

## TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN. ORIGENES, TEMÁTICA Y PERSPECTIVAS

Manuel Maza, sj.\*

"Lo esencial para toda teología auténtica, es preguntarle a la Revelación con el corazón que tenemos y no con el que nos dicen que deberíamos tener".  
 Karl Rahner.<sup>1</sup>

### 1. DEFINICION

Definir la teología de la liberación con exactitud y objetividad es como pretender volar una cometa en medio de un huracán.

Para algunos la teología de la liberación no es más que el último truco de la conspiración diabólica marxista para infiltrar la Iglesia de Jesucristo. Es un movimiento soberanamente ingenuo, en connivencia con el marxismo ateo y su lucha de clases. Se trata de un intento de bautizar el marxismo y que por lo tanto acaba reduciendo y mutilando el misterio cristiano. La teología de la liberación sería la ideología de la participación cristiana en las luchas por la liberación de Nicaragua y el Salvador. Ella es la teología de la llamada iglesia popular, separada de la obediencia de la jerarquía, contraria al magisterio. Una teología que fomenta la violencia y el conflicto armado.

Su rechazo de la teología de la liberación se vuelve más violento, puesto que les parece que ella no es más que otra manifestación de que la Iglesia sigue siendo una oportunista atrasada y

(\*) Miembro del equipo pastoral de la parroquia Domingo Savio, Los Guandules, 1977-81 y 1982-84. Licenciado en Teología Fundamental (U., Gregoriana, 1975), Ph.D. en Historia (U. de Georgetown, 1987). Actualmente dirige el Departamento de Estudios Teológicos y Humanidades, del Recinto S. Tomas de Aquino, en la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra.

retardataria. Venirse aliar con el marxismo ahora que ya está en bancarrota y soberanamente desprestigiado!<sup>2</sup>

Otros consideran la teología de la liberación como una ideología inoperante. Lo que necesitan los pueblos de América Latina no son discursos ni escritos que fomenten su indignación sino técnicas, inversiones y trabajo sacrificado para sacar adelante sus economías destruidas.

Dentro de la misma teología de la liberación encontramos diversas tendencias.

Para nosotros la teología de la liberación es una reflexión sobre los esfuerzos de cristianos comprometidos en crear una vida más humana en Latinoamérica. Es teología pues es una reflexión llevada a cabo desde la perspectiva de la fe en Jesús, el Cristo de Dios. Esta reflexión está animada por la Palabra de Dios, la tradición y el mismo magisterio de la Iglesia, especialmente los documentos del Concilio Vaticano II (1962-1965) y de las Conferencias Episcopales particularmente en las reuniones de Medellín (1968) y Puebla (1979). Se llama liberadora pues es una reflexión que nace de la participación de cristianos en luchas encaminadas a liberar a estos pueblos de los mecanismos de opresión que los atañan, cuya raíz última está en el pecado, negación de Dios y de los hermanos.

## 2. PANORAMICA DE DOS SIGLOS DE VIDA ECLESIAL

A pesar de su rechazo de la Revolución Francesa y de los estados liberales europeos, la Iglesia Católica tuvo que mantener sus relaciones con aquella sociedad tan ajena a lo sobrenatural y la fe y tan hostil al Papado y sus estados. Con retraso y timidez, laicos, obispos y más tarde los papas se fueron interesando por las bases y efectos de la revolución industrial y del liberalismo que tan terribles consecuencias tuvieron para las mayorías.<sup>3</sup>

En América Latina ni el Papado ni los católicos se dieron por vencidos ante la hostilidad de las fuerzas políticas dominantes liberales y anticlericales. Después de su alianza decimonónica con los hacendados, algunos sectores de ejército y las fuerzas empeñadas en mantener el status quo,<sup>4</sup> el Catolicismo volvió a la carga con la Acción Católica (Argentina y Chile 1931; Uruguay 1934, etc.), con las universidades católicas (Javeriana, Bogotá 1937; Católica de Lima, 1942; Bolivariana de Medellín, 1945; Sao Paulo, Río de Janeiro, 1947, etc.) y con la inspiración de importantes fuerzas políticas. Los católicos tenían que ser tenidos en cuenta, por ejemplo, en el Brasil de Juscelino Kubitschek (1956-1961) aunque fuese a regañadientes. La Democracia Cristiana llegaría al poder con Frei en Chile en 1964.<sup>5</sup>

Pero la actitud fundamental ante la sociedad moderna era de rivalidad y competitiva. Se la miraba con sospecha. Se intentaba conquistarla para Cristo, controlar sus centros de poder político, educativo, cultural y axiológico. Esta actitud cambió con el Concilio Vaticano II marcado por Juan XXIII y su disposición fundamental de diálogo y servicio a todos los niveles e instancias que se tradujo en el respeto por la autonomía de las realidades terrenas.

El Concilio recogió los frutos de importantes y lentos trabajos bíblicos, de las reflexiones sobre la Iglesia y el Estado, de las exigencias planteadas por los derechos humanos y las libertades modernas. El Concilio fortaleció la actitud de escucha ante las necesidades culturales de las comunidades cristianas jóvenes en África, Asia y América Latina. Capacitados con estos estudios, los padres conciliares respondieron al mundo moderno, pero lo hicieron teniendo como interlocutor básico al cristiano medio europeo.

No podía ser de otra manera. El Concilio cosechó los aciertos de dos siglos de teología católica europea y sus figuras teológicas de mayor relieve provenían del continente viejo. Y sin embargo, el Concilio proveyó a los obispos de la América Latina y otros pueblos del Tercer Mundo con una oportunidad de intercambio y diálogo únicos. Al concluir aquella magna asamblea Paulo VI encargaba a los obispos de la América Latina que se esforzasen por traducir los documentos del Concilio al continente americano.<sup>6</sup>

### 3. ORIGENES DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Los factores que están al origen de la teología de la liberación pueden ser considerados como provenientes de tres fuentes distintas: aquellos que actúan desde la Iglesia Católica misma, los que provienen del contexto socio-político y cultural de América Latina y finalmente los que tienen su origen en la irrupción de las ciencias humanas en la reflexión teológica. El presente artículo intentará exponer los factores cuyas raíces se encuentran dentro de la vida de la Iglesia.

Antes de que concluyera el Concilio ya los obispos de América Latina poseían una tradición de intercambio a partir de la fundación del CELAM desde 1955 en Río de Janeiro.

