

La teología progresista europea ante la teología de la liberación

Juan-José Tamayo-Acosta,
Madrid.

La teología latinoamericana de la liberación constituye un fenómeno sin precedentes en la reciente historia del pensamiento cristiano. Por primera vez una creación teológica del tercer mundo ha adquirido relevancia y significación en Europa, donde ha producido un impacto insospechado y ha concitado las más encontradas reacciones. Por una parte, ha penetrado en las viejas aulas de seminarios y facultades de teología y ha dejado su impronta en los más prestigiosos y creativos teólogos europeos. Por otra, ha recibido duras condenas (si bien últimamente matizadas) de los más altos organismos vaticanos y de los teólogos oficiales.

Se trata, como es bien sabido, de un discurso teológico no estructurado miméticamente a partir del europeo, sino elaborado desde la propia realidad latinoamericana, con unas señas de identidad propias, con una metodología original, y que quiere responder, desde la fe, a los desafíos políticos, socioeconómicos, culturales y religiosos del continente y, más en concreto, a la situación de dependencia en que vive América Latina multiseccularmente.

El testimonio de dos teólogos latinoamericanos de comienzos de los años sesenta confirma lo dicho.

Afirmaba el teólogo uruguayo Juan-Luis Segundo: "La teología latinoamericana no lo será por 'aplicar' a América Latina a la teología hecha en Europa, a la manera que una sucursal se limita a tratar una cierta temática más concreta que la casa central... Nuestro intento aquí es reflexionar en la condición de alienación propia de la teología en el continente latinoamericano. Porque es evidente que una realidad humana con características propias no debe carecer de teología, es decir, de una traducción del mensaje cristiano a la propia realidad."¹

Hugo Assman escribía: "Si la situación de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad con sus treinta millones anuales de muertos de hambre y desnutrición, no se convierte en el punto de partida de cualquier teología cristiana hoy, aun en los países ricos y dominadores, la teología no podrá situar y con-

cretizar históricamente sus temas fundamentales. Sus preguntas no serán preguntas reales... Por eso... es necesario salvar a la teología de su cinismo. Porque realmente frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos teológicos se reducen a cinismo."²

La teología de la liberación (TL) tuvo conciencia, desde el inicio, de su carácter particular o regional, según el contexto en que se gestaba, pero, al mismo tiempo, en ningún momento ha renunciado a su voluntad de universalidad.

A su vez, esta teología, que pretende ser tal y no puro testimonialismo y que tiene unos presupuestos noéticos bien definidos, posee sus peculiaridades. En primer lugar, no se elabora en lo recóndito de las bibliotecas monacales de antaño, ni en los emporios académicos del saber, ni en los clásicos lugares donde se concentran el saber teológico y el poder eclesiástico.

En segundo lugar, se gesta en el marco de los procesos y movimientos históricos de liberación que existen en América Latina —de ahí su dimensión socio-política que le es consustancial—, en los espacios del no saber y del no tener —de ahí su carácter profético y de denuncia—, en la periferia del mundo —de ahí que sea acusada con frecuencia de marginal y parcial. Ello no significa renunciar a lo que ha definido tradicionalmente a la teología, es decir, a dar razón de la fe y de la esperanza. La pretensión de la TL es dar razón de la fe en el Dios de los pobres o, en la expresión feliz de Ignacio Ellacuría, "dar razones de la razón del pueblo creyente."

Hasta no hace mucho tiempo, y todavía hoy entre no pocos teólogos de escuela, la única teología reconocida como tal era la académica, la elaborada por teólogos de profesión en facultades de teología, al servicio de la institución eclesiástica y del magisterio. Hoy, como observa atinadamente Metz, junto a esta forma de hacer teología aparece otra no menos importante, que no puede caracterizarse simplemente como teología de base, uno de cuyos ejemplos es la TL, además de la teología negra y la teología feminista;³ una teología que quiere armonizar y combinar adecuadamente esfuerzo metodológico y voluntad profética.

Mi propósito en esta intervención no es hacer una presentación de la TL, de sobra conocida por quienes van a tener acceso a este texto, sino analizar las relaciones entre ella y la teología elaborada en Europa, centrando la atención de manera preferente en la llamada "progresista": ver si existen relaciones entre ambas y de qué tipo; si se da diálogo y escucha, si hay intercomunicación y apertura, si hay confrontación y debate sin escamotear las cuestiones de fondo; o si, por el contrario, priman el recelo y la desconfianza, la indiferencia o el rechazo global. Y ello teniendo en cuenta los testimonios de algunos de los representantes más significativos de ambas teologías.

La exposición se estructura en tres partes: la primera, más breve y sencilla, intentará aproximarse a los diferentes contextos en que ambas se enmarcan; la segunda estudiará el posicionamiento de la TL ante la teología progresista europea; la tercera analizará la acogida prestada por ésta a la TL.

I. Un marco histórico, social y religioso diferente

Empecemos por recordar algo que parece obvio, pero que con demasiada frecuencia suele olvidarse: Europa no es América Latina ni cultural, ni política, ni social, ni religiosamente. Clodovis Boff, tras una prolongada estancia en Europa que le permitió conocer más de cerca el cristianismo europeo, establecía tres diferencias fundamentales entre las iglesias europea y latinoamericana y sus respectivos contextos.⁴

1. Diferencia histórica

El cristianismo, recuerda, está implantado en Europa desde hace casi dos milenios; tiene, por ende, una larga y dilatada historia tras de sí. El cristianismo latinoamericano es más joven, apenas tiene quinientos años (estamos a punto de celebrar el quinto centenario del "descubrimiento" y, en consecuencia, del nacimiento de la fe cristiana en ese continente).

Pues bien, esa diferencia histórica no deja de ser ambivalente: por una parte, la Iglesia europea puede apelar a una tradición más arraigada en el tiempo; por otra, la tradición suele jugar, a veces, en contra de la genuinidad del mensaje y a favor de su desnaturalización. Merece la pena citar a este respecto el testimonio de Sandhu Singh:

Un día me encontraba yo sentado
a orillas de un río. Metí
la mano en el agua, cogí un
guijarro redondeado y lo partí.
Por dentro estaba seco. Esa
piedra había permanecido mucho tiempo dentro del río,
y sin embargo
el agua no había penetrado en
ella. Entonces pensé que lo
mismo les ocurría a los hombres
de Europa. Durante centurias
han estado sumergidos en el
cristianismo, pero éste no ha
penetrado en ellos.⁵

De lo que no cabe duda es que resulta más fácil, como observa C. Boff, "construir una comunidad eclesial en un terreno nuevo" que "en un terreno ya estructurado." Las posibilidades de novedad, de creatividad y de apertura son mayores en el primer caso que en el segundo. Ello explica, en cierta medida, por qué la Iglesia latinoamericana ha conseguido dar pasos de gigante en estos últimos veinte años de posconcilio, mientras que las iglesias europeas han ido más despacio e incluso han dado marcha atrás en muchos campos.

2. Diferencia social

La Iglesia europea vive en medio de una sociedad desarrollada, de capitalismo avanzado, con una estructura democrático-liberal de carácter estable; y no es previsible que en su seno se produzcan convulsiones significativas. La Iglesia latinoamericana, por el contrario, está inmersa en una sociedad subdesarrollada, en una sociedad de capitalismo todavía salvaje, con una estructura política dictatorial en varios países del continente y con la amenaza permanente en otros.

