere ser fuente de conocimiento teológico.

La situación de los pobres y oprimidos es, sin duda alguna, algo así como una clave elemental de verificación para el cristiano latinoamericano; es al mismo tiempo el punto de partida para el kerigma; pero como tal no puede ser *inmediatamente* norma, ni reivindicar una relevancia teológica en el sentido de un verdadero «lugar teológico». El mundo histórico es indiscutiblemente el lugar del Evangelio, pero éste no puede deducirse ni recibir de él su fuerza⁴³.

40 Cf. A. Lang, 'Loci theologici', LThK, 2 ed., VI, 1110-12.

41 Cf. Y. Congar, 'La historia de la Iglesia, «lugar teológico»', *Concilium* 6 (1970/III) 86-97.

42 Cf. Declaración *Dignitatis humanae*, n. 12; Pablo VI, 'Exhortación en su visita a la ciudad de Frascati (1-9-1963)', *Ecclesia* 23 (1963/II) 1213-15.

43 Cf. W. Kasper, 'Die Welt als Ort des Evangeliums', en W. Kasper, *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) pp. 209-23.

IV.—LA FE COMO PRAXIS

A partir de cuanto llevamos dicho resulta comprensible una tesis central de la Teología de la liberación, que entiende la fe como praxis. Con ello no se quiere decir solamente, que la fe en sentido bíblico deba verificarse y fructificar en obras. La auténtica solidaridad con los pobres debe ser al mismo tiempo elemento eficaz de liberación. La Teología de la liberación acepta muchos elementos y formulaciones de la «Teología política» de J. B. Metz y de la Teología de la Esperanza de J. Moltmann, simplificando y radicalizando frecuentemente sus afirmaciones⁴⁴. Evidentemente «praxis» no significa simplemente participación en las acciones religiosas de la Iglesia. Esta exigencia no se refiere en absoluto al individuo, sino que en la «desprivatización» de la fe se trata de una praxis histórica de liberación en el contexto socio-económico. La reflexión teológica sobre la fe se transforma en una reflexión crítica sobre la praxis histórica⁴⁵.

Por otra parte, esta idea fundamental se interpreta de muy diversas maneras. Cuando textos de este estilo aparece ya en Medellín, se quedan preferentemente en el ámbito de la pastoral, de la evangelización y de la responsabilidad social⁴⁶. La praxis de liberación se describe, desde el núcleo de la fe, en la forma siguiente: «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»⁴⁷. Medellín insiste, por consiguiente, en la conversión y reconciliación a partir de la fe. La paz se alcanzará mediante un «cambio de estructuras, transformación de actitudes, conversión de corazones»⁴⁸.

44 Cf. A. López Trujillo, 'Die Theologie der Befreiung in Lateinamerika', en F. Hengsbach (y otros), *Kirche und Befreiung*, p. 67 s.; H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, p. 15 ss.

45 Cf. *ibid.*, p. 92 ss.

46 Además de los análisis de B. Kloppenburg - A. López Trujillo, *¿Liberación o revolución?* (Bogotá 1975), cf. CELAM, *Liberación: Diálogos en el Celam* (Bogotá 1974); E. F. Pironio, 'Der neue Mensch. Theologische Besinnung auf das Wesen der Befreiung', en P. Hünermann - G.-D. Fischer, *Gott im Rufbruch*, pp. 41-69.

47 *Los documentos de Medellín*, p. 79.

48 *Ibid.*, p. 74.

Aunque autorizados representantes del Episcopado latinoamericano (por ejemplo, las publicaciones de Alfonso López Trujillo y Eduardo F. Pironio) subrayan continuamente estas categorías radicalmente bíblicas en la concepción de los documentos de Medellín, precisamente en este punto se han ido separando las distintas corrientes dentro de la Teología de la Liberación. El concepto de praxis hace cada vez más referencia a toda la realidad social, entendida principalmente en sentido político. «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»⁴⁹. Este aspecto de totalidad va íntimamente unido a un creciente radicalismo en la praxis social, que se relaciona con la situación revolucionaria. «Propugnar 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»⁵⁰.

En esta perspectiva ya no se trata en primer lugar de la paz y la reconciliación, porque el ámbito de lo político es necesariamente conflictivo. Una sociedad justa sólo será posible por el camino del enfrentamiento entre grupos humanos con intereses y opiniones contrarias. La palabra reconciliación puede resultar peligrosa, si se convierte en recurso ideológico para justificar un desorden fundamental. Este

49 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 76-77.

50 *Ibid.*, p. 78.

redescubrimiento de lo político con los caracteres de totalidad, radicalismo y conflictividad⁵¹ va más allá de las concepciones tradicionales, que consideraban lo político como un sector de la vida humana. Lo político adquiere una nueva relevancia 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 cristiana. 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»⁵².

Con ello hemos dado un paso más en la explicación del epígrafe «Fe como praxis». Julio Girardi⁵³ postula que la aceptación del *conflicto* debe ir íntimamente unida con el compromiso de amor efectivo. Esto supone prácticamente la aceptación del programa de lucha de clases⁵⁴. Sobre el desarrollo de la opción por el socialismo, sobre la formación de grupos distintos y sus consecuencias para la unidad de la Iglesia⁵⁵, no podemos sino remitirnos a las breves indicaciones que haremos más adelante (cf. VI) y al trabajo de Olegario González.