Por su parte, un grupo de teólogos latinoamericanos se reunía en Petrópolis, Brasil en marzo de 1964 para conocerse mejor e intercambiar, para definir asuntos de investigación de interés latinoamericano, abrir horizontes nuevos, iniciar un trabajo de reflexión sobre problemática latinoamericana, dar los primeros pasos hacia un posible curso de teología en julio de 1964 para profesores de teología latinoamericana "a cargo de tres o cuatro de los grandes maestros europeos".<sup>7</sup>

Estos teólogos reunidos en Petrópolis no hablaban de memoria o desde el encierro de los seminarios. Ellos participaban como asesores de la Juventud Universitaria Católica, de las Juventudes de Acción Católica, de la Juventud Obrera Católica, etc. Todos estos grupos cristianos vivían lo que Josef Comblin llamó en 1959 el fracaso de la Acción Católica. Fracaso por su incapacidad de cambiar las estructuras y generar una mentalidad crítica. Pero más que fracaso, habría que hablar de un modelo que había agotado generosamente sus posibilidades capacitando a toda una generación cristiana en el camino organizacional.

En aquella reunión las preocupaciones mayores del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo giraban en torno al impacto de tres realidades sobre el catolicismo: el urbanismo, el crecimiento de los medios de comunicación social y el aumento de la conciencia revolucionaria. Lucio Gera se fijaba más bien en cómo superar la oposición pastor-teólogo, cómo hacer una teología relacionada con los aspectos vitales de la Iglesia y cómo debía ser el seminario para formar sacerdotes para América Latina.

Un joven sacerdote peruano de unos 34 años comenzaba así su ponencia: "¿Cómo establecer el diálogo salvador con el hombre de América Latina?" Con aquella pregunta Gustavo Gutiérrez señalaba la necesidad de estudiar al hombre latinoamericano que ya diferenciaba en tres grupos diversos: las masas populares, las élites intelectuales y técnicas y la oligarquía conservadora. De ahí pasaba a analizar la pastoral de la Iglesia, los presupuestos de las opciones ya tomadas pues ellas revelarían el modo que tenía la Iglesia de comprender la fe.

Esta comprensión del hombre latinoamericano y principalmente de los católicos habría sido imposible sin la ayuda de las investigaciones del FERES (Federación Internacional de los Institutos Católicos de Investigaciones Sociales y Socio-Religiosas),<sup>9</sup> sin las conversaciones entre los obispos latinoamericanos, particularmente los brasileños cuya Conferencia Episcopal data de 1952 fundada gracias al tesón de Dom Helder Cámara.

La traducción del Concilio Vaticano II al continente latinoamericano ocurrió pues dentro de los esfuerzos por establecer un diálogo salvador con el hombre latinoamericano. Pero no el hombre en general, sino particularmente el pobre. Como lo ha repetido Gustavo Gutiérrez en diversas ocasiones. El catolicismo europeo se ha esforzado por dialogar con el no-creyente. En América Latina se quiere dialogar con el no-hombre, con el aquel cuyos derechos y dignidad son negados por el sistema.<sup>10</sup>

Desde ese diálogo con los pobres del continente partieron los

participantes hacia la Segunda Asamblea General de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM).

#### 4. MEDELLIN

Entre los antecedentes mayores de dicha reunión cabe citar la participación de cristianos en la campaña de alfabetización brasilera orientada por Paulo Freyre, esfuerzo que se vio truncado por el golpe de Estado de 1964. También anteriores a Medellín fueron los estudios socio-pastorales fomentados por el Padre Gonzalo Arroyo, S.J. en Chile. Era la época de las grandes denuncias y documentos. Recuérdese las denuncias apasionadas del Padre Camilo Torres durante 1965, la ponencia de Dom Helder Cámara en la Xma. reunión del Celam en Mar del Plata, Argentina:

"...Es fácil afirmar que América Latina es un continente católico y reserva de la cristiandad para todo el mundo. Yo sé que las masas latinoamericanas abrirán los ojos. Con nosotros o contra nosotros. Hoy ya no hay pueblos aislados, encerrados, ya no hay muralla..."<sup>11</sup>

Ya en dicha ponencia Helder Cámara hablaba del colonialismo interno como el principal pecado de la sociedad latinoamericana, e incluso empleaba el concepto de "pecado colectivo". Y atacaba el uso manipulador del "...espantajo del comunismo".<sup>12</sup> En la misma reunión de Mar del Plata se nota una metodología tripartita: hechos, reflexión y recomendaciones.

En 1967 Gustavo Gutiérrez denunciaba en Montreal el estado de pobreza escandalosa en que vive la mayor parte de la población mundial. A estas declaraciones seguirían las tomas de posición de diversos grupos cristianos, por ejemplo, la de los 38 sacerdotes latinoamericanos ante la encíclica papal, "Populorum Progressio", una carta que parecía escrita para la América Latina.<sup>13</sup> Junto a este comunicado conviene señalar entre otros: el de los sacerdotes peruanos del 9 de marzo de 1968, "Sobre las Estructuras Socio-Económicas del País", el documento de agosto de 1968 firmado por 900 sacerdotes titulado "América Latina continente de violencia", los pronunciamientos del "II Encuentro del grupo Sacerdotal de Golconda", Colombia, en diciembre de 1968, la declaración de 300 sacerdotes brasileños (agosto de 1967) sobre la "Iglesia y la Realidad del Brasil", y la Carta de los Provinciales de la Compañía de Jesús en la América Latina donde se captaba el momento especial que vive la América: "El problema social de América Latina es el problema del hombre mismo. La época que vivimos en América Latina es un momento de la historia de la salvación". El documento trazaba esta meta: "...la liberación del hombre de cualquier forma de servidumbre que lo oprima". Y hacía este compromiso: "...nos comprometemos con todas nuestras fuerzas a promover -las transformaciones audaces que renueven radicalmente las estructu-

ras (Populorum Progressio 32), como único medio de promover la paz social".<sup>14</sup>

Quizá lo más decisivo de la Conferencia de Medellín fue su preparación inmediata y su metodología. Una serie de reuniones iban abriendo el camino: el seminario de expertos convocados por el CELAM sobre "La Misión de la Universidad Católica en América Latina", celebrado en Buga, Colombia, febrero de 1967: "Nos parece llegado el momento de hacer una evaluación serena y objetiva sobre la labor que cumplen nuestras universidades católicas";<sup>15</sup> el Encuentro de Presidentes de Comisiones Episcopales de Acción Social en Itapoan, Bahía, Brasil del 12 al 19 de mayo de 1968 "...verdaderamente la miseria, la violencia, la construcción de una nueva sociedad con sus valores propios, el materialismo práctico, plantean un problema de salvación...";<sup>16</sup> el Primer Encuentro sobre Pastoral de Misiones en América Latina, Melgar, Colombia del 20 al 27 de abril de 1968: "Muchos misioneros sufren la angustia de ver que la Iglesia se presenta a veces excesivamente cargada con el peso de la herencia socio-cultural de Occidente...".<sup>17</sup>

La metodología empleada en los trabajos de la conferencia celebrada en Medellín los días 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 partía, como la *Gaudium et Spes* del Vaticano II, de la realidad, para luego reflexionar y finalmente trazar las directrices que encauzarían los esfuerzos futuros de los cristianos comprometidos, en esos esfuerzos transformadores de esa misma situación de miseria y egoísmo.