Y todo hace pensar que la Iglesia europea se encuentra perfectamente instalada en esa sociedad, legítima el sistema y, como premio, se ve legitimada por el sistema. Se observa cierta connivencia con el *statu quo*. Al no ser tan fuertes las contradicciones, resulta difícil que resurja el viejo espíritu de profecía, salvo en grupos marginales, que no son tenidos en cuenta por la institución eclesiástica.

La Iglesia latinoamericana vive en medio de un volcán que amenaza con hacer erupción en cada momento. Por ello "la fe se encuentra más fuertemente compelida a la profecía y al martirio" (C. Boff).

Lo más que puede esperarse de las iglesias europeas son llamadas a la prudencia, al equilibrio, a la moderación; y difícilmente invitaciones al radicalismo evangélico, a hacer realidad los valores del reino, a vivir el espíritu de las bienaventuranzas. Pues dichas invitaciones convertirían, *ipso facto*, a la institución eclesial en fuerza marginal y comunidad de contraste. Y no parece que las iglesias europeas en su conjunto estén dispuestas a pagar tan caro precio. A la Iglesia europea se le podría aplicar lo que de la Iglesia en general afirmaba la revista *Iglesia viva*:

Ha cedido con frecuencia a la tentación del "término medio." Ha recortado los extremismos evangélicos para hacer posible que el camello pase por el ojo de la aguja. Ha inventado, según una expresión feliz, el camello enano.⁶

La Iglesia europea siente un miedo cerval, enfermizo diría yo, hacia el marxismo, hacia las revoluciones sociales, hacia los cambios profundos. Y uno no puede menos que preguntarse si ese miedo no será, más bien, una coraza para defenderse del evangelio, si detrás del ese miedo no se esconde, en realidad, un verdadero pavor a los pobres, que pueden echarle en cara su silencio cómplice o sus alianzas con los causantes de los pobres y de la pobreza.

Con todo, a pesar de las diferencias, sigue existiendo una base común a Europa y a América Latina: el sistema capitalista, la sociedad de clases, que, en ambas latitudes constituye, aunque con matices importantes, el dogma más afirmado y el fetiche o ídolo más reverenciado. En ambas se da una estructura social piramidal, aunque la pirámide latinoamericana es más puntiaguda.

3. Diferencia religiosa

Mientras en Europa viene produciéndose desde hace varios siglos un proceso de secularización en todos los ámbitos de la vida (social, cultural, político, eco-

nómico, etc.), a través del cual la sociedad se siente liberada de toda tutela religiosa, en América Latina la sociedad sigue siendo mayoritariamente cristiana y estructuralmente religiosa.

Mientras en Europa la secularización ha estado marcada por actitudes rabiamente anticlericales, en América Latina el cambio religioso no ha revestido formas irreligiosas o anticlericales.

Mientras en Europa se ha dado un fenómeno generalizado de desafección del pueblo, y más en concreto de la clase trabajadora, hacia las instituciones eclesásticas, en América Latina el pueblo sencillo continúa siendo extremadamente sensible a la llamada religiosa y sigue abierto a la presencia de la Iglesia.

Mientras en Europa los movimientos cristianos proféticos de después del Concilio Vaticano II surgieron en conflicto con la estructura jerárquica eclesástica, en América Latina las comunidades de base y otros movimientos eclesiales han contado con el apoyo y la animación incondicionales de un importante sector de obispos. Si en el primer caso la Iglesia institucional ha marginado a esos movimientos, en el segundo ha sido la propia institución, en muchos casos, la que ha hecho de ellos cauces prioritarios de evangelización.

Mientras en Europa el cristianismo progresista se ha despreocupado, con frecuencia, de la religiosidad popular por considerarla alienante y la anatematizado en bloque sin un análisis previo, en América Latina la religiosidad del pueblo sencillo ha sido y sigue siendo hoy un instrumento válido de evangelización, con no pocos elementos liberadores.

II. La teología de la liberación ante la teología progresista europea

Suele acusarse con relativa frecuencia a los teólogos latinoamericanos de la liberación de sentir desprecio o rechazo, o al menos desinterés, hacia la teología europea de corte progresista. El teólogo francés Claude Geffré afirmaba lo siguiente en la presentación del número 96 de la revista *Concilium*, dedicado todo entero a la TL y en el que colaboraba buena parte de los creadores de la TL: "Pero lo que a nuestro parecer resulta más sorprendente es que los teólogos latinoamericanos rechazan de manera aún más radical (que el neointegrismo que se desarrolla actualmente en los Estados Unidos y en algunos países de Europa) las distintas teologías 'progresistas' del mundo occidental, ya se trate de las 'teologías de la secularización' o de la 'política'."⁷

Un año después, en el congreso de teología latinoamericana celebrado en México, Jon Sobrino retomaba esa apreciación de Geffré y matizaba el sentido preciso de ese desinterés, que, a su juicio, no debía entenderse como desconocimiento de la teología europea, ni como desprecio o sentimiento de superioridad, ni como desdén hacia los logros innegables de esa teología. Se trata, más bien, de

la falta de sintonía de interés del conocimiento teológico. Sobrino observaba entonces, y con razón, que mientras la teología europea se comprenda a sí misma desde el centro geopolítico del mundo, le será imposible captar la miseria y hará el juego, aun inconscientemente, a la sociedad capitalista occidental.

Con todo, hay que constatar que buena parte de los teólogos latinoamericanos de la liberación se han formado en universidades europeas y en ellas han adquirido un bagaje intelectual que les ha servido para mejor articular su reflexión teológica. Ellos mismos utilizan instrumentos propios de la tradición y de la teología europea, y muy especialmente de la llamada teología progresista. Reconocen de forma explícita la riqueza conceptual y los importantes logros de esa teología, fijándose, entre otros, en los siguientes: los avances en la investigación exegética; la liberación del dogmatismo y de la ortodoxia abstracta; la preocupación por dar sentido a una fe que parecía carecer de él; el redescubrimiento de las mediaciones sociopolíticas de la fe, con el consiguiente esfuerzo por superar actitudes privatizadoras del cristianismo; la recuperación de la memoria peligrosa y la subversiva de la tradición judeo-cristiana, que pone en marcha un proceso de transformación social, etc.

Los teólogos de la liberación no rechazan globalmente las teologías elaboradas en el centro, si bien toman sus distancias, adoptan una actitud crítica y, con la intención de reafirmar su identidad y peculiaridad, destacan el momento de ruptura con ellas. De una parte, ruptura política, como subraya G. Gutiérrez, definida por la conflictividad política entre sus respectivos interlocutores; de otra, ruptura epistemológica con los viejos modos de conocer, que no son capaces de dar cuenta de los problemas propios del tercer mundo.

El momento de ruptura deriva, cree Girardi, de la centralidad que la TL reconoce, en su análisis de la realidad, a la conflictividad social y de la centralidad que concede a la praxis de liberación.

Un primer momento de ruptura y de diferencia se refiere a los intereses y al modo de acercarse a la realidad en una y otra teología. Es algo que ha puesto de relieve con agudeza y precisión Jon Sobrino,⁸ para quien la teología europea se acerca a la realidad en cuanto pensada, es decir, preferentemente desde las mediaciones del pensamiento (cultura, filosofía, teología) y tiende a reconciliar la miseria dentro del pensamiento teológico, y no a liberar a la realidad de su miseria.

La teología europea enlaza con la primera ilustración, y su interés se centra en liberar a la razón del autoritarismo y del dogmatismo, en liberar a la subjetividad esclavizada.