La misma exposición ha puesto ya de relieve algunos puntos críticos. Como resumen es necesario formular algunos principios fundamentales. Esto puede hacerse con brevedad, ya que los detalles han sido ampliamente desarrollados en la discusión europea sobre las teologías de la esperanza, de la revolución y la teología política⁵⁶.

1. Una concepción teórica⁵⁷ que pone el centro de su atención en

51 Con mayor amplitud *ibid.*, p. 79.

52 *Ibid.*, pp. 79-80.

53 Cf. *Christianisme, Libération humaine, lutte de classes* (Paris 1972); cf. también J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas* (Salamanca 1973).

54 Además de la bibliografía citada en la nota anterior, cf. H. Assmann, 'Kritik der «Theologie der Befreiung»', *Internationale Dialog-Zeitschrift* 7 (1974) 144-53; el mismo, *Teología desde la praxis de la liberación*, p. 157 ss.

55 *Ibid.*, p. 96 ss.

56 Cf. H. Peukert (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Maguncia-Munich 1969); H. Maier, *Kritik der politischen Theologie* (Einsiedeln 1970); G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt* (Maguncia 1976); E. Feil-R. Weth (Ed.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* (Munich-Maguncia 1969); W. D. Marsch - J. Moltmann, *Discusión sobre Teología de la esperanza* (Salamanca 1972); K. Lehmann, 'Wandlungen der neuen «politischen Theologie»', *Internationale katholische Zeitschrift* 2 (1973) 385-99; el mismo, 'Emanzipation und Leid', *ibid.* 3 (1974) 42-55; S. Wiedenhofer, 'Politische Theologie. Entwicklung und Stand der Debatte im deutschen Sprachraum', *Didaskalia* 5 (1975) 221-49; el mismo, 'Teología política in Germania (1965-1975)', *Studia Patavina* 22 (1975) 563-91.

57 En estas tesis me remito a mi trabajo: 'Das Theorie-Praxis-Problem und

la consecución y suficiencia de un puro conocimiento no resulta adecuada para entender la redención y la salvación en su mediación histórica que es Jesucristo. El mensaje bíblico no puede reducirse a una mera contemplación de la realidad presente y acabada, sino que se trasciende en la entrega, la misión y el futuro de su promesa.

2. El testimonio práctico de la fe cristiana debe fundamentarse en la tensión, inevitable y claramente perceptible en sus diversos momentos, entre el definitivo acontecimiento salvífico de Jesucristo («ya») y el mundo, todavía no plenamente salvado, con su sufrimiento e injusticia («todavía no»). Por eso pertenece de forma igualmente original al mensaje de salvación cristiana la Palabra de la misión de la Iglesia hacia el mundo exterior, con lo cual la Iglesia trata de realizar lo que ha sido prometido por la praxis de Jesucristo, pero que todavía no ha acontecido, no está vigente y, por lo tanto, se encuentra fuera del mundo histórico. Una fe reflexionada nunca podrá separarse de la realización práctica.

3. Si se insiste demasiado en el presente salvífico y se suaviza la tensión entre el ya y el todavía-no de la salvación, existe el peligro de una interpretación «reaccionaria» de la fe cristiana, porque se anulan los impulsos, nacidos de la fe, hacia la metanoia, la misión, el amor y el cambio necesario de los hombres. El conocimiento se separa totalmente de la praxis vital, y está en peligro de convertirse en una mera teoría abstracta en el peor sentido de la palabra.

4. En cuanto alcanzo a conocer, la múltiple relación entre teoría y praxis no ha sido analizada por la «Teología de la Liberación» en toda su complejidad y profundidad, como actualmente se puede y se debe hacer⁵⁸. De esta forma muchas corrientes de la Teología de la Liberación no logran liberarse de una peligrosa oposición a todo lo teórico, ni de un activismo insuficientemente reflexionado.

5. La teología no debe renunciar voluntariamente en ninguna situación al carácter teórico de su empeño. La teoría se debe sólo a la verdad; *en principio* no se la debe exponer a ninguna presión de

die Begründung der paktischen Theologie', en F. Klostermann - R. Zerfass (Ed.), *Praktische Theologie heute* (Munich-Maguncia 1974) pp. 81-102 (allí se puede encontrar bibliografía al respecto).

58 Cf. J. Heinrichs, 'Theorie welcher Praxis?', en L. Bertsch (Ed.), *Theologie zwischen Theorie und Praxis. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie* (Frankfurt a. M. 1975) pp. 9-85; D. Derdesinski, *Die Praxis - Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie* (Munich 1973).

acción o de tiempo y debe conservar esa distancia crítica que la caracteriza como ciencia. No puede convertir la cuestión de la «eficacia» en criterio de verdad. La teología, como teoría, no puede supeditarse a ninguna finalidad extraña. Sólo así podrá la teología permanecer inmune frente a una aceptación ingenua de la fraseología imperante y frente a una adaptación acrítica a las tendencias dominantes y a las hipótesis científicas todavía no comprobadas.

