

## SECCION BIBLIOGRAFICA

### *Informe sobre algunas obras de dos teólogos de la liberación*

En el número pasado nuestra revista presentó algunas obras de Enrique Dussel, como expresión del inicio de un pensar latinoamericano, inspirado en la historia de nuestro continente. Hoy queremos añadir algo a este aporte, presentando algunas obras de Gustavo Gutiérrez y Rubem Alves, seguramente ya leídas por casi todos los estudiantes de teología, pero que nos interesa volver a tener presente, como que representan dos esfuerzos similares, no idénticos, por pensar la fe desde el compromiso liberador al que está llamado el hombre latinoamericano.

Suficientemente conocido por todos, Gustavo Gutiérrez ha trabajado con la juventud universitaria peruana, es consultor del episcopado peruano, consejero del Comité de Dirección de Concilium y se le considera "padre de la teología de la liberación". Fue decisiva su influencia en el Celam.

Rubem Alves ha tenido una doble experiencia de gran interés: estudios en los EE. UU. en donde se doctoró en Teología en el Princeton Theological Seminary, y profesor de ciencias sociales en la Universidad de Sao Paulo.

Cada uno de ellos lleva en su pensamiento la impronta de su propia confesión, y más aún, el sello de su ser latinoamericano. Las diferencias teológicas, que son reales entre ellos, no obstaculizan una convergencia en el punto de partida del hacer teológico de ambos y en la inquietud común por la liberación.

*Gutiérrez, Gustavo. Hacia una teología de la liberación. Bogotá, Colección Iglesia Nueva, 1971.*

En la primera parte de este trabajo, Gutiérrez precisa metodológicamente los términos de la teología de la liberación, resaltando el papel crítico de ésta respecto a la presencia de la Iglesia en el mundo.

La teología ha tenido diferentes funciones en la historia de la Iglesia, las principales de las cuales han sido la función espiritual (de carácter monástico), y la función racional (como encuentro de la fé y de la razón).

Estas dos funciones son permanentes e indispensables en toda reflexión teológica, pero en los últimos años, la teología se ha dado como reflexión crítica de

la praxis eclesial; así aparece, particularmente desde el Vaticano II y conforme a esfuerzos de los grandes teólogos de este concilio (Gutiérrez cita profusamente a Congar, Chenu, Thils, Comblin, etc.). Dicha reflexión sobre la praxis de la iglesia exige la clarificación del contexto histórico propio desde el que ella se hace; tratándose de América Latina la praxis eclesial y la reflexión sobre ella tienen que ubicarse en la característica histórica propia, a saber, la esperanza de un cambio social liberador.

Ahora bien, el cambio social se ha planteado como proceso de "desarrollo" y como proceso de "liberación". Cuál es el término, o mejor, el proyecto adecuado a la situación y a la esperanza del continente? Siguiendo las investigacio-

nes de L. J. Leuret, Gutiérrez concluye que el término "desarrollo" es "insuficiente", pues ha llegado a designar tan solo el crecimiento económico sin tener en cuenta la realidad de conflicto de la situación y sin tocar para nada las estructuras. En tanto que el término "liberación" significa más puramente el proceso integral del hombre latinoamericano que aspira a la libertad y no sólo al pan, a ser sujeto de su destino histórico y libertado de toda opresión. . . Ya el magisterio eclesiástico ha consagrado este tema (Populorum Progressio y Celem).

La *segunda parte* trata de ubicar la cuestión de la teología de la liberación, viendo las distintas respuestas que se han dado al problema de la liberación desde la teología.

La teología de la liberación trata de responder al interrogante que se plantea en torno a la relación entre la salvación y el proceso histórico de emancipación, entre el reino de Dios y la construcción del mundo, y sobre todo, al cómo ser Iglesia en las condiciones concretas latinoamericanas.

Esta pregunta fue respondida por la "Cristiandad" (Los largos siglos de triunfalismo eclesial) con un desprecio por lo profano y una opción por una iglesia espiritualista. Pero desde el siglo XVI, nuevos hechos históricos (especialmente la Revolución francesa) y nuevos rumbos filosóficos, determinaron un nuevo enfoque teológico y pastoral, que valoraba positivamente el mundo y la construcción de la sociedad política, si bien relegaba este compromiso a la competencia exclusiva y casi "aparte", de los laicos. A partir del Vaticano II, la función de la Iglesia en el mundo ha sido definida como "Evangelización y animación de lo temporal": el cristianismo se insertará en el mundo, consciente de que para él hay un plan que debe ser llevado a cabo; esto trae la "distinción de los dos planos": Iglesia—mundo,

fé—compromiso temporal.