La TL intenta responder, más bien, al reto de la llamada segunda ilustración. Para ella, la función liberadora del conocimiento se concreta en la transformación de la realidad, recuperando, así, el sentido amenazado de la fe. Para la TL, el conocimiento no posee un carácter puramente interpretativo, "no es nunca ni

práctica ni valorativamente neutral, tiene siempre implícita o explícitamente un carácter práxico y ético."

Un segundo punto de diferencia-ruptura se refiere a los interlocutores, sujetos sociales, desafíos y preguntas a los que una y otra teología intentan responder. En este aspecto ha profundizado Gustavo Gutiérrez,⁹ quien constata que el interlocutor privilegiado de la teología europea progresista es el burgués no creyente, ateo o escéptico, el espíritu moderno y la ideología liberal, cuyo sujeto es la clase burguesa. Según esto, el desafío le viene a esa teología de la crítica de la religión, de la secularización, del ateísmo. La tensión se da entre teísmo-ateísmo, y ello de forma más acusada en la teología europea oficial. Un buen ejemplo de ello puede verse en la contraposición que determinados teólogos españoles establecen entre la cultura laica y la cultura de la fe.

Las preguntas a las que intenta responder la teología europea son las mismas que ya se planteara el Bonhoeffer de las cartas de la prisión: ¿cómo hablar de Dios en un mundo adulto y mayor de edad que se ha emancipado de la religión? ¿cómo hacer creíble a Dios en medio de la increencia?

Pues bien, la teología elaborada como respuesta a esas preguntas, por lo demás insoslayables y muy importantes en Europa, no tiene en cuenta con frecuencia, cree Gutiérrez, "que las personas son los nuevos sujetos dominantes en la humanidad y que ellas han dado, como subproducto, las no personas, los pobres de hoy."¹⁰ Es más, "pensar dentro de la mentalidad moderna, sin asumir teológicamente que ella ha acompañado, y justificado, un proceso creador de un mundo nuevo de despojo e injusticia, no da más." Porque si bien es cierto que el origen de la opresión humana no se encuentra en la modernidad, también es cierto que el hombre moderno que interroga a la fe y al que intenta responder la teología europea "es el mismo que pertenece a grupos sociales, a culturas, a países que crean nuevas formas de dominación."¹¹

Los interlocutores privilegiados de la TL son, por el contrario, las mayorías oprimidas de América Latina, "los ausentes y anónimos de la historia, los "Cristos azotados": clases explotadas, culturas despreciadas, razas marginadas. Y las preguntas a las que quiere dar respuesta son de otro orden que las de la teología moderna: ¿Cómo anunciar a Dios como padre de todos y generador de hermandad, en un mundo no humano, injusto e insolidario? ¿Cómo hablar de Dios a las víctimas de la historia moderna de la libertad? ¿Cómo hablar de Dios desde la otra cara, desde "el reverso de la historia"? ¿Cómo anunciar el evangelio que es proclama de vida en una situación que lleva el sello de la muerte? ¿Cómo ser cristianos en un mundo pobre y empobrecido, sin rebelarse contra la miseria que clama al cielo? Y, así, otras muchas interrogantes que podríamos lanzar.

En consecuencia, el desafío de la TL no es el ateísmo, sino la idolatría, ese conjunto de ídolos que siembran la muerte por doquier y exigen sacrificios de vidas humanas en aras del mantenimiento de un orden que favorece sólo a unos pocos.

Una tercera diferencia radica en el modo de entender las relaciones entre esperanza cristiana y realidad histórica. Sobre ella ha llamado la atención de manera especial Juan-Luis Segundo,¹² quien observa cómo la teología europea, partiendo de la reserva escatológica, relativiza utopías intrahistóricas por igual, como si todas ellas fueran equidistantes del reino de Dios. Mientras que la TL entiende que no todos los proyectos históricos se encuentran a la misma distancia del reino de Dios. Por ello establece una jerarquización de los mismos: en la medida en que determinados proyectos consigan mayores cotas de justicia, fraternidad, igualdad, libertad y reconciliación entre los hombres y los pueblos, esos proyectos se encuentran más cerca del reino de Dios que los que actúan en contra de los valores mencionados. Es más, Juan Luis Segundo establece una relación de causalidad, si bien efímera y frágil, entre los proyectos históricos de liberación y el reino de Dios.

La TL echa en falta, en cuarto lugar, en las teologías europeas la importancia de la praxis liberadora en la construcción del reino. Laguna que hay que corregir, a juicio de Sobrino, insistiendo en que el reino de Dios exige una práctica que lleva a realizaciones parciales de ese reino a través de mediaciones históricas concretas. Porque, aun cuando el reino de Dios, en cuanto utópico, no llega a ser adecuadamente realizable, lo cierto es que "principia realidades, prácticas, actitudes y valores históricos."¹³ Por eso, ser fieles al reino comporta "realizarlo, ser atraído siempre de nuevo por esa plenitud y ser movido siempre de nuevo a su realización. Esa realización del reino de Dios es la finalidad última de la TL, que por ello ha sido comprendido como el momento ideológico de una praxis eclesial e histórica (Ellacuría)."¹⁴

Hay, en quinto lugar, una crítica del cautiverio intrasistémico en que se encuentra la teología europea, teología constituida en un sistema de conceptos y elaborada mediante interpretaciones de interpretaciones, como observa Boff.¹⁵ Crítica que se extiende a su alto grado de abstracción, lo que le hace sentir miedo a nombrar directamente los mecanismos de dominación. Crítica también, y por igual, al imperio y a la omnipotencia de la razón ilustrada como instancia última, lo que comporta, a su vez, una gran fragilidad, como en el caso del dinosaurio, que recuerdan Boff y Alves, el animal más grande y poderoso de la tierra, que desapareció por ser excesivamente fuerte y, a la postre, demasiado frágil para resistir las transformaciones de la vida.

La crítica se centra de manera especial en la teología de la esperanza de Moltmann y en la teología política de Metz.

Al primero se le critica su dificultad para proponer, más allá del proyecto vigente del sistema y más acá del proyecto escatológico, un proyecto histórico de liberación política, económica, cultural y sexual.¹⁶ A juicio de Dussel, la teología de la esperanza de Moltmann opera solamente como reactivante ético profesional, y no como movimiento subversivo de la totalidad del sistema.

Especialmente crítico con la teología de la esperanza de Moltmann se ha mostrado el teólogo brasileño Rubén Alves,¹⁷ según el cual el futuro al que se refiere Moltmann ya está predeterminado, es un objeto y no un horizonte; el futuro que se anticipa ya como presente no tiene capacidad para negar el presente, para cuestionarlo en sus elementos constitutivos. En la teología de la esperanza ve Alves una tendencia hacia el docetismo, pues no es la encarnación la madre del futuro, sino que es el futuro trascendental el que hace al hombre sabedor de la encarnación.

A Metz la TL le hace ver que su crítica profética se enmarca dentro del ámbito nacional, pasándole inadvertida la injusticia internacional provocada por el primer mundo, y su crítica desprivatizadora sólo afecta a elementos internos del sistema, no al sistema en cuanto tal ni a sus raíces.

Pero, aun reconociendo la existencia de las diferencias y de un momento de ruptura entre la TL y la teología europea progresista, la cuestión fundamental no pasa necesariamente por la contraposición entre una y otra teología. El límite entre opresión y liberación, como apunta Pablo Richard, no pasa entre continentes, sino entre opresores y oprimidos, y se encuentra también en el interior de cada uno de nosotros. Conviene recordar a este respecto que también en América Latina se elabora una teología ligada a los centros de poder y dependiente de Europa, y que en Europa se elabora una teología sensible y ligada al tercer mundo y a las periferias.

