

**REPENSAMIENTO TEOLÓGICO DE
«LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN»**

ANIANO ALVAREZ-SUÁREZ

«Reconocer que la salvación del pecado traída por Cristo es una salvación del hombre total, concreto, significa reconocer que la salvación debe expresarse en la historia, anticipando fatigosamente en la vida de hoy aquella solidaridad y aquella fraternidad que serán plenas solo en la eternidad. Esto implica también una nueva valoración de la pobreza, una nueva atención a los marginados y a los oprimidos, una nueva actitud que el cristiano y la Iglesia deben tener frente a la sociedad y sus acontecimientos... Todas cosas que el Concilio había intuido pero que no había logrado concretar. Así se entiende, entonces, por qué han nacido tantas hostilidades contra la teología de la liberación. Consciente o inconscientemente, quien se siente directamente cuestionado por una teología, que urge un nuevo orden, más cristiano, o quien teme que una claridad mayor imponga un nuevo modo de ver las relaciones entre los hombres, todos los que, en América Latina o donde sea, gozan de los beneficios del "status quo", harán todo lo que puedan para que esta nueva inspiración teológica calle, acusándola de desviación, herejía, subversión. Y es necesario añadir que "discípulos" demasiado superficiales o demasiado celosos han podido ser pretexto de estas oposiciones políticas o el motivo de ciertas desconfianzas eclesiales»¹.

1. *Tres modos de hacer teología*

Sabemos que, clásicamente, tres son los «modos» de hacer teología o de profundizar en el mensaje cristiano:

- a) uno de estos «modos» ve a la teología como «*sabiduría*».

¹ LUIGI BETTAZZI, *Prefazione*, in S. GALILEA, *La teologia della liberazione dopo Puebla*, Queriniana, Brescia 1979, 6-7.

Es un modo antiquísimo. Lo encontramos ya en el Nuevo Testamento, en la primera literatura cristiana y, a medida que se desarrolla la historia, en los escritos de muchos santos. Esta teología es propia del género homilético, de la reflexión espiritual. Intenta hacer de la Palabra de Dios un verdadero alimento para la vida. No tiene una pretensión sistemática ni directamente científica.

b) tenemos, también, la teología *sistemática* o *científica* o *dogmática*. Este modo de hacer teología ha adquirido mucha importancia en la vida de la Iglesia, hasta convertirse, en los últimos cuatro siglos, en la forma de hacer teología: ser teólogo significaba ser teólogo dogmático. Esta forma de teología, que es indispensable, suscita el encuentro de la fe y de la razón humana en el estudio de la Revelación divina; ordena sistemáticamente, en cuerpos doctrinales, los temas teológicos y ofrece el valor e importancia dogmática de la Biblia, del Magisterio, etc...

c) y existe, finalmente, la teología que podemos llamar *pastoral*. Su punto de partida, referencialmente, es la vida de la Iglesia, la acción pastoral, el compromiso de los cristianos, la realidad humana en la que la Iglesia ejerce su propia misión. En este caso, la vida y la praxis de la Iglesia son un «lugar teológico»; es decir, una base para elaborar y pensar el mensaje de Jesús. Para ello, la *acción pastoral* y la *praxis cristiana* son el *acto primero*, mientras la reflexión teológica es el *acto segundo* que ilumina y orienta la acción. La teología de la liberación se coloca, preferencialmente, en este modo de hacer teología. Es teología pastoral ².

Esta es la razón por la que Pablo VI la tuvo presente, explícitamente, para la exposición de uno de los capítulos fundamentales de la «*Evangelii Nuntiandi*»: la evangelización incluye «un mensaje particularmente vigoroso en nuestros días sobre la liberación» ³. Y Juan Pablo II ha afirmado: «La teología de la liberación queda, a veces, relacionada con América Latina y, sin embar-

² S. GALILEA, *La teología de la liberación después de Puebla*, Chapinero, Bogotá 1979, 15-16; Cfr. J.L. IDIGORAS, *La teología como sapiencia*, in «Medellín», 8 (1982), 74-101, quien hace una reflexión seria sobre los tres aspectos indicados: teología como *ciencia* (pp. 75-85); teología como *reflexión sobre la praxis* (pp. 85-92); teología como *sapiencia* (pp. 92-101); Cfr. también G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme Salamanca 1984.

³ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Roma 1976, nn. 29-39.

go, hemos de reconocer que se trata de una exigencia con dimensiones universales. La función de la teología es la de descubrir su verdadero significado a la liberación en los diversos y concretos contextos históricos contemporáneos. Pertenece a la verdad llamar con propio nombre a la justicia, a la manipulación del hombre por parte del hombre o del estado, de los mecanismos o sistemas económicos»⁴.

2. Pero ¿qué se entiende por liberación?

Para clarificar los problemas en torno a la teología de la liberación es necesario precisar la idea misma de la liberación⁵. Una de las principales fuentes de mal entendidos se debe, precisamente, al uso fácil y, a veces, ambiguo del término. En la teología de la liberación se trata, obviamente, de la liberación «cristiana». Tal liberación no es algo distinto de las liberaciones humanas, históricas, sociales, sino que las enriquece considerablemente⁶.

a) Contexto histórico:

La novedad de la teología de la liberación ha quedado determinada por la influencia del cambio que se ha realizado en la lectura sociológica de la situación del Continente latinoamericano. América Latina, desde una «*monocultura*» inicial, que planteaba siempre más un pluralismo cultural, aunque unificado por una misma situación de *dependencia*⁷.

Inicialmente, la situación del subdesarrollo fue leída en base a la teoría «*desarrollista*», según la cual bastaba promover la industrialización para superar la precaria situación económica. Tal teoría se ha revelado ineficaz con el fracaso de la «*Alianza por el Progreso*», promovida por el Presidente J.F. Kennedy; que ¿por qué? Pues porque la situación de pobreza de América Latina

⁴ JUAN PABLO II, a su vuelta de América Latina el 21 de Febrero de 1979.

⁵ G. RUIZ, *La hermenéutica bíblica de la teología de la liberación*, in «*Sal Terrae*», 2 (1985), 113-125.

⁶ E. PIRONIO, *Reflexión teológica en torno a la liberación*, in *Escritos Pastorales*, BAC, Madrid 1973, 67-97.

