

Este horizonte teológico relativo a la liberación del hombre y su repercusión en la sociedad y en la historia, guarda indudable relación con el tema de la salvación planteada por el concilio a referirse a «progreso temporal» y «crecimiento del reino» (Cf. *Gaudium et Spes* 39); correlación que la teología de la liberación comprende coherente (¡pero no convergentemente!) sobre todo si es entendido por progreso temporal —«expresión aséptica» para Gutiérrez— prácticas concretas relativas a la liberación del hombre y no simplemente «el dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica» como es visto por la Constitución *Gaudium et Spes* ²², nacida en un ambiente que promueve una «teología del desarrollo», contrastando con las inquietudes de los pueblos periféricos «que giran alrededor del eje injusticia-justicia social o, más concretamente, opresión-liberación», según dice Gutiérrez ²³. En este sentido los procesos de liberación según la teología de la liberación guardan relación con la salvación a la que apunta la historia, especialmente si aquellos agotan el marco de opresión y dependencia humanas, históricas y de pecado existente en el hombre y la sociedad. El pecado que es entendido de un modo particularmente social, pero sin dejar de lado su indudable aspecto personal, evitando su espiritualismo esencialista tan propio de la teología escolástica, se define en la teología formulada por Gutiérrez como negación de amor a los «demás y, por consiguiente, al Señor mismo». Recogiendo la tradición bíblica y neotestamentaria relativa al mal y a la injusticia, considera la teología de la liberación que el pecado «es ruptura de amistad con Dios y con los otros» y «causa última de la miseria, de la injusticia, de la opresión en que viven los hombres» ²⁴. Desde este punto de vista, las concreciones humanas, políticas, sociales de la liberación anticipan y guardan relación teológica *ya* con el «crecimiento del Reino de Dios» aunque esas concreciones no constituyen «la llegada del Reino» ni se identifican con «*toda* la salvación» ²⁵, advenimiento que siempre debe ser comprendido antes que nada como un *don* propio de la gracia, desvirtuando así todo proyecto humano con pretensiones absolutas en la sociedad y en la historia. Esta característica específica de la gratuidad del Reino ejercida como «reserva escatológica» según la entiende J. B. Metz («eschatologischer vorbehalt»), cuya función en el Tercer Mundo adquiere un sentido distinto frente a su formulación por la teología europea ²⁶,

²² GUTIÉRREZ, G.: ob. cit., pág. 232.

²³ *Ibid.*, pág. 234.

²⁴ *Ibid.*, pág. 66.

²⁵ *Ibid.*, pág. 240 (subrayado en el original).

²⁶ «Quisiera mencionar aquí una de esas afirmaciones que pueden ser profundamente verdaderas y profundamente falsas. Ustedes habrán oído la expresión “reserva escatológica”. Con ello han querido decir los teólogos que ninguna realidad creada es mediación adecuada del misterio de Dios, que ninguna realidad histórica es equiparable a la plenitud del futuro escatológico. De aquí el sentido de la afirmación: la escatología pone siempre reservas ante cualquier logro y configuración histórica. Pero esta afirmación verdadera puede entenderse de dos formas, teórica y, sobre todo, prácticamente muy distintas. En situaciones históricas de rutina y cansancio, de poca lucha y compromiso histórico, es frecuente —como ocurre en la teología del primer mundo— que la reserva escatológica se use para relativizar por igual todo lo histórico. En presencia del absoluto futuro de Dios, del absoluto misterio de Dios, todo sería igualmente lejano, o cercano, a Dios. La experiencia de Dios como misterio sería fundamentalmente relativizadora de lo histórico —lo cual lleva en la práctica a la ausencia de compromiso histórico. En situaciones históricas

impide la posible «conquista», «manipulación» o «protección» ideológica, religiosa, social o política del Reino, pero éste es objeto de «crecimiento» en la medida que la liberación, fruto de un clima y un contexto de opresión, rompe estructuras fundamentales de alienación personales, históricas y sociopolíticas propias del pecado, salvando de este modo la distancia con la «perdición» espiritual, social y humana, teológicamente formulada en correlación opuesta a la salvación-liberación. (Lenguaje éste clásicamente vinculado con la soteriología.)

Cabe tener en cuenta también que paralelamente a las formulaciones teológicas en torno a la teología de la liberación durante los años sesenta-setenta, cobran gran importancia en el continente latinoamericano la plasmación social y popular de las comunidades eclesiales de base (CEBs) que intentan dar cuerpo hoy a una «Iglesia de los pobres» de resonancia en América Latina a raíz de los planteamientos que hacen sobre ella y sobre una «Iglesia popular» la III Conferencia Episcopal de Puebla (1979) y personalmente el Papa Juan Pablo II en diversos discursos, especialmente críticos ante esta materia en Nicaragua en 1983²⁷. Las CEBs van consolidando hoy una nueva forma de «ser y hacer» Iglesia participando los cristianos de un modo nuevo en tareas pastorales, litúrgicas y sacramentales del catolicismo oficial, de algún modo «amenazando» la estabilidad vertical de la ortodoxia teológica romana. Pero diversos episcopados han visto con interés el nacimiento y desarrollo de las CEBs promoviendo incluso su consolidación práctica aunque intentando hacer ver su necesaria relación con el obispo y la jerarquía, como ha sucedido últimamente en Brasil y países centroamericanos. Las CEBs, en cuanto organizaciones colectivas, son causa de interés en la teología de la liberación quien aprecia en este sujeto público perspectivas interesantes respecto al futuro del cristianismo en América Latina, subrayando la orientación eclesial de estas comunidades que tienden a poner de relieve el carácter social y popular de la fe en lugar de privatizar el sentido político de los contenidos