Los documentos de la conferencia hicieron suyas importantes conclusiones de la teoría de la dependencia y describieron la realidad latinoamericana desde esa óptica sin por ello encerrarse en ella. Cinco temas fueron privilegiados en aquella asamblea: los pobres, el amar a los hermanos como fundamento de la justicia y la paz, la denuncia de una situación de pecado y violencia institucionalizada, la dimensión histórica de la fe, y finalmente la necesaria acción política. En los documentos de Justicia y Paz se enfatizaba especialmente la necesidad de la participación popular en los procesos transformadores y su ineludible concientización.

En aquel ambiente de diálogo constructivo acerca de la presencia de la Iglesia en el mundo latinoamericano existía una comunión entre la teología de los peritos convocados y las ponencias de los pastores como Mons. Marcos McGrath (Panamá), Eduardo Pironio (Argentina), Eugenio Araujo (Brasil), Leonidas Proaño (Ecuador) y Samuel Ruiz (México). La misma orientación impulsaba los discursos inaugurales del Cardenal Juan Landázuri (Perú) y Avelar Brandao (Brasil).

Así ha resumido José Miguel Munárriz, S.J. el fruto de Medellín:

...la Iglesia sólo estará presente en -la actual transformación de América Latina- -conociendo al hombre y sus aspiraciones- (Justicia, 1) y para ello se debe valer de las ciencias sociales (Mensaje, Justicia 11). Mediante este instrumento definirá como causales de la situación el -colonialismo interno- (Paz, 2) y el -colonialismo externo-, que producen opresión, hija a veces, de -insensibilidad social- pero también de -voluntad de opresión- (Paz, 5). Esta situación será calificada teológicamente como -negación de la paz-, como -violencia institucionalizada-, como -estructuras de pecado- (Paz 14, 16 y passim). A esta situación corresponde una acción pastoral de la Iglesia (Paz 18) que tiene como eje -alentar y favorecer los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación y consolidación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia- (Paz 27) y para que esto pueda hacerse buscar e implementar los mecanismos adecuados (Pastoral de Elites, Educación, Catequesis, etc.).<sup>20</sup>

En los Simposios de Teología de 1970 Bogotá (6 y 7 de marzo), Buenos Aires (agosto del mismo año) se popularizó el concepto de liberación en los medios teológicos.

Estos temas de la teología de la liberación presentes en Medellín continuaron siendo repensados. Baste un ejemplo, el libro de G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, que vio la luz en 1971 es fruto de un largo proceso.

El libro de Hugo Assmann, *Opresión y Liberación. Desafío a los cristianos*<sup>21</sup> es contemporáneo al libro de Gustavo Gutiérrez. En él Assmann critica toda teología que permanece en la neutralidad ante una situación tan pavorosa como la de América Latina. La perspectiva fundamental de la teología de la liberación también aparece en *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina* de Ronaldo Muñoz (1974)<sup>20</sup> y en *Liberación de la Teología* de Juan Luis Segundo (1975).<sup>21</sup>

A las precisiones metodológicas de la primera etapa seguirán los énfasis biblio-cristológicos de la segunda con las obras de Carlos Mesters privilegiando los temas del éxodo y la predicación profética, y los trabajos de Leonardo Boff, *Jesucristo Liberador* (1974); de Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina* (1976)<sup>22</sup> y de Juan Luis Segundo, *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*, (1983).<sup>23</sup>

En nuestros días el impacto de la teología de la liberación se advierte sobre todo en el crecimiento de las Comunidades Eclesiales de Base. Del lado de la reflexión puede citarse como expresión de una eclesiología de la liberación las obras de Leonardo Boff, *Eclogogénesis* (1980)<sup>23</sup> e *Iglesia, Carisma y Poder* (1981) y los trabajos de la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia

en América Latina (CEHILA) bajo la inspiración del argentino Enrique Dussel.

## 5. PRESUPUESTOS CENTRALES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Entre los puntos de apoyo a esta reflexión latinoamericana destaca en primer lugar el considerar la revelación de Dios hacia Israel como algo que aconteció, algo histórico. Dios se ha manifestado en determinadas acciones y procesos e Israel fue invitado a reconocerlo en ellos. Estas acciones siempre se han encaminado hacia la libertad para constituir a Israel como sujeto moral. La fe, que es adhesión del ser humano a estos proyectos debe comprometerse en aquellos esfuerzos históricos que buscan la dignidad de todos los hijos de Dios, especialmente los más abandonados. No se puede creer en el Dios que se revela, sin adherir a su propuesta de salvación liberadora participando en estos esfuerzos que se están dando en el continente. La revelación no se reduce a estos esfuerzos, pero se la reconoce como pasando por ellos. La teología de liberación toma como materia de reflexión precisamente estos compromisos de fe en respuesta a la revelación y sus signos.

Una segunda base de la teología de la liberación la constituye su atención de los signos de los tiempos. Dios continúa actuando y convocando a la humanidad para construir una convivencia fundada en el amor, se hace necesario interpretar los signos de los tiempos, es decir, analizar la presencia del Señor en las aspiraciones y esfuerzos humanos en pro de los derechos fundamentales y reconocer en ellos la llamada y la oportunidad que Dios nos ofrece para unirnos a él. No se puede simplemente aplicar los dogmas y enseñanzas pasados. Ellos fueron reglas para la fe tenidas por la iglesia ante otros interrogantes. Ahora nos toca a nosotros responder a los nuestros. Como escribía recientemente Jón Sobrino, "El Vaticano II rechazó in actu la idea de que la teología ya estuviese hecha de una vez para siempre".<sup>26</sup>

Un tercer presupuesto consiste en que la teología de la liberación florece en ese movimiento dentro de la Iglesia que pretende como lo dice Arturo Sosa, "...vivir el cristianismo como identificación con los pobres de la tierra que lucha por su liberación. Desde allí se pretende afrontar los temas y áreas de toda teología".<sup>27</sup> La teología de la liberación es pues acto segundo, momento histórico de un proyecto pastoral concreto que ve en la aspiración de los pueblos latinoamericanos por su liberación plena un llamado de Dios. Leonardo Boff lo reafirmaba recientemente: "Antes que hubiese teología de la liberación, hubo una pastoral liberadora..."<sup>28</sup>



Una cuarta base consiste en el hecho que la teología de la liberación parte del supuesto que la Iglesia no tiene la exclusiva de la verdad ni de la lucha por un mundo más justo. Es posible que fuera de ella, e incluso, entre los que la rechazan se den elementos verdaderos y válidos de verdad y justicia. Como decía hace años Juan Luis Segundo, descubrimos entre nosotros nuevas fuerzas y riquezas cuando tomamos en cuenta a los no-cristianos sinceros y comprometidos en la construcción del bien. Y en el artículo ya citado sostiene Leonardo Boff: "Hay un valor teológico en las luchas de los oprimidos que no se restringe, limita ni reduce al ámbito eclesial".<sup>30</sup>

Un quinto presupuesto considera a la Iglesia como pueblo de Dios, es decir, la iglesia no se reduce exclusivamente a la jerarquía. A la hora de determinar lo que debe hacer, a qué interrogantes responder, la comunidad cristiana tiene que oír las preguntas que traen sus miembros, la verdad y el amor que viven, sus aspiraciones particularmente las de los pobres.