6. La oposición abstracta «Teoría versus praxis» no resuelve el problema planteado. La tensión y la diferencia entre la teoría y la praxis no pueden ser íntegramente anuladas. La praxis no es algo que se sigue simplemente de la teoría. De la teoría no brotan automáticamente realizaciones objetivas. Incluso la teoría que tiene como objetivo la praxis aparta al hombre de la acción y no hace desaparecer los riesgos de la elección y la decisión.

7. Si bien la teoría no puede prejuzgar directamente la acción futura, no se excluye que actúe como *orientadora* de la actividad. Puede clarificar las condiciones de realización y conseguir una iluminación, ampliación, o acaso un cambio de la conciencia práctica y, con ello, un cambio de enfoque. Un conocimiento clarificador está, en última instancia, al servicio de la acción. La sola llamada a la acción puede convertirse en patente de corso para la arbitrariedad y el poder.

8. Finalmente el carácter teórico de la teología tiene mucho que ver con la soberanía e independencia del mensaje cristiano: el Evangelio no puede perder su fuerza explosiva ni su potencial sobrenatural, si de verdad quiere ayudar a los hombres conforme al designio de Dios. La fe cristiana tiende a verificarse en obras vivas, pero no puede entregarse a cualquier tipo de «praxis» sin las debidas reservas. La Teología como teoría ayuda a impedir que el Evangelio de Jesucristo —especialmente en condiciones sociales miserables— se reduzca a una acción orientada sólo a lo instrumental o funcional.

9. Una tesis especialmente problemática es la afirmación del primado de lo político. Se puede estar de acuerdo con la acentuación del carácter público del mensaje cristiano frente a una reducción de lo cristiano a un pathos de intimidad religiosa. Pero lo político no puede determinar ni dominar todos los ámbitos de la existencia en el universo cristiano. Con la muerte de Jesús en la Cruz y los

criterios que de ahí se siguen lo político ha dejado de ser la instancia rectora que da sentido al hombre. Se ha venido abajo en sus formas paganas o judías, principalmente si llevan consigo la absolutización de cualquier exigencia, y tiene el carácter de lo provisional o instrumental, un carácter de servicio. Del enfrentamiento de Jesucristo con los poderes políticos de su tiempo, pasando por los martirios, el «giro constantiniano», el «De civitate Dei» de san Agustín, la lucha de las Investiduras, la aparición del estado laico al comienzo de la época moderna y el proceso de secularización del siglo XIX, la teología cristiana ha aprendido dolorosamente que lo político no puede ser reconocido como algo absoluto⁵⁹. En muchos ámbitos que intentan explicar teológicamente los movimientos revolucionarios de liberación parecen restaurarse en la actualidad esas peligrosas tendencias a identificar la salvación y la política (cf. el puesto de honor que ocupa el concepto «redención» en muchas ideologías de los estados africanos).

Me atrevo a afirmar que, en la medida de mis conocimientos, un gran sector de la Teología de la liberación no ha aceptado de manera suficiente la crítica europea a nuestra «teología política»⁶⁰. ¿No podríamos aprender más unos de otros dentro de la «ecclesia catholica» en estos problemas fundamentales, como la determinación de las relaciones de los cristianos con la pretensión de absoluto de lo político?

10. Lo político no es *la* forma de vida o simplemente el bien por antonomasia. Si todas las funciones fundamentales de la convivencia humana deben regularse de la misma manera y con idéntica finalidad, será casi imposible evitar las tendencias totalitarias. Existe una diferencia fundamental entre una politización de la conciencia, que sólo puede acabar en un proceso jacobino de educación, y el despertar o mantener la conciencia política. Esta es una lección de la historia y del presente, como puede verse en la discusión de los últimos decenios en Europa sobre la democratización de todos los sectores de la vida⁶¹.

59 Además de la bibliografía citada en la nota 56, cf. E. Peterson, *Tratados teológicos* (Madrid 1966) pp. 27-101; T. R. Peters, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers* (Munich-Maguncia 1976).

60 Cf. principalmente la bibliografía citada por G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt*, pp. 302-4.

61 Cf. M. Hättich, *Demokratie als Herrschaftsordnung* (Colonia 1967); L. Roos, *Demokratie als Lebensform* (Munich-Paderborn-Viena 1969); K. Lehmann, 'Legiti-

11. Cuando se predica el poder revolucionario o la lucha de clases como único medio para el cambio de la sociedad, se está identificando indebidamente la «praxis de la fe» y la «fe como praxis» con una forma de superar una situación que debe ser corregida. La insistencia en una sola forma de cambio olvida que la Iglesia y el cristiano admiten una pluralidad de comportamientos en medio de la miseria social. Baste recordar el slogan de la «no-violencia» y los nombres de Mahatma Gandhi y Martin Luther King⁶². Pero, por encima de todo esto, es necesario buscar el comportamiento *específicamente cristiano*. Yo mismo he aludido anteriormente a esas otras formas y testimonios de auténtica solidaridad cristiana con los pobres y oprimidos⁶³. Hasta ahora se ha resaltado poco la pluralidad de las respuestas cristianas con sus distintos estilos y formas de vida: la unilateralidad incondicional y políticamente motivada es conceptualmente más plausible, pero no por ello más verdadera.

