



I - OBSERVACIONES PRELIMINARES

1. La teología de la liberación es un fenómeno extraordinariamente complejo. Se puede formar un concepto de la teología de la liberación, según el cual ésta abarca desde las posiciones más radicalmente marxistas, hasta las preocupaciones que, dentro del marco de una correcta teología eclesial, dan el lugar apropiado a la necesaria responsabilidad del cristiano con respecto a los pobres y oprimidos, como lo hacen los documentos del CELAM, desde Medellín hasta Puebla. De aquí en adelante se emplea el concepto teología de la liberación en una acepción más restringida: en la que abarca sólo a aquellos teólogos que de alguna manera han hecho suya la opción fundamental marxista.

2. No es mi intención hacer, dentro del marco de esta relación, un análisis científico de los orígenes y contenidos de las teologías de liberación. Se trata más bien del interrogante práctico: ¿qué tarea plantea este fenómeno a los diversos Dicasterios de la Curia Romana ?

3. A través del análisis del fenómeno de la teología de la liberación, se hace notorio un peligro fundamental para la fe de la Iglesia. Hay que tomar en cuenta, sin embargo, que un error no puede existir, si no contiene un núcleo de verdad. Un error es, de hecho, más peligroso cuanto la medida del núcleo de verdad asumido es mayor, porque así su tentación se hace más grande.

4. La teología de la liberación es un fenómeno universal en tres sentidos:

a) Esa teología no pretende agregar un nuevo tratado teológico a los otros ya existentes, como, por ejemplo, elaborar nuevos aspectos de la ética social eclesial. Se comprende más bien como una nueva hermenéutica de la fe cristiana; esto es, como una nueva forma de comprender y realizar el cristianismo en su totalidad. Por eso afecta a la teología en su estructura fundamental, y no sólo en sus contenidos particulares. Por eso mismo altera todas las formas de la vida eclesial: la constitución eclesiástica, la liturgia, la catequesis, las opciones morales.

b) La teología de la Liberación tiene, ciertamente, su centro de gravedad en América Latina; pero no es, de ninguna manera, un fenómeno exclusivamente latinoamericano. No es pensable sin la influencia decisiva de teólogos europeos y también norteamericanos.

c) La teología de la liberación traspasa los límites confesionales.

La teología de la liberación trata de crear, desde su punto de partida, una nueva universalidad, para la cual las separaciones clásicas de las Iglesias deben perder su importancia.

II - CONCEPTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACION Y LOS PRESUPUESTOS DE SU SURGIMIENTO

Estas observaciones preliminares nos han llevado entretanto, por sí mismas, al núcleo del tema. Han dejado abierta, sin embargo, la pregunta principal: ¿qué es propiamente la teología de la liberación? En una primera aproximación podemos decir: la teología de la liberación pretende dar una nueva interpretación global de lo cristiano; explica el cristianismo como una praxis de la liberación y pretende ser ella misma una introducción a esta praxis. Pero, como según esta teología, toda la realidad es política, así también la liberación es un concepto político, y la introducción a la liberación tiene que ser una introducción a la acción política. "Nada queda fuera del compromiso político. Todo se da con una coloración política" (Gutiérrez, Teología de la liberación).

Una teología que no es "práctica", es decir, esencialmente política, es considerada "idealista" y condenada como irreal o como vehículo de conservación de los opresores en el poder.

La radicalidad de la teología de la liberación justamente conduce a que se la subestime en su seriedad, porque no cabe en ninguno de los esquemas de herejía conocidos hasta ahora: su punto de partida fundamental se encuentra fuera de aquello que se puede alcanzar con un modelo tradicional de encuesta.

¿Cómo se llegó a aquella orientación completamente nueva del pensar teológico, que se expresa en la teología de la liberación? Veo, primordialmente, tres factores que la posibilitaron.

1. Después del Concilio se produjo una situación teológica nueva:

a) Surgió la opinión de que la tradición teológica existente hasta entonces ya no era aceptable; de ahí que hubiera que buscar, a partir de la Escritura y de los signos de los tiempos, orientaciones teológicas espirituales totalmente nuevas.

b) La idea de la apertura al mundo y del compromiso con él, se transformó frecuentemente en una fe ingenua en las ciencias, fe que acogió las ciencias humanas como un evangelio nuevo, sin querer reconocer sus límites ni sus propios problemas. La psicología, la sociología y la interpretación marxista de la historia fueron consideradas como científicamente seguras y, en tal calidad, como instancias ya no cuestionables por el pensar cristiano.

c) La crítica de la tradición de la exégesis evangélica moderna, especialmente de Bultmann y de su escuela, llegó a ser igualmente una instancia teológica inamovible que cortó el camino a las formas hasta ahora válidas de la Teología y, con esto, fomentó también, más todavía, nuevas construcciones.

