

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## La Teología de la Liberación [Theology of Liberation]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Moltmann, Jürgen
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 13:22:25
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/223727">http://hdl.handle.net/20.500.12424/223727</a>

LA TEOLOGIA  
DE LA LIBERACION.  
CARTA ABIERTA  
A JOSE MIGUEZ  
BONINO (\*)

Jürgen Moltmann

Querido amigo:

Su libro *Doing theology in a revolutionary situation*, que he leído de un tirón, me ha llegado hondo, dejándome vivamente inquieto. Por él he podido saber algo sobre la historia y actual situación en Latinoamérica. La *teología de la liberación* se me ha hecho así más comprensible, atendiendo al contexto en el que solamente ella vive.

(\*) Con la presente carta a *José Miguez Bonino*, metodista argentino, profesor de teología en la Escuela Superior Evangélica de Buenos Aires, y miembro de varias comisiones del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Jürgen Moltmann ensaya una respuesta desde Europa a la "teología de la liberación", recibida finalmente en el mundo cultural germano a partir de la traducción al alemán de Gutiérrez (1974). La recepción ha venido facilitada por importantes aportaciones de los teólogos de la liberación en las revistas de dicho ámbito cultural o internacionales, y sobre todo por la versión inglesa de dos de las más significativas obras de Rubem A. Alves y Bonino, destinatario de la carta. El escaso conocimiento del español en el ámbito teológico alemán ha retrasado el diálogo y la respuesta.

Al publicar en IGLESIA VIVA esta carta de Jürgen Moltmann damos cumplimiento al ruego del profesor de Tübinga de publicar en España, país donde ha encontrado fuerte impacto y entusiasta acogida la teología de la liberación, el contenido de la misma. Publicación que quiere mirar, según deseo de Moltmann, a Latinoamérica, dada la extensión de IGLESIA VIVA más allá del Atlántico. Y que puede ser el principio de un fecundo diálogo entre estas dos actuales corrientes de la teología política, la alemana y la latinoamericana; diálogo para el que IGLESIA VIVA tendrá siempre abiertas sus páginas.

Más aún, a través de sus páginas he podido hacerme cargo de cómo aparece a los ojos de un latinoamericano la historia de Europa, y qué efectos produce la "teología política" europea en una situación diversa a aquélla en la que ha surgido. Después que Hugo Assmann, en la Conferencia de Ginebra de 1973, habló de incomunicación, en lugar de diálogo, con los teólogos europeos, por el hecho de ser éstos europeos, vi menguada mi disposición a emprender una contestación a su crítica. Pero sé muy bien que si ustedes ahondan en su crítica a la teología de Metz y mía, no lo hacen con el propósito de acabar con el diálogo, sino de empujarlo hacia adelante (pág. 146). Se trata, pues, de una invitación. Por mi parte, estimo que los teólogos europeos serían quizá malentendidos si persistieran en su silencio. Si es verdad que las confrontaciones pueden destruir el diálogo, pueden también llevar a los dialogantes a una comunión más profunda, arrancándolos a una condescendencia superficialmente afable. Una vez que usted, Rubem A. Alves, Juan Luis Segundo, Gustavo Gutiérrez y Hugo Assmann han expresado con claridad deseable qué les desagrada de nosotros y qué les parece irrelevante en nuestra teología para la situación en que ustedes se encuentran, y, por lo tanto, también para nuestra propia situación, quisiera yo comenzar aquí a clarificar qué nos desagrada a nosotros y qué esperamos de ustedes.

1. La *teología de la liberación* quiere ser una teología aborígen en tanto que liberada de la tradición europea y de la teología nortatlántica, para volverse así hacia experiencias y tareas latinoamericanas no intercambiables. Es éste un acontecimiento histórico de liberación necesario, tal y como también puede ser percibido en África y en Asia. Con cuanta mayor rapidez se produzca, tanto más y mejor podrán los teólogos europeos aprender de los demás. Pero al derrumbamiento del imperialismo teológico europeo no le está permitido ser sustituido por un provincialismo teológico. En ese caso podríamos nosotros, aquí en Europa, abandonar al resto del mundo y de la cristiandad a sí mismos y ocuparnos tan sólo de nuestras propias tradiciones. Para que el derrumbamiento imperialista esté lleno de sentido, debe conducir a la construcción de una teología común de dimensiones mundiales, que supere la parcialización de la teología occidental. Las tendencias a un provincialismo limitado a sólo determinados ángulos de vista son ya suficientes entre nosotros. No es bueno reforzarlas desde fuera mediante una política de la incomunicación. Quien es consciente de sus propias fronteras históricas y socioeconómicas, tiende a buscar lo foráneamente distinto, aquello con lo que puede encontrarse más allá de sus propios límites.