Pero esta distinción se ha visto conmovida actualmente en el nivel pastoral: grupos de iglesia comprometidos radicalmente en la historia han roto con dicha concepción. Y a nivel teológico, ella ha sido reemplazada por la concepción más unitaria de la "vocación integral del hombre", o "vocación única a la salvación".

En la *tercera parte* Gutiérrez afirma, apoyándose en la *Gaudium et Spes*, No. 44, que el compromiso de los cristianos en la historia es un verdadero lugar teológico. De esta manera, la opción de la Iglesia latinoamericana ante la situación de sus pueblos, es un punto de partida para la reflexión teológica. Pese a su tradicional carácter de ghetto, la Iglesia de nuestro continente ha optado en diversos grados asumiendo en la fé su compromiso histórico: laicos, sacerdotes y obispos denuncian las injusticias, se agrupan e inician un trabajo comprometido con los oprimidos, que busca la transformación profunda de las estructuras y el cambio de lo que se llama "violencia institucionalizada" (miseria que resulta de las estructuras de injusticia y explotación). Condición para vivir este compromiso será la vida pobre y solidaria.

Un hecho privilegiado de este proceso del compromiso eclesial en la historia es la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín.

En la *cuarta parte*, Gutiérrez delinea las perspectivas que se abren en la nueva reflexión teológica inspirada en la historia latinoamericana y en el compromiso eclesial con ella. Esas perspectivas constituyen la construcción de enfoques y temas, quizás no nuevos, pero que sí cobran especial actualidad, dado el punto de partida y el nuevo modo de hacer teología. Son principalmente: el hombre nuevo construido históricamente en la fé, la unión estrecha entre Creación—liberación—salvación, la historia como lu-

gar del encuentro con Dios, el sentido escatológico que da confianza en el futuro nuevo, y la acción de la esperanza en la política. Gutiérrez cita apartes importantes de la dogmática y de los trabajos escriturísticos de Rahner, Congar, Metz, Alfaro, Duquoc, Chenu, Schlier, Von Rad, Moltmann, etc.

Finalmente Gutiérrez precisa una vez más el papel propio de la Iglesia en este nuevo hacer teológico y pastoral, como "conciencia escatológica de la humanidad", que critica el presente, anuncia la salvación futura, y en su pobreza y solidaridad con los pobres vive la liberación.

*Gutiérrez, Gustavo. Teología de la liberación. Perspectivas., Lima, Editorial Universitaria, 1971, 372 p.*

La "Teología de la Liberación" es la obra acabada de Gutiérrez. En ella completa y perfecciona el trabajo iniciado en la obra que acabamos de recensionar, acrecentando también la documentación.

Esta obra constituye la iniciación de una nueva teología por su contexto histórico y por el nuevo método: hacer teología desde la realidad histórica y desde la praxis cristiana en ella.

Los principios fundamentales ya estaban desarrollados; por lo que ahora sólo agregamos los puntos principales que Gutiérrez añade y desarrolla más ampliamente en la "Teología de la Liberación", sobre todo en su IV parte.

En la *primera parte* es interesante destacar la interpretación pascual que se quiere dar al término "Liberación". En efecto, él designa bíblicamente la salida del pecado, que en América Latina es ante todo el pecado social (situación de injusticia y explotación), hacia la Libertad que sólo es posible en la comunión, que a su vez sólo puede tener lugar en una sociedad nueva y justa.

Otra gran novedad que encontramos en la primera parte (cap. I) es la aclaración en cuanto al significado del refle-

xionar críticamente la praxis histórica de la comunidad cristiana, lo que constituye no sólo un nuevo tema teológico, sino ante todo una "nueva manera de hacer teología", que no sólo piensa en su fe y su mundo, sino que se ubica en él para transformarlo desde la fe. Esto lo ha comprendido la iglesia latinoamericana y así lo demuestran los documentos y declaraciones de las conferencias episcopales y de los movimientos de iglesias católicas y de otras confesiones (Gutiérrez hace una interesante recopilación de los principales textos con este contenido, desde aproximadamente el año 68).

