

Liberación y Teología

En torno a la Teología de la Liberación, particularmente en su concretización iberoamericana, se ha abierto un amplio debate teológico *. La discusión de la teología contemporánea sobre la

* *Nota bibliográfica previa:*

(I/A). Para una información sobre la Teología de la Liberación, ver los subsidios bibliográficos ofrecidos por F. MONTES, *Teología de la Liberación; aporte de la teología latinoamericana*. Revisión bibliográfica, en *Mensaje*, 208 (1972), 277-283; J. M. DÍAZ BAIZÁN et al., en *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973), 393-414; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Teología latinoamericana de la Liberación*, en *Actualidad Bibliográfica*, 20 (1973), 359-448; E. MALLEY, *Liberation. Mouvements, analyses, recherches, théologies. Essai bibliographique* (París 1974); M.-F. THOUVENOT, *Éléments de bibliographie*, en *Théologies de la libération en Amérique Latine* (Le Poin théologique, 10). París 1974, 115-124; A. GARCÍA RUBIO, *Teología da Libertação: Política ou Profetismo?* (São Paulo 1977), 275-282.

(I/B). Sobre la problemática económico-política de la dependencia latinoamericana, ver: J. BRAVO BRESIANI, *Desarrollo y subdesarrollo* (Lima 1968); O. CAPUTO-R. PIZARRO, *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales* (Santiago de Chile 1970); F. H. CARDOSO-E. FALLETTO, *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México 1969); D. COOPER (ed.), *La dialéctica de la liberación* (México 1969); Th. DOS SANTOS, *Dependencia y cambio social* (Santiago de Chile 1970); A. G. FRANK et al., *Economía política del subdesarrollo en América Latina* (Buenos Aires 1970); *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana* (Santiago de Chile 1969); P. GONZÁLEZ CASANOVA, *Sociología de la explotación* (México 1969); F. HINKELAMMERT, *El subdesarrollo latinoamericano: un caso de desarrollo capitalista* (Buenos Aires 1970); O. IANI, *Imperialismo y cultura de la violencia en América Latina* (México 1970); H. JAGUARIBE, *Problemas do desenvolvimento latinoamericano* (Río de Janeiro 1967); Id. et al., *La dependencia político-económica de América Latina* (México 1969); M. KAPLAN, *La ciencia política latinoamericana en la encrucijada* (Santiago de Chile 1970); R. LOSADA ALDAMA, *Dialéctica del subdesarrollo* (México 1969); J. MATOS MAR (ed.), *La dominación de América Latina* (Lima 1968); P. NEGRE et al., *La transformación actual en América Latina* (Oruro 1970); S. PEÑA, *El antidesarrollo de América Latina* (México 1971); A. REYNA-F. H. CARDOSO, *Cuestiones de sociología del desarrollo en América Latina* (Santiago de Chile 1968); A. SOLARI-S. N. LIPSET, *Élites y desarrollo en América Latina* (Buenos Aires 1967);

O. SUNKEL, *Ensayos sobre el subdesarrollo dependiente en América Latina* (Santiago de Chile 1971); T. VASCONI, *Dependencia y superestructura* (Santiago de Chile 1970); C. VÉLIZ (ed.), *Obstáculos para la transformación de América Latina* (México 1968); P. VUSCOVIC, *América Latina: Análisis crítico del desarrollo* (Santiago de Chile 1971).

(II/A). Los aspectos fundamentales de la reflexión teológica iberoamericana, sobre la problemática de la liberación y emancipación histórica, pueden verse en: C. ALVAREZ, *Pastoral y liberación humana* (Lima 1970); R. ALVES et al., *De la Iglesia y la Sociedad* (Montevideo 1971); A. AMOROSO LIMA, *Violência ou não?* (Petrópolis 1969); H. ASSMANN et al., *Pueblo oprimido, señor de la historia* (Montevideo 1972); T. BRUNEAU, *Catolicismo brasileiro en época de transição* (São Paulo 1974); H. CÁMARA, *Revolução dentro da paz* (Río de Janeiro 1968); J. COMBLIN, *Cristianismo y desarrollo* (Quito 1970); H. CONTERIS, et al., *Hombre, ideología y revolución en América Latina* (Montevideo 1965); E. D. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1974); I. ELLACURIA, *Teología Política* (San Salvador 1974); A. FRAGOSO, *Évangile et révolution sociale* (París 1969); P. FREIRE, *Educação para a prática da liberdade* (Río de Janeiro 1971); S. GALILEA, *Espiritualidad de la Liberación* (Santiago de Chile 1973); G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima 1971); M. LARRAIN, *Escritos sociales* (Santiago de Chile 1963); C. A. MENDES DE ALMEIDA, *Memento dos vivos. A esquerda católica no Brasil* (Río de Janeiro 1966); J. P. MIRANDA, *Marx y la Biblia* (México 1971); A. PAOLI, *Diálogo de la Liberación* (Buenos Aires 1970); E. PIRONIO, *La Iglesia que nace entre nosotros* (Bogotá 1970); L. PROAÑO, *Pour une Église liberatrice* (París 1973); S. RUIZ, *Los cristianos y la justicia en América Latina* (Lima 1973); J. C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); J. L. SEGUNDO, *De la sociedad a la teología* (Buenos Aires 1970); R. SHAULL, *As transformações profundas à luz de una teología evangélica* (Petrópolis 1967); C. TORRES, *Cristianismo y revolución* (México 1970); H. C. DE LIMA VAZ et al., *Cristianismo hoje* (Río de Janeiro 1962).

(II/B). Para una ulterior discusión teológica de la temática de la liberación, ver: J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1975); M. ARIAS REYERO (ed.), *Panorama de la teología latinoamericana I-II* (Salamanca 1975); A. ALVAREZ BOLADO et al., *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973); H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca 1973); R. AVILA, *Teología, evangelización y liberación* (Bogotá 1973); A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación* (Madrid 1975); P. BIGO, *La Iglesia y el tercer mundo* (Salamanca 1975); L. BOFF, *Teología desde el cautiverio* (Bogotá 1975); BÜNTIG, *La Iglesia va hacia el socialismo?* (Buenos Aires 1974); L. CABRAL, *Cristianismo e ideologías en América Latina* (Bogotá 1974); J. COMBLIN, *Teología de la revolución* (Bilbao 1973); E. D. DUSSEL, *Caminos de liberación latinoamericana I-II* (Buenos Aires 1972); P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido* (Montevideo 1971); S. GALILEA, *Información teológica y pastoral sobre América Latina* (Bogotá 1974); J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Cristianismo y marxismo frente al hombre nuevo* (Barcelona, 1972); G. GUTIÉRREZ, *Praxis de liberación y fe cristiana* (Lima 1973); A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana* (Madrid 1974); J. P. MIRANDA, *El Ser y el Mesías* (Salamanca 1973); R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca 1974); J. L. SEGUNDO, *Liberación de la teología* (Montevideo 1974); R. VEKEMANS, *Iglesia y mundo político* (Barcelona 1971).

(II/C). De los simposios sobre Teología de la Liberación, señalamos: *Aportes para la Liberación* (Bogotá 1970); *Liberación en América Latina* (Bogotá 1971); *Pastoral popular y liberación en América Latina* (Bogotá

relación entre la salvación cristiana y el progreso humano tiene su versión, no exactamente unívoca, en la teología iberoamericana, como problema de la tensión entre liberación histórica y reflexión teológica. ¿Puede un determinado proceso de emancipación liberadora ser objeto de una reflexión teológica? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad y legitimidad de tal tipo de reflexión? ¿Qué pensar del proyecto concreto de la Teología iberoamericana de la Liberación? En el presente estudio pretendemos responder a estas cuestiones, analizando el proyecto concreto de la teología iberoamericana en su intención fundamental. Después de estudiar su origen y finalidad, su estructura y originalidad, el presente ensayo discutirá su fundamentación bíblica y legitimidad teológica. Finalmente, será considerada la reacción doctrinal del Episcopado iberoamericano y del Magisterio pontificio sobre el problema¹.

1972); *Liberación* (Bogotá 1974); *Liberación y cautiverio* (México 1975); *Medellín*. Presentación de Mons. A. LÓPEZ TRUJILLO (Madrid 1977).

(III/A). Para una confrontación con la teología política europea y norteamericana, ver: A. ANTWEILER, *Théologie de la Revolution* (Paris 1970); J. M. AUBERT et al., *Théologies de la Libération en Amérique Latine* (Paris 1974); F. BIOT, *Théologie du politique* (Paris 1972); R. COSTE, *Dimensions politiques de la foi* (Paris 1972); M. DELPESE, *Révolution évangélique?* (Ottawa 1970); G. GHEERBRANT, *L'Église rebelle d'Amérique Latine* (Paris 1969); L.-H. GIHOUL, *Chrétiens, donc révolutionnaires* (Bruxelles 1970); J. GIRARDI, *Christianisme, liberation humaine et lutte des classes* (Paris 1972); A. LANSON, *Liberer les opprimés* (Paris 1970); J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968); H. PEUKERT (ed.), *Diskussion zur 'Politischen Theologie'* (München 1970).