V.—LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION COMO PROFECIA Y EL VALOR DEL ANALISIS CIENTIFICO-SOCIAL EN ELLA

Prescindiendo por el momento de las aportaciones de los proyectos teológicos europeos y norteamericanos, los impulsos característicos de la Teología de la Liberación se reducen a dos elementos importantes, de los cuales debemos tratar con amplitud.

Hemos visto que la aspiración de los pueblos a su liberación debe ser interpretada como un signo de los tiempos. La fe escucha ahí la palabra de Dios, que debe ser interpretada a la luz del Evangelio. Este clamor profético del cristianismo latinoamericano dentro de su gran pobreza e infinita miseria es el verdadero núcleo de la Teología de la Liberación. Creo que cualquier cristiano no puede sino reconocer y apoyar este descubrimiento profético (en contraposi-

mación dogmática de una democratización de la Iglesia', *Concilium* 7 (1971/I) 355-77; M. Spieker, *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs* (Munich-Paderborn 1974).

62 Cf. Th. Ebert, *Gewaltfreier Aufstand. Alternativen zum Bürgerkrieg* (Frankfurt a. M. 1970); U. Matz, *Politik und Gewalt* (Friburgo-Munich 1975).

63 K. Lehmann, 'Die «politische Theologie». Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie', en H. Peukert (Ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»*, pp. 185-216, principalmente p. 213 ss. Lo mismo puede verse en el ejemplo de M. Debrel, cf. *Gebet in einem weltlichen Leben* (Einsiedeln 1974); *Christ in einer marxistischen Stadt* (Frankfurt a. M. 1974); *Wir Nachbarn der Kommunisten* (Einsiedeln 1975). Otro ejemplo lo tenemos en la M. Teresa de Calcuta.

sición a otros desarrollos teológico-ideológicos de este mismo impulso). Este testimonio profético confiere a la Teología de la Liberación un carácter de provocación y, en cierto sentido, de schok. La teología latinoamericana se cree investida de un nuevo valor profético. «En el mundo rico el profetismo de ordinario no va más allá del reformismo, intraeclesial o aceptable para el sistema capitalista»⁶⁴.

Este don profético, recientemente despertado, se manifiesta en primer lugar en la sensibilización de todos los miembros de la Iglesia para tomar conciencia de la situación de los pobres. Esta llamada profética se encuentra también en los documentos oficiales: «Esto indica que estamos 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 y de los pueblos hacia su vocación»⁶⁵.

Otro elemento constitutivo, junto a esta sensibilización y formación de la conciencia, es la denuncia profética de la sociedad actual. Los textos proféticos de la crítica social del Antiguo Testamento constituyen el filón fundamental para esta llamada a la conversión⁶⁶.

La cuestión de los criterios para ese anuncio profético actual no pasa desapercibida para la teología de la liberación. No se conforma con decir que no se puede deducir de la teología como ciencia una opción política clara y concreta. Por ello se remonta 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, aun 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

64 H. Assmann, *Kritik der «Theologie der Befreiung»*, p. 152.

65 *Los documentos de Medellín*, pp. 44-45.

66 Cf. F. Pironio, 'Der neue Mensch. Theologische Besinnung auf das Wesen der Befreiung', en P. Hünermann - G.-D. Fischer, *Gott im Aufbruch*, pp. 41-69.

que fueron objeto de la teología de Jesús a todo lo largo de su predicación?»⁶⁷. Estamos convencidos que una tal lectura profética de los signos de los tiempos no puede apoyarse en una metodología teológica, semejante a la de las ciencias modernas, sino sólo en el anuncio profético del Evangelio⁶⁸.

No insistimos en esta referencia *inmediata* al kerigma de la Escritura, porque se trata de la situación fáctica. Está en juego la profecía «diaria» de la fe cristiana. Si se renuncia —y acaso sea necesario— a la mediación científica y se carece de una legitimación profética, se llega a unos criterios que resultan hartamente problemáticos para descubrir en la vida diaria el sentido liberador escatológico del Evangelio. «Descubrir este sentido significa, por ejemplo, lo siguiente: Cuando a primera hora de la mañana abro mi periódico debo saber que la historia está a punto de realizarse a través de los acontecimientos»⁶⁹. Esta cita, que podría ser corroborada con otros ejemplos, muestra hasta qué punto resulta problemática esa criteriología profética de los «signos de los tiempos».

Por eso la reflexión teológica no puede quedarse en esta información. La fe asume el grito de los pueblos a través de aquello que las ciencias sociales afirman sobre su pobreza. Aquí no podemos tratar la historia de la utilización de las teorías sociológicas por parte de la teología latinoamericana, sino que hemos de conformarnos con llamar la atención sobre sus ideas fundamentales⁷⁰. Paralelamente