Respecto a "Hacia una teología de la Liberación", en la *tercera parte* encontramos un capítulo sobre un tema no tratado antes: un análisis del movimiento de liberación latinoamericano en sus distintas vertientes políticas y tácticas revolucionarias; en general ellas se caracterizan por el análisis marxista de la realidad latinoamericana y por la aplicación del método marxista. En dichos movimientos han estado presentes muchos cristianos, y esto significa una nueva posición de apertura y diálogo entre el cristianismo y el marxismo a nivel de la praxis histórica.

Pero la parte más novedosa de ésta frente a la obra anterior, es la *IV parte*. Teniendo presente que el punto de partida del hacer teológico es la praxis social liberadora de los cristianos, Gutiérrez emprende un trabajo de interpretación teológica y escriturística desde dicho compromiso.

El primer gran tema tratado es el de la relación entre Liberación y Salvación. Para su desarrollo hay que aclarar que la noción de salvación es algo "cualitativo" (indica la cualidad de lo absolutamente nuevo y definitivo para el hombre), no ultramundano, cristocéntrica e intrahistórica. Por consiguiente, hay una sola historia en la que se opera el designio salvador, tanto en la Creación (primer

acto salvífico), como en la liberación política (autocreación del hombre. Tema del Exodo); la salvación es la recreación y el pleno cumplimiento en Cristo y por Cristo de todas las cosas y fundamentalmente del hombre.

El segundo tema es el de las promesas escatológicas. La Promesa de la Buena Nueva es el centro de la historia bíblica, y se ha expresado en la Alianza y en la Pascua (definitivamente en la de Cristo). La escatología es la clave para comprender la fe cristiana, no sólo para comprender el fin, sino ante todo para comprender nuestra radical apertura al futuro, nuestra proyección al porvenir que imprime fuerza y sentido al presente. Las promesas escatológicas son promesas históricas en el sentido de que encierran un contenido temporal a la vez que espiritual. Su documentación es de gran riqueza en este tema: Bultmann: "Das Urchristentum im Rahmen der Antiken Religionen", Von Rad: "Theologie de l'Ancien Testament", Cerfaux: "La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul", Grélot: "Le sens chrétien...", etc. . .

El tercer tema trata la síntesis cristológica de los dos anteriores: Cristo es la Nueva Creación y la Realización plena de las Promesas; por eso es el portador de la liberación plena del hombre. Aludiendo a la discusión conciliar sobre el esquema XIII sobre la actitud de la iglesia ante el mundo, Gutiérrez, recuenta la posición definitiva del concilio como afirmación de la unidad profunda del plan divino sobre el hombre, la creación y el reino, para añadir que la *Populorum Progressio* clarifica más aún el sentido pleno de lo humano que gracias a la fe y al don de la gracia, hace posible que el trabajo humano, la lucha política y social, sean realización del plan creador y salvador. Cristo es el donante de la liberación radical al crear la comunión entre los hombres y con el Padre. Esta comunión surgida del sacrificio pascual es el

sentido total y último del proceso salvífico.

Tratados estos tres temas, Gutiérrez dedica dos capítulos especiales (X y XI) a desarrollar la temática del compromiso en favor del prójimo en la historia, como lugar único y exclusivo del encuentro con Dios, lo que exige la espiritualidad de la liberación. Gutiérrez pone de presente la necesidad de que dicho compromiso para ser verdaderamente histórico tiene que ser político; en la política el creyente tiene la posibilidad de dar razón de su esperanza. En la medida en que su fe es entendida y vivida como fermento de la historia humana y constituye un sentido (utopía) para el hacer político, el creyente dará razón de la función dinamizadora de la fé. Merece mención la referencia de Gutiérrez en este tema de las relaciones entre fé y política a los trabajos de T. Moro, E. Bloch ("Geist der Utopie"), más actualmente Mannheim ("Ideología y Utopía"), Ricoeur ("Taches de l'educateur..."), P. Blanquart ("L'acte de croire"), etc., sin olvidar a Feuerbach, Marx y Engels.

La última parte del libro (segunda sección) es una reflexión eclesiológica que trata en su dimensión pastoral el problema de la presencia de la iglesia en la historia latinoamericana, como portadora de la liberación integral de los hombres latinoamericanos (ella es "su" profeta, que anuncia un futuro nuevo y denuncia un presente injusto), y como creadora de la comunidad cristiana en la historia concreta que entre nosotros se hace contando con el hecho de la lucha de clases.