La raíz de la contradicción principal en la actual confrontación teológica hay que buscarla en la dialéctica opresión-liberación. Ello explica que los teólogos de la liberación luchan denodadamente por huir tanto de cierto chauvinismo como de cierto complejo de culpa general europea.

Concluyendo, podemos decir que la actitud crítica y el hecho de acentuar el momento de ruptura no significan cerrarse al diálogo con la teología europea progresista. Antes al contrario, cada vez son mayores y más amplias las plataformas de comunicación. En los diferentes encuentros de la Asociación Ecu-ménica de Teólogos del Tercer Mundo, la mano sigue tendida y las llamadas al diálogo entre la teología de la periferia y la del centro son constantes, aunque con importantes salvedades, como pone de manifiesto Dussel: "En los diálogos de la periferia se han manifestado las diferencias entre Africa, Asia y América Latina y también las del centro con la periferia. También se han descubierto los puentes de posibles soluciones para comprender la posición del otro y, así, alcanzar métodos y categorías (paradigmas) capaces de abrirse a una futura teología mundial, nueva totalidad analógica que se construirá en el siglo XXI desde los particularismos afirmados y desarrollados (entre ellos, como particulares, Europa y EE.UU.)."¹⁸

Para que el diálogo sea posible y fructífero es preciso, de una parte, que las teologías noratlánticas dejen de operar como formas de dominación cultural para con el tercer mundo; y, de otra, que unas y otras teologías se reconozcan como respuestas particulares a situaciones particulares, pues es desde los particula-

rismos como puede construirse esa futura teología universal por la que aboga Dussel.

III. La teología europea ante la TL

La TL ha tenido un amplio eco en toda Europa, aunque con reacciones muy dispares y encontradas: ha sido objeto de estudio en números monográficos de prácticamente todas las revistas de pensamiento cristiano, en simposios, congresos, cursos de teología, encuentros de pastoral. Ha servido de fuente de inspiración para la reflexión teológica, la vida y la praxis emancipadora de las comunidades de base y de los movimientos cristianos proféticos surgidos en la Iglesia después del Vaticano II.

Buena parte de los cultivadores de la TL han sido honrados por diferentes universidades católicas y facultades de teología europeas con el título de doctores *honoris causa*; lo que, más allá del título en sí, significa un reconocimiento académico a su quehacer teológico.

Teólogos nada sospechosos de jugar a tercermundistas, como Rahner, Schillebeeckx, Chenu, Duquoc, Alfaro, Metz, Moltmann, han ejercido el no siempre bien visto papel de defensores de esa teología.

Pero las reacciones de los teólogos europeos están muy lejos de ser unánimes y van desde la sospecha, la amenaza y la condena hasta el apoyo más entusiasta.

Vamos a pasar revista a algunas de esas reacciones, ordenándolas por razones de afinidad.

1. Indiferencia y condena

Cuando la TL comenzó a difundirse en Europa en los inicios de la década de los setenta, no pocos sectores teológicos europeos, los vinculados sobre todo a la teología oficial y académica, adoptaron una actitud de desinterés e indiferencia, mezclada con un no disimulado complejo de superioridad, por entender que la TL no podía aportar nada nuevo al debate teológico. Lo mismo que los coetáneos de Jesús se preguntaban con escepticismo si de Nazaret podía salir algo bueno, dichos sectores se preguntaban si de América Latina, continente subdesarrollado cultural y teológicamente, podían surgir aportaciones importantes para la teología europea, para responder negativamente, habida cuenta de que Europa era la cuna del pensamiento, de las revoluciones científicas, del buen hacer teológico, de los métodos histórico-críticos y de otras conquistas. Con una arrogancia desmedida consideraban a la TL una corriente de moda a la que no había que prestar demasiada atención por tratarse de un producto pasajero y poco consistente.

Quienes así reaccionaban entonces venían a demostrar lo arraigado que se encontraba el eurocentrismo teológico y eclesial. Con su actitud denotaban una gran insensibilidad hacia la problemática norte/sur, países pobres/países ricos,

pueblos desarrollados/pueblos subdesarrollados, iglesias del primer mundo/iglesias del tercer mundo. Denotaban, asimismo, una injustificable insolidaridad con los más desfavorecidos y un desdén ante la invitación que había hecho el Concilio Vaticano II a hacer la reflexión teológica a partir de las señas de identidad de cada pueblo. Su estrechez teológica quedaba bien a las claras, pues para esos sectores —y ése era el problema de fondo— la problemática planteada por la TL resultaba ajena de todo punto a la teología.

Una variante de esta postura que estamos comentando la constituyen quienes no reconocen a la TL el estatuto teológico y la reducen a mera teoría sociológica de la sociedad latinoamericana o consideran a sus cultivadores como teólogos menores. Este es el caso del secretario de la conferencia episcopal española, Fernando Sebastián, quien ha llegado a afirmar recientemente que los teólogos de la liberación no son teólogos de raza, pues no se ocupan de los grandes temas teológicos como la trinidad.

Tras las tomas de postura romanas contra la TL, algunos de estos sectores, otrora indiferentes, han adoptado una actitud beligerante. Se han aproximado a ella desde una lectura deformada y llena de prejuicios, para atacarla más de forma visceral que con argumentos de fondo.

Ven en la TL una grave y mortífera amenaza contra la fe cristiana, ya que, a su juicio, ésta se coloca al servicio de una política revolucionaria y de la ideología marxista. En esta línea hay que situar la "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación," elaborada por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe," que acusa a la TL de recurrir a una hermenéutica dominada por el racionalismo; de haber tomado préstamos no demasiado críticos de la idolología marxista, ruinosos para la fe (VI, 10); de hacer una lectura exclusivamente política de la Biblia; de entender la Iglesia popular latinoamericana como Iglesia de clase; de reducir la fe cristiana a un proyecto puramente terrestre, vaciándola de su dimensión transcendente.

Los sectores europeos —tanto teológicos como episcopales— que se mueven en el horizonte del documento romano han hecho causa común con los sectores latinoamericanos más combativamente antiliberationistas, representados por el cardenal López Trujillo, quien afirma que, a través de la TL, el marxismo se ha filtrado en el corazón mismo de la Iglesia y la lucha de clases ha venido a sustituir a la palabra de Dios.¹⁹ Postura reafirmada hace apenas dos años en la llamada Declaración de los Andes, donde se dice que, en ciertas teologías de la liberación, la praxis liberadora adquiere un sentido claramente tributario del marxismo y viene a constituir un peligro fundamental para la fe del pueblo de Dios.²⁰ En la reunión que dio lugar a esa declaración participaron, junto a obispos y teólogos latinoamericanos, teólogos europeos (también españoles).

En nuestro país esos sectores radicalmente contrarios a la TL están organizados en torno a la Universidad de Navarra y al Seminario de Toledo, bajo la tutela del cardenal primado Marcelo González.