en que existen procesos de liberación, la reserva escatológica cumple otra función desde el punto de vista cristiano. No relativiza por igual las diversas realizaciones históricas, sino que las jerarquiza. Aunque ante el futuro absoluto cualquier configuración histórica tiene algo de provisional, no hay el mismo grado de provisionalidad en todas ellas. Dicho de forma gráfica, creo yo que la falacia que se esconde detrás de la verdad de la reserva escatológica es que existiría la misma distancia entre una sociedad en que los pobres comen y en la que no comen, y Dios. En ambos casos, la distancia sería infinita. Y por seguir con el lenguaje gráfico, yo creo que no; que falta “menos” para llegar a Dios desde una sociedad que desde otra, aunque la distancia sea “muy larga”. Según esto, el misterio de Dios no relativiza lo histórico, sino que lo jerarquiza». J. SOBRINO: *Dios y los procesos revolucionarios*, en AA. VV., *Apuntes para una teología nicaragüense. Encuentro de teología. Managua-Nicaragua, 8-14 de septiembre de 1980*, Costa Rica. Nicaragua, 1981, pág. 125. Sobre la teología de J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid 1979; también cf., M. XHAUFFLAIRE: *La teología política*, Salamanca, 1974, y AA. VV., *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna*, Salamanca, 1973. También cf., J. B. METZ: «El dios de la religión burguesa está muerto». *El País*, 14-III-1982, pág. 33.

²⁷ Cf. AA. VV.: *El Papa en Nicaragua. Análisis de su visita*, Madrid, 1983, págs. 57-106; 214-249. También cf., «Pronunciamento del FSLN sobre la visita papal». *Amanecer. Reflexión cristiana en la nueva Nicaragua*, 17 (1983), pág. 10; M. DOMINIQUE CHENU: «El ataque a la «Iglesia popular» contradice al Vaticano II». *Amanecer. Reflexión cristiana en la nueva Nicaragua*, 20 (1983), págs. 20-21; «La Iglesia católica en Nicaragua después de la revolución». *Pastoral Misionera*, 6 (1983), págs. 573-606; P. HYND: «La lucha ideológica dentro de la Iglesia católica nicaragüense». *Nueva Sociedad*, 64 (1983), págs. 115-122.

del cristianismo, como ha sucedido con diversas organizaciones nacidas al calor de «cristiandades».

La hermenéutica bíblica relativa a la liberación del pueblo de Israel, como veremos, el éxodo y la opresión provocados por el ejército egipcio en la Biblia, el compromiso de Jesús por los postergados en el Nuevo Testamento, la solidaridad en la comunidad cristiana del pueblo pobre tal como se da hoy y en el cristianismo primitivo, el compromiso ecuménico por los más débiles en la Iglesia, etc., son temas paradigmáticos y «lugares teológicos» destacados en las prácticas cristianas populares latinoamericanas que, sumadas a la asunción de las ciencias sociales por parte de la teología de la liberación, hace que esta teología constituya una gran novedad para la Iglesia contemporánea, despertando un determinado interés en ámbitos estrictamente políticos del continente, gracias, por ejemplo, al movimiento «Cristianos por el socialismo», fundado en Santiago de Chile en 1971^{27a}. Cabe señalar en este sentido que las acusaciones dirigidas a la teología de la liberación por sectores conservadores posconciliares de la Iglesia católica respecto a la «marxistización» de la teología latinoamericana, como denuncia un reciente documento de la «Sagrada congregación para la Doctrina de la fe» firmado por el cardenal J. Ratzinger, que más abajo presentamos, desconocen las críticas fronteras que establece la teología de la liberación entre *ideología* y *fe* revisando permanentemente los socialismos (¡y los capitalismo!) existentes hoy.

Aunque los diversos *instrumentos* socio-analíticos escogidos para la liberación, las *mediaciones* ideológicas y culturales propias de la fe del pueblo como sujeto, y el *contexto* político de la teología desde donde se hace la opción por los pobres, inciden para formular distintas «corrientes» en la teología de la liberación, como veremos a continuación, es interesante observar que todo ello no reduce ni desacredita el carácter específicamente cristiano, religioso, evangélico y teológico de la liberación promovida, en último término, por la fe del pueblo pobre latinoamericano. Aquí descansa el valor histórico, eclesial y teórico de la teología de la liberación cuyo origen se encuentra en América Latina, pero que hoy baña los cambios y transformaciones de muchos pueblos emergentes con fe en el Dios de Jesucristo situados en otras fronteras del Nuevo Mundo.

3. *Contenidos y «corrientes» de la teología de la liberación*

Básicamente se considera que el «principio de conocimiento» donde se basa la liberación proclamada por la teología de la liberación viene dado gracias a esa *opresión*

^{27a} Una versión parcial y mutilada al Movimiento «Cristianos por el Socialismo» y al movimiento progresista eclesial chileno en conjunto iniciado en 1968 hasta después del golpe militar se encuentra en M. T. DONOSO LOERO: *Los cristianos por el socialismo en Chile*, Santiago, 3, 1976; importantes observaciones a esta obra en *Mensaje*, 25 (1976), págs. 668-671. La condena del episcopado chileno a *Cristianos por el socialismo*, en el documento: *Fe cristiana y Actuación política*, separata «Tierra Nueva», Cedral, febrero 1974. Abundante documentación relativa a esta problemática chilena en AA. VV.: *Cristianos latinoamericanos y socialismo*, Bogotá, 1972; también cf., P. RICHARD: *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación*, Salamanca, 1976, y G. GIRARDI: *Cristianos por el socialismo*, Barcelona, 1977; «Primer Encuentro latinoamericano de cristianos por el socialismo». *Mensaje*, 21 (1972), págs. 357-365.