El trabajo evangelizador y liberador no podrá ser realizado por la iglesia sin un testimonio de pobreza; pobreza material, que es signo de solidaridad con los pobres y medio para buscar con ellos la liberación de su propia pobreza; pobreza espiritual, que es independencia y libertad frente a los poderes temporales,

y fuerza profética. La pobreza es una dimensión esencial que la iglesia debe asumir en forma radical, sin caer en interpretaciones fáciles de lo que ella realmente significa. Las citas bíblicas de los profetas, y la alusión a la obra "Les pauvres de Yahvé" del P. Gelin, son típicas en este capítulo.

Gutiérrez concluye su obra destacando el carácter de signo de la pobreza de la iglesia; signo que crea la solidaridad y alza la voz de la protesta en favor del oprimido. A su vez, la teología de la liberación adquiere todo su valor, no por la erudición de sus fundamentos, ni siquiera por la profundidad de sus reflexiones, sino por la densidad del compromiso del que ella es expresión y por la fuerza y claridad con que ella haga surgir el mismo compromiso.

*Gutiérrez, G.; Alves, Rubem; Assmann, Hugo. Religión, instrumento de liberación. Barcelona, Editorial Marova y Fontanella, 1973.*

Esta obra recoge tres ensayos de los autores citados, todos ellos enfocados, como lo indica la introducción de Linda Bimbi, a definir puntos fundamentales de la nueva teología que se hace desde Latinoamérica, una teología que ha nacido de la toma de conciencia y de posición del creyente latinoamericano!

Fernando Vittorino Joanes hace una segunda introducción en la que afirma que no hay "una" teología sino "varias", cada una de las cuales ha surgido de las circunstancias propias de la situación histórica en la que se da la reflexión de fé. La historia determina el hacer teológico.

En el primer ensayo, Gustavo trata los nexos entre la teología tradicional y la teología de la liberación, resaltando la función crítica de ésta frente a la acción de la iglesia en el mundo, es decir, el nuevo punto de vista metodológico que es la base de la teología de la liberación:

partir de la vida y de la acción, pues la teología es reflexión crítica de la praxis cristiana.

De qué liberación se trata? De nuevo, Gutiérrez plantea la contradicción entre los términos "Desarrollo" y "Liberación". El primero polarizado en el aspecto económico y parcializado en la consideración de las causas de la pobreza latinoamericana, la que se atribuye a subdesarrollo industrial. En cambio, el término "Liberación", atento a la verdadera situación de dependencia, explica la causa de la miseria radicada en las estructuras económicas y expresa más cabalmente el carácter de conflicto del problema social, además de la totalidad de la esperanza del hombre latinoamericano.

Luego, Gutiérrez plantea la necesidad de una "iglesia sin fronteras", abierta a todos los hombres comprometidos en el proceso de liberación, salida de sus moldes tradicionales, y creadora de nuevos grupos y líneas pastorales que le permitan estar presente animando la lucha por la liberación.

Los dos últimos capítulos son una información del avance del hombre latinoamericano en su toma de conciencia histórica y de intervención política en la búsqueda de una sociedad justa y libre. La iglesia, solidaria y pobre, debe estar presente en este proceso.

En síntesis, este ensayo es un resumen de lo que ya hemos recensionado de G. Gutiérrez.

Rubem Alves, teólogo protestante brasileño, es también un estudioso de la sociología religiosa y de la teología bíblica, y con estos elementos psicológicos y bíblicos, enriquece la nueva metodología teológica.

Su ensayo "Religión, opio del pueblo?" analiza la religión como explicación del mundo, que nace del hombre que se niega a aceptar la realidad tal como es; "las religiones surgen precisamente allí donde el hombre advierte la

contradicción entre su existencia, sus condiciones concretas de vida por una parte y sus aspiraciones de humanidad por la otra". Alves relaciona y expone con claridad el pensamiento de Marx, Feuerbach, Durkheim, Nietzsche y Freud, a este respecto. Y siguiendo la explicación marxista de que la religión es el grito de la miseria y la protesta contra ella, constata el carácter supersticioso de la religión latinoamericana. Alves nos presenta la estrecha relación entre religión y miseria: es el hombre real que sufre la opresión el que hace la religión.