Tenemos que referirnos también, aunque reconociendo una cierta distancia con los sectores citados, a los sucesivos pronunciamientos del secretario de la conferencia episcopal española Fernando Sebastián, quien, si bien valora positivamente la actitud moral de los teólogos latinoamericanos en favor de la liberación de los pobres, ha hecho descalificaciones más en la línea del cardenal Ratzinger que en la de otros obispos y teólogos europeos que, aun siendo críticos, mantienen una postura de diálogo y de apertura. Así se expresaba Sebastián en una "Carta abierta a Ignacio Ellacuría S.I.": "lo que muchos en la Iglesia pensamos es que la elaboración teórica de ese compromiso con los pobres que algunos teólogos latinoamericanos están haciendo no nos parece adecuada, sino que nos parece deficiente, equivocada y peligrosa."²¹

Una sospecha más matizada es la que aparece en la declaración de la Comisión Teológica Internacional "Promoción humana y salvación cristiana" (año 1977), que llama la atención sobre la ambigüedad que supone el empleo de las ciencias sociales en el trabajo teológico y muestra su temor ante la utilización del marxismo en la reflexión teológica.

Pero los sectores a los que estamos refiriéndonos, aun cuando ejercen una influencia no pequeña y nada desdeñable en el conjunto de la teología y de las iglesias europeas, no agotan las posturas de los teólogos europeos ante la TL.

2. Apertura y diálogo

Por ello, vamos a referirnos, a continuación, a quienes mantienen una actitud diferente: más abierta, dialogal y permeable, como es la adoptada por la llamada teología progresista, que, reconoce, en líneas generales, la solidez teológica de la TL; valora positivamente, y asume en buena medida, las grandes intuiciones de la TL (la opción por los pobres, la centralidad de la praxis liberadora, etc.), hasta el punto de ejercer una influencia notable en el quehacer intelectual de no pocos teólogos; se muestra abierta a las interpelaciones que la TL lanza a las iglesias y teologías del primer mundo; manifiesta una decidida voluntad de diálogo, donde se destacan tanto las contribuciones irrenunciables de la TL como sus límites.

De todos es conocido, como ya insinuamos anteriormente, el apoyo explícito que prestigiosos teólogos europeos han expresado a la TL y a sus cultivadores, sobre todo ante los ataques que vienen de Roma. Rahner salió en defensa de la ortodoxia de la TL en una carta que dirigió al cardenal arzobispo de Lima Mons. Landázuri, en la cual indicaba que "la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana" y que "una teología que debe estar al servicio de la evangelización concreta nunca puede prescindir del contexto cultural y social de la evangelización para que ésta sea eficaz, en la situación en la cual vive el destinatario."²² Hacía ver igualmente al arzobispo de Lima la gran importancia de las ciencias sociales en la teología.

En un testimonio de cálida solidaridad, el anciano teólogo francés Chenu considera a Gustavo Gutiérrez como uno de los teólogos que más le han ilumi-

nado y que mejor le han acompañado en su itinerario teológico, que le ha llevado a descubrir la praxis histórica como parte de la inteligencia de la fe.²³

Duquoc niega fundamento a las acusaciones de mesianismo temporal y marxistización que recaen sobre la TL y precisa que esa teología no viene a reeditar lo que fue la tentación permanente de la cristiandad: hacer del cristianismo una utopía política y el agente de una sociedad perfecta.²⁴

Schillebeeckx reconoce que la TL es una teología joven y, por ello, puede mostrar "en algunos lugares enfermedades de infancia," pero a renglón seguido llama la atención sobre los enormes resultados cosechados en poco tiempo. Es más "se la estudia en todo el mundo, también en sus puntos débiles. ¿Qué teólogo no se equivoca alguna vez?"²⁵

Alfaro la considera más que justificada y no cree que tenga que presentar credenciales ante otras teologías. De ella destaca la autenticidad de su compromiso con los pobres y su emerger del pueblo. Y mientras esto suceda, la teología de la liberación será una teología viva.²⁶

Pero estos pronunciamientos no son simples declaraciones retóricas de apoyo moral o algo parecido. Detrás de ellas, y de otras similares que podríamos citar, lo que se aprecia es la influencia notable que está ejerciendo en la orientación misma de la teología europea. Vamos a verlo de manera más concreta en dos teólogos pertenecientes a dos confesiones cristianas: en el evangélico Moltmann y en el católico Metz. Ambos son ejemplos paradigmáticos de la nueva sensibilidad europea hacia los problemas del tercer mundo y de la permeabilidad hacia la TL. En ambos se ha producido una evolución bien significativa al respecto.

En una carta abierta al teólogo argentino Míguez Bonino en 1975, que tuvo un amplio eco en los medios teológicos europeos y latinoamericanos, Moltmann reaccionaba con dureza ante las críticas que la TL hacía a su teología. Allí calificaba, sin matices, su utilización del marxismo. Hay en ella, afirmaba entonces, más de teorías sociológicas de socialistas occidentales que de la historia de la vida y del pueblo latinoamericano.²⁷ Más que análisis detallados y precisos de la situación del pueblo lo que Moltmann decía ver en las obras de esos teólogos eran "declamaciones del marxismo de seminario como cosmovisión." El proceso de liberación postulado para la América Latina por Gustavo Gutiérrez en su obra *Teología de la Liberación* le parecía calcado de la historia europea de la libertad.

Diez años después de aquella carta, Moltmann enjuicia la TL de modo muy distinto: reconoce sin sombra de duda su solidez teológica. Este es su testimonio, que me parece elocuente: "Los teólogos de la liberación se han enraizado en las comunidades de base, que son un signo prometedor de reforma de la Iglesia y de la sociedad, y que inyectan vida de un modo que tiene algo de milagroso en una Iglesia, un poco apática de centralismo. Y ahí, ahora, la teología de la liberación tiene su relación organizativa. ¡Distinta del marxismo! Por esto puedo hoy decir que la teología de la liberación es una teología sólida y sana y dejo caer por

completo las complejidades que yo formulaba en aquella carta mía. Sé que existen muchas objeciones contra la teología de la liberación, sobre todo a propósito de la Iglesia popular. Creo, sin embargo, que la experiencia que hay bajo el nombre de Iglesia popular es una nueva experiencia del Espíritu Santo, una nueva experiencia pentecostal. Es la comunidad de fieles que quiere ser sujeto de su propia historia."²⁸ Punto de vista coincidente con el de Metz, como después veremos.

La evolución del teólogo de la esperanza empieza a percibirse ya en *El Dios crucificado*, donde Sobrino aprecia una positiva influencia de la TL. En esa obra retoma las cuestiones de la "dialéctica negativa" y de la "teoría crítica" de Adorno y Horkheimer, junto con los puntos de vista de la antigua teología dialéctica y de la filosofía existencial, para elaborar, desde esos interlocutores, una *theologia crucis*, superadora tanto del teísmo como del ateísmo, redescubre la fuerza subversiva y liberadora de la cruz e inicia el nuevo camino por el cual van a transitar las teologías históricas de la muerte de Cristo. "Sin percibir el dolor de lo negativo," sentencia Moltmann, "la esperanza cristiana no puede ser realista ni actuar liberadoramente."²⁹

Una mayor cercanía a la TL se observa en su obra *La Iglesia fuerza del espíritu*, donde capta perfectamente el carácter abierto y la pluridimensionalidad con que emplean los teólogos latinoamericanos el concepto de liberación: "desde la supresión de la explotación basada en el dominio de unas clases sobre otras, pasando por la eliminación política de la opresión y de la dictadura y la remoción del racismo, hasta la liberación de la esclavitud del pecado, experimentada en la fe, y la liberación escatológica del poder de la muerte."³⁰ La opción por la liberación comporta, para Moltmann, tomar partido por los humildes y oprimidos, al tiempo que supone la conquista de un futuro libre y humano para ellos. Aspectos ambos que cree están presentes en la TL. De ahí que, a su juicio, esa teología puede superar la mentalidad particularista, que divide y domina a la humanidad, así como la mentalidad estrecha, fanática, que aparece en cada situación conflictiva."³¹

Moltmann reconoce que la teología política europea y la TL latinoamericana, aun desarrollándose en contextos diferentes, tienen una misma lucha en común: "por la vida contra la muerte, por la liberación contra la opresión."