La *teología africana* se nos aparece a nosotros como algo autén-

ticamente nuevo, pues el arte de pensamiento africano nos es desconocido a los europeos desde los tiempos de Aristóteles.

La *teología japonesa*, pensada en un contexto budista, conduce a los activistas occidentales a un constante replanteamiento de sus intereses y arte de pensar.

De Latinoamérica no ha llegado, sin embargo, hasta el momento algo similar. Escuchamos fuertes críticas a la teología occidental y en general a la teología en cuanto tal, pero en realidad lo que en dichas críticas se nos ofrece no es sino parte del pensamiento de Carlos Marx y Federico Engels como genuino descubrimiento latinoamericano. No decimos nada contra Marx y Engels, sino que ambos, nacidos el uno en Tréveris y el otro en Barmen, forman parte de la historia europea, y no sólo no son para nosotros un inconveniente, sino una ventaja. Ninguno de los dos deben ser desconocidos para los teólogos europeos. Más adelante intentaré clarificar este fenómeno de reimportación.

Por lo que hace a la crítica de la teología europea, uno recibe una impresión no exenta de contradicción: primeramente se ve uno fuertemente criticado, para tropezarse después con la sorpresa de que el crítico viene al final a afirmar lo mismo que uno había ya dicho, e incluso con las mismas palabras.

Rubem A. Alves (*Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Salamanca, 1973), critica la "teología de la esperanza", calificándola de demasiado transcendental en la determinación de la promesa y de demasiado negativa en el enjuiciamiento del presente histórico. El quisiera, por el contrario, dar a luz el futuro desde la preñez del presente histórico, tal y como ya había dicho Leibniz, y en nuestros días Bloch. Pero como Alves experimenta dificultad en imaginar el futuro de la historia como un nacimiento virginal del presente, se ve finalmente obligado a preguntarse por el "padre" capaz de engendrar al hijo y dejar pletórico de esperanza el presente. Así pues, Alves habla de la promesa divina y del lenguaje de la libertad, quedándose más acá que la "teología de la esperanza".

Juan Luis Segundo (*La opción entre capitalismo y socialismo como crux teológica*, Concilium, 96 [1974]), critican a la "teología política". el que ésta relativice únicamente todas las absolutizaciones de expresiones e ideologías en nombre de la esperanza escatológica, y conceda exclusivamente valor a anticipaciones, analogías y proyectos no vinculados al futuro escatológico totalmente otro. En realidad, Segundo ha leído la mitad, pues de la estimulación y fortalecimiento de las esperanzas históricas mediante la esperanza escatológica han hablado de continuo Bonhoeffer y Barth, por no mentar aquí a Metz

y Moltmann. Pero Segundo tiene naturalmente razón al referirse al hecho de que Jesús, en su actividad mesiánica, no “relativizó”, sino —según nuestras “torpes” experiencias— “absolutizó” el presente. Verdad que, al decir esto, no se concede al acontecimiento individual de liberación o salvación “carácter causal” alguno, pero el Reino de Dios gana ciertamente un carácter causal para el acontecimiento de liberación experimentado, pues toda acción mesiánica (Lc., 4, 18 ss.) realiza cuanto se ha hecho posible mediante la irrupción del tiempo mesiánico, en tanto que el Reino mesiánico es el sujeto de su realidad histórica, y no al revés. El es precisamente lo que hace posible “absolutizar” lo relativo, y lo que hace incidir lo incondicionado en lo condicionado. Si Juan Luis Segundo se quedase aquí, habría entonces que aceptar autocríticamente este punto de vista. Pero al final de su artículo, él mismo relativiza su propia posición, al hablar de una “causalidad quebradiza, meramente fragmentaria, no exenta raras veces de error, que necesita ser constantemente corregida”, de forma que en la historia, “incluso quizá de forma meramente fragmentaria, se trata del Reino de Dios” (pág. 421). Con esto, Segundo no ha hecho más que cambiar las criticadas expresiones, anticipación, proyecto y analogía por la de “fragmento”. Esto no es, sin duda, una “crítica radical incluso de la teología más progresista europea”, como él sospecha, pues todos han utilizado la expresión “fragmento” en este contexto —y, a mi parecer, con excesiva frecuencia—.

