

COMUNICACIÓN

LA LIBERACIÓN DE LA TEOLOGÍA

TAREA PENDIENTE DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Eje temático: Más allá de Medellín. Prospectiva

José Luis Meza Rueda¹

Resumen:

Medellín dio un impulso a las intuiciones audaces de la Teología de la Liberación. Los teólogos en aquel entonces se sintieron exigidos a hacer una teología pertinente para América Latina. Por tal razón J.L. Segundo (1974) hablaba de “combatir la metodología teológica tal como se la practica en los centros del saber”, E. Dussel veía necesario “re-pensar la teología” para una época de post-cristiandad, H. Assman (1973) hacía caer en la cuenta que la noción de “liberación” era correlativa a la noción de “dependencia” y J.C. Scannone afirmaba que la teología auténtica debía ser histórica y práctica porque “el *theos* del cual ella dice el *logos* (en cuanto teo-logía) es el Dios de la historia, y la palabra (*logos*) que ella articula es la palabra de Dios hecha carne, que entregó su vida para liberar eficazmente a sus hermanos”. G. Gutiérrez (1976) afirmaba: “Una teología que no tenga más puntos de referencia que ‘verdades’ establecidas de una vez por todas –y no la verdad que es también camino- sólo puede ser estática y, a la larga, estéril (...). Por eso, la teología debe ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos”. Estas voces clamaban, no sólo tener la liberación como un objeto serio e ineludible de reflexión llevada hasta sus últimas consecuencias en la historia de un continente que se debatía –aún ahora- dentro de toda forma de exclusión y empobrecimiento, sino hacer de la teología una destinataria de la misma liberación, esto es, la *liberación de la teología*. Pero, al parecer, el esfuerzo se volcó sobre lo primero y se dejó de lado lo segundo sin pretender olvidar que una de las aportaciones más importantes en este sentido ha sido la relativa al método. Con todo, esta comunicación quiere atizar la llama no extinta y, apoyados en R. Panikkar (2004), recordarla como tarea pendiente: La liberación de la teología implica la liberación del primado de la razón (no se malentienda esto como una defensa del primado de la irracionalidad) porque la razón tiene un poder de veto, pero no es la última instancia del conocimiento, ni el motor de las acciones humanas. Además, hay que liberar a las víctimas de las *microdoxias* que, aunque verdades, no dejan de ser una comprensión parcial de la realidad y dejan de lado la ortopraxis, como lo más importante. Liberar a los teólogos del temor a equivocarse y del “peso” de la institucionalidad que legitima más por la autoridad deontológica que epistemológica. En últimas, si la teología es conocimiento de la fe, tal conocimiento debe considerar el *mythos* -como dinamismo vital-, el amor y la mediación del espíritu que actúa en todo tiempo y lugar.

¹ José Luis Meza es Magíster en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Magíster en Docencia de la Universidad De La Salle. Candidato al Doctorado en Teología de la Universidad Javeriana. Autor de *Educadores, ministros de la Iglesia* (2005), *El discernimiento y el proyecto de vida* (2002), *La afectividad y la sexualidad en la vida religiosa* (2000) y *La afectividad y el proyecto de vida* (1996); coautor de *Pedagogía y teología* (2003). Actualmente es profesor e investigador de la Universidad Javeriana y de la Universidad De La Salle. Email: joseluismeza@javeriana.edu.co.

Introducción

Lo más evidente de la teología de la liberación es el anclaje de la teología en la liberación, es decir, todo el empeño que ha habido de su parte para hacer posible la liberación como “la aspiración que tenían –y tienen aún- los pueblos latinoamericanos”². Incluso, Medellín decía: “estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolosa gestación de una nueva civilización”³. Nueva época que requería, por supuesto, otra manera de hacer teología como lo reconocía G. Gustavo Gutiérrez:

La realidad latinoamericana, el *momento histórico* que atraviesa América Latina es *profundamente conflictual*. Uno de los grandes méritos de Medellín es partir de esa situación y expresarla en términos sorprendentemente claros y accesibles para un documento eclesial. Se inaugura así una nueva relación del lenguaje teológico y pastoral con las ciencias sociales que buscan interpretar esa realidad (...). Es necesario percibir la originalidad de esa postura; ella implica una manera diferente y muy concreta de ver el devenir histórico, más exactamente: de percibir la presencia del Señor en él, estimulándonos a ser artífices de esa marcha.⁴

Tal intuición sugería otro movimiento diferente pero complementario e interdependiente con respecto al primero: la liberación de la teología. A nuestro modo de ver, dicha pretensión debía estar a la base de tantas otras reflexiones y praxis de liberación que, a lo mejor por su mismo carácter, olvidaron en parte este presupuesto. Entonces, si esto fuera cierto ¿cuáles serían sus razones? y ¿de qué debería liberarse?