También en el pensamiento del teólogo católico Johannes-Baptist Metz se ha producido una evolución notable a este respecto desde su primera orientación antropológica trascendental de los años sesenta, bajo la influencia de su maestro Rahner, pasando por la teología política, donde subraya el carácter público, crítico y práctico de la fe, hasta sus últimas obras, en las cuales diseña un paradigma de cristianismo profético, más allá de la religión burguesa, que devuelva el protagonismo a los sufrientes de la historia, a los perdedores, a las víctimas del sistema y haga justicia a los muertos.

Metz, asevera Ramos Regidor, es "el teólogo católico europeo que mejor ha sabido expresar el desafío de las iglesias de los pobres a las iglesias de los países

ricos.³² Creo, por ello, que hoy no se pueden seguir dirigiendo a su teología las mismas críticas que en los primeros años de la década de los setenta le hicieron de forma generalizada los teólogos latinoamericanos. Lejos de acorazarse ante las críticas de entonces, las ha asumido con una gran honestidad intelectual y ha caído en la cuenta de que los cristianos de su país han de vivir con la sospecha de ser opresores.

Metz ha llevado a cabo como ningún otro teólogo europeo, y en sintonía con la TL, una crítica a fondo de la razón moderna y ha llamado la atención sobre los límites de los procesos de la ilustración; procesos que, a su juicio, amenazan a la teología con una doble reducción: la reducción privatizante, que priva a la religión mesiánica de su consustancial dimensión crítico-pública; y la reducción racionalista, que lleva aparejada una renuncia radical a los mitos y símbolos por la sobrecarga cognoscitiva del abstracto mundo de las ciencias modernas.³³ Uno de los cometidos centrales que le asigna a la teología ante esta doble reducción es el de desenmascarar la idea de una sociedad totalmente secularizada y racionalizada como el auténtico mito generado por la absolutización no dialéctica de la ilustración.

Metz cree que las iglesias de los pobres, las comunidades de base y la TL latinoamericanas constituyen una poderosa ayuda para superar la doble reducción indicada, ya que en ellas se lleva a cabo una nueva relación entre gracia y liberación, entre experiencia de redención y experiencia de liberación; una nueva relación, "naturalmente no exenta de conflictos," entre religión y sociedad, entre mística y política; una nueva forma de aglutinar algo que a nosotros se nos presenta como compartimentado: teoría y praxis, lógica y mística, espíritu y resistencia, oración y política.³⁴

Las comunidades de base y la TL comprometida con ellas dan un vuelco considerable a la manera tradicional de entender la autoridad en la teología. La autoridad de que están investidas les viene de la autoridad sin voz de los que sufren, a través de los cuales se escucha la autoridad del Espíritu, y de la santidad místico-política que viven. Esos teólogos pueden apelar a la autoridad de Jesús impotente a la sabiduría nacida del discipulado y al consenso de buen número de obispos encarnados entre los pobres.³⁵ "La teología," subraya Metz, "participa de esta autoridad en la medida en que participa en la praxis y la construcción de esta comunidad eclesial de base."³⁶

Este nuevo modo de hacer teología y la nueva idea de autoridad en el quehacer teológico comportan un cambio de lugar y posición, de sujeto y hasta de tema con respecto a la teología tradicional, y obliga, asimismo, a replantearse los sujetos, lugares, contextos e intereses de la teología.

Metz sigue considerando válida y necesaria la teología académica profesional, que él representa. A ella le atribuye, entre otras, las siguientes funciones: integrar las nuevas experiencias en la Iglesia y la nueva praxis en la memoria total de la Iglesia, a fin de impedir que se queden en algo pasajero y corran el peligro de

desintegrarse; confrontar esas experiencias con las reservas de fe de la Iglesia, ofreciéndoles el apoyo de la tradición; velar porque la 'base' eclesial no caiga en el aislamiento conceptual de una secta.

Pero tanto las comunidades de base como la TL hacen tomar conciencia a la teología académica de su modestia y de la necesidad de autolimitación productiva. O dicho con otras palabras, la teología académica sigue siendo necesaria, pero no ya como la única forma de hacer teología, sino como un modo subsidiario.³⁷

Metz considera necesario dar el paso de una Iglesia y una teología culturalmente monocéntricas —que fueron las que estuvieron vigentes durante los siglos de predominio del helenismo y de la cultura europea— a una Iglesia y una teología verdaderamente mundiales, universales, es decir, culturalmente policéntricas.³⁸ De forma que desaparezca el predominio de la teología europea sobre las teologías de los países pobres y se dé una inspiración mutua y una asimilación recíproca entre las diferentes teologías particulares.

Esta nueva óptica da lugar a un giro copernicano en la comprensión de la Iglesia y lleva consigo la superación del imperialismo ejercido por las iglesias de Europa y Estados Unidos sobre las del tercer mundo: "La Iglesia católica ya no tiene simples sucursales en los países fuera de Europa y América del Norte..., no 'tiene' simplemente una Iglesia del tercer mundo, sino que ésta, empíricamente hablando, 'es' una Iglesia del tercer mundo, cuyo origen histórico es europeo-occidental."³⁹

Metz aboga por un segunda reforma como requisito indispensable para que el cristianismo pueda seguir afirmando su propia identidad histórica en este paso de la sociedad burguesa al mundo posburgués. Pero no cree que dicha reforma venga ni de Wittenberg, ni de Roma, ni de la Europa cristiana de occidente, ni que sus protagonistas sean grandes reformadores, como en el pasado. Vendrá, más bien, del cristianismo liberador, tal como es vivido y formulado por las iglesias de los pobres, en las comunidades de base, las cuales, desde la base de la sociedad y de la Iglesia, se esfuerzan por combinar su praxis religiosa y su praxis social y acogen, en su comunidad eucarística, los conflictos. De esa manera, los cristianos dejan de ser objeto de asistencia social y eclesial y devienen sujetos de su historia religiosa y política.⁴⁰

El catolicismo de nuestros países ricos tiene ante sí la gran oportunidad histórica de aceptar esa misión reformadora de las iglesias pobres e integrarla en la Iglesia universal, de acoger ese nuevo modo de entender y vivir la libertad, y no bloquearla objetando que nos encontramos ante una manifestación particular de las iglesias del tercer mundo.

Si la TL hace de los pobres y de la opción preferencial por ellos el lugar teológico y epistemológico por excelencia, Metz se propone "mirar al escenario de la historia con los ojos de las víctimas" y ha renunciado a hacer teología de espaldas a los sufrimientos de los pobres y oprimidos del mundo.⁴¹ Las afinidades son manifiestas.