Finalmente, esta teología se llamaba de la liberación porque toma en serio las aspiraciones de las clases y pueblos oprimidos a la cual no hace justicia una óptica desarrollista. Y se habla de liberación queriendo concebir la historia "como un proceso de liberación del hombre". Y más importante se habla de liberación porque:

...En la Biblia, Cristo nos es presentado como aportándonos la liberación. Cristo salvador libera al hombre del pecado, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, es decir, vivir en comunión con él, fundamento de toda fraternidad humana.<sup>31</sup>

Todos estos presupuestos de la Teología de la Liberación están presentes en los documentos de Medellín, pero si ellos orientaban la reflexión de los teólogos no por eso dirigían la marcha de la historia latinoamericana.

## 6. ENTRE MEDELLIN Y PUEBLA (1968-1979)

Varios fenómenos se advierten durante la década de 1960 a 1970 en América Latina. Joseph Comblin<sup>32</sup> ha señalado algunos: está en primer lugar la llamada "la crisis de los populismos", Kubitschek-Goulart (Brasil), Frondizi-Illia (Argentina), la Democracia Cristiana en Chile y otras naciones, etc. Gradualmente se veía la imposibilidad de integrar a todas las clases sociales a un proyecto común. Durante estos años de agitación estudiantil, y de foquismo la Iglesia sintió la falta de una doctrina política clara en esos momentos en que "a la radicalización de izquierda correspondió una radicalización de la derecha".<sup>33</sup> Ante la inseguridad, "los sectores más timoratos de la Iglesia" legitimaron medidas extremas

de represión y los regímenes "de salvación nacional". Al lado de la teología de la liberación fue surgiendo "un neo-catolicismo espiritualista indiferente a los compromisos sociales basado principalmente en las necesidades religiosas de la nueva clase media".<sup>34</sup>

A la aparente euforia de finales de los años 60 sucedían ahora las dictaduras militares, cuyo ejemplo más patente es el de Chile (1973- ). La teología de la liberación tuvo que buscar otros cauces para pensarse como lo indica el título del libro de Leonardo Boff, *Teología del Cautiverio y de la Liberación*.<sup>35</sup>

## 7. PUEBLA

A pesar de las confirmaciones de la línea liberadora en los Sínodos de 1971 y 1974, la tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano en enero de 1979 tuvo lugar dentro de una atmósfera de prevención y de miedos de posibles condenas contra la teología de la liberación. Desde octubre de 1976 se conocían las reservas y acusaciones de reduccionismo de la Comisión Teológica Internacional contra la teología de la liberación.<sup>36</sup>

Juan Luis Segundo al analizar en 1985 los resultados de Puebla veía en el hecho de la no condena de la teología de la liberación un motivo de alivio para los teólogos de esta línea, pero ese optimismo carecía de fundamento.

Cierto que el documento final confirmaba importantes aspectos de la corriente teológica liberadora: la opción preferencial por los pobres y sus rostros entre nosotros, la dimensión social del pecado, la denuncia del anti-comunismo paralizador, la condena de las ideologías totalizantes. Pero también Jon Sobrino considera que incluso después de Puebla, hay que seguir mirando a Medellín pues aquella reunión continua "siendo todavía el acontecimiento eclesial e histórico más importante para mostrar lo que debe ser la fe eclesial y su relación con el mundo en América Latina".<sup>37</sup>

Puebla, siempre según J. Sobrino, ya estaría influenciado por un esfuerzo de cierto sector de la jerarquía por recuperar la "auténtica teología de la liberación". Puebla tuvo "un talante moderador". Si fue "una serena afirmación de Medellín" también trajo elementos "de freno de su dinamismo". Puebla señaló rasgos de la Iglesia de los pobres, pero careció de "una eclesiología de la Iglesia de los pobres". Citó verdades y principios, pero no los jerarquizó suficientemente.<sup>38</sup>

Se puede aplicara muchas de las posturas teológicas derivadas de Puebla, los límites dentro de los cuales se mueve, según Jon Sobrino, un cierto tipo de teología. Ella no sabe si los motivos de la opción preferencial por los pobres nacen desde dentro o de

afuera de la Iglesia; si esa opción tiene un fundamento teológico o ético. Este talante teológico se queda a veces en condenas genéricas de las ideologías, pero no pasa a analizar las concreciones históricas del pecado. Esta teología en fin, se debate entre los capítulos más históricos de Puebla los de la situación del continente y la opción por los pobres y los más universalmente dogmáticos, aquellos que tratan de Cristo y su Iglesia.<sup>39</sup>

Se entiende ahora cómo para Juan Luis Segundo "Medellín y Puebla- constituye hoy una fórmula tan trillada como equívoca... no podemos citar ambos documentos como pertenecientes a una misma línea teológica". El teólogo uruguayo vio ya en Puebla los principales fundamentos que empleará la Instrucción Vaticana para condenar ciertas teologías de la liberación.<sup>40</sup>

#### 8. PRINCIPALES CRITICAS DE LA SANTA SEDE A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION. LA INSTRUCCION LIBERTATIS NUNTIUS, AGOSTO 6, 1984

Ya en el discurso inaugural de Puebla su Santidad Juan Pablo II alertaba a los obispos contra ciertas "relecturas" del mensaje cristiano. E insistía, "Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe de la Iglesia no puede ser contenido válido de la evangelización".<sup>41</sup>

Para algunos era una clara condena de la teología de la liberación y en esa línea orientaron sus esfuerzos. Pero ni el Papa, ni los documentos de Puebla condenaron la teología de la liberación como querían algunos. El mismo Papa a su regreso de Puebla hablaba en Roma de la conveniencia de la teología de la liberación.<sup>42</sup>

Y sin embargo las preocupaciones de la Santa Sede sobre "ciertas formas de teología de la liberación" continuaron. En efecto, con fecha 6 de agosto de 1984 publicaba la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe un documento titulado "Instrucción sobre algunos Aspectos de la Teología de la Liberación". El documento estaba firmado por el cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Sagrada Congregación de la Doctrina y la Fe y por su secretario el arzobispo Alberto Bovone. El documento contaba con la aprobación del Romano Pontífice otorgada en audiencia particular.