Al carácter supersticioso se agrega la conciencia fatalista de la religión del hombre latinoamericano, nota ésta que se ve como más propia del cristianismo católico romano que del protestante. Hasta un momento dado este fatalismo hizo del orden establecido un producto de intenciones y voluntades divinas (es el destino. . .). Pero una nueva perspectiva antimetafísica y antirreligiosa se abre paso. Los dioses mueren y el hombre asume la creación de lo nuevo. Y esto "nuevo" es, para la ideología religiosa protestante, el modelo industrializado y desarrollado de la sociedad, que debe imponerse por el orden y la represión (el hombre pecador así lo exige. . .); y para el catolicismo, lo "nuevo" es la sociedad que surge del hombre libre y de su ser democrático. Alves enjuicia entonces de esta forma el surgimiento teológico y pastoral católico latinoamericano, a favor de éste: los católicos latinoamericanos, antes defensores del statu quo, son mirados hoy como subversivos que tratan de instaurar un orden nuevo.

Alves termina su ensayo describiendo ciertas semejanzas entre la religiosidad de los países ricos y la de los países pobres, lo que simplemente ratifica la tesis freudiana de que la religión en buena parte es un sucedáneo compensador de la realidad (principio que se cumple en países ricos y pobres); así se observa en

el despertar religioso de ciertos movimientos; y esto corrobora cómo tanto en los países pobres como en los ricos hay carencias y hay represión, situación que forja la religiosidad.

El segundo ensayo de Alves en este libro es una introducción a la hermenéutica del símbolo "Pueblo de Dios", titulado "El pueblo de Dios y la búsqueda de una nueva ordenación social", propone para los creyentes el símbolo Pueblo de Dios como "modelo"; un modelo bíblico que se destaca para quien tiene fé, entre todos los modelos propuestos por la ciencia y la revolución, sin desligarse de éstos, pues al fin y al cabo comparte con ellos el hecho de nacer de una situación de esclavitud y de un ansia de libertad, pero marcado de manera original por la conciencia religiosa de Israel, que es forma muy importante de la conciencia humana.

La historia humana es la historia de la construcción de organizaciones del hombre, para darse respuesta en sus aspiraciones; y es también la historia de la insatisfacción humana ante dichas organizaciones. . . por lo que el hombre las destruye y reemplaza. Las utopías señalan esta dolorosa ruptura del hombre con su estado presente; ellas sólo pueden ser creadas por el hombre insatisfecho.

En la actualidad se proponen modelos diferentes. Los hay de carácter tecnológico—militar cuyo objetivo es conservar el estado actual de cosas para garantizar la seguridad que se ha logrado producir. Los hay de carácter revolucionario que propugnan por el cambio de estructuras. Ambas respuestas suponen la pregunta del hombre por su futuro intrahistórico y por las condiciones para construir un mundo verdaderamente humano.

Preocupado por este interrogante, del hombre latinoamericano especialmente, Alves ofrece como "hipótesis provisio-

nal" la siguiente: "En la biblia el símbolo "pueblo de Dios" tiene su origen y su destino en la articulación teológica de la discusión sobre la posibilidad y las formas de una organización social humana" (p. 127). Ahora bien, esta situación no fué exclusiva de Israel, es también nuestro problema y de él surgen los símbolos eclesiológicos; el modelo bíblico no se asimila a los propuestos hoy, aunque a veces se le diluye en éstos, legitimando ya el modelo revolucionario, ya el industrial—de—desarrollo.

Leer el modelo bíblico es descifrar el pasado para poder construir el futuro. Alves establece cuatro presupuestos para la lectura de este pasado: primero, el de hacer inteligible ese mensaje, para un pueblo contemporáneo que se hace a sí mismo el interrogante que se hizo el pueblo bíblico. Segundo, tomar la religión como lenguaje, teniendo en cuenta que todo lenguaje es un medio por el cual el hombre transforma la naturaleza en cultura, y por consiguiente se debe llegar hasta la comunidad que crea la religión y analizar sus valores. En tercer lugar, tener en cuenta el valor teórico de los símbolos: ellos indican al hombre el cómo de su existencia y el qué de su mundo. Por último, descubrir la relación de función de los símbolos respecto a las situaciones históricas. En una palabra, se trata de leer los símbolos en la experiencia vital a la que ellos nos remiten, para porporncinar el nuevo símbolo que puede enriquecer dicha experiencia vital de la libertad.

Con estos presupuestos, Alves formula su hipótesis sobre la nueva ordenación social de la que es símbolo el pueblo de Dios, y considera estos principios de interpretación: el símbolo "pueblo de Dios" surge de la conciencia del dolor en la opresión (en el campo de lo terreno). Ante el problema no hay una solución prefijada, sino que se crea un hecho no programado: el Exodo; éste se abre paso como camino hacia la libertad des-

de la situación de represión. A partir de estos elementos, la comunidad de Israel se constituye por la conciencia de que necesita una ordenación social válida y eficaz, y de que puede "esperar" tal ordenación.