2. La situación teológica así modificada coincidió con una situación histórica del espíritu también modificada. Al final de la etapa de reconstrucción, después de la segunda guerra mundial, etapa que casi coincidió con el término del Concilio, se produjo en el mundo occidental una sensible vaciedad de sentido, a la cual la filosofía existencialista todavía en boga no podía dar ninguna respuesta. En esta situación, las diferentes formas del neomarxismo se transformaron en un impulso moral y al mismo tiempo en una promesa de sentido que, para la juventud académica, era casi irresistible.

3. El desafío moral de la pobreza y la opresión no se podía pasar por alto en aquel momento en que Europa y América del Norte alcanzaban una opulencia hasta entonces desconocida. Este desafío exigía evidentemente nuevas respuestas que no se podían encontrar en la tradición existente hasta ese momento. La situación teológica y filosófica modificada invitaba expresamente a buscar la respuesta en un cristianismo que se dejara orientar por los modelos de esperanza, en apariencia científicamente fundamentados, de las filosofías marxistas.

III - LA ESTRUCTURA COGNOSCITIVO-TEÓRICA FUNDAMENTAL DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Esa respuesta resulta diferente en las formas particulares de teología de la liberación, teología de la revolución, teología política, etc. No puede ser presentada, por consiguiente, en forma global. Pero se dan algunos conceptos fundamentales que se repiten reiteradamente en las diversas variaciones, expresando no obstante, intenciones básicas comunes. Antes de pasar a los conceptos fundamentales de contenido es necesario hacer una observación sobre los elementos estructurales básicos de la teología de la liberación. Podemos continuar con lo que ya hemos dicho antes acerca de la situación teológica modificada después del Concilio. Como ya dije, se ha leído ahora la exégesis de Bultmann y de su escuela como un enunciado de la "ciencia" sobre Jesús, ciencia que debía considerarse obviamente como válida. El "Jesús histórico" de Bultmann se encuentra, sin embargo, separado por un abismo (Bultmann mismo habla de "Graben" - foso) del Cristo de la fe. Según Bultmann, Jesús pertenece a los supuestos del Nuevo Testamento, pero él mismo permanece encerrado en el mundo del judaísmo. El resultado definitivo de esta exégesis consiste en que se remeció la credibilidad histórica de los evangelios: el Cristo de la Tradición eclesial y el Jesús histórico presentado por la ciencia pertenecen evidentemente a dos mundos diferentes. La figura de Jesús fue arrancada fuera de su asentamiento en la Tradición por la ciencia, considerada ésta como última instancia; de esta manera, por un lado, la Tradición flotaba como algo irreal en el vacío y, por otro

lado, había que buscar para la figura de Jesús una nueva interpretación y significación. Por consiguiente, Bultmann se hizo importante, no tanto por sus enunciados positivos como por el resultado negativo de su crítica: el núcleo de la fe, la cristología quedó abierta a nuevas interpretaciones, porque los que habían sido hasta entonces sus enunciados habían desaparecido como históricamente insostenibles. Al mismo tiempo, el Magisterio eclesiástico fue negado porque evidentemente se había adherido a una teoría científicamente insostenible, y por eso cesó de tener validez como instancia en el campo del conocimiento de Jesús.

Sus enunciados sólo podían ser considerados como definiciones frustradas de una posición científicamente superada.

El análisis marxista de la historia y de la sociedad fue considerado, entretanto, en gran parte, como el único "científico". Esto significa que el mundo es interpretado a la luz del esquema de la lucha de clases y que sólo se puede elegir entre Capitalismo y Marxismo. Significa, además, que toda la realidad es política y que debe justificarse políticamente. El concepto bíblico del "pobre" ofrece el punto de partida para la confusión entre la imagen de la historia en la Biblia y la dialéctica marxista; ese concepto es interpretado con la idea de proletariado en sentido marxista y justifica, al mismo tiempo, al marxismo como una hermenéutica legítima para la comprensión de la Biblia. Según esta comprensión, pues, se dan y pueden darse tan sólo dos opciones; por eso, contradecir esta interpretación de la Biblia es expresión de la aspiración de la clase dominante de conservar su poder. Dice Gutiérrez: "La lucha de clases es un hecho y la neutralidad en este punto es definitivamente imposible". A partir de aquí también se hace imposible la intervención del Magisterio eclesial: en el caso en que éste se opusiera a tal interpretación del cristianismo, sólo demostraría que está al lado de los ricos y dominantes y en contra de los pobres y de los que sufren, es decir, contra Jesús mismo, y se ubicaría dentro de la dialéctica de la historia en el lado negativo.