(III/B). De los artículos monográficos, señalamos: H. U.V. BALTHASAR, *Considérations sur l'histoire du salut: À propos de la Théologie de la Libération en Nouvelle Revue Théologique* 99 (1977) 518-531; J. BISHOP, *Politics and Latin American Catholicism*, en *Intern. Rev. Missions* 60 (1971) 206-211; O. COSTAS, *Latin American Revolutions and the Church*, en *Foundations* 14 (1971) 116-127; V. COSMAO, *Courants actuels en théologie de développement*, en *Idoc* 11 (1969) 62-73; G. COTTIER, *Difficultés d'une théologie de la libération*, en *Les quatre fleuves* 2 (1973) 64-81; H. DECLÈVE, *Réflexions sur une théologie de la révolution*, en *Dialogue* 11 (1972) 86-108; E. DESCHAMPS, *Autorité dans l'Église et pluralisation politique des chrétiens*, en *Lumière et Vie* 20/105 (1971) 94-115; G. D. FISHER, *Theologie in Lateinamerika als Theologie der Befreiung*, en *Theologie und Glaube* 62 (1972) 161-178; J. GUICHARD, *Options politiques et structures idéologiques de l'Église*, en *Lumière et Vie* 20/105 (1971) 73-93; B. KLOPPENBURG, *Las tentaciones de la teología de la liberación*, en *Liberación* (Bogotá 1974) 401-415; F. H. LEPARGNEUR, *Théologies de la libération et théologie tout court*, en *Nouvelle Revue Théologique* 108/98 (1976) 126-169; P. ROQUEPLO, *Salut et libération*, en *Esprit* 39 (1971) 756-780; H. H. SCHREY, *Politische Theologie und Theologie der Revolution*, en *Theol. Rundschau* 36 (1971) 346-377.

¹ El presente estudio fue pensado como contribución al debate sobre Teología de la Liberación, promovido por la Facultad Teológica Católica de São Leopoldo (Brasil); el texto primitivo ha sido parcialmente modificado, para hacerlo más comprensible a un público internacional. Para

I

Consideremos, primeramente, el origen histórico y la intención fundamental de la Teología de la Liberación. ¿Por qué nace con una dimensión marcadamente política este tipo de reflexión teológica sobre la realidad iberoamericana? En los últimos decenios, el pensamiento iberoamericano se había hecho más consciente de las raíces e implicaciones económico-políticas de muchos problemas éticos y religiosos. Las crisis sucesivas del sistema económico capitalista habían alimentado el escepticismo de las minorías iberoamericanas sobre una posibilidad real de superar la situación crónica de subdesarrollo, de las inmensas regiones del continente sudamericano, con el modelo de desarrollo del liberalismo comercial. Incluso numerosos cristianos llegan a la convicción de la urgencia de reformas serias y aun de una ruptura con la situación de dependencia de la economía latinoamericana, en relación al capitalismo internacional. La experiencia de sucesivos fracasos en la política económica ha llevado a muchos iberoamericanos a la certeza de una imposibilidad real de una política meramente evolutiva del crecimiento económico en términos de continuo progreso, dadas las condiciones de dependencia neocolonial de las economías iberoamericanas, en relación a los grandes centros de decisión del capitalismo mundial². Particularmente en el último decenio, los politólogos iberoamericanos han realizado un intenso esfuerzo, a la vez crítico y creador, para encontrar un modelo de transformación de la sociedad, útil a las naciones latinoamericanas. Tal modelo debería ser en cierto modo original, superando no sólo los esquemas del pragmatismo norteamericano, sino también los axiomas dogmáticos del marxismo-leninismo. Las raíces del mal de la sociedad iberoamericana han sido consideradas, más que en una abstracta categoría descriptiva de subdesarrollo económico, en el esquema concreto de una dependencia política de la economía latinoamericana, constantemente manipulada según los grandes intereses de las potencias mundiales. Simultáneamente se ha criticado

una visión general de la temática, ver A. GARCÍA RUBIO, *Teologia da Libertação: Política ou Profetismo? Visão panorâmica e crítica da Teologia política latino-americana* (São Paulo 1977) 75ss., 112ss., 160ss.

² C. MÉNDES DE ALMEIDA, *Nacionalismo e Desenvolvimento* (Rio de Janeiro 1963) 3ss., 94ss., C. FURTADO, *Formação econômica de América Latina* (Rio de Janeiro 1969) 42ss.; E. D. DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona 1972) 124ss.

en la sociedad iberoamericana el carácter unidimensional de un patriarcalismo tecnocrático y de un esquema consumista, realizado sin una real participación política popular³.

Las críticas de la nueva politología iberoamericana no dejaron de impresionar a las minorías más conscientes del cristianismo militante y a un sector del Episcopado de América Latina. La alternativa a una situación políticamente conservadora oscilaba entre un reformismo social moderado y una ruptura decidida de la situación de dependencia, hasta formular el concepto global de la liberación integral del hombre iberoamericano, como superación de todas las formas, internas y externas, de colonialismo y neocolonialismo⁴. En una perspectiva religiosa, la situación de miseria y opresión difícilmente puede dejar de ser calificada de injusta y aún de pecaminosa, en cuanto es consecuencia y expresión del pecado original y actual, siendo superado sólo con la liberación integral del hombre. En su concreción histórica, la liberación coincidirá con un proceso radicalmente religioso y ético, que no dejará de tener implicaciones en el orden social y político, aunque tales implicaciones no puedan ser unívocamente prefiguradas en la vía reformista o en la vía revolucionaria⁵. En este contexto crítico y creador, la teología iberoamericana toma conciencia de la urgencia de un esfuerzo de reflexión sobre el mensaje cristiano de un modo nuevo, diverso de los esquemas áridamente abstractos y espiritualmente individualistas de gran parte de la neoescolástica occidental y aun de un determinado personalismo de cuño existencialista. También en el plano de la reflexión teológica, la situación iberoamericana debía superar el esquema de una dependencia cultural, injertándose en la realidad latinoamericana, hasta elaborar una reflexión teológica del dato evangélico en la perspectiva de su propia problemática⁶. Naturalmente, agudas tensiones nacerían con

³ G. ARROYO, *Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa*, en *Mensaje* 173 (1968) 516ss.; R. ALVES, *A Theology of human Hope* (Washington 1969) 17ss.; P. FREIRE, *Pedagogía del oprimido* (Montevideo 1970) 211s.

⁴ *Conclusões de Mar del Plata sobre a presença ativa da Igreja no Desenvolvimento e na Integração da América Latina*, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 27 (1967) 453ss.; *Presencia de la Iglesia en el proceso de cambio de América Latina*, en *Signos de renovación* (Lima 1969) 31ss.; *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio* (Bogotá 1970).

⁵ Ver, en el sínodo de Medellín de 1968, los Documentos y Conclusiones sobre Justicia, Paz y Educación, en *Sedoc* I/5 (1968) 665ss., 673ss., 687ss. Para una interpretación adecuada, ver E. PIRONIO, *El verdadero sentido de la Conferencia de Medellín*, en *Criterio* 1603 (1970) 615s.

⁶ H. C. DE LIMA VAZ, *Igreja reflexo versus Igreja fonte*, en *Cadernos*

esta tentativa de relacionar la fe cristiana y la realidad humana, la esperanza evangélica y la utopía política, la crítica profética y la liberación de los pobres, las injusticias sociales y las exigencias de la caridad. Una neutralidad aparecía siempre más y más como imposible, por lo menos en el plano de la teoría y del juicio moral. Al mismo tiempo, la diversidad de intereses y opciones en la sociedad latinoamericana provocaba una división siempre más nítida entre las perspectivas de las clases socialmente dominantes y los defensores de la innumerable multitud de marginalizados y oprimidos, haciendo muy difícil la definición del bien común y del método político mejor para realizarlo⁷.

II

La dimensión política de la esperanza cristiana y de la praxis concreta de la caridad evangélica adquieren una posición relevante en la Teología iberoamericana de la Liberación, concebida primordialmente como pedagogía concreta de la fe para los pueblos latinoamericanos. La Teología de la Liberación no persigue ningún mesianismo temporal, ni pretende deducir la opción socialista, derivándola de premisas bíblicas, con una metodología ingenuamente fundamentalista. La Teología de la Liberación pretende superar el fatalismo religioso y sobre todo una instrumentalización de la fe por un esquema ideológico absolutamente conservador e ingenuamente acrítico. Para esto, la teología política iberoamericana considera insuficiente el material conceptual de las teologías occidentales, elaboradas en la óptica de un diálogo con las principales corrientes filosóficas y culturales del mundo antiguo y medieval o, más recientemente, en diálogo con la fenomenología, el existencialismo o la filosofía analítica. Al descubrir la función crítica de la Iglesia en el mundo, la Teología de la Liberación valoriza la dimensión profética de la experiencia religiosa y busca un espacio concreto de incidencia social para la reflexión teológica, hallándolo en la meditación de las contradicciones de la sociedad iberoameri-

Brasileiros 46 (1968) 17ss.; J. L. SEGUNDO, *Una Iglesia sin Teología*, en *De la Sociedad a la Teología* (Buenos Aires 1970).