El tema del reino de Dios, será la proyección del éxodo hacia el futuro, lo que constituye toda una manera de pensar el presente y de vivirlo, y de esperar el futuro.

Lo característico del pueblo de Dios es que se define en función de su esperanza y del objeto de su amor, para reunir el interés por la vida y por la libertad en su organización social. El único principio, pues, de esta ordenación social, es la misma libertad en acto, sin dependencia de ningún grupo o persona libertadores, que brota de los valores de la vida y de la libertad misma. Así, la comunidad israelita niega todo lo que se opone a su organización y centra todo su proceder en su vida propia.

Resumiendo, la tesis de Alves es que siguiendo el símbolo del "pueblo de Dios" lo que abre el futuro nuevo no es el mantenimiento de lo presente ni la revolución, sino el hacer la experiencia de vida y de libertad (p. 145).

El último ensayo de esta obra es de Hugo Assmann, teólogo brasileño católico, de origen y educación alemana, intentará un salto cultural para unir las teorías del mundo rico con la acción del mundo pobre. Su metodología se caracteriza por la unión absoluta entre práctica, reflexión crítica y lenguaje; o sea, entre acción, interpretación y expresión. Los documentos de la reflexión teológica y pastoral latinoamericana serán su material predilecto y su propia reflexión partirá de ellos.

En su trabajo, Assmann empieza analizando la nueva terminología entendiéndola como una verdadera renovación lingüística que supera la ininteligibilidad del lenguaje tradicional de la

Iglesia a la vez que crea nuevas concepciones. Tal ocurre con el término "liberación", correlativo del término "dependencia", y que al usarse desenmascara esta situación tantas veces encubierta.

En el capítulo II de su ensayo, Assmann nos da "noticias" sobre los orígenes de la teología de la Liberación (desde Medellín especialmente) y condensa el significado que el Celam atribuye al término "liberación": liberación política, liberación del hombre en la historia, liberación del pecado a través de la comunión entre los hombres. Esta última connotación provoca el esfuerzo de la nueva teología de la liberación. Esta se caracteriza, según el parecer de Assmann, por un sentido eminentemente histórico, comprometido en la praxis, en diálogo con las ciencias humanas, y enriquecida con temas de la más pura extracción histórico-bíblica (Creación, Historia de Salvación, Exodo, Cristo centro y animación de la historia, etc. . .). Al finalizar este capítulo, Assmann critica a Alves porque, a su modo de ver, éste no caracteriza concretamente los problemas del tercer mundo, y cae en la concepción de una esperanza sin dialéctica; critica también a Moltmann porque concibe las promesas como algo dado y garantizado por Dios, y no como quehacer humano.

En el capítulo III Assmann intenta una caracterización de la teología de la liberación, y lo hace atribuyéndole las dos siguientes notas: En primer lugar se caracteriza por la sensibilidad a las prioridades históricas, especialmente a lo que se ha llamado la "profecía desde fuera" (la voz de los problemas, el llamado de los hechos).

En segundo lugar, el partir de la práctica de una fé liberadora desde la que se debe formular la verdad teológica. O en otras palabras, tomar la fé como encarnación histórica y social. Lo que indispensablemente exige el diálogo con las ciencias humanas.

En el capítulo IV, Assmann confronta la teología de la liberación con otras líneas teológicas europeas, tales como la teología de la revolución (floreciente sobre todo en Alemania), la teología política (de Metz y de Moltmann), la teología de la esperanza (de Moltmann), y otras, ante las cuales la teología latinoamericana de la liberación según Assmann, se presenta como un esfuerzo más integral, que tiene en cuenta todos los aspectos, a partir del hecho único y unificador de la praxis social y de la fé que en ella se comprende.

El último capítulo es un planteamiento de los problemas más acuciantes para la teología de la liberación, a saber: el predominio de lo político (que reta aún más a la teología de la liberación), las ambigüedades en que se debate la iglesia latinoamericana (ambigüedades como éstas: reforma—conflictos, unidad—pluralismo, constantinismo—pueblo de Dios), y las lagunas teológicas de fondo, que son principalmente: la falta de una cristología latinoamericana que fundamente sería y profundamente el compromiso liberador; y la poca apelación a las ciencias humanas, con el fin de realizar una hermenéutica del presente.