La principal crítica a las llamadas "ciertas formas" de teología de la liberación giraban alrededor de estos ejes: el adoptar acríticamente conceptos del marxismo. Recalco el acríticamente, pues la misma instrucción Vaticana e incluso otros documentos papales utilizan conceptos marxistas sin por ello aceptar todo el universo ideológico de Marx. El Papa ha hablado de "trabajo alie-

nado" de la "plusvalía", y hasta la misma instrucción reconoce los condicionamientos sociales de la teología (IV, 1).

Pero este documento tan criticado confirma claramente varios aspectos fundamentales de la teología de la liberación. El documento, al igual que toda la teología de la liberación, arranca de "La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación". Ve en esta aspiración un "signo de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio". (I,1)<sup>4</sup>

La instrucción no quiere prestarse a ser empleado contra "todos aquellos que quieren responder generosamente...a la opción preferencial por los pobres". E incluso condena "a los que se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia". (Introducción). Para el cardenal Ratzinger, "la expresión -teología de la liberación- es una expresión plenamente válida". Pero el encuentro de esta reflexión teológica y las aspiraciones de los pueblos oprimidos debe de ser discernido "a la luz de la especificidad del mensaje de la revelación, auténticamente interpretado por el magisterio de la Iglesia". (III, 4)

## 9. REACCIONES DE TEOLOGOS DE LA LIBERACION A LA INSTRUCCION DE 1984

Leonardo Boff hacía las siguientes observaciones acerca de la Instrucción de 1984 el 31 de agosto de ese mismo año en el diario **Folha de S. Paulo**. El documento suscita esta pregunta clave: la liberación es un tema teórico junto a otros temas, o

es ante todo un proceso histórico, un hecho social que apunta hacia el bloque social e histórico de los oprimidos, concientizados y organizados en busca de vida, de pan, de trabajo, de participación, de dignidad, en una palabra, de una liberación integral?

Boff distingue entre la lectura centro-europea de la liberación que la aborda como un tema en sí mismo y la perspectiva latinoamericana que parte de las prácticas de los oprimidos. Los latinoamericanos empiezan por interrogarse hasta qué punto los cristianos están participando en el proceso de liberación y luego, "En qué medida este proceso realiza de forma incipiente e histórica el Reino de Dios, que es de justicia, de fraternidad y de paz?" La teología de la liberación nace del esfuerzo por responder estas preguntas. Por tanto la cuestión básica es la referencia a la práctica. Elaborar una teología de la liberación supone "una inserción orgánica en un movimiento concreto".

Para Boff la "Instrucción" de 1984 se sitúa en la perspectiva centro-europea. "El texto no parte de la narración de las luchas de

los oprimidos, de sus organizaciones y de la presencia de los cristianos dentro del proceso". La "Instrucción" tiene una aproximación de corte esencialista. Se trata de "una teología de las consecuencias deducidas de principios y doctrinas".

La metodología de la "Instrucción" tiene como consecuencia el ver reduccionismos donde no existen. La teología de la liberación enfatiza "las dimensiones sociales y las implicaciones políticas presentes en estas realidades". Tal y como se decía en la Edad Media, "Abstraer no es negar". Estos énfasis son pedidos por la realidad vivida y sufrida.

Con relación al uso acrítico del marxismo, Boff señala que "los teólogos de la liberación que hacen uso de algunas categorías de la tradición marxista (especialmente de Althusser y de Gramsci) lo hace a partir de su uso práctico, analizando situaciones sufridas por el pueblo". Por lo tanto, no están tratando de construir toda "una reflexión académica y sistemática sobre el marxismo en confrontación con el cristianismo".

Boff atribuye a la falta de diálogo por parte de Roma su confusión entre un "enfoque teórico sobre el tema y un enfoque práctico sobre la acción liberadora".<sup>44</sup>

Aunque algunos teólogos latinoamericanos no se diesen por aludidos por las advertencias acerca del marxismo, escritores como el profesor de Filosofía Social en la Escuela Superior de Pedagogía de Bonn, Werner Post entienden la "Instrucción" como un intento romano de hacer de los teólogos de la liberación "los idiotas útiles de Lenin, en la soviétización de América Latina".<sup>45</sup>

Edward Schillebeeckx fue más categórico en su rechazo al llamar la "Instrucción", "Una caricatura que ignora un cristianismo sufriente". El dominico holandés añadía: "...no conozco ningún documento eclesiástico oficial, en cuya primera parte se elogie tanto una determinada forma de teología, para, a continuación, rechazarla categóricamente como si fuese un ateísmo marxista".

Si los teólogos de la liberación, escribía Schillebeeckx hablan de lucha de clases no es porque lo consideren una "ley objetiva y necesaria", sino precisamente lo contrario. La lucha de clases se da, pero por la ambición de unos, es un hecho que tiene soluciones! Esta "Instrucción", continúa Schillebeeckx, "no atañe a ningún teólogo latinoamericano", de ser así el documento hubiese mencionado autores concretos y hubiese hecho las debidas citas. "Una palabra crítica de aliento por parte de la Congregación de la Doctrina de la Fe habría sido recibida con aplausos; pero nadie necesitaba una caricatura de la teología de la liberación".<sup>46</sup>

*Numerosos teólogos europeos y publicaciones se manifestaron*

en una línea similar a la usada por Schillebeeckx. El anciano Marie-Dominique Chenu, O.P., teólogo insigne del Concilio Vaticano II expresaba su desconcierto por las críticas vaticanas a la llamada "Iglesia Popular". Veía allí una "insensibilidad al vocabulario aceptado casi oficialmente dentro de las iglesias latinoamericanas que el Papa visitó".