⁷ J. PIÑOL, *Iglesia y liberación en América Latina*, Barcelona 1972; B. MONDIN, *Teologia della liberazione: genesi del movimento, correnti principali, aspetti positivi e negativi*, in «*Sapienza*», 38 (1985), 257-278.

fué aumentando cada vez más, precisamente en base a la estrategia desarrollista. Los intercambios económicos, de hecho, se realizaban entre «partners» desiguales: los países ricos, a niveles económicos muy elevados, y los países pobres, con economía a niveles primarios.

Además los países ricos que se comprometían a enviar capitales y medios técnicos a América Latina para promover su industrialización acaban creando una situación de *profunda dependencia* de Continente a su respecto. El problema, más que económico, se manifiesta, pues, como político ⁸.

La *teoría de la dependencia*, elaborada en ambiente marxista, en oposición a la *funcional*, capitalista, norteamericana, ha motivado a toda América latina, redescubriendo la causa de la «dependencia» en el mismo colonialismo. De forma que la actual situación de América Latina se revela como una forma de «*neo-colonialismo*» fruto de las sociedades multinacionales que desnacionalizan la economía latinoamericana ⁹.

La teoría de la *dependencia* aun cuando ha tenido el mérito de focalizar el problema radical de América Latina, sin embargo, tiene el límite de absolutizarlo, porque en el subdesarrollo de la misma intervienen también otros factores, no exclusivamente de naturaleza socio-política (factores culturales, religiosos, ancestrales, ambientales...) ¹⁰.

Es necesario tener presente también esta evolución sociológica de América latina para comprender la teología de la liberación. De hecho, es desde la teoría de la dependencia desde la que la teología asume la categoría de «liberación», que tiene, también un fundamento bíblico.

b) *Reflexión eclesial:*

Pablo VI, en la «*Populorum Progressio*», se separaba de la noción de «desarrollo» y habla de «desarrollo integral», dado que la idea de desarrollo resultaba insuficiente, estando demasiado ligada a índices materiales y económicos, ignorando otras dimensiones del hombre. En cambio, «desarrollo integral» es la promoción del hombre en todos sus aspectos, incluso éticos y religio-

⁸ Esta es la razón de la denuncia de ALAIN GARCIA, Presidente de Perú, en la FAO, en Roma, el 11-XI-85.

⁹ R. VEKEMANS, *Desarrollo y revolución: Iglesia y liberación*, Cedral, Bogotá 1973.

¹⁰ E. DÜSSEL, *Historia de la iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)*, Barcelona 1972.

sos; es todo un proceso que conduce «desde situaciones menos humanas a situaciones más humanas»¹¹.

Esta concepción, que supera el puro «desarrollo» del mundo industrializado, tuvo gran influencia en la Conferencia de Medellín¹². Y es, precisamente, Medellín el primero en utilizar, como término oficial, la palabra «*liberación*», que desde entonces permanece como término propio de la reflexión y del compromiso de los cristianos en el Continente.

El término «*liberación*», aun cuando usado, frecuentemente, como equivalente a «*promoción humana*» o «desarrollo integral», es mucho más rico. Ciertamente tiene consonancias bíblicas: el Dios de la Biblia, que se nos revela plenamente en Jesús, es un Dios liberador y no un Dios de promoción o desarrollo integral. «*Liberación*» expresa mejor la idea del hombre que se convierte en sujeto del propio destino y de la propia historia; encierra más profundamente la idea de superación de las diversas formas de esclavitud y la llegada de la justicia. Podemos, de hecho, tener promoción, desarrollo, que conserven la dependencia injusta. Este término, además, es más coherente con la idea cristiana del crecimiento interior que debe acompañar toda promoción social para que sea liberadora¹³.

Podemos, ciertamente, afirmar que la idea de liberación y la teología de la liberación adquirieron «*estatuto eclesial*» en la Conferencia de Medellín. Con ella, a la misión de liberación humano-temporal de América Latina, se le dan un significado y una interpretación teológicos, poniendo en relación con la salvación de Jesucristo. Si existe una relación entre la fe y la liberación humana, entre el Reino de Dios y la construcción de la sociedad, entre evangelización y promoción temporal entonces «*liberación*» no es una noción puramente terrena sino que tiene también una dimensión escatológica, y, por tanto, es posible hablar de una «Teología de la liberación»¹⁴.

¹¹ PABLO VI, *Populorum progressio*, Roma 1967, n. 14.

¹² Cfr. A. LOPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1980.

¹³ J. LOIS FERNANDEZ, *Liberación* (Teología de), in ROSSI - VALSECCHI, *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1978, 1391-1405.

¹⁴ A. LOPEZ TRUJILLO, *Las teologías de la liberación en América Latina*, in *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1980, 215-262; A. BANDERA, *La teología de la liberación*, in *La Iglesia ante el proceso de liberación*, BAC, Madrid 1975, 88-280.

La «*Evangelii Nuntiandi*» de Pablo VI confirma la misma orientación. El Papa adopta decididamente el término «liberación» como «esfuerzo y lucha para superar todo lo que les condena (a los pueblos) a quedar al margen de la vida: carestías, enfermedades crónicas, analfabetismo»¹⁵.

La Conferencia de Puebla asume ampliamente el término de la liberación y de la evangelización liberadora, en la misma perspectiva¹⁶. Además Puebla elabora más a fondo la idea de liberación ofreciéndonos una síntesis del pensamiento católico al respecto. Para Puebla la liberación cristiana presenta dos aspectos complementarios e inseparables: el *primero*, la superación de todas las esclavitudes que degradan al hombre y a la sociedad y cuyo origen hay que buscarlo en el egoísmo, el pecado personal y social. En esta dimensión «el hombre debe convertirse en el desarrollo individual y comunitario»; y el *segundo*, la liberación para el progresivo crecimiento en el ser, en la comunión con Dios y con los hombres. Ambos elementos de la liberación concretizan la liberación radical que Jesús realizó en su Pascua.