⁷ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima 1971) (Lima 1971) 81ss.; H. ASSMANN, *Opresión-Liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo 1971) 107ss.; J. L. SEGUNDO, *Liberación: Fe e Ideología*, en *Mensaje* 208 (1972) 248ss.

cana confrontadas con el mensaje evangélico⁸. Su *a priori* fundamental es la intuición global de la situación iberoamericana como resultante de una opresión. La idea de la contradicción de lo ideal y lo real en el seno de la sociedad se torna punto de convergencia de la reflexión teológica sobre el evangelio. De esta tensión entre lo ideal y lo real, entre el mensaje evangélico y la sociedad concreta, derivan numerosos motivos de inspiración para emitir un juicio teológico sobre la realidad social, en nombre del imperativo evangélico de la caridad. La crítica social y el dinamismo de la praxis coinciden en una valoración de las implicaciones políticas de la fe. De este modo, la Teología de la Liberación procura superar la tentación de la abstracción y la genericidad, definiendo un método concreto, adaptado a la situación iberoamericana, no sólo para comprender mejor la realidad, sino también para invitar a cambiarla, a la luz del evangelio⁹.

La confrontación dialéctica de la Teología de la Liberación no se realiza, directamente, en contraposición con el capitalismo liberal como ideología de la sociedad burguesa, en una perspectiva meramente política o social; sino en una crítica de la simbiosis frecuente entre religiosidad cristiana e ideología rígidamente conservadora. La Teología de la Liberación critica la mezcla de misticismo religioso y fatalismo histórico, procurando superar la confusión práctica de providencialismo religioso y pesimismo político. La Teología de la Liberación critica los presupuestos burgueses latentes en muchas tesis aparentemente religiosas; insiste en el imperativo de la caridad cristiana, que debe informar la praxis concreta y la historia comunitaria; abre para la esperanza evangélica un espacio de utopía humanizante en el interior de una situación desesperada, terminando con un estado de pasividad acrítica, que justifica las mismas injusticias sociales como fatalidades históricas o, lo que es peor, en una postura subjetiva no exenta de un presupuesto objetivamente blasfemo, considerando

⁸ H. C. DE LIMA VAZ, *A Igreja e o Problema da «Conscientização»*, en *Voices* 62 (1968) 483ss.; G. GUTIÉRREZ, *De la Iglesia colonial a Medellín*, en *Víspera* 4/16 (1970) 3ss.; H. ASSMANN, *El aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina*, en *Perspectivas de Diálogo* 54 (1971) 95ss.

⁹ H. ASSMANN, *Elementos para una ética da opção e práxis revolucionária*, en *Ponto Homen* 4 (1968) 46ss.; G. ARROYO, *Católicos de izquierda en América Latina*, en *Mensaje* 191 (1970) 369ss.; G. GUTIÉRREZ, *Evangelio y praxis de liberación*, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca 1973) 231ss.

como «voluntad divina» los frutos históricos de un individualismo posesivo y deshumanizante¹⁰. En realidad, la incidencia política de la teología iberoamericana es simplemente el corolario de una filosofía de la historia que acepta los ideales fundamentales del iluminismo moderno, asumiendo las críticas, no sólo del socialismo, sino también de una perspectiva seriamente social y comunitaria, de la sociedad capitalista y de los restos feudales de la situación iberoamericana. Pero esta misma filosofía de la historia tiene su origen en la antropología teológica de la tradición bíblica, del hombre como imagen de Dios y de la sociedad humana como concreta comunión de esperanza, superando la dicotomía de fe y realidad, ideal y sociedad, identidad mística y diferencia ética. Un ejercicio de discernimiento deberá acompañar el empeño individual y comunitario de superar con realismo las injusticias y desigualdades extremas, existentes en la sociedad iberoamericana. Para una concretización eficaz de la caridad política es necesario superar tanto una situación de resignado fatalismo ante el individualismo posesivo, como una exasperada dialéctica del señor y del esclavo que desemboca en la dictadura del proletariado. Sea la ilusión del patriarcalismo tecnocrático, sea el dogmatismo leninista, aparecen incapaces de concretizar la esperanza iberoamericana de una sociedad realmente diferente. Ciertamente, la dimensión incondicionada de la esperanza religiosa y el valor absoluto de los imperativos morales hacen imposible una concretización perfecta del ideal en la realidad. Pero la lucha constante para concretizar socialmente la caridad evangélica servirá siempre de legitimación al empeño por vivir la esperanza y la fe, aun en medio de las tensas contradicciones de la presente condición¹¹. Para realizar constantemente esta diaconía de crítica profética y de creatividad comunitaria bajo la inspiración del evangelio, nace y vive la Teología de la Liberación, siempre denunciando la reducción ideológicamente conformista de la fe y simultáneamente anunciando las exigencias de las bienaventuranzas del sermón de la montaña.

¹⁰ H. ASSMANN, *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*, en E. FEIL-R. WETH (Ed.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* «München-Mainz 1969) 232ss.; G. GUTIÉRREZ, *Praxis de Liberación*, en *Concilium* 10 (1974) 353ss.

¹¹ J. L. SEGUNDO, *De la Sociedad a la Teología* (Buenos Aires 1970) 63ss.; S. GALILEA, *Notas sobre las actuales «Teologías Latinoamericanas»*, en *Teología y Vida* 13 (1972) 168ss.

III

Una ulterior caracterización de la teología iberoamericana en su especificidad podrá mostrarnos con mayor nitidez su perfil teórico y su originalidad en el contexto eclesial latinoamericano. La Teología de la Liberación es el fruto de una nueva situación cultural e histórica, al intentar reflejar algunos aspectos fundamentales de la conciencia actual de los pueblos latinoamericanos en su proceso de emancipación histórica para vencer la tiranía del subdesarrollo, el engranaje de las multinacionales, la mitología de la tecnocracia iluminada y la dogmática de la escatología marxista. La comunidad eclesial latinoamericana, en una lucha de ilimitada esperanza, para superar el modelo capitalista de desarrollo impuesto frecuentemente por un nacionalismo autoritario, intenta elaborar teológicamente los grandes imperativos de la ética cristiana, concretizando y actualizando la síntesis política de la tradición democrática occidental en el propio contexto histórico. La Teología de la Liberación procura ser fiel a este esfuerzo del cristianismo latinoamericano para modificar la sociedad real en la perspectiva del ideal evangélico. Trátase de concretizar la credibilidad del cristianismo, como sistema de valores fundamentales, en el contexto real de la situación iberoamericana, procurando una total emancipación de los condicionamientos opresivos y de los egoísmos opresores, para construir un nuevo modelo de sociedad sobre los fundamentos de la justicia, de la fraternidad y de la libertad¹².

La Teología de la Liberación procura concretizar, en el nivel de la reflexión y del pensamiento, el ideal de una meditación del mensaje cristiano, en el contexto real del desafío de la situación histórica y ante las interrogaciones provocadas por los signos de los tiempos. Ante los problemas de la situación histórica concreta, la reflexión teológica iberoamericana descubre nuevas exigencias de la caridad, no sólo deduciéndolas de principios intemporales, sino también descubriéndolas en nuevas angulaciones e implicaciones de los grandes imperativos cristianos, como momentos de irrupción de lo incondicionado en el tiempo. Buscando los pueblos latinoamericanos un nuevo modelo de sociedad, que supere el esquema del patriarcalismo tecnocrático y del nacionalismo autoritario, sin

¹² J. COMBLIN, *El tema de la «liberación» en el pensamiento cristiano latinoamericano*, en *Perspectivas de Diálogo* 7 (1972) 105ss.; H. ASSMANN, *Teología desde la Praxis de la liberación* (Salamanca 1973) 103ss.

caer en el dogmatismo leninista de la dictadura del proletariado, la reflexión teológica iberoamericana procura motivar, a la luz de la esperanza cristiana, el sentido último de un proceso de emancipación cultural e histórica, en la liberación evangélica. Pero para concretizar el ideal de la liberación de los pobres, a quienes se anuncia el evangelio del reino de Dios, no basta una contemplación teórica, es necesario además un empeño en la praxis. Una definición de la ortodoxia doctrinal sería insuficiente sin una concretización de la ortopraxis cristiana en medio a las contradicciones de la sociedad iberoamericana. Entre la iniquidad y la verdad no es lícito permanecer en una neutralidad indiferente; por el contrario, es preciso un empeño civil e incluso político¹³.