*Alves, Rubem. Cristianismo Opo o Liberación? Salamanca. Ediciones Sígueme, 1973. 254 p.*

El propósito de esta obra es el de expresar el resultado de una experiencia: "la participación en una comunidad de cristianos que están batallando para descubrir cómo hablar fielmente el lenguaje de la fé en el contexto de su compromiso con la liberación histórica del hombre" (prólogo). Y este aporte lo construye Alves en torno a la problemática de la libertad, como inquietud central, unida al tema del lenguaje.

La presentación de Harvey Cox señala el carácter original latinoamericano del pensamiento de Alves, la síntesis cla-

ra y coherente que éste ha realizado de grandes filósofos y teólogos contemporáneos (Marx, Moltmann, Barth, Lehmann, etc. . .), y sobre todo el tono radical, a la vez que lleno de esperanza de esta obra que bien podría tomarse como contestación a las teologías radicales de la muerte de Dios, desde el tercer mundo.

El *primer capítulo* trata de la contraposición que se da entre el lenguaje del humanismo político y el de la teología. El ser histórico del hombre, vivido en la experiencia de la comunidad humana, tiene su lugar privilegiado de manifestación en el lenguaje. En nuestro tiempo este lenguaje es el del mundo de los que añoran un mundo más humano. En un mundo dado ese lenguaje fué el de la impotencia, pero ahora comienza a ser el de la actividad en la historia por parte de los oprimidos. Sin embargo, el presente es opresor y por ello inhumano.

Surge entonces la conciencia del humanismo político que busca un poder para alcanzar la libertad, sin contentarse con las ventajas que pudiera ofrecer el mero avance tecnológico y la civilización de la riqueza. El lenguaje político critica el lenguaje del tecnologicismo y también el de la teología por lo que ha representado de alienante ofreciendo una trascendencia ajena al mundo. El humanismo político promueve el compromiso histórico como liberación y afirmación de lo humano.

Por su parte, la teología ha tratado de llegar a lo más hondo de la aspiración humana para dar una respuesta, pero sin lograrlo. Veamos tres intentos de esto: el existencialismo ha descubierto al hombre como proyecto, pero le ha dejado sumido en la desesperación; por eso una teología que use el lenguaje existencialista no puede ofrecer esperanza al hombre. El "paradigma barthiano" centra la esperanza de lo plenamente humano en la negación de lo humano, es decir, en la trascendencia; es "impío"

hablar entonces de un nuevo mañana creado por el hombre; esto equivaldría a mesianizar la historia humana, y al hombre sólo le viene la salvación del totalmente otro. Sólo la palabra que anuncia la resurrección es una acción humanizadora y ella no es otra cosa que la negación de lo humano. El tercer intento ha sido la teología de Moltmann, que representa un punto de vista en cierta forma contrario al de Barth; para Moltmann la revelación es una crítica a la realidad existente y una inauguración de un "espacio libre" en la historia. Dios es el futuro esencialmente, que nos sale al encuentro en sus promesas para el futuro; en la promesa de la resurrección se abre el futuro humano a pesar de lo que parece cerrarlo y a pesar de los fracasos humanos.

Según Alves, Moltmann incide en una explicación platónica del problema del futuro, ya que este futuro de Moltmann es obra de Dios en la historia, no obra del hombre; pone en crisis el presente, en lugar de ser lo contrario; y acaba reservando a la iglesia el papel de hacer la historia, negando el valor de los movimientos seculares.

El lenguaje del humanismo político, por el contrario, afirmarí que el hombre puede negar por sí mismo lo inhumano de lo que es actualmente, proyectar su esperanza desde su mismo sufrimiento y crear por su acción un futuro lleno de posibilidades. Para el humanismo político el hombre puede encontrar la razón de la historia confrontándola consigo misma, mientras que Moltmann afirmaba que sólo en la confrontación con lo histórico puede encontrarse el sentido de la historia.

Todo esto indica que el lenguaje de la fé no ha sido suficiente y debe crearse un nuevo lenguaje que formule adecuadamente la aspiración de la libertad. Quién lo creará? Sólo pueden crearlo los cristianos comprometidos con la liberación histórica. Este lenguaje po-

dría criticar desde dentro el lenguaje del humanismo político, y aportaría algo nuevo también.