Nos encontramos, así, frente a los dos aspectos que toda la teología de la *liberación* profundiza: el aspecto de las liberaciones humanas, sociales, históricas y el aspecto de la salvación que nos viene ofrecida en Cristo. Resumiendo, podemos decir que la liberación es la salvación de Jesús, que se realiza en la historia¹⁷.

c) *Identificación de la teología de la liberación con América Latina:*

Tras estos desarrollos del término «*liberación*» en relación directa con América Latina pareció normal que hablar de teología de la liberación significaba lo mismo que hablar de América Latina. En esta situación, todos los criterios que informan la conciencia cristiana resultan insuficientes. No se trata, de hecho, de nuevas temáticas teológicas, puntualizaciones doctrinales o una mayor comprensión de los elementos autóctonos de las culturas latinoamericanas, sino de un *nuevo modo de hacer teología*:

¹⁵ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Roma 1976, nn. 30-31.

¹⁶ AA.VV., *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*, Sígueme, Salamanca 1981.

¹⁷ S. GALILEA, *La teología de la liberación después de Puebla*, Chapinero, Bogotá 1979.

leer la realidad y descubrirla con los ojos de la fe de forma que la categoría de dependencia, que es una categoría de análisis política y de explicación concreta de la realidad, viene asumida por la Iglesia y adquiere un significado teológico. Comprender la teología de la liberación significa, pues, comprender la situación histórica en la que estos pueblos viven y las luchas que mantienen para liberarse de las dependencias seculares que no les han permitido ser artífices del propio futuro.

El cristiano latinoamericano ha descubierto la pobreza, la opresión no como realidades existentes por pura fatalidad, sino como productos históricos bien precisos. La política les ha revelado las causas de esta situación, les ha mostrado los mecanismos del poder, las leyes de un sistema que vive sobre el «desarrollo del subdesarrollo». Lentamente fue creciendo una nueva comprensión de la realidad y de las misiones históricas a las que se les llama. La opción por el pobre, por los marginados, por la lucha del proletariado latinoamericano; la percepción del peligro como una dimensión que caracteriza toda la existencia humana, con exigencias de racionalidad científica y la aceptación de la conflictualidad en las que están inmersos; el redescubrimiento de la *pobreza* como solidaridad con los pobres y protesta contra la pobreza injusta: son todas realidades que han marcado una manera nueva de percibirse como hombres y como cristianos.

Es aquí cuando se hace presente el problema de la *práxis*: ¿es necesario hacer!, pero ¿cómo?. Esta es la razón del por qué es más importante la «*orto-práxis*» (hacer bien) que la «*ortodoxia*» (la verdad). La *práxis* de la teología de la liberación es la síntesis de la «*ortopráxis*» y la «*ortodoxia*». Va de la *práxis* a la verificación de la fe y de la fe a la *práxis* ¹⁸.

Más o menos este podría ser el proceso lógico del razonamiento de los exponentes de la teología de la liberación: «Es inútil buscar el criterio de las opciones en la intensidad mayor o menor de la crítica dirigida a aspectos colaterales del sistema (como serían la represión, las torturas...), la opción no viene de ahí. Es la razón también del por qué de las actuales y violentas divisiones internas de la Iglesia latinoamericana; se trata de opciones radi-

¹⁸ C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Sígueme, Salamanca 1980; H. ASSMANN, *Teología de la práxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973; J.C. SCANNONE, *Teología de la liberación y práxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976.

cales y sería ingenuo minimizarla. El tema teológico y político de la liberación, por su origen y actual contexto histórico, se encuentra en evidente paralelismo con el tema socio-político de la dependencia». Y Assmann dice aún más: «Se acabó el tiempo del desarrollo y empezó la era de la liberación, ya que liberación es el nuevo nombre del desarrollo». Partir desde esta situación histórica para reflexionar sobre la fe cristiana no significa limitar el concepto de liberación al plan económico (aun cuando ahí se encuentren las prioridades). La liberación del hombre, en el curso de la historia, exige no solo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructuras, una revolución social; exige algo más: «una nueva manera de ser del hombre, una revolución cultural permanente»¹⁹.

3. *La respuesta política a esta reflexión:*

En el plan para la pacificación de América Central, para la década de los años 80, conocido como «*Acuerdo de Santa Fe*», redactado por un grupo de consejeros USA, se pone como condición la eliminación de la teología de la liberación, porque se la considera responsable, entre otras causas, de la desestabilización y desequilibrio del Continente: «la política externa americana debe empezar por combatir (no solo por reaccionar contra) la teología de la liberación, tal como viene utilizada en América Latina por el clero de la teología de la liberación». Y en otro párrafo: «el rol de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. Desafortunadamente, las fuerzas marxista-leninistas han utilizado la Iglesia como arma política contra la propiedad privada y el capitalismo productivo, haciendo que en la comunidad religiosa se infiltrasen ideas comunistas más que cristianas». Y sigue: «Los Estados Unidos deben asumir la iniciativa en el plano ideológico... Si las Américas quieren sobrevivir y prosperar, los Estados Unidos deben garantizar la voluntad política y la filosofía a la base de la política»^{19b}.

He ahí una síntesis de las intervenciones políticas, ante el fenómeno de la teología de la liberación: 1969, Nelson Rockefeller visita América Latina. Esta fue su conclusión: «Es necesario estar

¹⁹ H. ASSMANN, *Teologia della prassi di liberazione*, Cittadella, Assisi 1974.

^{19b} Documento «segreto» per Reagan. *Una nuova politica per gli anni '80*, in «Il Regno-Documenti», 9 (1982), 304.

atentos a la Iglesia latinoamericana ya que si pone en práctica los acuerdos de Medellín atenta contra nuestros intereses»; 1970, Documento de la «CIA» trasapelado en Bolivia y que ofrecía disposiciones concretas sobre cómo perseguir a los sacerdotes implicados en las luchas populares, haciéndoles aparecer implicados con el marxismo, para hacerlo desaparecer; 1979, Carter pide una investigación seria y profunda sobre los cristianos de América Latina. Es él quien ordena la «invasión», subvencionada, de las diversas «sectas» religiosas; 1982, Documento de «Santa Fe»; 1986, Congreso de teología de la liberación, en Sevilla (España), organizado por el PSOE, con motivo del descubrimiento de América²⁰.

4. La respuesta teológica:

A nivel teológico, empleamos, hoy la palabra «*liberación*» tan fácilmente. Y, sin embargo comporta una significación tan intensa en el momento presente. En ella se encuentran aspiraciones, profundamente vividas, esfuerzos, peligrosamente realizados, proyectos... La palabra «*liberación*» se opone a opresión, dominación, dependencia; significa «*cambio*», paso de una situación de dominación a una nueva situación de libertad.