Una teología que pretende ayudar a la construcción de una utopía inspirada en el cristianismo, dentro del proceso de la historia humana, no puede limitarse a considerar el mundo de la fe como interioridad y subjetividad, tiene que incidir también en la objetividad y exterioridad de lo temporal. Por eso la Teología de la Liberación, en su intento de luchar contra el reino de la injusticia y del mal, subraya la perspectiva bíblica del hombre nuevo y de la tierra nueva. Siendo los hombres creados para participar de la salvación escatológica, al descubrir teológicamente la unidad de la historia humana, la Teología de la Liberación acentúa la unidad profunda de lo temporal y lo espiritual, lo escatológico y lo histórico, lo individual y lo comunitario, lo religioso y lo político. En esta perspectiva, la consideración teológica de un proceso de emancipación histórica no sólo constituye una posibilidad, sino incluso una exigencia del realismo de la fe. Simultáneamente, la teología iberoamericana descubre la dimensión ética del profetismo bíblico y la dimensión crítica del mesianismo evangélico. El Dios de la alianza es el Dios de la liberación y la esperanza, Dios del éxodo y de las exigencias morales. Su reino, anunciado por Jesús, se revela en la evangelización de los pobres y liberación de los oprimidos. La salvación cristiana incluye la esperanza de una nueva tierra, en que habita la justicia. Luchar por el advenimiento de este reino de justicia no constituye un delito prometeico, sino un imperativo de la ética cristiana. La comunidad eclesial a su vez, si no quiere vivir el mensaje evangélico en una ingenuidad premoderna, deberá referirse a las condiciones sociales concretas de los pobres

¹³ Para una discusión de las implicaciones filosóficas de la Teología de la Liberación, ver J. C. SCANNONE, *Teología de la Liberación y praxis popular* (Salamanca 1976) 133ss.

y oprimidos de nuestro tiempo. La Iglesia podrá luchar pacíficamente por esta liberación cristiana, sin que por ello tenga que adoptar necesariamente una forma cualquiera de sectarismo político o un maximalismo radical intransigente e inmaduro¹⁴.

Naturalmente, una reflexión teológica sobre un proceso concreto de emancipación histórica deberá huir tanto de la superficialidad en sus presupuestos filosóficos e ideológicos, como de una simplificación del análisis concreto de la sociedad. Por eso, la teología política iberoamericana deberá evitar cualquier fácil tentación de infantilismo revolucionario o cualquier consideración ingenua de los proyectos políticos, identificando acríticamente el reino de Dios con determinados eventos del fluir histórico, sin percibir la ambigüedad de lo temporal. Del mismo modo, no es admisible una reducción de lo religioso y de la fe a la dimensión ética, crítica y social del cristianismo y, mucho menos, a algunas implicaciones políticas de la caridad evangélica. Mas tales riesgos no eximen al teólogo iberoamericano del deber de reflexionar sobre el mensaje evangélico en el contexto histórico concreto, con sus contradicciones frecuentemente dramáticas. Aunque el ministerio pastoral en la Iglesia no deba normalmente vivir una militancia política concreta, dada su particular función de servicio al evangelio, nada impide que el laicado asuma maduramente el riesgo de la libertad política, contribuyendo iluminadamente a la construcción del futuro¹⁵. Consecuentemente, la Teología de la Liberación no podrá eximirse de reflexionar evangélicamente sobre el complejo proceso de emancipación histórica de los pueblos latinoamericanos, con el propósito de construir una nueva sociedad, en la que no sea determinante el individualismo posesivo, sino el ideal bíblico de la fraternidad.

IV

Llegados a este momento de nuestra reflexión podríamos preguntarnos hasta qué punto la Teología de la Liberación puede hallar en la tradición bíblica un fundamento para sus preocupa-

¹⁴ Ver las observaciones de E. PIRONIO, *Teología de la Liberación*, en *Criterio* 1607 (1970) 783ss.

¹⁵ Sobre la cuestión de la liberación, en una perspectiva eclesiológica, ver E. PIRONIO, *Latinoamérica. «Iglesia de la Pascua»*, en *Criterio* 1652 (1972) 520ss.; C. T. GATTINONI, *Misión de la Iglesia en la realidad latinoamericana*, en *Mensaje Iberoamericano* 93/94 (1973) 10ss.

ciones y método. Evitado el riesgo de fundamentalismo y simplificación, no hay duda de que la tradición bíblica ofrece numerosos motivos de inspiración para el movimiento teológico iberoamericano. En la teología del éxodo, Dios se manifiesta como Señor de la liberación y de la esperanza, de la comunidad y del futuro (Ex 3,9). La piedad de Israel proclama constantemente la liberación de los pobres y oprimidos (Sal 17,3). La crítica social de los profetas no exime ni al poder político, ni al económico de su recriminación, recordando constantemente la atención a los pobres (Am 5,11). La teología política de los profetas ejerce una enérgica función de crítica al conformismo religioso y social, así como a la tolerancia de abusos, injusticias y opresiones, derivadas frecuentemente del monopolio de la riqueza en manos de pocos (cf. Miq 2,1ss; Os 6,4ss). Los profetas no se contentan con criticar el mal, sino que invitan a una sincera conversión, especialmente en el modo de entender las relaciones humanas y los problemas de la justicia y el derecho de los pobres (Is 3,14; 5,8). Naturalmente no pasaría de un anacronismo el pretender hallar en los profetas una crítica concreta de los sistemas económicos actuales. Pero los motivos que los inspiraron no podrán ser vividos hoy sin una seria traducción en el contexto de nuestra situación, subrayando la responsabilidad personal de los problemas comunitarios (Jer 31,27ss). Tampoco debe olvidarse la perspectiva profética de una sociedad futura renovada y de una liberación definitiva de la opresión humana, como exigencia del reino de Dios en la historia (Is 55,3ss; Jer 31,31)¹⁶.

La perspectiva evangélica mantiene las líneas fundamentales de la tradición bíblica precedente, sobre el amor al prójimo (Mc 12,29ss) y la liberación de los oprimidos (Lc 4,16ss). La tensión entre el reino de Dios y la historia se radicaliza en la espiritualidad paradójica de las bienaventuranzas a los pobres, pacíficos y perseguidos por la justicia (Mt 5,3ss). El imperativo del amor fraterno se extiende a los mismos enemigos (Lc 6,30), lo cual no impide la amenaza a los ricos, ni la invitación al urgente servicio a los pobres y a la superación de toda acepción de personas (Sant 2,1ss). El mensaje evangélico reacciona contra toda explotación del hombre por el hombre, insistiendo en la fraternidad fundamental de los discípulos del Cristo y promoviendo formas con-

¹⁶ Sobre el lenguaje veterotestamentario, ver J. MEJÍA, *La Liberación. Aspectos bíblicos: evaluación crítica*, en *Liberación. Diálogos en el Celam* (Bogotá 1974) 272ss.

cretas de solidaridad y comunión de bienes (II Cor 8,1ss). El fundamento de la liberación y de la libertad del hombre nuevo será Dios mismo, que ejercerá su justicia justificando el pecador (Rom 3,21-26), libertándolo de las potencias del mal, concediéndole la gracia y la caridad, que renueva profundamente todo el comportamiento (Gal 5,1ss). La exaltación de las formas concretas de caridad adquiere una relevancia escatológica, ya que en la parábola del juicio final el interrogatorio del Hijo del Hombre se centra en la praxis de la fraternidad (Mt 25,31ss) y, en la parábola del buen samaritano, un semipagano es propuesto como paradigma del nuevo tipo de comportamiento, precisamente por su caridad en relación al prójimo necesitado (Lc 10,33ss). En la espiritualidad del cristianismo primitivo se acentúa la unidad del amor de Dios y del prójimo (I Jn 4,20)¹⁷.

Con todo, la fundamentación bíblica de las tesis de la Teología de la Liberación no debe ser vista con ingenua simplificación, a modo de legitimación deductiva última de una opción ideológica o política concreta. No siempre los teólogos iberoamericanos, como a veces también sucede entre sus adversarios teológicos, son inmunes de una cierta manipulación de las referencias bíblicas, utilizándolas a manera de nariz de cera que se puede cambiar de la derecha para la izquierda, según las preferencias políticas o las opciones ideológicas del teólogo en cuestión. En este sentido, no es difícil descubrir en algunos teólogos iberoamericanos (y en sus críticos europeos), las opciones ideológicas latentes. Estas pueden coincidir con un nacionalismo ingenuamente populista y patriarcal, con un liberalismo tolerante y formalmente democrático, con un reformismo socialmente moderado o, finalmente, con la vía de ruptura revolucionaria, no siempre necesariamente violenta.