67 J. L. Segundo, 'Capitalismo-socialismo, «crux theologica»', *Concilium* 10 (1974/II) 417 y 419.

68 Cf. *Ibid.*, 421.

69 E. Dussel, *Histoire et théologie de la Libération*, p. 16 s.

70 Sobre la teoría de la dependencia, cf. G.-D. Fischer, 'Theologie in Lateinamerika als «Theologie der Befreiung»', *Theologie und Glaube* 62 (1972) 161-78; T. Tönnies Evers - P. Von Wogau, '«Dependencia»: Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung', *Das Argument* 15 (1973) 404-52; D. Senghaas (Ed.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, 3 ed. (Frankfurt a. M. 1976); G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 118-25; A. Cordova, *Strukturelle Heterogenität und wirtschaftliches Wachstum* (Frankfurt a. M. 1973); R. Stavenhagen, 'Entwicklungsprozess und soziale Struktur in Lateinamerika', *Marxismusstudien* 7 (Tübingen 1972) pp. 147-57; G.D. Fischer, 'Abhängigkeit und Protest', en P. Hünermann - G.-D. Fischer (Ed.), *Gott im Aufbruch*, pp. 25-38; A.-A. Steger (Ed.), *Die aktuelle Situation Lateinamerikas* (Frankfurt a. M. 1971); W. Grabendorff (Ed.), *Lateinamerika. Kontinent in der Krise* (Hamburg 1973); K. W. Dueutsch, 'Abhängigkeit, strukturelle Gewalt und Befreiungsprozesse', en K. J. Gantzel (Ed.), *Herrschaft und Befreiung in der Weltgesellschaft* (Frankfurt a. M. 1975) pp. 23-46; D. Nohlen - F. Nuscheler (Ed.), *Handbuch der dritten Welt I* (Hamburg 1974), especialmente cap. III, p. 115 ss.; G. Myrdal, *Politisches Manifest über die Armut in der Welt* 2 ed. (Frankfurt a. M. 1974) p. 249 ss.; E. Dussel, 'Dominación-Liberación. Un discurso teológico distinto', *Concilium* 10 (1974/II) 328-52. Una valiosa introducción

a la Teología de la Liberación debe tenerse en cuenta la teoría de la «dependencia». A partir de los años sesenta la idea de «dependencia» aparece como un concepto clave para la interpretación de la realidad latinoamericana. La expansión del mercado mundial originó entre las naciones un tipo de relación caracterizada por la dependencia (y el dominio). La economía de un país está determinada por el desarrollo y la expansión de otra economía. Los países no autónomos estarán cada vez más atrasados y acabarán siendo objeto de explotación por parte de los países dominantes. Y esto es válido no sólo en el aspecto económico, sino también en el ámbito 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 las cosas así, pronto podrá hablarse de dos grupos humanos, de dos tipos de hombre»⁷¹.

No se puede ignorar que la «dependencia» es el verdadero correlato político de la liberación. Quien desconoce el concepto sociológico de «dependencia» no podrá valorar en toda su amplitud el concepto de «liberación». Al abordar la discusión científico-económica sobre la dependencia, dominación y alienación de la sociedad latinoamericana, se plantean serios problemas científicos de análisis de la sociedad. La aplicación inmediata de la teoría marxista de las clases es tan ineficaz como los instrumentos del funcionalismo sociológico norteamericano. Únicamente las teorías de la dependencia —por lo demás, bastante divergentes— parecen ser capaces de captar la realidad

con abundante bibliografía puede encontrarse en G. Sandner - H.-A. Steger (Ed.), *Lateinamerika* (Frankfurt a. M. 1973); G. Beyhaut, *Süd- und Mittelamerika II* (Frankfurt a. M. 1965). Muy acertada la exposición de P. L. Berger, *Welt der Reichen - Welt der Armen. Politische Ethik und sozialer Wandel* (Munich 1976) pp. 27, 74 s., 83, 114 s., 192, 281 s. Cf. también las obras fundamentales sobre las teorías de la «dependencia»: A. G. Frank, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika* (Frankfurt 1969); F. H. Cardoso - E. Faletto, *Abhängigkeit und Entwicklung in Lateinamerika* (Frankfurt 1976); G. Myrdal, *Oekonomische Theorie und unterentwickelte Regionen* (Frankfurt 1974). De la producción teológica latinoamericana merecen citarse: L. Gera - A. J. Buntig - O. Catena, *Teología, pastoral y dependencia* (Buenos Aires 1974); CELAM, *Desarrollo integral de América Latina, I-II* (Bogotá 1976); CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina* (Bogotá 1976). Recientemente ha aparecido una bibliografía muy completa, elaborada por R. Jiménez, *América latina y el mundo desarrollado. Bibliografía comentada sobre relaciones de dependencia* (Bogotá 1977).

⁷¹ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 123; cf. E. Dussel, 'Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto', *Concilium* 10 (1974/II) 328-52; H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, pp. 36 ss., 121 ss.

latinoamericana. Sin embargo, la insuficiencia del planteamiento de «dependencia» aparece cada día con mayor claridad: la misma definición de «dependencia» es teóricamente oscura; muchos autores denuncian la provisionalidad de algunos elementos de la teoría; el concepto es demasiado genérico; las deficiencias innegablemente existentes deben ser corregidas. «Ciertamente existen planteamientos adecuados para ello (para encontrar modelos de solución), pero parece fuera de toda duda que únicamente puede solucionar los problemas la tendencia de moda en la sociología latinoamericana de los últimos años, según la cual todos los fallos tienen su origen en la *dependencia*. Todo hace creer que la transferencia del interés científico y del planteamiento metodológico a la estructura de *dependencia* latinoamericana lleva a reducir todos los fenómenos y motivos de subdesarrollo y de la misma cultura política a una situación de dependencia. Puesto que la discusión sobre la *dependencia* no está en absoluto cerrada, se impone el criterio que tales explicaciones monocausales son escasamente viables y más bien cumplen una función de "chivo expiatorio"»⁷².