José Míguez Bonino (*Doing theology in a revolutionary situation*, Philadelphia, 1974), ofrece los mismos problemas. Su barthianismo le permite distinguir limpiamente entre aquello que Dios hace y lo que hace el hombre. Al mismo tiempo, sin embargo, reprocha él a Barth, a los teólogos europeos, y de este modo a sí mismo, no superar ese dualismo mediante un pensamiento nuevo e histórico-dialéctico. El quisiera, contra Moltmann y la teología europea, “materializar” el Reino de Dios históricamente y cortar la retirada en la teología a una “función crítica” neutral. Pues bien, se dice que esta es una nueva orientación, que nosotros quizá, consciente o inconscientemente, no hemos sabido ver con suficiencia. Con todo, si se adentra uno en la lectura de la síntesis del pensamiento propio de Bonino, encontrará en ella cuanto se critica a la “teología política” de Metz y Moltmann. Bonino establece la relación positiva de Reino de Dios y empresa humana en la historia como llamada, invitación e impulso hacia el compromiso. Nuestras concretas opciones históricas han de “adecuarse” al Reino de Dios (fiel a Barth). Bonino sitúa la relación crítica del Reino de Dios en la totalidad de nuestros esfuerzos humanos (fiel a Lutero). Finalmente habla de una función utópica de la escatológica cristiana, de la fe cristiana como estímulo y provocación para la acción revolucionaria; de la fe escatológica que torna sin

sentido toda inversión de la vida en la construcción de un orden imperfecto y temporal; de la resurrección de los muertos como triunfo del amor de Dios y de su solidaridad con todos los hombres, en la cual lo imperfecto recobra su perfección (fiel a Moltmann). Todo esto se puede leer también en Bonhoeffer, Barth, Gollwitzer, Metz y otros europeos. Por lo cual se ve uno inclinado a aprobar sin reservas cuanto Bonino dice, pero cierto que uno se pregunta entonces qué sentido puede tener en propiedad su crítica.

Gustavo Gutiérrez (*Teología de la liberación*, Salamanca, 1972), es frecuentemente considerado por los teólogos europeos y latinoamericanos como el creador de la primera teología en perspectiva latinoamericana. Ante la lectura del libro uno no puede menos de inquietarse. El lector desearía descubrir en él Latinoamérica. Si en líneas generales hay que decir que el libro es magnífico, en este punto deja al lector desencantado. Gutiérrez postula un proceso de liberación para Latinoamérica calcado de la historia europea de la libertad. Uno se da cuenta de tal postulado cuando éste le es clarificado con los nombres de Kant y Hegel, Rousseau y Feuerbach, Marx y Freud. El proceso de secularización se describe detalladamente de la mano de Gogarten, Bonhoeffer, Cox y Metz. Todo en una nueva e independiente elaboración que ofrece muchos puntos de vista nuevos —pero tomado todo justamente de la historia de Europa, apenas nada de la historia de Latinoamérica—. Gutiérrez ha elaborado una valiosa aportación para la teología europea, pero, ¿dónde queda Latinoamérica?

No es fácil expresar estas impresiones, pues no se trata, en verdad, de reproches, ni mucho menos de una contracrítica. Es incluso presumible que nosotros europeos esperemos algo falso. Los teólogos latinoamericanos suscitarán particular interés en Europa y USA si ofrecen algo nuevo, lo cual, como Bonino y Assmann deploran, se convierte entonces en el “producto de consumo” de moda destinado a superar el aburrimiento propio. Esto es paternalista, como lo sería igualmente el que los jóvenes tuvieran que entretener y animar a los viejos. Por esta razón puede llegarse a relaciones demasiado edipales, si los que se declaran “jóvenes” quieren desembarazarse de aquéllos que se tienen a sí mismos por “viejos”. ¿No continuará operando todavía de forma inconsciente sobre las relaciones entre teólogos europeos y latinoamericanos la relación entre la metrópoli y la colonia, la iglesia madre y la iglesia filial? Mayor sentido tendría trabajar unidos por una construcción nueva de la teología, antes que pretender dejarse atrás en competencia hacia la “izquierda”, la “derecha” o el “centro”, pisándose en ello los talones.