V

No solamente por la opción ideológica latente, sino también por el instrumental filosófico utilizado en la reflexión teológica, bajo el mismo material significativo de la Teología de la Liberación puede ofrecerse un contenido semántico muy diferenciado. Así puede suceder que una determinada expresión de la Teología de la Liberación suponga una filosofía política que no supera los límites

¹⁷ Ver también S. Ruiz, *Teología bíblica de la liberación*, en *Liberación*, 339ss.

de un tomismo renovado; o, por el contrario, acepte una filosofía de la historia como proceso de la libertad y conciencia del espíritu concreto, en una perspectiva más hegeliana que marxista; o, incluso, que permanezca en la óptica de un sutil historicismo de procedencia toynbeniana, que interpreta el proceso histórico en el esquema de la tensión entre imperio metropolitano y territorio colonial. Puede suceder también que un determinado teólogo iberoamericano intente reflexionar, sobre la realidad política iberoamericana, aceptando un análisis social que prefiere suponer los principios de la filosofía marxista de la historia, más que los axiomas del empirismo pragmático de la sociología angloamericana, integrada en el sistema de valores del liberalismo económico. Incluso un determinado pensador puede pretender legitimar teológicamente una opción socialista precedente. Todos estos casos demuestran la complejidad de la actual teología iberoamericana, que difícilmente se deja reducir a un común denominador semánticamente unívoco. Esta complejidad demuestra también que el resultado de un determinado estudio teológico puede resultar discutible, en la medida en que la teología abandona un método teórico deductivo y entra en el reino de la propuesta práctica, no tanto por los principios e ideales inspirados en la tradición cristiana, cuanto por sus presupuestos de naturaleza filosófica e ideológica. La discusión teológica adquiere una complejidad interdisciplinaria, que dificulta notablemente la obtención de un consenso eclesialmente aceptable. Por eso, en la medida en que la Teología de la Liberación avanza en la propuesta política o en la utopía social, crece el margen de fragilidad de su propia construcción. Mas en la medida en que un determinado análisis se torna concreto en su denuncia de las contradicciones de la sociedad y del conformismo religioso con una situación de injusticia, aumenta la solidez de tal denuncia de la miseria y del mal y crece la posibilidad de promover realmente el ideal cristiano de la fraternidad¹⁸.

Ahora bien, la complejidad de un tipo de reflexión teológica sobre un proceso concreto de emancipación histórica y, por lo

¹⁸ La mejor legitimación eclesial de una promoción de la justicia está constituida por los Documentos sociales del Magisterio eclesiástico, desde la *Rerum novarum* de León XIII y la *Quadragesimo anno* de Pío XI hasta la *Mater et Magistra* de Juan XXIII y la *Gaudium et spes* del Vaticano II. Importantes principios y observaciones se encuentran en la *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens* y *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. La problemática de la promoción eclesial de la justicia y liberación ha sido vivamente debatida en los tres últimos Sínodos episcopales. Cf. F. A. PASTOR, *Ecclesia verbi*, en *Periodica* 64 (1975) 413ss.

tanto, económica, política y cultural, no debe impedir el intento de denunciar la situación real de miseria y opresión, de injusticia y dominación de las muchedumbres de marginalizados del mundo latinoamericano. Será suficiente traducir en la propia situación los imperativos éticos de la tradición bíblica, anunciando con realismo incansable los ideales de la fraternidad y solidaridad, de la paz y de la justicia, de la liberación y de la esperanza. El problema fundamental nace de la tensión insuperable entre el elemento incondicionado de la propuesta profética o evangélica y el elemento condicionado de la concretización social, ideológica y política: El primer elemento es radicalmente cierto, el segundo puede ser cuestionable. Pero esta tensión se verifica en cualquier teología política, también en la de los críticos y adversarios de la Teología de la Liberación. La antinomía de lo incondicionado y lo condicionado puede contemplarse en la tensión entre la historia y el reino de Dios. Antropológicamente, aparece como polaridad entre fe y realidad, esperanza y utopía, caridad y política. Eclesiológicamente, se manifiesta bajo la relación entre la Iglesia y el mundo, como confrontación entre religión y sociedad. La tensión no se resuelve acentuando la unidad entre ambos polos, como tampoco defendiendo exclusivamente la diferencia. La solución supone una afirmación dialéctica, simultáneamente, de la tesis de la identidad y de la tesis de la diferencia. Los teólogos de la liberación tienden a subrayar la tesis de la unidad entre la historia y el reino o entre la comunidad eclesial y el cuerpo político, pero no deberían olvidar la tesis de la diferencia. Los adversarios de la Teología de la Liberación tienden a afirmar exclusivamente la tesis de la diferencia, con peligro de caer en un dualismo insalvable, olvidando la unidad profunda que debe existir para el cristiano entre la justicia social y el reino de Dios¹⁹.

El debate teológico tiende a asumir una forma polémica e intolerante, cuando se enfrenta la cuestión propiamente política. De un modo genérico e injusto en su globalidad, los críticos de la Teología de la Liberación acusan a sus adversarios de entrar en la aventura revolucionaria con el riesgo de concluir la navegación favoreciendo la instauración de un poder autocrático inhumano, persiguiendo el sueño de un mesianismo de izquierda. A su vez, los teólogos de la liberación responden a sus críticos con la acusación de favorecer el neocolonialismo de las grandes potencias, la

¹⁹ Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 39: «His in terris Regnum iam in mysterio adest».

opresión de las multinacionales, la represión de los derechos humanos fundamentales en nombre de la ideología de la seguridad nacional, estimulando con su ingenuidad política un modelo económico irracionalmente conservador. Entre estas posiciones extremas y esquemáticas, caben otras menos unilaterales y simplificadoras, sobre todo cuando la teología proclama los imperativos morales de la tradición profética y evangélica y matiza con flexible pluralismo las concretizaciones sociales, evitando sobre todo una propuesta rígidamente maximalista e infantilmente revolucionaria²⁰.

VI

Supuestas las precedentes consideraciones, que procuraban delimitar la Teología de la Liberación a partir de su preocupación original, analizando su naturaleza y estructura, su motivación básica y sus implicaciones, sería necesario definir ulteriormente la posibilidad concreta de reflexión teológica sobre un proceso histórico de emancipación política. El mensaje fundamental de la religión bíblica presenta un Dios de la liberación y la esperanza, apoyo último de la misma libertad humana y del esfuerzo de la propia comunidad histórica por su liberación en el tiempo. En la religión bíblica no debería hallar su justificación la destrucción y la miseria, la injusticia y el mal, la opresión y dominación. En este sentido, la revelación escatológica aporta importantes correcciones a la religión del pueblo judío, constantemente tentado de exasperado nacionalismo. La revelación bíblica anuncia una liberación anticipada en el tiempo y consumada en el reino de Dios. Tal liberación no se limita a la problemática temporal, ni se disocia de la conversión personal y de la reconciliación comunitaria. Dado que los obstáculos a superar no son meramente individuales, sino sociales y estructurales, la liberación deberá exigir reformas individuales y cambios sociales, para garantizar a todos los hombres su

²⁰ P. BIGÓ, *Marxismo y Liberación en América Latina*, en *Liberación*, 236ss.; cf. 247ss. En este contexto es muy importante el actual debate sobre la ideología iberoamericana de la Seguridad nacional. Ver J. COMBLIN, *La Iglesia y el sistema de la Seguridad nacional*, en *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina* (Bogotá 1976) 67ss.; C. PADIM, *A Doutrina da Segurança Nacional*, em *Revista Eclesiástica Brasileira* 37 (1977) 331ss. Sobre el problema de la doctrina de la Seguridad Nacional y sobre la compleja problemática ético-política de la naturaleza del Estado, ver el Documento conclusivo de la XV Asamblea de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil: *Exigências cristãs de uma ordem política*, n. 33ss., cf. *Sintese* IV/10 (1977) 5-16, esp. 12s.

derecho fundamental a la existencia y a la vida, el ejercicio social de su libertad, el respeto a su dignidad personal²¹.