La palabra «*liberación*» la empleamos, hoy, frecuentemente y no siempre con el mismo significado. Se habla de liberación de la miseria, económica, social, política, ideológica; de liberación psicológica, afectiva, personal. Se habla, también, de liberación de la mujer, sexual, e, incluso, de liberación ecológica. Las ciencias del saber humano se apoderan también del término y así se habla de sociología, filosofía, ética, teología de la liberación y de pedagogía o educación liberadora²¹.

Más allá de estas diferencias se encuentra siempre una aspiración común: «*la creación de un hombre nuevo, capaz de asumir, libre y responsablemente, el propio destino personal y el destino colectivo de su país*». Los momentos más significativos de la teología de la liberación podemos descubrirlos en: 1899, Primera

²⁰ C. MACCISSE, *La Teología de la liberación: 20 años de una praxis y reflexión teológico pastoral*, in «*Teresianum*», 36 (1984), 293-329; *Quel Documento non mi riguarda*, in «*30 Giorni*», 10 (1984), 57.

²¹ J. LOIS FERNANDEZ, *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*, Madrid 1986.

Conferencia del Continente latinoamericano, en Roma; 1968, Segunda Conferencia del Continente latinoamericano, en Medellín (Colombia); 1970, el Congreso de Buenos Aires (Argentina); 1970 y 1971, respectivamente, Congresos de Bogotá (Colombia); 1972, Congreso de Montevideo (Uruguay); 1972, Congreso de «El Escorial»-Madrid (España); 1972, Congreso de Roma (Italia); 1973, Congreso de Ginebra (Suiza); 1973, Congreso de Toledo (España); 1973, Congreso de Bogotá (Colombia); 1975, Congreso de Méjico (Méjico); 1979, Tercera Conferencia del Continente latinoamericano, en Puebla (Méjico); 1984, Roma, (Congregación para la Doctrina de la Fe), Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación; 1985, Roma (Congregación para la Doctrina de la Fe), intervención de la Congregación sobre el caso Leonardo Boff; 1986, Congreso de Méjico (Méjico) (casi en secreto por falta de permiso eclesiástico)²².

Al ritmo de los Congresos y Conferencias del Continente latinoamericano se van colocando en el candelero los personajes más representativos de la teología de la liberación, cuyos nombres resultan ya tan familiares: G. Gutiérrez²³; H. Assmann²⁴; R. Alves²⁵; J.L. Segundo²⁶; S. Galilea²⁷; J. Comblin²⁸; J. Sobrino²⁹;

²² Cfr. C. MACCISSE, *El problema es... la teología de la liberación*, Ed. Paulinas, Bogotá 1987, donde se encuentra una rica bibliografía de todos estos momentos reflexivos de la teología de la liberación. A partir de estos momentos, la reflexión se está ya orientando hacia la próxima Conferencia, la cuarta, del Continente, ya anunciada para 1992, con motivo del Centenario del Descubrimiento, y que será presidida por el Papa Juan Pablo II.

²³ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984; ID., *La fuerza histórica de los pobres*, Lima 1979.

²⁴ H. ASSMANN, *Teología de la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973; ID., *Opresión-Liberación*, Montevideo 1971; ID., *Aporte cristiano al proceso de liberación*, Montevideo 1971.

²⁵ R. ALVES, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Sígueme, Salamanca 1973; ID., *Hijos del mañana: imaginación, creatividad y cultura*, Sígueme, Salamanca 1976.

²⁶ J.L. SEGUNDO, *Teología abierta para el laicado adulto*, Buenos Aires, 1965-1972; ID., *Teología de la liberación. Respuesta al Card. Ratzinger*, Madrid 1985.

²⁷ S. GALILEA, *Espiritualidad de la liberación*, Santiago 1973; ID., *La teología de la liberación después de Puebla*, Chapinero, Bogotá 1979.

²⁸ J. COMBLIN, *Cristianismo y desarrollo*, Quito 1970; ID., *Teología de la práctica de la revolución*, Bilbao 1979.

²⁹ J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Ed. CRT, México

J.C. Scannone³⁰; L. Boff³¹... Y, junto con los autores, también se va cristalizando la ya clásica división de los mismos en: *radicales* (Assmann-Comblin-Alves-Boff-Sobrino), *moderados* (Pironio-Gutiérrez-Trujillo-Bonino-Scannone-Galilea-Segundo), *pacíficos o no violentos* (Camara-Romero)³².

5. *Los presupuestos de la teología de la liberación:*

Ya dejamos expuesto cómo el presupuesto histórico fundamental es la conciencia de «dependencia» y la praxis de «liberación» subsiguiente. Esta es la situación que constituye el trasfondo constante para comprender las posturas y opciones de muchos cristianos de la América Latina. De este trasfondo se derivan otros presupuestos (políticos, filosóficos, religiosos, eclesiales...). Presupuestos comunes incluso a algunas corrientes teológicas europeas (teología política) pero que, en América Latina, adquieren un valor particular, dada la situación en la que los cristianos se encuentran y dada su preocupación eminentemente práctica³³.

1977; ID., *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*, Sal Terrae, Santander 1982.

³⁰ J.C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976.

³¹ L. BOFF, *¿Qué es hacer teología desde América Latina?*, in AA.VV., *Liberación y Cautiverio. Debate en torno al método de la teología de la liberación*, México 1976; ID., *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología para nuestro tiempo*, Buenos Aires 1975; ID., *Jesucristo y la liberación del hombre, Cristiandad*, Madrid 1981.

³² J.C. SCANNONE, *La teología de la liberación: caracterización, corrientes, etapas*, in «Medellín», 34 (1983), 259-288; E. PIRONIO, *Teología de la liberación*, in AA.VV., *Primer Congreso Católico interamericano para el desarrollo integral del hombre*, Caracas 1971; AA.VV., *Teologie della liberazione in America Latina*, Città Nuova, Roma 1975; J. ALFARO, *Notas preliminares para una teología de la liberación*, in «Salmanticensis», 24 (1977), 589-600; B. MONDIN, *I teologi della teologia della liberazione*, Borla, Torino 1986.