² CELAM. *Medellín. Conclusiones. La Iglesia en la Actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. 15ª edición. Bogotá: Celam, 1989, 19.

³ CELAM. Medellín, 1.4.

⁴ Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1976, 178.

1. El método de la teología de la liberación: un primer aporte a la liberación de la teología.

E. Dussel, en su libro *América Latina y conciencia de clase*, exigía re-pensar la teología para responder a aquella situación caracterizada por el paso de la cristiandad a una profanidad que tenía consciencia de su autonomía, de sus valores propios y de su pluralismo. “Los cristianos nos encontramos siendo uno de los grupos de esta nueva sociedad, no quizá el mayoritario, y si el mayoritario, uno de tantos. Entonces, es necesario re-pensar la teología para que fundamente esta nueva situación”⁵. Hasta aquí, sí se quiere, podría entenderse como una variación del trabajo teológico por cambios de contexto. Pero creemos que este “*re-pensar la teología*” tiene una mayor hondura provocada por el pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos para evitar que su discurso sea ingenuo. G. Gutiérrez lo dice de esta manera:

Pero no es únicamente a este punto de vista, de carácter epistemológico, al que aludimos cuando hablamos de la teología como una reflexión crítica. Nos referimos también a una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana; no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás. Pero, además y sobre todo, tomamos esa expresión como la teoría de una práctica determinada. La reflexión teológica sería entonces, necesariamente, una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios; una teoría crítica a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica.⁶

De igual forma, en su momento J.L. Segundo hizo una advertencia con respecto a algunas tendencias que podrían influir en la destrucción de la teología de la liberación y, en especial, la relativa a su *hacer teológico*:

La Teología de la Liberación fue, desde el comienzo, eso mismo: teología surgida de urgentes problemas reales. Frente a ellos y afectada por ellos, echó mano a los medios tradicionales de hacer teología: la interpretación bíblica y la tradición dogmática. Lo hizo seriamente, sintiendo su responsabilidad tanto hacia los problemas como hacia los cánones de la teología universal. Pero lo hizo, como era su obligación, con los medios a su disposición (...). Tal vez ha llegado la hora de pasar al ataque contra la tercera tendencia, esto es, de combatir la metodología teológica tal como se la practica en los centros del

⁵ Dussel, Enrique. *América Latina y conciencia de clase*. Quito: IPLA, 1970, 85.

⁶ Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*, 34.

saber. No como un desafío nacionalista o particularista, sino como un desafío propio y constructivamente teológico.⁷

Así entendemos la apuesta que hizo la teología de la liberación por el método. No se trató de un simple esnobismo o de un capricho por parte unos cuantos teólogos, en especial de G. Gutiérrez. Antes bien, fue una de las expresiones más coherentes del pensar críticamente la teología con respecto a la *liberación*. Como dirá H. Assman⁸ hablando de este término, el surgimiento histórico del lenguaje de la “liberación” en la iglesia latinoamericana se conecta con la toma de consciencia de nuestra situación en países dominados. Surge con más vigor en 1965, cuando los modelos desarrollistas empezaron a ser desenmascarados en su esencia ideológica neocapitalista. En el trasfondo de ese lenguaje está la experiencia histórica de las verdaderas características del subdesarrollo: una forma de dependencia. Por eso la noción de “liberación” es correlativa de la de “dependencia”. Baste una alusión a lo que Medellín llamó “la liberación del neocolonialismo que ha sometido a América Latina en lo cultural, lo sociopolítico y lo económico”⁹. Así las cosas, la teología de la liberación descubre para sí misma una dependencia fontal de la teología, tanto en su contenido como en su método, con Europa. El eurocentrismo teológico ha sido un tópico sobre el cual ha corrido suficiente tinta y en el que no nos detendremos.

Sin embargo, con el temor a equivocarnos, consideramos que la teología de la liberación dio por sentado este aporte y se dedicó a trabajar, con el transcurrir de los años, en otras formas de entender la liberación –por ejemplo, haciendo su contribución con las teologías del genitivo. En otras palabras, la teología de la liberación siguió viendo al otro y lo otro como sujeto de liberación pero olvidó verse a sí misma también como sujeto de liberación. Por eso, reconociendo la valía del método en este sentido, volvamos a la pregunta: ¿de qué más debe liberarse la teología?