La tensión entre la dimensión incondicionada de las exigencias del reino y la concretización condicionada de las formas de emancipación concreta no se resuelve con un hiato insalvable, ni tampoco con una identificación total. Aunque una emancipación histórica no se identifique con el reino de Dios, un determinado proceso de liberación humana, inspirado en los ideales del evangelio, puede anticipar el advenimiento del reino. El imperativo incondicionado de la fraternidad y de la esperanza puede encontrar un espacio de incidencia en la realidad histórica, ya que los cristianos son invitados a transformar el mundo, buscando una profunda interpenetración entre los valores incondicionados del reino y la realidad condicionada de la historia, para promover una renovación profunda del orden temporal según los imperativos del evangelio²². Por lo tanto, la fe no puede permanecer indiferente al esfuerzo por transformar positivamente el mundo. En este sentido, un proceso histórico de liberación puede constituir un objeto, no exclusivo, de la reflexión teológica. La tensión dialéctica de unidad y diferencia entre el empeño histórico y el advenimiento del reino no se resuelve en la mera contemplación inmóvil, sino que encuentra su propia aplicación en la realidad concreta de la existencia humana y de la comunidad social. Tal aplicación será necesariamente diferenciada, en relación a numerosas variables, según la diversidad de situaciones de los diferentes pueblos. Ante una comunidad eclesial que perdiese su originalidad religiosa agotándose en un proyecto político de emancipación económica concreta, sería lícito oponer la diferencia fundamental entre el reino y la historia. Por el contrario, a otra comunidad que viviese en el peligro real de aislamiento del mundo de los hombres, especialmente

²¹ PABLO VI, Litt. Enc. *Populorum progressio*, n. 21: «In vitae vero conditione minus humana versari dicendi sunt: primum, qui aut tali inopia rerum premuntur, ut vel minimo subsidio careant ad vitam necessario, aut morali egestate fere comminuuntur, quam ob nimium sui amorem, sibimetipsis attulerint; qui deinde civitatis structuris vexantur, quas vel pravus proprietatis imperiive usus, vel quaestus ex operariorum labore dolose perceptus, vel iniustae negotiationes creaverint». En *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 267.

²² Const. past. *Gaudium et spes*, n. 39: «Ideo, licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit, in quantum tamen ad societatem humanam melius ordinandam conferre potest, Regni Dei magnopere interest». Ver también el Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 7: «Circa mundum vero consilium Dei est, ut homines concordii animo ordinem rerum temporalium instaurent iugiterque perficiant».

de los más oprimidos, sería un deber y un derecho contraponerle la valorización real de los frutos de la misericordia concreta y de la solidaridad fraterna, aun en la perspectiva de la escatología y del reino ²³.

En este contexto, puede ser considerado el problema teológico de la relación dialéctica entre la Iglesia y el mundo. Entre comunidad eclesial y comunidad política no puede existir confusión o identidad, ni tampoco separación indiferente, a la manera de la neutralidad estoica ante los eventos del fluir histórico. En su testimonio profético de las exigencias del reino y de la fuerza del evangelio, la comunidad eclesial tiene que manifestar su solidaridad con los pobres y oprimidos. Denunciar proféticamente la injusticia y anunciar escatológicamente el evangelio son los dos filos de la espada de la palabra, confiada a la comunidad eclesial. Las exigencias éticas del orden político interesan no sólo a los seculares, en cuanto empeñados en la construcción de la sociedad futura. Tampoco el ministerio pastoral puede permanecer indiferente ante el problema de los derechos humanos fundamentales, a la vida y libertad, a la salud y trabajo, a la participación social y política, al respeto y a la religión ²⁴.

No siempre se puede definir unánimemente el bien común o la opción política concreta, apta para conseguirlo. El buen ritmo en el andamiento de la comunidad jurídicamente ordenada exige el establecimiento de normas y leyes para proceder políticamente y para concretizar las decisiones comunitarias. Los cristianos deberán favorecer el debate político con tolerancia y con comprensión de los valores fundamentales, procurando no exasperar irreversiblemente las tensiones y oposiciones. Deberá usarse la prudencia política, para superar progresivamente las diferencias sociales, reformando constantemente el edificio comunitario, según los principios democráticos de la participación, subsidiaridad y solidaridad. Con todo, ante graves y repetidos abusos contra la justicia, no

²³ Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 36: «Laici praeterea collatis quoque viribus, instituta et condiciones mundi, si quae mores ad peccatum incitant, ita sanent, ut haec omnia ad iustitiae normas conformentur. Cf. Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 5: «Unde Ecclesiae missio non solum est nuntium Christi et gratiam eius hominibus afferendi, sed et spiritu evangelico rerum temporalium ordinem perfundendi et perficiendi.»

²⁴ Const. past. *Gaudium et spes*, n. 43: «Concilium christianos, cives utriusque civitatis, adhortatur ut sua terrestria officia fideliter implere studeant, idque spiritu Evangelii ducti.» Cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 31: «Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere.»

debería ser considerado como impensable el ejercicio eclesial de una severa censura, inspirada en la tradición pedagógica de la Iglesia antigua, con el recurso a determinadas penas medicinales. Tales penas deberán derivar, naturalmente, no de motivos meramente políticos, sino de una valoración moral y religiosa. Que la comunidad eclesial no pueda excluir a nadie de su propia caridad, no quiere decir que deba aprobar cualquier tipo de comportamiento de los cristianos, aun aquellos abusos constantemente criticados por la tradición profética y penitencial²⁵. Dentro de este contexto, resulta sorprendente la pretensión ideológica de que la Iglesia se exima del terreno político, para evitar determinados excesos a que podría llevar una actitud de participación en lo político. No puede olvidarse que también de una omisión política se han seguido numerosos abusos a lo largo de la historia del cristianismo e incluso en tiempos no excesivamente remotos²⁶.

²⁵ En este punto, séanos permitido discordar de algunas alusiones y afirmaciones de la reciente Declaración sobre Promoción humana y salvación cristiana, de la Comisión teológica internacional, cf. *La Documentation catholique*, t. 74 (1977) 761ss., esp. 768. La afirmación de que la Iglesia no puede excluir a nadie de su caridad, es exacta en sí, pero puede engendrar una gran ambigüedad, colocada en el contexto de una exclusión adialéctica de la lucha de clases, sin la contrapartida de una crítica profética de la injusticia. Por otra parte, una es la caridad de la Iglesia con los fieles que viven según el espíritu del evangelio y otra su caridad pedagógica y medicinal con injustos y pecadores, exhortándoles a conversión, penitencia y cambio de vida. La crítica bíblica al uso inicuo de las riquezas tiene en los Profetas y en el mismo Jesús, eximios testimonios de denuncia ética, que encontraron una viva resonancia en la Iglesia antigua. Basta recordar las homilias de Clemente de Alejandría, Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. Cf. *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*. Textes essentiels recueillis et présentés par A. HAMMAN (Paris 1962).

²⁶ La misma reticencia manifiesta el Documento citado (*Ibidem*, 768, cf. 762), insinuando una excesiva valorización de la dimensión política en la Teología de la Liberación. Los teólogos iberoamericanos podrían, primeramente, responder, aludiendo a los peligros no menores que se han seguido de la omisión de la teología en su denuncia profética de la injusticia, ante numerosas violaciones del orden internacional y de los derechos humanos fundamentales; en segundo lugar, la intención de la Teología y de la Iglesia iberoamericana no es la de realizar una reducción de lo religioso a lo político, sino liberar a la Iglesia y a la Teología de un enfeudamiento con una situación económica de gravísimos abusos y desigualdades y de una instrumentalización del cristianismo en función de una ideología incondicionalmente conservadora, en orden a seguir más fielmente las exhortaciones de la ética social cristiana. Ha sido Pío XI el primero a criticar los abusos del capitalismo en nuestros tiempos, en la *Quadagesimo anno*. En una palabra, la Teología de la Liberación se asocia enérgicamente a la denuncia del «pravus proprietatis imperiive usus», constatado en la misma *Populorum progressio* (cf. supra n. 21).

VII

Después de haber discutido la Teología de la Liberación en su intención fundamental y en su motivación bíblica y teológica, debería ser considerada la reacción doctrinal del Magisterio episcopal. En efecto, la receptividad o reservas del Episcopado iberoamericano con relación a la Teología de la Liberación no deja de constituir un argumento eclesiológicamente relevante. No es exagerado afirmar que el Episcopado latinoamericano ha concedido al problema una atención positiva y una cierta solidaridad doctrinal, particularmente con ocasión del debate mundial sobre la relación entre liberación, evangelización y catequesis²⁷. En efecto, los Pastores de las Iglesias latinoamericanas son conscientes de la íntima unidad entre la liberación humana y la salvación cristiana, pues en Cristo se anuncia una palabra de salvación y se proclama la realidad del hombre nuevo, hijo de Dios, hermano de los hombres y Señor de la historia. Dado que el anuncio del evangelio debe llevar a una plena liberación, la comunidad eclesial debe defender la libertad y justicia para todos los hombres, que buscan ardientemente la fraternidad y la paz. Aunque progreso humano y reino de Dios no se identifican, el Episcopado iberoamericano es consciente de la íntima relación existente entre evangelización y liberación, supuestas la dimensión histórica de la palabra divina y las implicaciones concretas de la praxis. El anuncio del evangelio constituye una invitación a la conversión personal y social. Por eso el evangelio, implicando la liberación del pecado y la creación del hombre nuevo, es una fuerza que entra en la historia. Con el evangelio deben ser anunciados también los valores religiosos y éticos fundamentales: la caridad y la justicia, la libertad y la paz. En el contexto iberoamericano, la salvación es concebida como liberación integral, en cuanto superación del pecado y del mal. Así, el evangelio se manifiesta como la respuesta divina a las ansias humanas de liberación y justicia. Sin reducir la evangelización a un proyecto concreto de emancipación económica o política, una auténtica liberación aparece como fruto del anuncio sincero de la salvación cristiana²⁸.