Las experiencias del "pueblo" explican la Escritura. El "pueblo" se constituye, así, en un concepto opuesto al de "jerarquía" y en antítesis de todas las instituciones, que son explicadas como fuerzas de opresión. El "pueblo" es, finalmente, el que participa en la "lucha de clases"; la "Iglesia popular" se constituye en oposición a la Iglesia jerárquica. Por último, el concepto de "historia" llega a ser una instancia decisiva de interpretación. La opinión, científicamente segura, y considerada irrefutable, de que la Biblia piensa sólo de manera histórico-salvífica y como tal antimetafísica, permite la confusión del horizonte bíblico con la idea marxista de la historia que progresa dialécticamente como portadora genuina de la salvación; la historia es la genuina revelación y, por lo tanto, la verdadera instancia de la interpretación de la Biblia.

Tal dialéctica se apoya, quizás, en la pneumatología. En todo caso aun ésta ve en el Magisterio que insiste sobre verdades permanentes, una instancia hostil al progreso, ya que piensa "metafísicamente" y contradice así la "historia". Se puede decir que el concepto de historia absorbe el concepto de Dios y de Revelación. La

"historicidad" de la Biblia debe justificar su papel absolutamente predominante, y por lo mismo debe legitimar al mismo tiempo el paso a la filosofía materialista-marxista, en la cual la historia ha asumido el papel de Dios.

IV - CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Con esto llegamos ahora a los conceptos fundamentales del contenido de la nueva interpretación del cristianismo. Ya que los contextos en los cuales aparecen los distintos conceptos son diversos, quisiera, sin pretender ser sistemático, indicar algunos de ellos.

Comenzamos con la nueva interpretación de la fe, esperanza y caridad.

Respecto a la fe dice, por ejemplo, J. Sobrino: La experiencia que Jesús tiene de Dios es radicalmente histórica. "Su fe se convierte en fidelidad". Sobrino reemplaza fundamentalmente, por consiguiente, la fe por la "fidelidad a la historia" (fidelidad a la historia, 143-144). Jesús es fiel a la profunda convicción de que el misterio de la vida de los hombres... es realmente lo último... (144). Aquí se produce aquella fusión entre Dios y la historia que hace posible a Sobrino conservar con respecto a Jesús la fórmula de Calcedonia, pero con un sentido totalmente alterado: se ve cómo los criterios clásicos de la ortodoxia no pueden ser aplicados a esta teología.

Ignacio Ellacuría, en la portada del libro que trata de esto, señala: Sobrino "dice de nuevo. que Jesús es Dios, pero agregando inmediatamente que el verdadero Dios es aquel que se revela históricamente y con escándalo en Jesús y en los pobres que continúan su presencia. Sólo quien mantiene unidas esas dos afirmaciones es ortodoxo".

La esperanza se interpreta como "confianza en el futuro" y como trabajo para el futuro, y con esto se subordina nuevamente a la dominante de la historia de clases.

El "amor" consiste en la "opción por los pobres", es decir, coincide con la opción por la lucha de clases. Frente al "falso universalismo", los teólogos de la liberación subrayan con fuerza la parcialidad de la opción cristiana: tomar partido es, según ellos, condición fundamental para una correcta hermenéutica de los testimonios bíblicos.

En esto, pienso que se puede reconocer clarísimamente la mezcla entre una verdad fundamental del cristianismo y una opción fundamental que no es cristiana, lo cual hace aparecer al conjunto como algo seductor. El Sermón de la Montaña es la elección de Dios en favor de los pobres. Pero la interpretación de los pobres desde la dialéctica marxista de la historia y la interpretación de la elección en el sentido de la lucha de clases, representan un salto "eis allo genos" (hacia otro género) en el cual, lo contrario se presenta como idéntico.

La idea fundamental de la predicación de Jesús es el Reino de Dios. Este concepto está también en el centro de las teologías de la liberación, pero comprendido a la luz de la hermenéutica marxista. El Reino, según J. Sobrino, no hay que entenderlo espiritualmente ni universalmente, como una reserva escatológica abstracta. Debe ser comprendido en referencia a un partido y de cara a la praxis. Sólo a partir de la praxis de Jesús, y no teóricamente, es posible definir lo que significa el Reino: trabajar en la realidad histórica que nos circunda para transformarla en el Reino (166). A este respecto cabe mencionar también una idea fundamental de cierta teología posterior al Concilio que se ha desenvuelto en la misma dirección. Se ha sostenido que, según el Concilio, se debería superar todo dualismo: cuerpo y alma, natural y sobrenatural, immanencia y trascendencia, presente y futuro. Después de haber eliminado estos dualismos, no queda sino la posibilidad de trabajar por un reino que se realice en esta historia y en su realidad político-económica.