⁷ Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. México: Carlos Lohlé, 1974, 9-10.

⁸ Assman, Hugo. *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973, 23.

⁹ CELAM. Medellín, 1.13.

2. Liberar la teología de una fe entendida como ortodoxia y ortopoesis.

No basta por cierto reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester obrar. No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia, la hora de la acción. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar, que habrá de ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios.¹⁰

No estamos diciendo nada nuevo cuando afirmamos que la teología de la liberación pone un énfasis especial en la acción, menos aún, cuando decimos que es una reflexión, como acto segundo, de una fe entendida como acción. Bastaría citar nuevamente a G. Gutiérrez cuando nos dice:

La teología es una inteligencia progresiva, continua y variable en cierto modo. Si fuera la inteligencia de una verdad abstracta no sería así. Si la teología es inteligencia de una postura existencia, es progresiva, es la inteligencia de una postura en la historia, de cómo se sitúa el cristiano en el devenir de la humanidad, de cómo se vive su fe. La teología es una reflexión, es decir, un acto segundo, es un volver atrás, re-reflexionar viene después de la acción. La teología no es lo primero; lo primero es el compromiso; la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción.¹¹

Si la fe es acción, tenemos la clave para comprender qué quiere decir P. Casaldáliga¹² cuando proclama poéticamente:

Con un callo por anillo,
Monseñor cortaba arroz.
¿Monseñor "martillo y hoz"?
Me llamarán subversivo.
Y yo les diré, lo soy.
Por mi pueblo en lucha, vivo.
Con mi pueblo en marcha, voy.
Tengo fe de guerrillero
y amor de revolución.
Y entre Evangelio y canción
Sufro y digo lo que quiero.
Si escandalizo, primero
quemé el propio corazón
al fuego de esta Pasión,
cruz de Su mismo Madero.
Incito a la subversión
contra el Poder y el Dinero.
Quiero subvertir la Ley

¹⁰ CELAM. Medellín, 1.3.

¹¹ Gutiérrez, Gustavo. *Hacia una teología de la liberación*. Bogotá: Indoamerican press service, 1971, 138.

¹² Casaldáliga. *Me llamarán subversivo*. Salamanca: Lóguez, 1988.

que plevierte al pueblo en Ley
y al Gobierno en carnicero.
(Mi pastor se hizo Cordero,
Servidor se hizo mi Rey).

Sin embargo, aunque tal concepción de fe dista de una entendida como *ortodoxia*, puede caer en otra entendida como *ortopoiesis* y no como *ortopraxis*. R. Panikkar¹³ nos dice que la primera concepción de la fe, fundamentada en la primacía de un concepto esencialista de la Verdad, nos lleva a identificar *fe* con *ortodoxia*, es decir, con una doctrina correcta formulada adecuadamente. La segunda insiste en el carácter moral del acto religioso, basado en la supremacía del Bien y, en consecuencia, nos lleva a identificar fe con *ortopoiesis*, la actitud y el comportamiento moral que conducen el hombre a su destino. El valor positivo de la ortopoiesis es la acentuación de la fe como amor, como ofrenda personal, como decisión sobre la vida, como libertad humana asumida libremente. Una fe que es mera convicción, no expresada en vida, resulta incompleta. Pero, si la primera tiene el peligro del “dogmatismo”, la segunda roza el moralismo. Por eso, eso la TdL debe considerar para sí misma la fe como ortopraxis.

El hombre posee inteligencia y voluntad. Se lanza hacia delante atraído por la Verdad y el Bien. Pero no se agota en ellas o, mejor dicho, estas actividades primordiales brotan de una fuente aún más radical: de su mismo ser, de su ser como acto. (...) Su actividad no es simplemente *poiesis*, sino sobre todo *praxis*. (...) *Praxis* es aquella actividad humana que modifica y modela no sólo la existencia exterior del hombre, sino la dimensión interior de su vida. El efecto de la praxis forma parte del mismo ser del hombre: es la actividad salvífica por excelencia. Dentro de cierto marco metafísico, praxis es aquella actividad que actualiza la potencialidad del ser humano.¹⁴

Si el acto primero es una fe entendida como ortopraxis, no habría fractura entre immanencia y trascendencia, y justicia y justificación¹⁵:

¹³ Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Pamplona: EVD, 1999, 228.

¹⁴ Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Pamplona: EVD, 1999, 237-239.