²⁷ Sobre el problema, ver F. A. PASTOR, *El problema teológico de la evangelización actual según el Episcopado latinoamericano*, en *Evangelizzazione e Culture* (Roma 1976) III, 331-342; A. BARREIRO, *Catéchèse et «développement»*. *Justification théologique d'une catéchèse libératrice*, en *Lumen Vitae* 25 (1970) 589-605.

²⁸ El Sínodo de 1974 ha sido muy importante para conocer el pensamien-

Un sector del Episcopado iberoamericano está convencido de la insuficiencia de una doctrina social sin una praxis liberadora, tanto más impelente, cuanto mayor es la responsabilidad social del cristianismo en la formación histórica de la sociedad iberoamericana. En ella existen numerosas desigualdades e injusticias, derivadas de un neocolonialismo externo y de un verdadero colonialismo interno. Una minoría reducida, de nombre y origen cristiana, posee la mayor parte de las riquezas de la tierra, mientras que la mayor parte del pueblo vive en el hambre y la miseria. Tal situación de opresión e injusticia sólo irónicamente puede ser calificada de orden social. Una actitud de mera pasividad sería la mejor justificación de la acusación marxista a la religión como opio de la conciencia política. No basta considerar los aspectos trascendentes de la realidad, como la salvación del alma, la conversión del corazón y la vida eterna. Es necesario considerar también los aspectos inmanentes de la salvación y de la realidad humana, como los problemas del hambre, de la enfermedad, de la miseria. Evitar esta temática con la excusa de huir del peligro de temporalismo u horizontalismo, sería olvidar que constituye un serio problema para la mayor parte de la humanidad, que vive en el hambre. Si la comunidad eclesial quiere ser fiel a la tradición profética de crítica de la injusticia social y a la enseñanza evangélica del amor del prójimo, no podrá dejar de hablar de la liberación humana. Este deber eclesial de denunciar la injusticia se torna más exigente, cuando se considera la responsabilidad de los cristianos dentro de esa minoría opresora. Tampoco puede olvidarse la responsabilidad de la Iglesia en el plano internacional, en el sentido de promover una redistribución de recursos, frecuentemente dedicados a presupuestos defensivos y ofensivos, para ayuda de las regiones subdesarrolladas, considerando cómo la riqueza de muchas naciones se basa en la pobreza de la mayor parte de los pueblos. Ante tal situación de injusticia, no sería lícito permanecer neutrales, con el pretexto de que la Iglesia a nadie puede excluir de su caridad. Por el contrario, la evangelización de los pobres y la liberación de los oprimidos debería constituir la opción privilegiada de una pastoral libertadora ²⁹.

to del Episcopado iberoamericano sobre la liberación, en relación a la evangelización. Ver los testimonios recogidos en *Evangelización. Desafío de la Iglesia* (Bogotá 1976). Particularmente importante la relación introductiva del actual Card. Pironio (n. 1ss., 11ss.), cf. *Evangelización*, 113ss., 117ss.

²⁹ Sobre la denuncia profética de una pastoral liberadora, ver las palabras de D. Hélder Câmara, con ocasión del mismo IV Sínodo, en *Evangelización*, 392 y en *La Chiesa nel Mondo* (16.X.1974) 29ss.

El Episcopado iberoamericano está convencido de que el anuncio de la salvación cristiana y de la esperanza escatológica no puede prescindir de las cuestiones conexas con la liberación humana, tanto en el plano personal como a nivel estructural, hasta llegar a superar el pecado en sí y en sus consecuencias individuales y sociales. Un amplio sector de la sociedad iberoamericana, particularmente la juventud, se manifiesta sensible a los valores bíblicos fundamentales, de la solidaridad, justicia y paz. Hoy por hoy, liberación del pecado significa también liberación del hambre y de la opresión, de la represión política y social, del salario insuficiente y de la guerra, pues, a la luz de la fe, tales acciones, en cuanto atentan a la comunión fraterna y al respeto de la vida humana, no pueden dejar de considerarse pecaminosas. En este contexto de opresión, la salvación sólo puede ser anunciada bajo el signo de la persecución y la cruz, animando a los oprimidos y sometiendo a crisis a los opresores. Firme en la esperanza escatológica, la comunidad eclesial debe invitar a los seglares a intervenir creativamente en la configuración del futuro. La misma evangelización debe constituir una pedagogía concreta para la conversión y comunión fraterna, de modo que la caridad informe plenamente la vida de la sociedad humana³⁰. Consecuentemente, nace el deber eclesial de educar a los pueblos para vencer el egoísmo y la injusticia, la opresión y la violencia, resolviendo con equidad las cuestiones sociales, cambiando las estructuras económicas y políticas injustas y promoviendo un justo progreso humano. Aunque existe un peligro de instrumentalización ideológica de la fe, usando sin discernimiento el método marxista en el análisis de la sociedad, no por ello debe olvidarse la fidelidad al reciente magisterio eclesial, que exhorta a los cristianos a luchar por la justicia en el mundo y a asumir su propia responsabilidad social, promoviendo con espíritu evangélico una liberación integral del hombre, especialmente de los más pobres y oprimidos, como opción concreta de esperanza³¹.

Para el Episcopado latinoamericano, dado que Cristo es Señor de la historia, debe afirmarse una íntima relación entre la historia y el reino de Dios. En la historia comienza la salvación, que constituye el centro de una liberación integral. Por eso, la liberación es

³⁰ Sobre conversión y liberación, ver las significativas palabras del Card. Paulo Evaristo Arns, en el debate sinodal, cf. *Evangelización*, 386ss.

³¹ Ver la argumentación de Mons. M. Samaniego, sobre la relación entre la índole escatológica de la evangelización y la solicitud de la promoción humana, y la de Mons. G. Schmitz Sauerborn, sobre evangelización y liberación del hombre, en *Evangelización*, resp. 424ss., 439s.

vista como la consecuencia social de la redención; a su vez, la Iglesia invita proféticamente a una conversión personal y social, para instaurar un nuevo orden político. Pero sería instrumentalizar ideológicamente la teología, aceptar sin suficiente crítica un análisis marxista de la sociedad, sobre todo por lo que se refiere al problema del cambio social y de los medios aptos para realizarlo³². En vez de oponer cambio estructural a conversión personal, lo ideal sería sintetizar los aspectos personales y estructurales del cambio, buscando una forma integral de liberación, que comience en la conversión individual y llegue hasta la humanización de la vida comunitaria, huyendo de dos extremos, un escatologismo radical y un encarnacionismo por medio de la acción violenta. Por eso, la praxis de la liberación deberá incluir los elementos dialogales de la reconciliación cristiana, liberando al hombre en la medida en que lo reconcilia con Dios, consigo mismo y con su prójimo³³. Así, pues, la liberación, sin limitarse al proceso humano de emancipación concreta, lo incluye y lo lleva a su perfección. La comunidad eclesial debe ayudar a formar hombres nuevos y nuevas comunidades, para construir una nueva sociedad, superando los modelos marxistas y capitalista, promoviendo, en comunión y fraternidad, la libertad propia de los hijos de Dios³⁴. En su inspiración fundamental, pues, los motivos de la Teología de la Liberación encontraron en el Episcopado iberoamericano una atenta receptividad, aunque fueron confrontados críticamente en aquellos aspectos más susceptibles de instrumentalización ideológica y de ambigüedad política.

VIII

Consideremos, finalmente, el juicio del Magisterio pontificio sobre la Teología de la Liberación. El problema ha merecido particular atención con ocasión del reciente debate sobre la evangelización actual³⁵. El documento pontificio *Evangelii nuntiandi* pre-

³² Ver las precisiones doctrinales del Card. Alfredo Vicente Scherer y de Mons. Alfonso López Trujillo, en el debate sobre la noción de liberación, en *Evangelización*, resp. 389 y 352ss.

³³ Sobre la relación entre liberación humana y salvación cristiana, ver la declaración sinodal del Card. Avelar Brandão Vilela, cf. *Evangelización*, 380ss.

³⁴ Sobre la responsabilidad de las Iglesias particulares en relación a la formación cristiana de los seglares, en un espíritu de liberación, ver la comunicación sinodal de Mons. Eduardo Pironio, cf. *Evangelización*, 350s.

³⁵ Pablo VI se refirió a la importancia del tema de la liberación en la Iglesia actual, tanto en el discurso inaugural como en el discurso conclusivo

senta importantes indicaciones sobre la noción de liberación y su problemática en el cristianismo actual³⁶. Después de aludir a las graves dificultades de muchos pueblos, en lucha contra el hambre y las epidemias, el analfabetismo y la miseria, la injusticia y la opresión, derivadas de la situación de dependencia económica y aun política, se manifiesta la convicción del deber de favorecer un proceso liberador, como implicación del anuncio del evangelio. La motivación es múltiple. Primeramente, por el hecho de constituir el hombre concreto, con sus circunstancias económicas y sociales, el destinatario de la evangelización. En segundo lugar, por la unidad profunda que existe entre el orden de la creación y el plano de la salvación. Finalmente, como derivación práctica del imperativo teórico de la caridad. Por lo tanto, la justicia y el desarrollo, la paz y la liberación son implicaciones concretas del amor al prójimo necesitado³⁷.