En este clima de buena acogida y de interpelaciones mutuas es donde hay que situar algunas de las lagunas de la TL sobre las que los teólogos europeos de talante progresista llaman la atención y a las que muy brevemente vamos a referirnos.⁴²

La TL justifica su discurso sobre el Dios de los pobres apelando a la praxis liberadora de los creyentes. A Dios se accede, afirma Gutiérrez, no por complicadas pruebas filosóficas o por razonamientos abstractos, sino "contemplándolo y practicándolo." En la misma línea subraya Sobrino que "se va conociendo al Dios liberador en la praxis de liberación, al Dios bueno y misericordioso en la praxis de la bondad y de la misericordia, al Dios escondido y crucificado en el mantenerse en la persecución y en el martirio, al Dios plenificador de la utopía en la praxis de la esperanza."

Pero —y aquí viene la crítica— se queda al nivel del lenguaje narrativo y apenas llega a rozar el debate abierto por la negación atea; no consigue hincar el diente a la crítica que del discurso sobre Dios hace la modernidad, cuando esa crítica también afecta a la TL. Es más, ni siquiera se lo propone. Precisamente por no afrontar ese desafío en toda su densidad, el discurso latinoamericano liberador sobre Dios es calificado de fundamentalista. Aquí se encuentra, quizá una de las causas, y no la menos importante, de las dificultades para entablar un diálogo entre la TL y la razón ilustrada y posilustrada.

Los teólogos europeos llaman también la atención sobre la pobreza epistemológica de la TL que, a su juicio, "permanece al nivel de la simple conciencia cristiana como mero portavoz que la amplifica, y raras veces alcanza un rango de reflexión estrictamente teológica."⁴³

Esos mismos teólogos se refieren al empleo, por buena parte de los cultivadores de la TL, de una fundamentación bíblica ingenua y precrítica, que no parece tener en cuenta la exégesis científica.

Hay autores que radicalizan esa crítica y sitúan a la TL del lado del discurso proclamatorio y testimonial; no la consideran propiamente teología por entender que carece del mínimo crítico exigible a una teología rigurosa.⁴⁴

La TL da prioridad a la fuerza mesiánica del cristianismo y retoma las tradiciones y experiencias bíblicas más subversivas y desestabilizadoras del orden establecido, como el éxodo, la predicación de los profetas, el mensaje y la praxis liberadoras de Jesús, etc. Hasta aquí nada que objetar. Antes al contrario, gracias a la TL recupera operatividad histórica una corriente bíblica largos siglos secuestrada.

Ahora bien, la TL tiene "por adquirida la coincidencia entre el mesianismo y la afirmación de Dios", la unidad entre la praxis de liberación y el discurso de Dios. Sin embargo, esa coincidencia y esa unidad no sólo no son evidentes, sino que fueron cuestionadas por la modernidad y han sido negadas de forma explícita. Bloch, por ejemplo, considera el mesianismo como el núcleo central de la religión judeo-cristiana, que es necesario heredar, pero ello no implica, para él,

la afirmación de Dios, sino su negación. Dios es presentado por Bloch como "ideal utópicamente hipostasiado del hombre desconocido."⁴⁵ El ateísmo constituye, según Bloch, el verdadero presupuesto de la utopía religiosa: "Sin ateísmo no hay lugar para el mesianismo." Un ateísmo que no se limita a ser simple negación, sino que es asunción de la herencia de la religión en su sustancia mesiánica.

A la vista de esa impugnación no vale afirmar sin más la coincidencia antes señalada; hay que demostrarla.⁴⁵ En esa misma línea se pide a la TL que aclare una cuestión que permanece oscura: la relación de las promesas bíblicas con el movimiento de nuestra historia, es decir, cómo traducir el mesianismo bíblico y su fuerza transgresora del orden existente en una praxis histórica de liberación, sin caer en ingenuos mesianismos políticos. Cuestión que es necesario abordar, a partir de la originalidad del mesianismo de Jesús, como hace, a mi juicio con gran acierto, Duquoc.⁴⁷

Los teólogos europeos perciben también en la TL indefinición y ambigüedad en lo que se refiere a las implicaciones sociales y políticas de esa teología. Así, por ejemplo, no aparece si la TL asume, aun con todos los correctivos necesarios para la América Latina, el sistema democrático como forma de convivencia en libertad o si se inclinan, más bien, por ciertas formas de populismo revolucionario, cuyo elemento fundamental es la movilización espontánea del pueblo, sin saber muy bien en qué puede terminar.

Otro punto sobre el que se pide clarificación es el que se refiere a la relación de la TL con los movimientos de liberación. Se tiene a veces la impresión de que actúa como sacralizadora de los mismos, sin tomar la debida distancia crítica. Lo que no quiere decir que se le exija situarse al margen de ellos; antes al contrario, su inserción en los movimientos de liberación constituye una de sus originalidades y una de las claves de su identidad. Aunque debe huir de toda absolutización no dialéctica de los mismos.

Llama poderosamente la atención el que la violencia, realidad cotidiana y omnipresente en la vida del pueblo latinoamericano, apenas sea objeto de reflexión en la TL. Cuando se aborda el tema se hace sin entrar en él a fondo, siguiendo, en la mayoría de los casos, la doctrina social de la Iglesia al respecto. Y no es que se pida a los teólogos de la liberación que entren en disquisiciones abstractas sobre el particular, pero sí puede pedírseles que hagan un esfuerzo por entrar en esa materia con el mismo rigor y la misma profundidad con que abordan otras cuestiones fundamentales. El hecho de que sea un problema de especial complejidad no es razón para orillarlos.

Con frecuencia suelen hacerse identificaciones fáciles y caricaturescas entre el cristianismo liberador latinoamericano y la defensa de la violencia por parte de no pocos cristianos. Con frecuencia se presenta a los teólogos de la liberación como legitimadores de la violencia. Cosas ambas infundadas y falseadoras de la realidad. Con frecuencia se reduce el problema de América Latina al de la violencia y lo

único que parece interesar a los de fuera es si el uso de la violencia está justificado o no. Con frecuencia al pedirles a los teólogos de la liberación que clarifiquen su posición en torno a la violencia que vive el continente, se les está tendiendo la trampa saducea: si se muestran contrarios a ella, se les acusará de pacifistas ingenuos y conformistas; si la respuesta es afirmativa, se les acusará de dar la espalda al ideal evangélico.

Precisamente para evitar las simplificaciones que en torno al tema existen es necesario salvar la laguna que se observa en la TL.

3. ¿Teología europea de la liberación?

Hemos de referirnos, por fin, a aquellos teólogos que se preguntan por las posibilidades y por la viabilidad de una teología de la liberación en el primer mundo, y más en concreto en Europa. Esos teólogos comienzan por reconocer la complejidad del problema; de ahí que hablen de la posibilidad, sin atreverse a dar una respuesta categórica.

No se les oculta que la teología latinoamericana y la europea se sitúan en dos contextos bien diferentes, como también ha subrayado recientemente C. Boff, quien se refiere a una triple diferencia: histórica, social y religiosa. Consideran inadecuada igualmente la transposición mimética de la TL latinoamericana a nuestro primer mundo. Pero, ¿se dan condiciones de posibilidad para elaborar una teología europea de la liberación?

Para los teólogos de la liberación, la teología es acto segundo, y ello en un doble sentido: en primer lugar, el discurso teológico viene después de la experiencia de la fe vivida como praxis en el interior de los procesos históricos de liberación y como contemplación. En segundo lugar, la teología no resulta lo más importante, es algo secundario, pues está al servicio de la evangelización de los pobres y de la liberación de los oprimidos. Estas son más importantes que la teología. Y la liberación a la que se tiende "es en sí misma un proceso social, histórico, laico y autónomo, con su propia racionalidad."⁴⁸

Según esto, una primera condición de posibilidad de una teología de la liberación en el primer mundo sería la existencia de procesos de liberación, que impulsaran la transformación de las estructuras actuales y la existencia significativa y relevante de cristianos en dichos procesos. Obviamente esos procesos no tienen por qué ir a la zaga de los que se dan en América Latina.