¹⁵ Panikkar, hablando de la división entre política y religión, dice: “Citemos un ejemplo contemporáneo de esta escisión: la gran tensión entre los teólogos latinoamericanos de la liberación y las autoridades eclesiásticas romanas podría sintetizarse en lo siguiente: el Vaticano dice a los sacerdotes: ‘Predicad y tened presente la *justificación*’, y éstos responden que es inseparable de la *justicia*. ‘Superad lo político (que sería la justicia) y sumergíos en lo religioso (que sería la justificación)’, se les dice, y las comunidades de base responden que les es imposible realizar esta dicotomía. Panikkar, Raimon. *El espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 1999, 81.

No deja de ser una incongruencia que teólogos y exegetas hayan desdoblado la noción evangélica de *dikaiosynê* en “justicia”, por una parte (entendida social y superficialmente), y “justificación”, por otra (interpretada como pasaporte para el otro mundo). Y cuando, luego, la llamada “teología de la liberación” quiere volver a restablecer la unidad, algunos teólogos ponen el grito en el cielo. Creo que es importante que no pueden separarse la justificación y la justicia, aun cuando deban distinguirse y aun cuando el hombre pueda alcanzar su justificación viviendo en un régimen injusto.¹⁶

Así las cosas, tampoco existe separación entre liberación y salvación. “Hablar de la Teología de la Liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿Qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de la liberación del hombre? Dicho de otro modo, es hacer un ensayo por ver cómo se relacionan entre sí los diferentes niveles de significación del término liberación”¹⁷.

3. Liberar la teología de la primacía del *logos*: teología como *theo-legein*.

J.C. Scannone¹⁸ tenía una intuición en este sentido cuando afirmaba que la trascendencia de la fe, sobre todo si se vive en forma encarnada, da a la teología no sólo la posibilidad de *criticar* todo lo que en las opciones y movimientos políticos se opone a la verdad y la caridad, impidiendo que se absoluticen, sino que también le da la posibilidad de poder contribuir a *encontrar la línea* por la que históricamente pasa el llamado concreto del amor de los hermanos; y de ir *tanteando* “en temor y temblor” el nuevo paso a dar cada vez, asumiendo el riesgo del discernimiento y del compromiso correspondiente de jugarse eficazmente por los hermanos. De este modo la teología, sin dejar de serlo, o más bien justamente por serlo, sería auténticamente histórica y práctica. Pues el *theos* del cual ella dice el *logos* (en cuanto teo-logía) es el Dios de la historia, y la palabra (*logos*) que ella articula es la palabra de Dios hecha carne, que entregó su vida para liberar eficazmente a sus hermanos.

¹⁶ Panikkar, Raimon. “El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano”, en *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso* editado por J.I. González-Faus, 107-128. Santander: Sal Terrae, 1997, 125.

¹⁷ Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*, 73.

¹⁸ Scannone, Juan Carlos. “Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación”, en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, AA.VV. Salamanca: Sígueme, 1973, 246.

De esta manera, aunque la aceptación más común de la teología es el *logos* acerca del *théos*, no nos impide pensarla en otro sentido, en aquél que inferimos de R. Panikkar cuando se refiere a la mitología¹⁹ o a la antropología²⁰: Teología puede significar no tanto el estudio con el *logos* del objeto Dios como la escucha con todas nuestras capacidades perceptivas del *logos* divino, esto es, de lo que Dios dice sobre sí mismo, de su propio *logos*. *Theolegein*, teología en el sentido de *legein*, sería la narrativa que Dios hace sobre *sí mismo*; el habla que Dios habla y dice, y con la que se expresa cuando intenta decir lo que es a través de sus creaturas. Teología sería entonces no el *logos sobre* Dios, sino el *logos de* Dios. Pero para esto hay que saber *escuchar* las diversas voces, las diversas canciones, las diversas melodías que Dios dice, que Dios canta.

Ahora bien, como la fe, lo mítico y lo simbólico forman parte del ámbito propio de la teología, al ser pensada como *teo-legein*, las narrativas pueden ser contadas porque se cree en las experiencias (de fe) que les subyacen y que no pueden ser “estudiadas” por otro instrumento más que por la propia fe. Esta manera de comprender la teología resulta sugerente y, aunque no podríamos abrogársela a Panikkar, sí nos permite entender por qué funge por estos días la narrativa como una nueva manera de hacer teología²¹. Una teología que no se queda en la pura exégesis, sino que es una “inteligencia práctica de la fe” porque el “cristianismo es

¹⁹ “Hay sin embargo otro modo (en este caso aceptable) de entender la “mitología”, con el que se indica no la invasión del *mythos* por el *logos*, reconduciendo el primero al segundo, sino entendiéndola en el sentido de *mythos-legein*: narrar el mito, decirlo –la palabra integral que es tanto *mythos* como *logos*-. Los mitos pueden ser contados, y contados en el modo correcto, cuando se cree en ellos; no pueden ser estudiados por medio de otro instrumento, de la misma manera que el sonido no puede percibirse con el ojo”. Panikkar, Raimon. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007, 65.