Karl Rahner se sintió obligado a escribir una carta el 16 de marzo de 1984, al cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, Perú, expresándole que la teología de la liberación representada por Gustavo Gutiérrez "es del todo ortodoxa". Y proseguía, "...una teología, que debe estar al servicio de la evangelización concreta, nunca puede prescindir del contexto cultural y social de la evangelización para que ésta sea eficaz, en la situación en la cual vive el destinatario".<sup>47</sup>

#### 10. INSTRUCCION SOBRE LIBERTAD CRISTIANA Y LIBERACION (1986)

El 22 de marzo de 1986 la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe exponía ahora de manera positiva "los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad cristiana y la liberación" (No. 2). Como bien lo ha notado un crítico de la teología de la liberación, el P. J. Y. Calvez, S.J. el tono de esta Instrucción era otro.<sup>48</sup>

La Sagrada Congregación miraba ahora a "Los pobres de Yahvé" que

saben que la comunión con El es el bien más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad. Para ellos el mal más trágico es la pérdida de esta comunión. Por consiguiente el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en su deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado. (II, 47)

El documento de 1986 insistía que cuando la Iglesia se interesa por la promoción de la justicia no se aparta de su misión. Pero también se cuidaba de añadir:

Sin embargo, procura que esta misión no sea absorbida por las preocupaciones que conciernen el orden temporal, o que se reduzca a ellas. Por lo mismo, la Iglesia pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y la distinción entre evangelización y promoción humana... (II, 64).

Y.I. Calvez, S.J. advierte varias contribuciones que la teología de la liberación ha hecho a la Iglesia universal. Primero el aportarle una reflexión que se apoya sobre la experiencia concreta. La "Instrucción" de 1986, después de señalar varias advertencias, acoje la experiencia de las Comunidades Eclesiales de Base (II, 69). la misma "Instrucción" reconoce a la teología de la libera-

ción el poner de relieve aspectos de la Palabra de Dios cuya riqueza no había sido aun plenamente percibida y el haber traído al campo de atención de la Iglesia Universal la religión de la gente sencilla. Finalmente, gracias a los teólogos de la liberación toda la Iglesia ha tomado conciencia de la importancia de tener un amor de preferencia por los pobres. El mismo Juan Pablo II se expresaba así en una alocución a los cardenales el 21 de diciembre de 1984:

Aprovecho gustosamente esta ocasión para repetir que el compromiso con los pobres constituye uno de los motivos dominantes de mi acción pastoral, la solicitud constante que acompaña mi servicio cotidiano del pueblo de Dios.. Ante las formas actuales de explotación del pobre, la Iglesia no se puede callar.<sup>49</sup>

Entre las reacciones de teólogos latinoamericanos a este segundo documento pontificio, recogemos tres.<sup>50</sup> Para Ignacio Ellacuría, S.J., este segundo documento no recoge las observaciones que se le hicieron al primero, ni la gran riqueza de la teología de la liberación. El documento pretende ser universal pero mal se puede evaluar desde Europa la vivencia de las comunidades latinoamericanas comprometidas en la lucha por la liberación. Por lo menos el documento no es condenatorio.

Gustavo Gutierrez ha vuelto a afirmar que Roma lee a los teólogos latinoamericanos como si estuviesen en diálogo con un interlocutor que no es el de ellos.

Jon Sobrino recalca que para conocer la verdad hay que hacer la justicia y que se da una conexión interna entre confesar a Cristo y amar a los hermanos.

## 11. A MODO DE CONCLUSION: EL FUTURO DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

A la teología de la liberación se le plantean varios retos. Primero dentro del contexto de la celebración de los 500 años de llegada del Evangelio a las tierras americanas mostrar la vinculación entre la teología de la liberación y la labor de todos aquellos misioneros luso-hispanos para quienes la evangelización sólo tenía sentido dentro del respeto por los derechos de los más débiles, los indios. El considerar la lucha por la justicia como parte legítima de toda evangelización no es algo reciente o novedoso en Latino América, sino que ha sido un factor permanente desde la llegada del evangelio. Nunca ha existido una proclamación de la Palabra sin que la Iglesia no tenga que discernir y pronunciarse sobre la suerte de personas cuya dignidad humana era negada. Nunca se ha defendido los derechos de los pobres dentro y fuera de la Iglesia, sin que se presente estos defensores como subversivos y blasfemos.

Segundo, la teología de la liberación tiene que continuar siendo la articulación y reflexión de las experiencias de comunidades comprometidas en un proceso liberador profundamente espiritual. Los teólogos de la liberación tienen que mantener sus lazos con estas comunidades pobres sin dejarse recuperar por el sistema que sabe hacer negocios hasta con la teología de la liberación, ni por el ritmo de la intelectualidad que se desespera ante la lenta marcha de los pobres. Tal y como les decía el Papa a los obispos brasileños el 9 de abril de 1986 al concluir la visita *ad limina*: "los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este evangelio de la liberación radical e integral..."<sup>31</sup>

La teología de la liberación, que no ocurre en el aire, ha heredado los aciertos, pero también padece los efectos del pasado eclesial latinoamericano: su clericalismo, su afán de protagonismos socio-políticos ajenos al pueblo y a la realidad. Será un reto perenne para esta teología, el mantenerse cerca a las bases, el ser popular, reconociendo siempre que estos procesos son mayores que el ámbito eclesial. El clericalismo de izquierda no es una mera tentación o espejismo, sino un abismo que se bordea constantemente dado nuestro pasado.

La teología de la liberación está llamada a establecer un diálogo con otras corrientes en la iglesia y su tradición sin dejarse empujar hacia conductas y pensamientos entusiastas y sectarios, al margen de la Gran Iglesia. Así lo veía el Papa en su mensaje a los obispos del Brasil: La "correcta y necesaria teología de la liberación debe desarrollarse -de modo homogéneo y no heterogéneo con relación a la teología de todos los tiempos".<sup>32</sup>

La teología de la liberación puede ser comprendida como una reflexión post-moderna en cuanto que critica el optimismo ingenuo del desarrollismo tecnológico y sus efectos en los pueblos colonizados. Su originalidad reside en representar un caso raro en la historia en la cual los que saben han puesto sus conocimientos al servicio de los que padecen la negación de su dignidad y han potencializado así su búsqueda religiosa y social por nuevas alternativas. Uno de sus retos es pues el de mantenerse como búsqueda, y no convertirse en una nueva forma de autosuficiencia. Como lo expresa Christian Duquoc, "La ambición de las teologías de la liberación no es construir un sistema, sino convertir una iglesia a la causa de los oprimidos".<sup>33</sup>

Finalmente a pesar de los grandes aciertos en sus reflexiones cristológicas, todavía la teología de la liberación tiene que ahondar en la insondable riqueza de la Pascua de Cristo e iluminar con ella la vida y la participación en la lucha liberadora de las comunidades cristianas. Si la teología europea nos legó la célebre ten-



sión, "ya, pero todavía no", nuestra teología latinoamericana tiene que profundizar en las consecuencias del "pasar por, sin reducirse a" de la salvación que nos trajo Jesús. Sólo así habrá mostrado la teología de la liberación su raíz última, la de ser una teología de la pascua de Jesús de Nazaret tal y como es vivida hoy en día por sus hermanos menores.