El Magisterio pontificio no sólo recoge la temática del Episcopado, sino que acepta también los principales motivos inspiradores del debate y de su solución. Deben ser evitadas, tanto la reducción del mensaje evangélico al orden político, como la instrumentalización ideológica de la fe. El proceso concreto de emancipación liberadora debe ser fruto de la esperanza cristiana, sin dejarse manipular por cualquier tacticismo político³⁸. La vía media de la comunidad eclesial debe huir de ambos extremos, por una parte, el desinterés por la cuestión temporal de un proceso liberador, reduciéndose a la dimensión mística de la subjetividad religiosa; por otra parte, la substitución del anuncio del reino de Dios por una proclamación meramente política de la liberación como expresión de la defensa de los derechos de la persona humana, tutelados por el Estado democrático, prescindiendo de toda connotación trascendente. Asociar liberación y salvación, emancipación y fe, esperanza e historia, no significa identificar ambas realidades. El reino de la libertad humana no siempre coincide con el reino de Dios, especial-

del Sínodo de 1974. Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974) 562: «Attamen hoc minime significat opus evangelizationis posse vel debere gravitatem maximam neglegere illarum quaestionum, quae hodie tantopere agitantur et quae respiciunt iustitiam, liberationem, progressionem et pacem in mundo.» *Ibidem*, 637: «causa humanae liberationis est iusta in luce collocata, cum et ipsa sit pars illius amoris, quo christiani suos fratres complecti tenentur.»

³⁶ PABLO VI, Adh. ap. *Evangelii nuntiandi*, n. 30ss. Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 68 (1976) 25ss.

³⁷ *Ibidem*, 26.

³⁸ *Ibidem*, 27.

mente si los motivos de inspiración profunda no son los de la justicia unida a la caridad y a la fe ³⁹.

Según el mismo Magisterio pontificio, la comunidad eclesial debe aceptar la exigencia de una reforma profunda de las estructuras políticas, en el sentido de la promoción de los derechos fundamentales de la persona humana y de la superación de toda situación de opresión. Pero no debe olvidarse la importancia decisiva de la conversión del corazón, para humanizar profundamente cualquier sistema. En este contexto, se manifiesta también la reserva frente a una tesis de la indiferencia de los medios usados en la promoción de la liberación. Especialmente es considerada problemática la violencia armada, por la irreversibilidad dramática del proceso que engendra. Por eso, se propone repetidamente una superación de la tentación de la vía revolucionaria violenta, aun por la dosis de ilusión, ineficacia y opresión, que lleva consigo ⁴⁰. Estas reservas del documento pontificio no desautorizan una praxis, realmente liberadora, inspirada en el evangelio. Ni, por lo tanto, una teoría liberadora pensada como reflexión teológica sobre un determinado proceso de emancipación histórica. Apenas se excluye un modelo revolucionario de inspiración marxista-leninista. Antes bien, la comunidad eclesial es invitada a formar militantes cristianos verdaderamente motivados por el espíritu del evangelio y por los principios de la ética social cristiana, para que se empeñen seriamente en la transformación de la comunidad, según los valores fundamentales de la fe, superando ambigüedades y contradicciones, alienaciones e injusticias ⁴¹.

IX

Terminado ya el presente estudio ⁴², séanos permitido formular algunas tesis conclusivas sobre Liberación y Teología, a la luz del experimento iberoamericano:

³⁹ *Ibidem*, 28.

⁴⁰ *Ibidem*, 29.

⁴¹ *Ibidem*, 30: «Ecclesia contendit semper inserere conamina christianae liberationis in universale consilium salutis, quam ipsa munitat.» Las reservas del Documento pontificio se refieren claramente a la violencia armada revolucionaria, rechazada ya explícitamente, en precedentes discursos por ocasión del viaje papal a Colombia en 1968. Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 60 (1968) 623 y 627.

⁴² El tenor del presente estudio y de sus conclusiones no nos permite condicionar la interpretación unilateral, incompleta y frecuentemente deformada, de la Teología de la Liberación, que lamentablemente se encuentra en al-

Primera. La Teología de la Liberación nace con la conciencia de la necesidad de un esfuerzo de reflexión teológica, sobre el mensaje evangélico en el contexto de la realidad iberoamericana. En ella adquieren una posición relevante la dimensión política de la esperanza y de la praxis de la caridad evangélica, en orden a una concreta pedagogía de la fe para los pueblos iberoamericanos.

Segunda. La Teología de la Liberación descubre la función crítica de la comunidad eclesial en el mundo y alimenta vivamente la dimensión profética de la experiencia religiosa, buscando un espacio concreto de incidencia en la historia y reflexionando sobre las contradicciones de la sociedad a la luz del evangelio. Esto no significa que pretenda perseguir un mesianismo de izquierda, derivándolo de premisas bíblicas, por una metodología ingenuamente fundamentalista. Lo que la Teología de la Liberación pretende es la superación del fatalismo religioso y de una instrumentalización de la fe por una ideología irracionalmente conservadora.

Tercera. Buscando los pueblos latinoamericanos un nuevo tipo de sociedad, que supere los esquemas del nacionalismo autocrático y del patriarcalismo tecnocrático, sin caer en el modelo dogmático del proyecto marxista-leninista, la Teología de la Liberación descubre el sentido último de un proceso complejo de emancipación histórica en la liberación cristiana. Pero para concretizar históricamente el ideal evangélico de la liberación de los pobres, no basta una teoría, se necesita también el empeño en la praxis.

Cuarta. La Teología de la Liberación descubre e intenta valorizar teológicamente la dimensión ética del profetismo bíblico y la dimensión crítica del mesianismo evangélico. El Dios del éxodo es el Dios de la liberación y la esperanza, el Dios de la alianza y de las exigencias éticas. Su reino, anunciado por Jesús, se revela por la evangelización de los pobres y liberación de los oprimidos. La salvación cristiana testimonia la esperanza en una nueva tierra en que habita la justicia. Luchar por el advenimiento de este reino de justicia constituye un imperativo de la ética cristiana.

Quinta. El problema fundamental de la Teología de la Libera-

gano de sus críticos. Ver, p. ej., B. KLOPPENBURG, *Las tentaciones de la Teología de la Liberación*, en *Liberación*. Diálogos en el Celam (Bogotá 1974) 401ss.; Ph.-I. ANDRÉ-VINCENT, *Les «Théologies de la Liberation»*, en *Nouvelle Revue Théologique* 98 (1976) 109ss.; F. H. LEPARGNEUR, *Théologies de la Libération et Théologie tout court*, *ibidem*, 126ss. Tampoco podemos asociarnos a las reservas al lenguaje teológico de la II Conferencia del Episcopado Latino-Americano en Medellín, de H. U. von BALTHASAR, *Considérations sur l'histoire de salut*. A propos de la théologie de la liberation: *Ibidem* 99 (1977) 518ss., esp. 530.

ción deriva de la tensión insuperable entre el elemento incondicionado de su propuesta profética y evangélica y el elemento condicionado de su concretización social y política. Mientras el primer elemento es radicalmente cierto, el segundo será siempre discutible.

Sexta. La tensión entre la dimensión incondicionada de las exigencias del reino y la concretización condicionada de las formas de emancipación histórica no se resuelve en hiato insalvable, ni en identificación total. Dado que el cristiano es invitado a transformar el mundo, el imperativo incondicionado de la fraternidad y la esperanza debe buscar un espacio de incidencia en la realidad histórica, procurando una renovación del orden temporal según el espíritu del evangelio.

Séptimo. Según el Episcopado iberoamericano, el anuncio del evangelio no puede prescindir de las cuestiones conexas con la liberación humana, ni en el plano personal, ni a nivel estructural. En la sociedad iberoamericana actual, liberación del pecado significa también liberación del hambre y de la miseria, de la opresión y de la tortura, del salario insuficiente y de la represión política, ya que tales acciones o son pecado o son atentados pecaminosos contra la dignidad humana y la comunión cristiana.

Octava. El Magisterio pontificio, aun manifestando reserva contra un tipo de liberación de carácter violento e ideológicamente instrumentalizado, no desautoriza una praxis liberadora inspirada por el evangelio. Por el contrario, insiste en el deber eclesial de formar cristianos liberadores, inspirados en el evangelio y en la ética social cristiana, empeñados seriamente en la transformación política de la sociedad, superando sus actuales contradicciones y ambigüedades, alienaciones e injusticias.

FÉLIX ALEJANDRO PASTOR, S. I.

Universidad Gregoriana
Roma