³³ S. MEO, *I temi centrali della liberazione*, in «La Civiltà Cattolica», 15 (1984), 535; L. BOFF - C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid 1986; R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método de la teología de la liberación*, in R. GIBELLINI, *La nueva frontera de la Teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1977.

a) *Presupuestos eclesiales:*

Ante todo, el patrimonio teológico, que desde el principio de siglo y, especialmente, en el post-guerra se impuso aun cuando de muy distinta manera en toda la Iglesia³⁴. Se trata de patrimonio canonizado por el Concilio Vaticano II y que reviste los siguientes aspectos:

El *redescubrimiento de la caridad* como centro de la vida cristiana. Es en la caridad donde se encuentra el fundamento de la praxis del cristiano. La *evolución de la espiritualidad* que busca la síntesis entre contemplación y acción. «Contemplativo en la acción», es la expresión que resume esta nueva dirección de la espiritualidad cristiana. Redescubrimiento de los *aspectos antropológicos* de la Revelación. La palabra sobre Dios es, a la vez, promesa para el mundo. «Desde que Dios se hizo hombre, el hombre es la medida de todas las cosas». Nada de horizontalismos, sino redescubrimiento de la unión indisoluble entre Dios y el hombre. La *vida de la Iglesia* comprendida siempre más como lugar teológico. La participación de los cristianos en los movimientos sociales se convierte, así, en punto de referencia para toda reflexión teológica seria. En la misma línea hemos de colocar el redescubrimiento, con Juan XXIII, de los *signos de los tiempos*, vistos no simplemente como una invitación a un análisis intelectual, sino como exigencia de acción, de servicio y de juicio sobre el presente. Finalmente, la recuperación de la dimensión *escatológica de la Iglesia*. Incluso, en este caso, los teólogos americanos encuentran una confirmación del papel central que para el cristianismo debe tener la «praxis histórica»: «Si la historia humana es, ante todo, una apertura al futuro, debe aparecer como una misión; el hombre, construyéndola, se orienta y se abre al don que da significado último a la historia: encuentro pleno y definitivo con el Señor y con los otros hombres»³⁵.

b) *Presupuestos político-filosóficos:*

La praxis genera una nueva reflexión que pone en discusión el patrimonio teórico de partida. Se instaura, así, una fecunda interdependencia entra teoría y praxis, vividas unitariamente en el

³⁴ E. DÜSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)*, Barcelona 1972; R. VIDALES, *La Iglesia latinoamericana y la política después de Medellín*, Bogotá 1972.

³⁵ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984.

hombre, que caracteriza todo el pensamiento de los teólogos de la liberación³⁶. Entre los datos, a tener presentes, me parecen de particular importancia los siguientes:

- * «la importancia de la acción humana como punto de partida de cualquier reflexión». Es la línea de Blondel, releída bajo la influencia del pensamiento marxista; la aceptación real de lo provisorio, de los histórico cuestiona la idealizada noción de la Totalidad dominante³⁷.
- * El problema de la «ideología» pasa así a primer plano, precisamente para evitar cerrazones y absolutizaciones que bloqueen la acción y la instrumentalicen. También aquí la atención se coloca en el terreno práctico. «Para conocer realmente una ideología es necesario conocerla políticamente. No se conoce una ideología con la simple atención a sus enunciados teóricos: tal conocimiento se hace efectivo solo a través del análisis de sus efectos prácticos; es decir, de las acciones que ella genera a nivel político». Es obvio, por ello, que el problema «ideología-ciencia-fe» ocupa un lugar de primer orden³⁸.
- * El cambio de la noción de *ciencia*, entendida no tanto como simple saber racional, sino como capacidad de transformación del mundo. La famosa frase de Marx sobre Feuerbach - «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; pero de lo que se trata es de transformarlo» - provocó un cambio de orientación de la misma teología. Sea el que sea el juicio sobre el marxismo, «el pensamiento teológico, en gran parte,... se orienta hacia una reflexión sobre el significado de la transformación del mundo y sobre la acción del hombre en la historia»; La concepción de la historia como proceso de liberación no es sino la consecuencia de esta nueva comprensión

³⁶ I. ELLACURIA, *Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano*, in *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la Teología en América Latina*, México 1975, 616ss.; E. DÜSSEL, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974; Id., *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*, in «Stromata», 18 (1972), 54 ss; E. BENVENUTO, *La filosofia della liberazione*, in «Renovatio», 9 (1974), 189ss.

³⁷ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984; E. DÜSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1972)*, Barcelona 1972.

³⁸ H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973; J.C. SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976.

de la ciencia»³⁹.

- * Todo esto comporta también una cierta visión de la «*secularización*». Frente al optimismo occidental respecto a la secularización, los teólogos latinoamericanos subrayan la continuidad con el pasado. Y el juicio positivo sobre la secularización para ellos depende de la no superación de la filosofía idealista que domina occidente. Este rechazo de la secularización no les impide la aceptación de un mundo completamente mundano, autónomo y la llamada a vivir la fe de una manera adulta⁴⁰.
- * Decir de manera «adulta» significa, para los latinoamericanos, de manera política. El descubrimiento de la centralidad de los políticos y de sus exigencias totalizantes es, de hecho, otro de los presupuestos de la teología de la liberación. «La razón humana se ha convertido en razón política. El hecho político, para la conciencia histórica contemporánea, no es ya algo a lo que nos dedicamos en los momentos en los que la vida nos deja libres y ni siquiera un sector de la existencia humana. La construcción, partiendo de los fundamentos económicos, de la *polis*, de una sociedad en la que los hombres pueden vivir solidamente como tales, es una condición que abraza y condiciona seriamente todo el hacer del hombre, el terreno apto para el ejercicio de una libertad crítica, que se conquista en el camino de la historia, el condicionamiento global y el campo común de la realización humana. Nada escapa al hecho político, así entendido»⁴¹. Sin embargo, no cabe ninguna ingenuidad: el carácter extremadamente conflictual que lo político asume no queda ignorado como no queda ignorado su carácter ambigüo: «Sin embargo, lo político sigue siendo ambigüo. Es universal respecto a su significado, pero su realidad empírica no le permite liberarse completamente de la particularidad»⁴².
- * En esta perspectiva, el hecho de la «*lucha de clases*» vuelve insistentemente. Sin embargo, el tema de la «lucha de clases» no se lo comprende si no se lo sitúa «en todo un complejo de mediaciones simultáneas, sea socio-analíticas sea teológicas, a través de las cuales se articula la reflexión. Esto significa que el intento de aislar temáticamente la «lucha de clases» de este

³⁹ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984; R. ALVES, *Cristianismo ¿opio o liberación?*, Sígueme, Salamanca 1973.