No es necesario proseguir con la valoración crítica de la teoría de la dependencia. Más importantes son las consecuencias para el enjuiciamiento de la teología de la liberación. Aunque algunos autores atribuyen a esta teoría el mérito de haber tomado conciencia de la necesidad de mejorar⁷³, la posición fundamental de muchos teólogos de la liberación sigue siendo sorprendentemente acrítica. Fundamentalmente sigue sin clarificarse qué valor científico y qué obligatoriedad se concede a estas hipótesis científico-sociales en el marco de la Teología de la Liberación.

Una explicación detallada podría sintetizarse en las proposiciones siguientes:

1. De los solos principios teológicos no se pueden deducir imperativos políticos concretos.
2. El profeta no ofrece ninguna garantía científica. La única posibilidad de distinguir cristianamente un verdadero de un falso profeta es medir su denuncia con el Evangelio. Pero la interpretación teológica del Evangelio no es profecía. Juzgar las posibles ventajas

⁷² W. Grabendorff, *Lateinamerika - wohin? Informationen und Analysen*, 3 ed. (Munich 1974) p. 118.

⁷³ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 123-25.

o los daños ocasionados por las opciones políticas es competencia de los políticos, y no inmediatamente de los teólogos. La teología no aporta ninguna razón mejor que los argumentos que se pueden encontrar fuera de ella ⁷⁴.

3. Con los medios de conocimiento de su propia ciencia el teólogo no es competente para emitir un juicio en las controversias científico-sociales, como pueden ser las leyes del desarrollo.

4. En consecuencia, no es legítimo que el teólogo acepte hipótesis científico-sociales como premisas indiscutibles de una reflexión teológica.

5. La aceptación de teorías sociológicas debe manifestar siempre la provisionalidad de su grado de certeza. En todo caso, las conclusiones teológicas que implican un análisis sociológico no tienen mayor validez que esas mismas hipótesis sociológicas.

Cuando uno lee algunos teólogos de la liberación saca la impresión que la problemática teórico-científica de estas cuestiones sólo es tenida en cuenta de modo incidental y parcial, sin llegar a valorar suficientemente toda su importancia. Esto disminuye en gran medida la validez científica de las afirmaciones teológicas.

VI.—UNIVERSALIDAD DEL MENSAJE CRISTIANO Y «PARTIDISMO» DE LA OPCION POLITICA

Por mucho que los diversos proyectos de Teología de la Liberación subrayen que de la fe no puede deducirse ninguna opción política de partido y que la fe no puede reducirse al socialismo ⁷⁵, la praxis de liberación, en el sentido de un compromiso socialista revolucionario, se presenta como la única forma posible y necesaria de llevar la fe cristiana a la práctica. En la «utopía», es decir, en el proyecto de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, ve G. Gutiérrez

⁷⁴ Cf. R. Spaemann, 'Theologie, Prophetie, Politik', *Wort und Wahrheit* 24 (1969) 483-95; el mismo, *Zur Kritik der politischen Utopie* (Stuttgart 1977) pp. 57-76.

⁷⁵ «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», G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 316.

la mediación concreta de la fe y de la responsabilidad política ⁷⁶. En la acción concreta se pronuncia inequívocamente por la lucha de clases. Para ello aduce dos razones: 1ª, «La lucha de clases es un hecho y la neutralidad en esa materia es imposible» ⁷⁷. 2ª, «porque es imposible no tomar partido en ella» ⁷⁸.

A pesar de su dependencia de las tesis de J. Girardi, G. Gutiérrez es consciente que aquí se presenta un difícil conflicto entre la universalidad del amor cristiano y la decisión de lucha de clases: «Amar a todos los hombres no quiere decir evitar enfrentamientos, no es mantener una armonía ficticia. Amor universal es aquél 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 excluirlos 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 hacia una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos» ⁷⁹.

Podrían aducirse bastantes textos del mismo autor. Constantemente aparece la dificultad de armonizar los elementos teológicos, el impulso profético, los análisis sociales y la opción política. Digamos de paso que con estos presupuestos se define de manera nueva el sujeto de la teología: su sujeto primario es el grupo políticamente comprometido ⁸⁰, no la totalidad de los teólogos como testigos de la conciencia creyente de la Iglesia. Algo parecido puede decirse del problema de la unidad de la Iglesia ⁸¹ (cf. el trabajo de Olegario González).

⁷⁶ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 113 ss., 309-20. Ver también CELAM, *Iglesia y política* (Bogotá 1973); A. Londoño, *Evangelización y politización* (Chapinero-Bogotá 1976).

⁷⁷ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 353.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 357.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 357-58. Sobre las opciones políticas en particular, cf. G.-D. Fischer, 'Theologie der Befreiung', *Die neue Ordnung* 27 (1973) 420-33; E. L. Stehle, 'Das Konzept der Befreiung der lateinamerikanischen Priestergruppen', *Lebendiges Zeugnis* (nov. 1974) 78-87.