## NOTAS

1. Citado por Roberto Oliveros Maqueo, s.j. *Liberación y Teología. Génesis de una Reflexión (1966-1976)*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1955, p. 153.
2. Ver por ejemplo el documento presentado por la Federación Mexicana Anticomunista ante el III Congreso de la Confederación Anticomunista Latinoamericana (CAL) celebrado en Asunción, Paraguay, en 1977, citado por Luis Ugalde en "Génesis de la Teología de la Liberación, Procesos Históricos" en *Últimas Noticias*, Suplemento Cultural (Caracas, 2 de junio de 1985). Ver también el documento presentado a Ronald Reagan en mayo de 1980 por el llamado Comité de Santa Fe, "Nueva Política Interamericana para los años 80". *Comunicación* 41-42 (1983) 142. Ver también el artículo de Michael Novak en la revista dominical del *New York Times* (11 de noviembre de 1984) su subtítulo: "Los Críticos de la Teología de la Liberación arguyen que ella es fundamentalmente ingenua y puede entregar a Sur América en las manos del Comunismo".  
Para una breve introducción a la instrumentalización de la religión en favor de las políticas de la administración Reagan, ver Michael Sweeny, "Reagan y la Religión", *Sic* 485 (1986) 225-227.
3. Este fue un lento proceso, como nos repitiera muchas veces en 1961, el aún llorado P. Manuel Aguirre Elorriaga, s.j., historiador y animador de múltiples proyectos en pro de la conciencia social católica en Venezuela. Según el mismo P. Aguirre, este tema había sido magistralmente expuesto por G. Van Gestel, *La Doctrina Social de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1964 (1ra. ed. Bruselas, 1959) en su capítulo, "El Catolicismo Social en el siglo XX hasta la -Rerum Novarum-", p. 29-90.
4. Para un breve resumen de esta época, Cf., Hans Jurgen Prien, *La Historia del Cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985 (1ra. ed. alemana, Göttingen, 1978), p. 389-395.
5. Cf., Thomas C. Bruneau, "Power and Influence: Analysis of the Church in Latin America and the Case of Brazil", en *Latin American Research Review* 2 (1973) 25-52. El artículo contiene una bibliografía excelente hasta ese año.
6. Durante la IX reunión del CELAM, en Roma del 23 de septiembre al 16 de noviembre de 1965, Monseñor Larrain lanzó la idea de convocar una conferencia episcopal a nivel latinoamericano aprovechando la presencia de muchos obispos en Bogotá con motivo del Congreso Eucarístico Internacional que se celebraría en agosto de 1968. El tema de dicha conferencia versaría sobre la aplicación a la América Latina de los Documentos del Concilio Vaticano II (Oliveros, p. 80).
7. Oliveros, p. 57.
8. Oliveros, p. 61.

9. Durante el período 1958-1961 estos centros realizaron diversos estudios sobre el cambio social y religioso en América Latina. Su sede internacional estaba en Frigurgo (Suiza) y la latinoamericana en Bogotá. Las investigaciones fueron realizadas bajo la dirección de F. Houtart, entonces director del Centro de Investigaciones Socio-Religiosas de Bruselas y la iniciativa de Monseñor Luigi G. Ligutti, director para Asuntos Internacionales de la National Catholic Rural Life Conference y observador permanente de la Santa Sede ante la FAO.
10. Esta novedosa reflexión teológica entroncaba así con el pensamiento de los grandes misioneros hispanos de la América y los mayores críticos de la empresa colonial española. Piénsese en Anton de Montesinos y Bartolomé de las Casas, y en el pensamiento de Francisco de Vitoria quien nunca cruzó el Atlántico, pero analizó con imperecedera grandeza ética toda la empresa hispana en las Indias. Los obispos también estuvieron presente en este esfuerzo como puede verse en la obra de Enrique Dussel, *El Episcopado Latinoamericano y la Liberación de los Pobres, 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1979.
11. "La Iglesia ante el Mundo Moderno en América Latina", *Signos de Renovación*. Lima: Comisión Episcopal de Acción Social, 1969, p. 51.
12. *Ibid.*, pp. 50 y 53.
13. El "Comunicado de 38 Sacerdotes de América Latina sobre la Encíclica *Populorum Progressio*", aparece en *Signos de Renovación*, p. 91-94 y fue escrito a la conclusión del Primer Seminario Sacerdotal promovido por el Departamento Social del CELAM y organizado por ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales), Chile, octubre-noviembre de 1967. La relevancia de esta encíclica para América Latina se capta particularmente en sus números 30-32.
14. Todos estos documentos aparecen en *Signos de Renovación*, p. 19-192.
15. *Signos de Renovación*, p. 181.
16. *Signos de Renovación*, p. 36.
17. *Signos de Renovación*, p. 118.
18. J. M. Munárriz, s.j. "La Teología de la Liberación en los Documentos de la Iglesia", *Últimas Noticias*, Suplemento Cultural (Caracas, 2 de junio de 1985), p. 9.
19. Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 1971.
20. Salamanca: Sígueme.
21. *Cuadernos Latinoamericanos*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975, 270 pp.
22. Madrid: Ediciones Paulinas.
23. México: Centro de Reflexión Teológica.
24. Madrid: Ediciones Cristiandad.
25. Santander: Sal Terrae.
26. "La Teología en Latinoamérica" en *Iniciación a la Práctica de la Teología*, "Introducción". Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, p. 367.
27. "Actualidad y Retos del Proyecto Pastoral de Liberación Integral de América Latina", en *Últimas Noticias*, Suplemento Cultural (Caracas, 2 de junio de 1985), p. 12.
28. "Magisterio y Teología de la Liberación Bajo el Juicio de los Pobres", *Concillium* 212 (1987) 5.
29. "Pastoral latinoamericana: hora de decisión", *Mensaje* 127 (1964) 74-82. Reproducido en Juan Luis Segundo, "Frente a una decisión", en *De la Sociedad a la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970, p. 31-48.