⁴⁰ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984; J.B. METZ, *Die Theologie der Welt*, Mainz 1968.

⁴¹ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984.

⁴² G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984.

conjunto de mediaciones, transformándolo en simple categoría conceptual no mediata, violentaría el aspecto más característico de este lenguaje»⁴³. Y es, precisamente esta insuficiencia de tematización lo que hace que, contra esta temática y opción, se lancen las críticas más graves, por parte de la autoridad de la Iglesia.

c) *La nueva presencia de la Iglesia en América Latina:*

Si la Iglesia es un «locus theologicus» el tipo de presencia que deriva de la conciencia de estos datos ya pacíficamente poseídos por muchos laicos, sacerdotes y obispos, se convierte en un presupuesto necesario para la construcción de una nueva teología. Los aspectos más significativos de esta presencia, pueden ser resumidos en estos datos:

- * La *denuncia profética* de las graves injusticias. En Medellín los Obispos se habían comprometido, como misión propia, a «denunciar todo lo que sea contrario a la justicia y destruya la paz»; «denunciar energicamente los abusos y las injusticias de las desigualdades entre ricos y pobres, poderosos y débiles, favoreciendo la integración». Es el rostro de la Iglesia que empieza a perfilarse con trazos siempre más visibles⁴⁴.
- * El compromiso en favor de la *concientización de los pueblos menos desarrollados culturalmente*. Así, *evangelización y concientización van indisolublemente unidas superando aquella concepción que pensaba que evangelizar era sacramentalizar*⁴⁵.
- * Este tipo de presencia activa revela, cada día, más claramente la inadecuación de las estructuras de la Iglesia. «La Iglesia no puede ser profeta de nuestro tiempo si ella misma no se convierte a Cristo, y ni siquiera tiene el derecho, por honradez, de hablar a los demás, mientras ella misma, en sus relaciones personales y en sus estructuras, sea causa de escándalos. El esfuerzo por crear pequeños grupos, comunidades de base, es uno de los signos de la nueva dirección en la que se camina, tratando de crear pluralidad de estructuras»⁴⁶.
- * El mismo estilo de *vida sacerdotal*. No solo porque se da

⁴³ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984.

⁴⁴ A. LOPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1980; Cfr. A. PARRA, *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, Bogotá 1984, 50ss.

⁴⁵ PABLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, Roma 1976.

⁴⁶ R. VEKEMANS, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Bogotá 1976.

mayor importancia y responsabilidad a los laicos, sino porque se da un repensamiento del mismo papel del sacerdote. En Europa es el «estado clerical» el que es puesto en discusión; en América Latina es otra dimensión: «Nuestro objetivo principal... es el de comprometernos sacerdotalmente en el proceso revolucionario latinoamericano... aun cuando nuestras acciones nos creen dificultades... nos preocupa no emarginarnos para no restar eficacia a nuestra acción concientizadora»⁴⁷.

- * El rechazo de una pseudo-neutralidad de la Iglesia frente a lo político. De hecho, esto significa: compromiso en favor de los pobres y con los pobres, con los que no tienen voz. Esta exigencia reveló cómo la Iglesia estaba de parte de los ricos y ella misma era rica. Así, «la Iglesia de América Latina, dadas las condiciones de pobreza y subdesarrollo del Continente, siente la necesidad de traducir este espíritu de pobreza en gestos, actitudes y normas, que la hagan un signo más luminoso y auténtico del Señor. La pobreza de tantos hermanos grita justicia, solidaridad testimonio, compromiso... en favor del pleno cumplimiento de la misión salvadora, predicada por Cristo»⁴⁸.

6. *Temas fundamentales de la teología de la liberación:*

Antes de presentar los temas de fondo de la teología de la liberación es importante presentar, aunque solo sea esquemáticamente, las características fundamentales de la teología de la liberación. Los autores las presentan asistematicamente; al presentarlas con una cierta organización se corre el riesgo que ello comporta... pero pueden darnos bastante luz al respecto⁴⁹.

a) *Características:*

- * Una teología sensibilizada y sensibilizadora por los desafíos prioritarios de la historia.

⁴⁷ G. GUTIERREZ, *Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, Montevideo 1978.

⁴⁸ R. VEKEMANS, *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo*, Bogotá 1976; Cfr. A. LOPEZ TRUJILLO, *De Medellín a Puebla*, BAC, Madrid 1980.

⁴⁹ S. MEO, *I temi centrali della liberazione*, in «La Civiltà Cattolica», 15 (1984), 535.

- * Una precisa colocación social: es la consecuencia inmediata de lo dicho anteriormente. Es una característica de todos los autores. Todos están convencidos de que una «teología que no busque en la historia su última y definitiva teologicidad renunciaría a hablar del amor en su última dimensión concreta»⁵⁰.
- * Primado del elemento antropológico: lo que ocupa el centro de la atención es el hombre al que la teología y la Iglesia deben ayudar, elevar, humanizar⁵¹.
- * Primado del elemento crítico sobre el dogmático: es la forma histórica de reaccionar ante los peligros de cerrazón y absolutización integrados en la mentalidad dogmática que, por auto-defensa, busca canonizar sus resultados.
- * Primado de lo social sobre lo personal: se trata de la liberación de masas inmensas de la miseria y de la dependencia; se trata de marchar con estos pueblos hacia la formación de un nuevo pueblo, de una nueva sociedad.
- * Primado de la ortopraxis sobre la ortodoxia: se comprende que lo esencial no consiste tanto en reducir «el mensaje de Cristo a categorías sistemáticas de comprensión intelectual, sino en el crear nuevos modos de actuar y vivir en el mundo»⁵².

b) *Temas teológicos*⁵³:

- * *Liberación como historia de salvación*: es el tema que está en el centro de toda la reflexión. ¿Qué relación existe entre liberación histórica y salvación escatológica? ¿Qué relación existe entre el esfuerzo del hombre y el don de Dios? Tema que se articula en la búsqueda de la relación entre creación y salvación, entre futuro escatológico y salvación humana. Todo visto siempre en clave cristológica⁵⁴.
- * *El mundo como conflicto*: los dos términos en cuestión — Salvación (Dios, Cristo, Escatología) e — historia (mundo, liberación política, lucha de clases) — vienen examinados en relación a la situación concreta. No se reduce a hablar abstractamente

⁵⁰ H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973.