²⁰ Panikkar, Raimon. “Antropofanía intercultural: Identidad humana y fin de milenio” en *Thémata: Revista de Filosofía* (Sevilla: Facultad de Filosofía y CCEE de la Universidad de Sevilla), núm 23 (1999): 19-29, 21.

²¹ Además de la teología narrativa (v.gr. Metz, Johann Baptist. “A Short Apology of Narrative”, en Hauerwas, Stanley y Jones, Gregory. *Why narrative? Readings in Narrative Theology*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1997), hoy por hoy, también hallamos una filosofía narrativa (v.gr. Figueiredo, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: Ediciones Navarra, 1999), una terapia narrativa (v.gr. Payne, Martin. *Terapia narrativa. Una introducción para profesionales*. Barcelona: Paidós, 2002), una investigación narrativa (Bruner, Jerome. “Life as Narrative”, en *Social research* Vol. 54, No. 12 (1987): 11-32) y una pedagogía narrativa (v.gr. Nanni, Antonio. “La pedagogía narrativa: da dove viene e dove va”, en Mantegazza, Rafael. *Per una pedagogía narrativa*. Bologna: EMI, 1996; Meza, José Luis. “Narración y pedagogía. Elementos epistemológicos, antecedentes y desarrollos de la pedagogía narrativa”, en *Actualidades Pedagógicas* 51 (2008):59-72).

una religión de la Palabra, de la Palabra viva, del *Logos* encarnado”²², de Aquél que se hizo Buena Nueva para la vida de los hombres, mensaje narrado que se encarna ayer, hoy y siempre en la historia de la humanidad. Así las cosas el *logos* del *théos* no es un acto especulativo o simplemente metafísico, es un *logos* que se dice en las voces de la realidad misma.

4. Liberar la teología de los dogmatismos y a los teólogos del temor a equivocarse.

G. Gutiérrez lo dice de manera sucinta: “Una teología que no tenga más puntos de referencia que ‘verdades’ establecidas de una vez por todas –y no la verdad que es también camino- sólo puede ser estática y, a la larga, estéril. En este sentido, adquiere una nueva validez el texto tantas veces citado, y mal interpretado, de H. Bouillard: ‘Una teología que ya no fuese actual, sería una teología falsa’”²³. Pero tal actitud no es gratuita; es una respuesta a la epistemología que subyace a la TdL, a aquella que ya formulaba J.L. Segundo²⁴ desde el lenguaje de la sospecha y teniendo en cuenta cuatro pasos:

Primero: nuestra manera de experimentar la realidad que nos lleva a la sospecha ideológica; *segundo*: la aplicación de la sospecha ideológica a toda la superestructura ideológica en general y a la teología en particular; *tercero*: una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos lleva a la sospecha exegética, es decir, a la sospecha de que la interpretación bíblica corriente no tiene en cuenta datos importantes, y *cuarto*: nuestra nueva hermenéutica, esto es, el nuevo modo de interpretar la fuente de nuestra fe, que es la Escritura, con los nuevos elementos a nuestra disposición.

De esta forma volvemos al principio: la teología debe revisar su postura y su marcha para no ser portavoz de las experiencias e ideas de las clases y grupos

²² Panikkar, Raimon. “El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II”, en *Tiempo de hablar*, 56-57 (1993): 34.

²³ Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación*, 73.

²⁴ Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*, 14.

dominantes, para no ponerse al servicio de una ortodoxia que disuelve la teología en conceptos universales y ahistóricos, y, sobre todo, para decir, a partir de la Palabra de Dios, lo que es creadoramente liberador en cada situación. De esta manera, la teología también participa de la educación liberadora como “medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender ‘de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas’”²⁵.