En el *segundo capítulo* ("Vocación de libertad"), Alves hace una presentación de la concepción judía de la libertad; frente a la dependencia y al determinismo (fatalismo) que "sufren" los cananeos y babilónicos, Israel afirma la posibilidad de la libertad humana como don de Dios. Más aún, el Nuevo Testamento en su polémica con el Antiguo Testamento sobre la ley, descubre para los hombres el don de la libertad en su gratitud y en toda su posibilidad para el hombre convertido; es acá entonces donde cabe el futuro humano liberado del pasado y de la ley. Israel entiende que esta vocación a la libertad de la cual es plenamente consciente, es vocación de todo hombre.

En el *tercer capítulo*, Alves dará respuesta a la contradicción planteada entre el humanismo político y el lenguaje de la comunidad de fé en torno a la libertad: es la libertad una tarea humana, como lo afirma el lenguaje del humanismo político ("humanismo mesiánico")? O es una dádiva, como lo afirma la comunidad de fé ("mesianismo humanista")?

Israel llegó a una concepción y a una experiencia histórica de la libertad, no por su propio esfuerzo, no a partir de sus sufrimientos, sino "a pesar de" sus sufrimientos, "a pesar de" su incapacidad para la libertad, "a pesar de" que todo parecía cerrado para él. En esto radica la originalidad de la concepción israelita de la libertad.

Tanto el humanismo político como la comunidad de fé, son históricos y contienen la aspiración por la libertad, porque hacen dicha experiencia en la historia y lo que buscan es la libertad. Pero nadie más que Israel ha tenido un sentido tan histórico de la trascendencia, y nadie más que él ha tenido un sentido tan trascendente de la historia.

Para el pueblo judío, Dios ha hecho libre al hombre en su historia.

Alves concluye: En el lenguaje de la comunidad de fé acerca de Dios, convergen la historia, el mesianismo y el humanismo. Ese lenguaje es histórico porque habla de hechos liberadores, pero descubre un sentido interior de la historia que es el poder de Dios. Así, Israel supera toda posibilidad de desesperación, tan real cuando el hombre experimenta la debilidad de sí mismo para hacer la experiencia de la libertad por sí solo.

En el *cuarto capítulo*, Alves quiere exponer el carácter dialéctico de la libertad. Ella no es un hecho dado, ni para el humanismo político ni para la comunidad de fé. Ella es un proyecto y por eso la esperanza tiene el papel de criticar el presente, de eliminar las pseudo-esperanzas, para que desaparezcan "las visiones del futuro que no son extraídas de la historia o que no tienen como base el movimiento de la libertad" (p.163), el futuro alcance su posibilidad.

Tanto para el humanismo político como para la comunidad de fé, la libertad crea lo nuevo de la historia oponiéndose a lo viejo, a la violencia que quiere conservar lo viejo y creando lo nuevo. Pero hay una diferencia: la experiencia del humanismo político desembocará en una cierta desesperanza al comprobar que la libertad se va haciendo imposible, pese a lo nuevo creado por ella (tal es la experiencia de la historia), y por tanto temerá el futuro; mientras que para la comunidad de fé, la confianza en Dios eliminará la desconfianza en la fuerza humana que engendra la desesperación. El miedo a la libertad y al futuro, engendran la violencia conservadora del presente; pero la confianza en que la libertad triunfará por obra de Dios, abre al hombre positivamente al mañana.

El misterio de la encarnación y de la cruz nos muestran a Dios sufriente que asume la esclavitud, para negarla; rompe la seguridad del presente humano para

que el hombre espere; destruye los instrumentos de la opresión, para que el poder de Dios libere al hombre. La experiencia de la resurrección es la muestra más palpable del poder de Dios que informa la historia y crea la libertad a través del "esclavo sufriente" glorificado. La resurrección es el lenguaje de la esperanza que destruye los poderes de la esclavitud.

Finalmente, en el *capítulo quinto*, Alves pone de presente que la libertad es un don de Dios para el hombre, y que este don tiene la finalidad de hacer la historia fecundamente por la acción de Dios y del hombre; de la fidelidad recí-

proca del hombre y de Dios, surge el nuevo mundo, creado a imagen del hombre y lleno de sentido por la presencia de la gracia divina. El hombre cocreador, no actúa solo, pues Dios se ha hecho histórico para unir y perfeccionar con él todas las cosas.

El *último capítulo* es una defensa del lenguaje de la teología, ya que éste corresponde a las más serias exigencias de lo histórico, de lo profético radical y de lo secularizador. El lenguaje teológico tiene todo su valor porque puede ser verificable en el compromiso de hacer históricamente la libertad.