⁵¹ L. BOFF, *Hacia una argumentación unitaria sobre la teología de la liberación*, in *Religión, ¿instrumento de liberación?*, Marova, Barcelona 1973.

⁵² L. BOFF, *l.c.*

⁵³ M. CUMINETTI, *Tematiche teologiche*, in *La teologia della liberazione in America Latina*, Borla, Bologna 1975.

⁵⁴ L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981.

de conflicto o de pecado, sino que busca dar un nombre a estas situaciones. Si la realidad histórica es conflictual (imperialismo, mercado internacional, clases sociales,...), los términos cristianos tradicionales (justicia, paz, juicio, pecado...), que han perdido su fuerza y significado, recuperan sentido no solo individualmente sino también socialmente. Y ello es posible porque toda la reflexión sobre la conflictualidad de la historia humana la vemos siempre en relación dialéctica con la llamada de Dios a la salvación. Todo aparece como respuesta — o rechazo de una respuesta — a Dios; respuesta no sacada de la historia actual sino integrada en el aquí y ahora de la historia vivida ⁵⁵.

- * *El Exodo*: el examen y la interpretación del éxodo histórico de los hebreos de Egipto ocupa siempre un lugar especial. Entonces, como hoy, se trataba de hombres, esclavos de las potencias extranjeras, en busca de la libertad. A través del éxodo los hebreos alcanzan no solo la independencia, sino que llegan a comprender el sentido de la Alianza que Yahwé quiere pactar con ellos, su presencia en todo proceso de liberación, su fidelidad a las promesas, no obstante la infidelidad del hombre. De esclavos divididos se convierten no solo en pueblo y nación sino en Pueblo de Dios, Sacerdotes del Altísimo. «El éxodo no es solo una experiencia del pasado sino que se convierte en modelo de interpretación en el espacio y en el tiempo ⁵⁶.
- * *Cristo Libertador*: De la Pascua hebráica a la Pascua cristiana; del éxodo de Egipto camino de la tierra prometida al éxodo de la muerte camino de la vida eterna... se pasa al acontecimiento y a la persona de Cristo que da a la historia unidad y sentido definitivo. El encuentro con Dios en la historia se realiza ya definitivamente en Cristo, en quien todo hombre encuentra la salvación. Se trata, pues, de entender el sentido de la existencia de Jesús, su figura, su liberación, la dimensión política y social de su acción para pasar a reflexionar sobre la posibilidad de individuar la presencia actual de Cristo resuscitado, la acción de su Espíritu, el nuevo futuro que El vino a

⁵⁵ H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973.

⁵⁶ G. BATTISTELLA, *Credo nel Dio dell'Essodo*, Roma 1984; C. MESTERS, *Dio, dove sei? Bibbia e liberazione umana*, Queriniana, Brescia 1972; ID., *E Dios parla ancora. La Parola di Dio nella storia degli uomini*, Cittadella, Assisi 1975; E. CARDENAL, *Il Vangelo di Solentiname*, Cittadella, Assisi 1979.

inaugurar⁵⁷.

- * *La Iglesia*: es el pueblo que busca la libertad de la dependencia capitalista y que, en América Latina, continúa caminando por el camino trazado por Cristo. Así se renuevan no solo los criterios de individuación de la Iglesia, sino que se renueva, también, la comprensión de la *espiritualidad*, sentido de la *conversión* y de la *fidelidad* a Dios. Se supera el genérico referirse al hambre y al mundo, típico de una cierta teología, aunque progresista, para *especificar qué hombre*, qué mundo, qué Iglesia pueden encontrarse en la dirección trazada por la Revelación de Dios. Más que una reflexión abstracta sobre la naturaleza de la Iglesia, se buscan las misiones y opciones que la Iglesia está llamada a realizar en este mundo. En relación a estas misiones y opciones que la Iglesia está llamada a realizar en este mundo. En relación a estas misiones y opciones, y no en base a criterios jurídicos y moralísticos, se descubre la existencia de una comunidad cristiana y de hombres que caminan empujados e impulsados por el Espíritu de Dios⁵⁸.
- * *Significado del cristianismo*: A base de todo este esfuerzo de reflexión sobre la praxis histórica de los creyentes en América Latina no hay más que el esfuerzo por responder al interrogante sobre el significado mismo del cristianismo. «Ser cristiano significa, de hecho, aceptar y vivir en la fe, esperanza y caridad, el significado que la Palabra del Señor y el encuentro con El dan al devenir histórico de la humanidad en camino hacia la total comunión»⁵⁹.

⁵⁷ L. BOFF, *Jesucristo el Liberador*. Ensayo de cristología para nuestro tiempo, Buenos Aires 1975; ID., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981; J. ESPEJA, *Jesucristo, Palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, Ed. CRT., México 1977; J. MIGUEZ BONINO, *¿Quién es Jesucristo hoy en América Latina?*, in *Cristianismo y sociedad*, Ed. Tierra Nueva, Buenos Aires 1975, 5-11.

⁵⁸ O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Reflexiones ante la nueva situación eclesiológica*, in «Salmanticensis», 24 (1977), 525-587; A. BANDERA, *La Iglesia ante el proceso de liberación*, BAC, Madrid 1975; A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiológica en la teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1983; A. PARRA, *De la Iglesia misterio a la Iglesia de los pobres*, Bogotá 1984; L. BOFF, *Eclogogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1979; ID., *Iglesia: ¿carisma o poder?*, Sal Terrae, Santander 1982.

⁵⁹ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1984; H.U. VONBALTHASAR, *Consideraciones histórico-salvíficas sobre la teología*

No hay, pues, presunción alguna en ver el problema en su plenitud y complejidad, sino la conciencia por indicar pistas para responder al interrogante sobre qué significa hoy ser cristiano, cómo ser Iglesia en esta situación concreta.