2. El segundo de los problemas, ya señalado, es el de la *utilización del marxismo por los teólogos latinoamericanos*. No hablamos nosotros ahora de la frecuencia y alegría de misionero descubridor con las que se quiere hacer comprender esta utilización a aquellos europeos que viven en la tierra de Marx y Engels, sino de la forma en que el análisis marxista es teológicamente utilizado.

Sirva en primer lugar al caso una reflexión histórica sobre el problema de la recepción del marxismo en Latinoamérica: Bonino y Gutiérrez han descrito expresivamente las diversas etapas históricas de aquel continente. A la fase de la conquista y la colonización para Dios y el Rey de España en la época del imperialismo europeo, siguió la fase de la liberación nacional de España y Portugal en el siglo XIX, como consecuencia del nacionalismo burgués en Europa. En nuestros días comienza la fase de la liberación política y social del pueblo del imperialismo económico occidental y del dominio de clase propio apoyado por la dictadura militar, o sea, la revolución proletaria, pero de nuevo como consecuencia de los movimientos socialistas europeos y de sus teorías.

La historia de Latinoamérica es visiblemente otra que la de Asia y África, más eficazmente marcada por el dominio y la historia de las revoluciones europeas. También la actualmente necesaria revolución socialista del proletariado permanece en este horizonte. Mientras China, que sólo de forma breve fue dominada por Occidente, y jamás del todo, encontró muy temprano con Mao su propio camino hacia el socialismo, en los escritos de los teólogos de la liberación apenas si se encuentran planteamientos similares. Estos teólogos recomiendan a los teólogos de todo el mundo utilizar el análisis marxista de las clases sociales, para poder pisar el suelo concreto de la historia de sus pueblos, pero ellos no realizan este análisis en la historia concreta de su propio pueblo, se limitan más bien a citar algunos conceptos fundamentales de Marx, y de forma tan general que apenas si llega uno a enterarse algo de la lucha del pueblo latinoamericano. De lo que uno se entera es de algunos de los frutos de las lecturas de estos teólogos. En ellos puede leerse más sobre teorías sociológicas de otros, es decir, de socialistas occidentales, antes que sobre la historia de la vida y sufrimientos del pueblo latinoamericano. Uno se siente requerido a optar, en una alternativa moral, por los oprimidos en contra de los opresores, y a aceptar el marxismo como profecía auténtica de la situación.

Ahora bien, las cosas no son de tal forma que los teólogos europeos prefieran mantenerse políticamente neutrales y teóricamente a un nivel general, tal y como se les reprocha. Pues una cosa es el análisis acertado de la situación histórica del pueblo, y otra bien

distinta son las declamaciones del marxismo de seminario como cosmovisión. Quien acepta la sociología como sustituto de un contacto deficiente con el pueblo que trabaja y sufre (J. B. Metz, *Stimmen der Zeit*, 192 ([974], 809) —cosa que no ha de ser imputada a nadie—, sociologiza sobre el pueblo, pero no da cuenta de la verdadera historia del pueblo como historia propia. Marxismo y sociología no llevan por sí mismos a un teólogo al pueblo, tan sólo a la colaboración con marxistas y sociólogos. Por otra parte, tampoco, naturalmente, llevan al teólogo allí donde debe en realidad estar meras llamadas morales y citas bíblicas sobre los pobres, etc. Tanto la teología como teología pura, como una teología enriquecida por el marxismo y la sociología, permanecen dentro de su ámbito peculiar. El cambio auténtico, el que de verdad se necesita, lo tienen aún por delante unos y otros, los “teólogos políticos” de Europa y los teólogos de la liberación de Latinoamérica. Juntos pueden, a mi modo de ver, aventurarse en esta conversión al pueblo.