Pero, así, verdaderamente se ha llegado al desinterés por el hombre de hoy y se ha comenzado a destruir el presente en favor de un futuro hipotético; es así como se ha producido de inmediato el verdadero dualismo.

Asimismo, quiero señalar, dentro de este contexto, la impresionante, y en definitiva espantosa, interpretación de Sobrino sobre la muerte y resurrección.

Afirma ante todo, contra la opinión general, que la resurrección es, en primer lugar, una esperanza para quienes son crucificados, los cuales representan la mayoría de los hombres: todos aquellos millones sobre los que se impone, como una lenta crucifixión, la injusticia estructural (176 ss.). El creyente, sin embargo, sigue participando del señorío de Jesús sobre la historia a través de la construcción del Reino, es decir, participa comprometido en la lucha por la justicia y la liberación integral y en la transformación de las estructuras injustas en estructuras más humanas. Ese señorío se ejercita mediante la repetición en la historia del gesto de Dios que resucita a Jesús, es decir, volviendo a dar vida a los crucificados de la historia (181). El hombre ha asumido el gesto de Dios, y en ese sentido el cambio total del mensaje bíblico se manifiesta casi trágicamente, si se piensa en la forma como se ha explicado, y aún se explica, semejante intento de imitar a Dios.

Quisiera citar solamente algunos otros conceptos: el "Éxodo" se transforma en una imagen central de la historia de la salvación; el "Misterio pascual" se entiende como un símbolo revolucionario, y, por consiguiente, la "Eucaristía" se interpreta como una fiesta de liberación, en el sentido de una experiencia político-mesiánica y de su praxis. La palabra "Redención" se sustituye generalmente por la palabra "liberación", la cual a su vez es entendida, a la luz de la historia y de la lucha de clases, como proceso de liberación en marcha. En fin, también es fundamental el acento que se pone sobre la praxis: la verdad no hay que entenderla en sentido metafísico, porque eso sería "idealismo"; la verdad se construye en la historia y en la praxis; la acción es la verdad. En consecuencia, las ideas que se usan con motivo de la praxis son también, en última instancia, intercambiables. Lo único

decisivo es la praxis. Así , la ortopraxis se transforma en la única ortodoxia verdadera. Y así, también se justifica el enorme alejamiento respecto de los textos bíblicos: la crítica histórica libera de la interpretación tradicional que es considerada como no científica.

Frente a la Tradición , se da máxima importancia al rigor científico en la línea de Bultmann. Pero los contenidos de la Biblia , determinados históricamente, no pueden a su vez obligar absolutamente.

El instrumento para la interpretación no es, en resumidas cuentas, la investigación histórica, sino la hermenéutica de la historia experimentada en la comunidad, es decir, en los grupos políticos, supuesto sobre todo que la mayor parte de los mismos textos bíblicos se consideran como producto de tal hermenéutica comunitaria.

V. CONCLUSIÓN

Si se quiere dar un juicio global, es necesario decir que, cuando uno busca comprender las opciones fundamentales de la teología de la liberación, no puede negar que el conjunto tiene una lógica casi inexpugnable. Con las premisas, por una parte, de la crítica bíblica y de la hermenéutica fundada en la experiencia y, por otra, del análisis marxista de la historia, se ha logrado crear una visión de conjunto del cristianismo, que parece responder plenamente, tanto a las exigencias de la ciencia como a los desafíos morales de nuestro tiempo. Y por tanto, se impone a los hombres en forma inmediata la tarea de hacer del cristianismo un instrumento de la transformación concreta del mundo, lo que parecería unirlo con todas las fuerzas progresistas de nuestra época.

Se puede, entonces, entender cómo esta nueva interpretación del cristianismo atrae más y más a teólogos, sacerdotes y religiosos, especialmente a la luz de los problemas del Tercer Mundo. Sustraerse a dicha interpretación debe necesariamente aparecer ante sus ojos como una fuga de la realidad y como un abandono de la razón y de la moral. Pero si, desde otro lado, se piensa en cuán radical es la interpretación del cristianismo que se deriva de ahí, entonces se vuelve más urgente saber que es lo que se puede y que es lo que se debe hacer frente a esa interpretación.

Fuente: Cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe , Vaticano, otoño de 1983. "Presupuestos, problemas y desafíos de la teología de la liberación." Publicado en La Segunda , Santiago de Chile, jueves 5 de enero de 1984, pp. 15-16; Tierra Nueva (Colombia) 49/50 (abril-julio 1984): 93-96 / 95-96; Cristianismo sí (México), folleto (1984); Paramillo 5 (1986): 574-580.]