Este espíritu trae de suyo un nuevo talante para el teólogo, una forma de ser que no depende de una determinada ‘verdad’ institucional. El teólogo puede decir sin aquella prevención que le exige no equivocarse porque habla en nombre de algo o de alguien. La pluralidad de voces también es posible en la teología porque no valen los argumentos de autoridad, sino aquellos que buscan de buena voluntad la fidelidad al Espíritu. Así, también comprenderemos que la teología no es propiedad de ninguna institución, ni de ningún grupo ministerial. Panikkar ya lo afirmaba poco antes del Concilio:

Debemos de una vez vencer el falso y farisaico respeto que nuestra época postcartesiana reserva para los ‘teólogos’, entendidos como portadores oficiales de la doctrina de una confesión religiosa. La teología no es un asunto de confesión o de escuela, sino de fe (...) De la razón iluminada por esta forma superior de conocimiento que nos proporciona la verdadera sabiduría. Porque la teología –*Theologia viae*–, la teología peregrinante, los teólogos bien lo saben, no es un elixir ya elaborado que se nos ha dado para curar automáticamente nuestros achaques. La verdadera teología acompaña al hombre en su peregrinar por la tierra, y no es otra cosa que el culto que el hombre rinde a Dios escuchando su mensaje, su Verbo y tratando de descifrarlo. Más esto no es un privilegio de los clérigos, sino una exigencia de la mente cristiana y como tal patrimonio de todos los cristianos (...) La teología, *λογος του Θεου*, no es tanto un *λογος* acerca de Dios, como la explicitación, la revelación humana del *λογος* de Dios, *¡Ipsium audite!*²⁶

Este movimiento libertario de la teología sería un aporte más a lo que Medellín concibió como la democratización de la educación que, a lo mejor, no estaba pensada para la teología pero que -como insinúa la Conferencia- “vale la pena conseguir para una realidad tan particular como la nuestra”²⁷. En otras palabras, es necesario pensar que los teólogos son hombres y mujeres legitimados por su condición de bautizados –para el caso del cristianismo–, llevando a cabo su

²⁵ CELAM. Medellín, 4.8

²⁶ Panikkar, Raimon. Prólogo a J. Guitton, *La Virgen María*, Madrid: Rialp, 1952, 13-14.

²⁷ CELAM. Medellín, 2.6.

consecratio mundi y viviendo la libertad de los hijos de Dios (Rm 8, 21) dentro de una tarea que está siempre por hacer.

BIBLIOGRAFÍA

- Assman, Hugo. *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Bruner, Jerome. "Life as Narrative", en *Social research* Vol. 54, No. 12 (1987): 11-32.
- Casaldáliga. *Me llamarán subversivo*. Salamanca: Lóguez, 1988.
- CELAM. *Medellín. Conclusiones. La Iglesia en la Actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. 15ª edición. Bogotá: Celam, 1989.
- Dussel, Enrique. *América Latina y conciencia de clase*. Quito: IPLA, 1970.
- Figueiredo, Lidia. *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: Ediciones Navarra, 1999.
- Payne, Martin. *Terapia narrativa. Una introducción para profesionales*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Gutiérrez, Gustavo. *Hacia una teología de la liberación*. Bogotá: Indoamerican Press Service, 1971, 138.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Metz, Johann Baptist. "A Short Apology of Narrative", en Hauerwas, Stanley y Jones, Gregory. *Why narrative? Readings in Narrative Theology*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1997.
- Meza, José Luis. "Narración y pedagogía. Elementos epistemológicos, antecedentes y desarrollos de la pedagogía narrativa", en *Actualidades Pedagógicas* 51 (2008):59-72.
- Nanni, Antonio. "La pedagogía narrativa: da dove viene e dove va", en Mantegazza, Rafael. *Per una pedagogia narrativa*. Bologna: EMI, 1996.
- Panikkar, Raimon. "Antropofanía intercultural: Identidad humana y fin de milenio" en *Thémata: Revista de Filosofía* (Sevilla: Facultad de Filosofía y CCEE de la Universidad de Sevilla), núm 23 (1999): 19-29.
- _____. "El conflicto de eclesiologías: hacia un concilio de Jerusalén II", en *Tiempo de hablar*, (1993): 56-47.
- _____. "El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano", en *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso* editado por J.I. González-Faus, 107-128. Santander: Sal Terrae, 1997.
- Panikkar, Raimon. *El espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 1999.
- Panikkar, Raimon. *La nueva inocencia*. Pamplona: EVD, 1999.
- _____. *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. Prólogo a J. Guitton, *La Virgen María*, Madrid: Rialp, 1952.
- Scannone, Juan Carlos. "Teología y política. El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, AA.VV. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. México: Carlos Lohlé, 1974.