No se trata, pues, de una teología realizada, bien calibrada, perfecta, sino de pistas de reflexión que brotan de la dura experiencia sufriente, provocadas por las opciones de liberación. Es una teología que no nace en la cátedra o en el laboratorio de estudio sino en la praxis de cada día, de las iluminaciones, relecturas de la Biblia, de los encuentros, a veces clandestino, de las conversaciones con los hombres del pueblo, trabajadores y obreros. Se trata de una «teología» que desea ser «escuchada», proponer interrogantes abiertos, indicar direcciones aun no exploradas. «Un europeo que no se despoje de su cartesianismo y no se convierta al hombre, que no acepte la conversión de lo intelectual a lo existencial, a lo viviente, a lo cotidiano quedará siempre ajeno a la realidad de América Latina... El metro descubierto en Europa no puede medir este pueblo "telúrico", que hace la historia en vez de *proyectarla*; cada juicio que se hace desde fuera no tiene en cuenta la realidad concreta»⁶⁰.

Es, pues, importante conocer la nueva dirección; el modo de conjugar «teoría» y «praxis»; la relectura de la «ortodoxia» del pasado; la relación entre «utopía» y «escatología». Cualquiera crítica que no se coloque dentro de esta visión quedará siempre estéril e incomprensible ya que no será capaz de comprender la voz que pide ser escuchada. Voz que no rechaza críticas sino que solo pide que lo sean a partir de la opción de liberación que brota del Evangelio y de la historia actual.

7. Riesgos y reservas:

No faltan, evidentemente, riesgos que, también, hemos de clarificar⁶¹. Veamos:

de la liberación, in «Salmanticensis», 24 (1977), 511-524; J. LOIS FERNANDEZ, *Condiciones mínimas de posibilidad para el encuentro con un Cristo Liberador*, Madrid 1977.

⁶⁰ A. PAOLI, in B. MONDIN, *I teologi de la liberazione*, Borla, Torino 1984, 60.

⁶¹ Cfr. ANIANO ALVAREZ-SUAREZ, *Repercusiones europeas de la «teología de la liberación»*, in «Teresianum», 36 (1985), 331-372; L. BOFF-C. BOFF, *Cómo hacer teología de la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1986; CONGREGA-

- * el peligro de *nuevos integrismos*; el riesgo de querer ofrecer propuestas de tipo contestatario y revolucionario y, por ello, de naturaleza exquisitamente política desde instancias teológicas y bíblicas. No existe cobertura teológica para las opciones liberadoras que deban ser, en todo caso, en base a los análisis sociológicos o políticos bien precisos y rigurosos.
- * Añádase, y es el segundo riesgo, *la tendencia a considerar unilateralmente la salvación*, como salvación pre-eminentemente política, interpretando con escaso sentido bíblico los textos revolucionarios del Viejo y Nuevo Testamento. Las categorías políticas contemporáneas son profundamente diversas respecto a las del mensaje bíblico: lo demuestra la misma polémica, con todos los equívocos anexos, sobre Cristo Revolucionario de su tiempo.
- * Y el tercer riesgo: el de *caer en una nueva apologética*, como si se demostrase necesaria la conexión entre la experiencia político-revolucionaria y la esperanza escatológico-cristiana, como si la una exigiese la otra sin solución de continuidad, para encontrar su plena realización.

Conclusión

Si queremos, pues, salvar los valores auténticos expresados en la teología de la liberación, hemos de liberarla de una tentación: *convertirse ella misma en ídolo*. Ya que todo ídolo, antes o después, acaba por destruir la libertad. Y esta es la razón por la que «La Instrucción sobre la teología de la liberación»⁶² la define así: «una privilegiada preocupación, generadora de compromiso por la justicia, dirigida a los pobres y a las víctimas de la opresión»⁶³. Más aun la «Instrucción» afirma que la teología de la liberación designa «una reflexión teológica centrada sobre el tema bíblico de la liberación y de la libertad y sobre la urgencia de sus aplicaciones prácticas»⁶⁴... confirmando que «la expresión "teología de la liberación" es plenamente válida»⁶⁵.

CION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, Roma 1984.

⁶² S. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la Liberación»*, Roma 1984.

⁶³ *Ibid.*, III, 3.

⁶⁴ *Ibid.*, III, 4.

⁶⁵ *Ibid.*, III, 4.

**PIERRE DE BERULLE ET MADELEINE DE SAINT-JOSEPH:
Une communion au service du Carmel de France**

STEPHANE-MARIE DU COEUR DE JESUS

Première Prieure française du Carmel déchaussé fondé à Paris en octobre 1604 par les soins de Madame Acarie et de Pierre de Bérulle, sous la houlette vigilante de la Mère Anne de Jésus, la Mère Madeleine de Saint-Joseph (1578-1637) est l'une des plus grandes figures de ce Carmel naissant au Royaume des lis.

Dès avant son entrée au Carmel de l'Incarnation, en novembre 1604, Madeleine de Fontaines Marans avait reconnu dans le jeune Pierre de Bérulle une âme capable de la conduire à Dieu. Nous ne nous proposons pas cependant de retracer, ici, l'ensemble de la vie de cette éminente carmélite, d'autres l'ont fait avant nous¹, ni même d'approfondir avec minutie les relations spirituelles qu'elle eut avec son directeur.

Notre but, hors de toute querelle, est de tenter d'établir les liens existants entre les doctrines spirituelles propres à la Mère Madeleine et au Père de Bérulle. Mieux, voir, par la lecture attentive des textes, comment ces deux spirituels ont, selon la grâce qui était la leur, donné au Carmel de France l'impulsion qui lui a permis d'arriver jusqu'à nous. Ce qui nous donnera de constater que la transmission du «charisme thérésien», inculqué à la Mère Madeleine de Saint-Joseph par les Mères Anne de Jésus et Anne de Saint-Barthélémy s'est faite sans nuire à l'esprit de sain-

¹ Les biographies de la Mère Madeleine de Saint-Joseph sont peu nombreuses et manquent parfois d'esprit critique. Il faut citer toutefois: Un prêtre de l'Oratoire, *La vie de la Mère Madeleine de Saint-Joseph, religieuse déchaussée de la première règle, selon la réforme de sainte Thérèse*, Paris 1645. Cette première biographie est l'oeuvre commune de Guillaume Gibieuf et François Senault, tous deux oratoriens. J. TALON, *La vie de la Mère Madeleine de Saint-Joseph*, Paris 1670. Il s'agit ici de la reprise de l'oeuvre du Père Senault à laquelle le Père Talon ajouta les mémoires fournis par les carmélites lors du procès de béatification de 1647. L. de Jésus, *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Paris, 1935. C'est l'étude la plus complète.