30. "Magisterio y Teólogos de la Liberación..." *Concilium*, 212, p. 6.
31. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 68-69.
32. "La Iglesia Latinoamericana desde Vaticano II. Diez Años que hacen historia", *Mensaje* 253 (1976), p. 486-492.
33. *Ibid.*, p. 492.
34. *Ibid.*, p. 494.
35. Madrid: Ediciones Paulinas, 1980.
36. El documento final se llamó, "Promoción Humana y Salvación Cristiana", publicado en *Salmanticensis* 24 (1977) 415-435. Ver también la respuesta de José Ignacio González Faus, en *Este es el Hombre*. Santander: Sal Terrae, 1980, p. 50-91.
37. "La Teología en Latinoamérica", en *Iniciación a la Práctica de la Teología*. "Introducción". Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984, p. 377. Medellín "divide más claramente los espíritus, con lo cual son menos inocultables las diferencias teológicas", *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 376, 378, 381.
39. *Ibid.*, p. 384.
40. *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 12.
41. S.S. Juan Pablo II, "Discurso Inaugural Pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, México" (28 de enero de 1979 en Puebla, La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina. Santo Domingo: Amigo del Hogar, 1979, p. 7.
42. Audiencia General del miércoles 21 de febrero de 1979. *Ecclesia* 1975 (10 de marzo de 1979) 292.
43. Ver también III, 1, III, 2. Esta situación de miseria no se puede olvidar ni un solo instante, IV, 1.
44. Leonardo Boff, "La Liberación, Teoría o Acción Práctica? *Diakonía* (1984) 358-362.
45. "Traición a los pobres? -Marxismo en la instrucción de la congregación de la fe", *Selecciones de Teología*, 100 (1986) 294.
46. *Diakonía* 32 (1984) 362-365.
47. También en esta línea se manifestaron los teólogos de la Revista *Concilium*. Para todos estos testimonios, el de Chenu y Rahner inclusive, ver Cayetano de Tella, compilador. *Cristianismo y Liberación en América Latina*. Vol I Claves-Latinoamericanas. México: Ediciones Nuevomar, 1984, p. 249-257.
48. "La -Théologie de la libération- critiquée et accueillie", *Après les Deux Instructions de la Congrégations pour la Doctrine de la Foi. Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986) 845-859.
49. Citado por Y. J. Calvez, s.j., "Le service de l'unité et la défense de l'authenticité de l'Évangile", 9, en *Documentation Catholique*, 82 (1985) 170.
50. Han sido recogidas por, "Comentarios a la -Instrucción sobre la Libertad Cristiana y la Liberación-", *Diakonía* 38 (1986) 186-197.
51. El texto apareció en *Diakonía* 38 (1986) 183.
52. *Ibid.*
53. *Mesianismo de Jesús y Discreción de Dios. Ensayo sobre los límites de la Cristología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 135-136.

## BIBLIOGRAFIA

Nota: Además de las obras ya citadas durante el curso de nuestro ensayo he aquí las que nos parecen útiles para una introducción al tema.

### A. BIBLIOGRAFÍAS GENERALES

- A. Manzanera, *Teología y Salvación - Liberación en la Obra de Gustavo Gutiérrez*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1978, p. 433-465.

### DOCUMENTOS BASICOS

Marins, José y Equipo, *Praxis de los Padres de América Latina. Los Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1978.

Para el texto de las Instrucciones Pontificias sobre la Teología de la Liberación, ver: *Teología de la Liberación*, Santiago: Universidad Católica Madre y Maestra, 1986. Y también: *L'Osservatore Romano*, (9 de septiembre de 1984), p. 7-10 y 13 de abril de 1986, p. 15-21.

### B. INTRODUCCIONES

Boff Clodovis y Leonardo, *Cómo Hacer Teología de la Liberación*, Madrid: Edificiones Paulinas, 1986.

-----, *Libertad y Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1982.

### C. UNA BREVE PRESENTACION DE LAS FIGURAS, PROCESOS Y TEMAS CLAVES:

Gibellini, Rosino, *La Nueva Frontera de la Teología en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1977.

Berryman, Phillip, *Liberation Theology. The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon Books, 1987, con una bibliografía mínima comentada para cada capítulo, p. 209-222.

Gutiérrez, Gustavo, "La Teología de la Liberación", *Sic* 490 (1986) 462-467. Recoge la primera parte de la lección magistral presentada por G. Gutiérrez al recibir el Doctorado en teología en la Facultad de Teología del Instituto Católico de Lyon, Francia, el 29 de mayo de 1986. Los editores de *Sic* la consideraron "una síntesis rigurosa, escueta y autorizada de la teología de la liberación latinoamericana...".

Zárraga, Pedro Manuel. "Conversación con Leonardo Boff", *Sic*, 489 (1986) 420-423.

En la Colección "Cristianismo y Sociedad", Madrid: Ediciones Paulinas, van apareciendo un conjunto de obras que a larga tocarán los temas fundamentales de la teología desde la perspectiva de la liberación, entre ellas destacan: Ronaldo Muñoz, *El Dios de los Cristianos* y de L. Boff, *La Trinidad, La Sociedad y la Liberación*.

#### D. CONSIDERACIONES METODOLOGICAS

Ver *Estudios Centro Americanos* (ECA) todo el número 30 (1975), especialmente los artículos de I. Ellacuría, J. Sobrino y J. Hernández Pico.

Boff, Clodovis, *Teología de lo Político*. Salamanca: Sígueme, 1981, y la excelente recensión de Joan Ordi en *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* (1985) 212-226.

Taborda, Francisco, "Métodos teológicos na América Latina", *Perspectiva Teológica* 49 (1987) 293-319.

#### E. ALGUNAS DE LAS VETAS DE LA ESPIRITUALIDAD DE LA LIBERACION:

Gutiérrez, Gustavo, *Beber de su Propio Pozo*. Lima: CEP, 1983.

-----, *Hablar de Dios desde el Sufrimiento del Inocente. Una Reflexión Sobre el Libro de Job*. Lima: CEP, 1986.

González Buelta, Benjamín. *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la Inserción*. Santo Domingo: Amigo del Hogar, 1987.

Sobrino, Jon, *Liberación con Espíritu. Apuntes para una nueva Espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1985.

#### F. COMENTARIOS CRITICOS DE LAS OBRAS FUNDAMENTALES O DE TEMAS CENTRALES:

Bentue, Antonio, "La Instrucción Vaticana: Teología de la Liberación", *Mensaje*, 333 (1984) 463-466.

Codina, Víctor, "Eclesiología Latinoamericana de la Liberación". *Actualidad Bibliográfica* 36 (1981) 190-206.

González Faus, José Ignacio, "La Teología Latino Americana de la Liberación", *Actualidad Bibliográfica de Filosofía y Teología* 20 (1973) 359-448. Contiene una crítica seria sobre la obra de Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia*.

-----, "Aprendamos de la Historia-, A propósito de una eventual condena de la Teología Latinoamericana". *Sic* 467 (1984) 326-334.

Scannone, Juan Carlos, *Teología de la Liberación y Práxis Popular*.

Aportes Críticos para una Teología de la Liberación. Salamanca: Sígueme, 1976.

G. RESUMEN DE LAS PRINCIPALES RESERVAS, PELIGROS, Y ATAQUES CONTRA LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION:

J. López Trujillo, R. Poblete, B. Kloppenburg y otros, en Liberación: Diálogos en el CELAM. Bogotá: Secretariado General del Celam, 1974.