Tampoco se ofrece prueba alguna de gran efecto para los análisis políticos, cuando se afirma sobre la función fáctica de la “teología-política” y de las formulaciones utilizadas por Metz y Moltmann: *In Europe, for instance, they immediately are integrated by the Common Market and its orbit in relation to the third world* (Bonino, página 80). Si semejante sospecha de ideología se deja levantar siempre y por doquier, tal y como enseña la sociología de la ciencia, en este caso, desgraciadamente, la sospecha no abriga tan sólo las sombras de una comprobación. La conclusión a la que se llega: *Orthopraxis, rather than orthodoxy, becomes the criterion for theology* (pág. 81), es una cita textual de Metz, a quien se acusaba hace un instante de ideología de Mercado Común. Y que *theology has to stop explaining the world and to start transforming it* (pág. 81) se encontraba ya escrito en 1964 en la “teología de la esperanza” del no menos sospechoso Moltmann. Ambas frases, sin embargo, pudieran ser ciertas, por ello no queremos nosotros litigar al respecto.

3. La diferencia más importante entre los teólogos latinoamericanos de la liberación y los teólogos políticos europeos estriba en la valoración de las diversas situaciones históricas. Yo creo que se da una gran unanimidad en lo considerado políticamente necesario a nivel mundial. Pero los diversos países, sociedades y culturas no viven en épocas sincrónicas. De aquí que, según las situaciones, se presenten caminos diversos para lo que es considerado por todos como bueno. Muchos teólogos latinoamericanos creen vivir en una “situación revolucionaria”. Otros consideran su situación más bien con cierto escepticismo y hablan, como en el caso de Ruben A. Alves, de una situación “pre-revolucionaria”. A este respecto no se

puede decir mucho desde Europa. Pero una cosa es, atendiendo al imperialismo económico de Norteamérica y a las brutales dictaduras militares apoyadas por ella, hablar de la *necesidad* de una revolución socialista, y otra bien distinta, atendiendo al despertar del pueblo, hablar de la *posibilidad* de una tal revolución. La necesidad de una pronta y profunda modificación de las relaciones económico-sociales puede ser indiscutible, pero ¿de qué sirve la mejor de las teorías revolucionarias si el sujeto histórico de la revolución no existe o no está preparado para ella? El sujeto de la liberación revolucionaria será solamente el propio pueblo oprimido y explotado. Ni intelectuales ni estudiantes son este sujeto. Todo lo más pueden arrojar la chispa revolucionaria sobre leña seca. Pero si ésta, el pueblo, no se enciende y se levanta, para nada sirven las chispas más bellas. Se convertirán tan sólo en velas sectarias, en torno a las cuales se entusiasmarán círculos elitista, que no conseguirán otra cosa que autoafirmarse a sí mismos. De una situación verdaderamente revolucionaria se puede hablar, por tanto, justificadamente sólo cuando su necesidad es general y comúnmente experimentada, cuando la situación se torna insoportable, cuando es reconocida como lo único necesario, y cuando el potencial para realizar lo que se juzga necesario está listo para ello.

Si tomamos estos puntos de vista y los aplicamos a la situación en Europa, realísticamente no podemos hablar de una situación "revolucionaria" o "pre-revolucionaria". Es cierto que por los años sesenta pareció haber llegado un tiempo, al que las revueltas estudiantiles, el movimiento anti-Vietnam y el "socialismo de rostro humano" se refirieron como a una situación revolucionaria, ofreciendo alternativas concretas al sistema vigente. Sin embargo, pudo verse entonces con claridad que las más bellas teorías revolucionarias no encontraban base alguna en el pueblo, por lo cual quedaron sin sujeto que las encarnara. Las ideologías de cuadros elitistas desarrollaron un "socialismo para el pueblo". Las reacciones del pueblo fueron más bien, por esta razón, hostiles. Se miró realísticamente a los privilegios de los estudiantes que se manifestaban por las calles mientras otros trabajaban, y la revolución se consideró como un slogan que no interesaba. Los pretendidos teóricos de izquierdas no adolecieron de una manifiesta falta de realismo, como les reprocharon los teóricos conservadores de derechas, sino más bien de un contacto defectuoso con el pueblo. En nuestra latitud, el pueblo no está interesado evidentemente en un imperialismo ideológico. No faltan situaciones en las que trenes importantes esperan sólo las locomotoras que los conduzcan a la estación de destino. Pero se dan ocasiones en las que las locomotoras arrancan a tanta velocidad que las conexiones del carruaje se rompen y los trenes se quedan en los

raíles de la estación de partida. Las locomotoras se ven obligadas entonces, bien o mal, a regresar para acoplar de nuevo el tren. Dicho sin metáforas: parece mucho más importante mantener la unión con el pueblo que viajar en solitario al paraíso del futuro. Es más importante vivir y trabajar con el pueblo que probar una sociedad sin clases tan sólo en la pura teoría. Esto puede sonar a capitulación, pero no lo es en absoluto, pues un paso concreto es más valioso que las posibilidades ideales más bellas.