⁸⁰ Cf. H. Assmann, *Kritik der Theologie der Befreiung*, p. 150 s.

⁸¹ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, pp. 358-62.

Sin duda alguna pueden darse situaciones en las cuales la fidelidad al mensaje cristiano no admite diversidad de caminos. Aquí entra en vigor la obligación que tiene la Iglesia de tomar partido (por ejemplo, las experiencias de la dictadura nacionalsocialista en Alemania). En tales circunstancias, la postura de absoluta neutralidad en cuestiones políticas es contraria al mensaje evangélico y puede acarrear fatales consecuencias. Pero, con el Evangelio en la mano, la opción decidida por un grupo determinado no puede borrar el dato fundamental del mensaje cristiano: que la Iglesia, superando cualquier tipo de barreras, debe llevar a *todos* los hombres el amor de Dios. La idea de que la Iglesia, en determinadas situaciones, por fidelidad al Evangelio deba tomar partido por unos hombres concretos, dando así lugar a un «partidismo» en política, no debe confundirse con la vinculación de los sacerdotes y cristianos a un partido político. Tal vinculación se desliza fácilmente hacia el exclusivismo, en cuanto se separa combativamente de los otros hombres y sólo admite como válido su propio camino. El partidismo exclusivo es netamente marxista, como se puede leer en Bloch: «Sin partido en el amor, con un polo de odio igualmente concreto, no hay amor auténtico; sin *partidismo* del punto de vista revolucionario clasista no hay más que idealismo hacia atrás, en lugar de praxis hacia adelante»⁸².

Este es un lenguaje claro, mientras que muchos intentos de mediación entre el amor universal cristiano y la lucha de clases resultará un puro sofisma.

La opción política de tomar partido, en última instancia, por la lucha de clases de carácter revolucionario-socialista, no puede impedirse a nadie. Pero, a la luz de nuestros planteamientos teóricos, debe precisarse cuidadosamente su validez:

1. Quien declara necesaria la identificación de la fe cristiana con un tal socialismo, no sólo desconoce el legítimo pluralismo político (cf. Pablo VI, *Octogesima adveniens*, n. 50), sino que hace violencia a la conciencia. «El socialismo es una, pero no la única posibilidad de hacer el mundo más libre y justo mediante la implantación de la libertad y la justicia. Si se convierte en la única posibilidad, automáticamente deja de ser una auténtica posibilidad política»⁸³.

⁸² *El principio esperanza*, I (Madrid 1977) p. 270.

⁸³ E. Jünger, 'Wer denkt konkret?', en W. Teichert (Ed.), *Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Glaube und Politik* (Hamburgo 1976) p. 116.

2. Como hemos visto anteriormente, ninguna opción concreta por un tipo de acción puede deducirse de una teoría. Sacar consecuencias de la teoría es una decisión responsable de quien debe actuar. «No puede existir ninguna teoría en sentido pleno que imponga per se una militancia sin atender a las circunstancias»⁸⁴. En este sentido, una opción política por el socialismo revolucionario no puede ser avalada teológicamente. Esa opción es política y debe tomarse con los medios y la técnica de la ética política⁸⁵.

Si la Teología de la Liberación no reflexiona de forma autocrítica sobre sus presupuestos, difícilmente podrá eludir la acusación de estar ideológicamente condicionada. Por eso en todo diálogo teórico con ella se impone esta *interpelación* crítica de la ideología⁸⁶.

VII.—ELEMENTOS PARA UNA CONCEPTUALIZACION TEOLOGICA

En las reflexiones hermenéuticas surge inmediatamente el problema de cómo algunos teólogos de la liberación utilizan los conceptos teológicos. Conceptos sociológicos o políticos, como «opresión», «liberación», «dependencia», son tomados de otros ámbitos de significación y trasplantados, sin suficiente reflexión metodológica, al ámbito teológico (por ejemplo, el campo no suficientemente estudiado de los «pecados estructurales»). En cualquier encuentro de la filosofía o de las ciencias humanas con la teología se puede observar esta mezcla y confusión de niveles de significado, de horizontes de comprensión y de planos de lenguaje (cf. el uso que hace Bultmann del pensamiento heideggeriano). Este desliz irreflejo es especialmente peligroso en la zona fronteriza entre lo cristiano y lo político, porque se postula una relación directa, cuando no una identificación entre la justicia secular y la justicia de Dios, por no citar sino un ejemplo. Por eso, antes de aplicar un lenguaje a un ámbito distinto, es necesario analizar cuidadosamente el marco de referencia y las condiciones del mismo. De lo contrario, no sólo resultan fluctuantes e im-

84 J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 4 ed. (Frankfurt a. M. 1971) p. 37.

85 Cf. J. C. Scannone, 'El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de liberación', *Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 21 (1972) 5-20, especialmente p. 12 ss.

86 Cf. K. Lehmann, 'Die Kirche und die Herrschaft der Ideologien', en *Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, 2 ed. (Freiburg 1971) pp. 109-81; el mismo, 'Ideologien und Ideologiekritik', *Handbuch der Religionspädagogik*, II (Zürich 1974) pp. 251-70.

precisos los contenidos de los conceptos, sino que lo cristiano pierde su diferencia cualitativa ⁸⁷.