El pensamiento-guía que yo mismo considero realista en Europa y preñado de futuro al mismo tiempo, es el del *socialismo democrático*, que corresponde bien a la tradición del movimiento obrero alemán. Junto a Marx, se dio un Lasalle, es decir, junto a una liberación económica de la explotación, se dio también una lucha por el derecho a elegir en general, es decir, una liberación política. También corresponde este pensamiento a la historia de la libertad europea. Sin la Revolución Francesa, de cariz burgués, no hubiera sido posible la revolución socialista, aunque también es correcta, si se considera históricamente, la inversión de los términos: sin socialismo no hay una verdadera democracia. En los países europeos —incluimos también USA— no es posible realizar el socialismo a costa de la democracia. Nadie estaría dispuesto a sacrificar por nuevos sueños las libertades ya logradas por imperfectas y parciales que éstas puedan ser, tales como: libertad de prensa, sufragio universal, derecho a la libre opinión y a su expresión, derecho de huelga, libertad de movimiento y acción, garantías jurídicas, etc. Son muchos los que están, sin embargo, dispuestos a extender estos derechos democráticos a las relaciones económicas, a luchar desde los sindicatos por la democratización de la economía. El salto directo del feudalismo al socialismo no es posible en la Europa occidental. El socialismo ruso huele todavía en Europa a zarismo. Hay países en Europa Oriental que no han experimentado la revolución burguesa, sino que han quemado ese estadio de desarrollo histórico. Su socialismo es visto en Occidente, por esta razón, como socialismo militar prusiano, o socialismo burocrático feudal; en todo caso, como socialismo de estado sin un estado democrático. Hay países que con el mantenimiento del aparato de control han cambiado una dictadura de derechas por una de izquierdas. El sujeto del cambio en estos países son los militares, y el instrumento para el cambio el derecho de guerra aún mantenido. Portugal parece encontrarse en este peligro, y quizá también Perú. Para nosotros no es éste un camino lleno de sentido. Quien ha gustado un poco de libertad política, no puede ya creer en aquellas teorías con las que se justifica la dictadura, ya sea ésta de derechas o de izquierdas. Se remite únicamente a la realidad. Socialismo sin democracia, justicia

económica sin garantía de los derechos humanos, no constituyen esperanza alguna para nuestro pueblo. Un socialismo democrático exige avanzar por ambos caminos al mismo tiempo, por el camino de la democratización de las instituciones políticas y por el camino de la socialización de las relaciones económicas. Exige ser construido sobre lo que ya hay de positivo y sobre el potencial existente, y a nivel sindical participar mediante la cogestión en el poder económico y así distribuirlo, de forma que éste pueda llegar a ser controlado por el pueblo. El socialismo democrático no tratará de hacer de las instituciones políticas de partidos de opinión partidos populares, pues es más importante representar los intereses de los pequeños, de las masas, que perseguir el fantasma de la pura teoría. Si este camino democrático al socialismo tiene o no éxito y si se muestra o no eficaz para los países del Tercer Mundo, es algo que se verá en su día. Nadie puede dar garantías, y nadie afirmará que sea ésta la única ortopraxis auténtica e infalible. Pero después que el camino inverso, del socialismo a la democracia, produjo resultados tan poco consoladores, nosotros no tuvimos otra alternativa que seguir este camino. Lo que no excluye que otros, desde su peculiar situación, deban andar otros caminos, y, bajo determinadas circunstancias, intentar superar el dominio de clase y la dictadura de derechas mediante una dictadura temporal de izquierdas, una dictadura de protección y tránsito cara a la construcción del socialismo y la democracia. No puede ciertamente excluirse este camino en determinadas circunstancias de extrema necesidad y como *ultima ratio*, aunque el precio que ha de pagarse por ello es siempre bastante elevado. Se debería, sin embargo, aceptar que el camino de la democracia al socialismo democrático y el del socialismo a la democracia social no se excluyen recíprocamente, si no que más bien convergen. Yo sé que con esto me expongo a ser calificado de "teórico de la convergencia", cosa que en la Alemania dividida provoca neurosis de personalidad en ambos lados. Pero no creo que con ello quite algo a la libertad y humanidad del pueblo. Al fin y al cabo, tanto en el socialismo como en la democracia se trata de que el pueblo llegue a ser el sujeto de su propia historia de libertad y el hombre alcance una humanidad libre de taras.

*Ortopraxis* es una palabra peligrosa si con ella se quiere llegar a dogmatizar y uniformar un praxis de vida. En las diversas situaciones políticas y en las diversas épocas históricas en las que de hecho vivimos, lo justo y conveniente que debe hacerse ofrece apariencias distintas. La meta, sin embargo, sólo puede ser única y la misma para todos: una sociedad mundial humana, en la que los hombres no vivan enfrentados unos con otros por más tiempo, sino que se sientan solidarios los unos de los otros. La ortopraxis latinoamericana

tendrá otro rostro que la ortopraxis europea occidental. Lo importante es que la perspectiva sea la misma dentro de las diferencias. ¿No debería ser posible un recíproco reconocimiento, y con él una aceptación recíproca de una crítica mutua?

4. Concluyo esta carta tomando posición frente a dos acontecimientos que por el momento me preocupan:

a) Treinta y dos destacados representantes eclesiásticos protestantes han saludado en diciembre del pasado 1974 la toma del poder en Chile por la Junta Militar como una "respuesta de Dios a las plegarias de todos los creyentes que ven en el marxismo un poder satánico". Esta declaración es tan monstruosa que no puede dejarse correr con un penoso silencio. Quien espera el "cumplimiento de su plegaria" del terror de los tiranos, no reza en nombre del crucificado Mesías del pueblo. El Dios de Jesucristo no responde a las oraciones de sus creyentes con la ejecución de más de 10.000 pobres hombres. Los denominados "creyentes" y sus pretendidos "representantes eclesiásticos protestantes" se colocan con esta declaración como partidarios de una moderna religión política que nada tiene en común con el cristianismo. El Dios de la Junta Militar Chilena es el ídolo político Moloch. Quien le ofrece su sacrificio de acción de gracias, se separa de cada comunidad cristiana. Adoptar, pues, tal actitud es apostar por el fascismo religioso. Los "poderes satánicos" sólo pueden ser derrotados por Cristo Resucitado, no por otro Satanás. Quien declara al marxismo "poder satánico", hace de Cristo un Satanás anticomunista. La cristiandad entera tendrá que hacer penitencia en todo el mundo por la perversa declaración de aquellos treinta y dos "representantes eclesiásticos protestantes". Tendrá que distanciarse y convertirse.

b) En enero de 1975 el gobierno socialista de Yugoslavia ha suprimido la publicación de la mundialmente conocida revista filosófica *Praxis*, y expulsado de la Universidad a ocho catedráticos de Belgrado, miembros todos del círculo de *Praxis*. Era *Praxis* el último centro del socialismo democrático en Europa, en el que podían trabajar juntos socialistas del Este y del Oeste. Editores occidentales eran Ernst Bloch y Jürgen Habermas. Autoadministración obrera y socialismo democrático llegaron visiblemente incluso en Yugoslavia a ser peligrosos para el socialismo estatal ruso. Con esto se apaga en Europa una de las pocas luces que alumbraban a socialistas y demócratas juntos. Rigen el dogmatismo y la burocracia. Nada les viene más a propósito a los tecnócratas del capitalismo. Ahora están los administradores y dominadores del pueblo entre ellos y sus iguales y se repartirán el botín.

Nuestra esperanza puede hoy remitirse tan sólo a unos pocos positivos "signos de los tiempos". Los signos de la destrucción aumentan cada vez más. Nuestra esperanza no puede ser por más tiempo infantil y entusiástica. Tiene que convertirse madura y firmemente en común resistencia contra el mal de los peones de la muerte. Nosotros analizamos como siempre nuestra situación: esperanza es fidelidad a la resurrección, y por ello perseverancia en la cruz. Esto se aprende en el pueblo, en la comunión con los pobres y con los que sufren, con los que tienen hambre y sed de justicia.

En la comunión del "Pueblo de las bienaventuranzas", le saludo cordialmente suyo,

*Jürgen Moltmann*

Tübingen, febrero de 1975.

Tradujo del original alemán: Adolfo González Montes.