Un problema semejante se plantea, cuando algunos teólogos de la liberación intentan encontrar una mediación entre la política y la espiritualidad ⁸⁸. Sería una tarea muy propia estudiar a fondo algunos conceptos centrales en estos proyectos teológicos: conversión, arrepentimiento, Reino de Dios, la Cruz, salvación, solidaridad con los pobres, Pueblo de Dios, resurrección, hombre viejo, hombre nuevo. Sólo quisiera, para terminar, formular dos observaciones, puesto que hacen referencia a las colaboraciones siguientes:

1. La Teología de la Liberación guarda una especial relación con la exégesis bíblica moderna. La utiliza cuando le parece que la exégesis actual viene a su encuentro (como ejemplo, baste citar la Teología de la Liberación de G. Gutiérrez). Al mismo tiempo exige «una nueva libertad en el uso de la Biblia sin menospreciar los avances exegéticos, pero sin aceptar tampoco la tradicional inclusión ideológica en el liberalismo y sus desviaciones en lo relativo a temas de importancia histórica secundaria» ⁸⁹. Tras esto se esconde otro problema: si, además de la exégesis científica, pueden darse otros tipos de exégesis en el ámbito de la Iglesia. En cualquier caso la exégesis científica nos ayuda especialmente a descubrir, independientemente de nuestras inclinaciones y opciones, el sentido de la palabra de Dios que trasciende nuestra conciencia actual. ¿Se salva satisfactoriamente en la Teología de la Liberación esta alteridad, soberanía y complejidad de la Palabra de Dios? Lo veremos en lo que respecta al ámbito de significación de «libertad y liberación» en la Sagrada Escritura (cf. sobre todo el trabajo de H. Schürmann y el documento final).

2. Hemos hablado anteriormente de ambivalencia con respecto a la relación entre historia sagrada e historia profana. Esta indiferenciación continúa, por ejemplo, en la relación entre futuro histórico y esperanza cristiana. A causa de la oscuridad intrínseca entre presente y plenitud de salvación, entre historia y trascendencia ⁹⁰ se

⁸⁷ Cf. H. Zwiefelhofer, *Bericht zur «Theologie der Befreiung»* (Munich-Maguncia 1974) p. 24 s.

⁸⁸ Cf. S. Galilea, 'La liberación como encuentro de la política y de la contemplación', *Concilium* 10 (1974/II) 313-27.

⁸⁹ H. Assmann, *Kritik der «Theologie der Befreiung»*, p. 150.

⁹⁰ Cf. K. Lehmann, 'Transcendencia', *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica* VI (Barcelona 1976) 713-26.

llega a afirmaciones indeterminadas y ambiguas en muchos terrenos, como se puede ver también en el uso conceptual del término «escatológico». Esto se puede ver con facilidad en el lenguaje sobre el futuro.

No se trata sólo de obscuridades conceptuales, sino que éstas manifiestan una concepción vacilante respecto a los contenidos fundamentales del anuncio cristiano de la salvación. En este trabajo se han planteado sólo los problemas formales, hermenéuticos y teórico-científicos⁹¹. Las dos aportaciones dogmáticas tienen como finalidad pasar las cuestiones aquí planteadas al ámbito de los contenidos. Sólo entonces se habrá encontrado una respuesta digna de toda confianza⁹².

Karl Lehmann

Trad. por GONZALO GONZALEZ, O.P

91 No podemos analizar aquí las estructuras de fondo ni la importancia de los contenidos teológicos en la Teología de la liberación. H. Assmann, por ejemplo, ha llamado la atención sobre la falta de una cristología, cf. *Teología desde la praxis de la liberación*, pp. 100-1. Este vacío ha intentado llenarlo L. Boff, *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología para nuestro tiempo*, 2 ed. (Buenos Aires 1975); el mismo, 'Salvación en Jesucristo y proceso de liberación', *Concilium* 10 (1974/II) 375-88. La Cristología de Boff pone de relieve la unilateralidad y ambigüedad de la Teología de la liberación. También ha intentado superar de alguna manera las deficiencias de la Teología sacramentaria, cf. L. Boff, *Kleine Sakramentenlehre* (Düsseldorf 1976). Otros temas faltan por completo: por ejemplo, casi todos los relativos a la escatología individual, especialmente la «vida eterna». Lo mismo puede decirse de la amplísima temática de la «reconciliación».

92 En el contexto de la eclesiología sería necesaria una reflexión sobre el significado de la «piedad popular» que, sobre todo en Argentina, ha conducido a una forma de «Teología de la Liberación», bastante peculiar y digna de consideración. Cf. J. M. Bonino, 'La piedad popular en América latina', *Concilium* 10 (1974/II) 440-47; Instituto Fe y Secularidad, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Encuentro de El Escorial, 1972 (Salamanca 1973); *Pastoral popular y liberación* (Bogotá 1972); R. Alvarez Gastón, *La religión del pueblo. Defensa de sus valores* (Madrid 1976) (contiene un Apéndice de documentos oficiales y Bibliografía); J. C. Scannone, 'Culture populaire, Pastorale et Théologie', *Lumen vitae* 32 (1977) 21-38.