Como bien ha subrayado Girardi, la TL parte de dos presupuestos fundamentales: uno metodológico, y es que la reflexión sobre el hecho religioso y cristiano debe realizarse a la luz de la dialéctica dominación-liberación; otro histórico que consiste en que, en este contexto, Jesús aparece como una alternativa a la sociedad de su tiempo.⁴⁹

Según esto, cabe preguntarse si existe en el "primer mundo" la dialéctica dominación-liberación, si es tan central como para exigir una toma de partido y

cuáles son sus principales manifestaciones. Lo que sí parece claro es que en el "primer mundo" las situaciones de opresión ofrecen una gran complejidad, de forma que no resulta fácil establecer una bipolarización tan definida como en el tercer mundo. Entre los factores que dificultan el establecimiento de esa bipolarización suelen citarse los siguientes. "La diversidad y fragmentación de los problemas, necesidades y conflictos; la dificultad en determinar un sujeto histórico calificable como 'los pobres'; la creciente importancia que en la sociedad moderna adquieren las clases medias y la dificultad de encuadrarlas en el conflicto opresores-oprimidos; la fuerte diversificación de las clases populares, particularmente la clase obrera, que no permite encuadrarlas en un proyecto histórico común; la ausencia de un proyecto revolucionario digno de credibilidad en los mismos partidos de la izquierda que priva de contenido político concreto la opción por los pobres."⁵⁰

Pues bien, teniendo en cuenta las cuestiones aquí apuntadas, hay teólogos europeos de talante progresista que creen necesaria en Europa la elaboración de una "teología política profética"⁵¹ con unos rasgos peculiares: "que tome plenamente en serio el desafío de la teología de la liberación y reflexione sobre Dios y el 'primer mundo' bajo el signo de la opción preferencial por los pobres;"⁵² que no renuncie a la historia de la libertad y a la ilustración, pero siendo consciente, a su vez, de la dialéctica de la ilustración; es decir, que sepa responder lúcida y críticamente a los desafíos provenientes de la razón ilustrada y posilustrada, asumiendo sus conquistas irrenunciables y descubriendo sus límites y reduccionismos;"⁵³ que dé centralidad a la praxis liberadora y se libere de la abstracción en que frecuentemente cae atrapada la teología europea.

Conclusión

Espero haber conseguido con este trabajo el objetivo que me propuse al comienzo: dar cuenta, *grosso modo*, de la recepción que los teólogos europeos, y especialmente los llamados progresistas, han hecho de la TL. Para ello he intentado exponer los diferentes puntos de vista con la mayor objetividad posible, sin dejarme llevar por el apasionamiento. Aunque no creo haber ocultado mi sintonía con la TL. Cosas ambas que no tienen por qué estar reñidas. Me siento, además, muy cerca de teólogos europeos como Molinmann y Metz, y comparto la propuesta, hecha por Greinacher, de una teología profética en el "primer mundo".

TL y teología europea progresista no son hoy compartimentos estancos; entre ambas hay más afinidades que las que incluso una y otra alcanzan a ver. Los quince años de diálogo ininterrumpido han permitido quebrar las rigideces y los celos iniciales, sin, por ello, hacer tabla rasa de las diferencias.

Quiero terminar esta exposición con unas palabras de Girardi, uno de los teólogos europeos que con más rigor intelectual vienen planteándose, desde hace años, la posibilidad de una teología europea de la liberación: "Por difícil que resulte en Europa una teología de la liberación realizada en la perspectiva de una

cultura alternativa, la fe cristiana, con su original fuerza subversiva, sigue siendo, también en Europa, un fermento de creatividad cultural. Si no existe una total autonomía de la fe, sí existe una autonomía relativa de la misma que le permite inspirar iniciativas históricas."⁵⁴

NOTAS

1. J. L. Segundo, *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970, 11-12.
2. H. Assmann, *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971, 51.
3. J. B. Metz, "La teología en el ocaso de la Modernidad." *Concilium*, 1984, 191, 34.
4. Cl. Boff, "Carta de un teólogo latinoamericano a un cristiano europeo." *El Giarvo* (mayo 1985), 31-36.
5. Citado en D. Yallop, *En nombre de Dios*, Barcelona: Planeta, 1985, 6.
6. Consejo de redacción, "Afirmaciones para un tiempo de crisis." *Iglesia viva*, 1984, 72.
7. Cl. Geffré, "La conmoción de una teología profética." *Concilium*, 1984, 96, 303.
8. J. Sobrino, "El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana," en Varios, *Liberación y cautiverio*, México, 1976, 171-207; *id.*, "Teología de la liberación y teología europea progresista." *Misión Abierta*, 1984, 11-26.
9. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Sígueme, 1982, espec. 213-290; *id.*, *La verdad los hará libres*. Lima: CEP, 1986.
10. G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres*, op. cit., 38.
11. *Ibid.*
12. J. L. Segundo, "Capitalismo-socialismo, 'crux theologica'." *Concilium*, 1974, 96, 401-422.
13. J. Sobrino, "Teología de la liberación y teología europea progresista" *Misión Abierta*, 1984, 4, 16.
14. *Ibid.*
15. L. Boff, *Teología de la liberación y del cautiverio*. Madrid: Paulinas, 1978, 94
16. E. Dussel, "Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto" *Concilium*, 1974, 96, 328-352.
17. R. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Salamanca; Sígueme, 1973, 95-114.
18. E. Dussel, "Teologías de la 'periferia' y del 'centro' ¿Encuentro o confrontación?" *Concilium*, 1984, 191, 141-154, esta cita se encuentra en la p. 154.
19. *Cf. Adista*, 11-12-13 de octubre de 1982.
20. *Cf.* el informe publicado por *Vida Nueva* sobre ese encuentro, n. 1498, 35.
21. *Diario YA*, 22 de diciembre de 1985.
22. *Misión Abierta*, 1984, 4 113.
23. M-D. Chenu, *La autoridad del evangelio y la teología*, en Varios, *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*. Lima: CEP, 1983, 19.
24. Ch. Duquoc, "Mesianismo y teología de la liberación," en Varios, *Vida y reflexión*, op. cit. 101-120. Este trabajo ha sido recogido posteriormente en la reciente obra de Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*. Madrid: Cristiandad, 1986.
25. E. Schillebeeckx, "Una opción equivocada" *Misión Abierta*, 1985, 1, 102.
26. J. Alfaro, en Varios, *Liberación y cautiverio*, op. cit. 582.
27. J. Moltmann, "La teología de la liberación. Carta abierta a José Míguez Bonino" *Iglesia Viva*, 1975, 60, 559-570.

28. J. Moltmann, "Dalla teologia politica all'etica politica" *El Regno*, 1984, 507, 205s.
29. J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca; Sígueme, 1975, 15.
30. J. Moltmann, *La Iglesia fuerza del espíritu*, Salamanca: Sígueme, 1978, 34-35.
31. *Ibid.*
32. J. Ramos Regidor, "Europa y las teologías de la liberación," *Iglesia Viva*, 1985, 116-117, 177. Este trabajo de Ramos Regidor, así como su obra *Gesu e il risveglio degli oppressi*, Milán: Mondadori, 1981, me han sido de gran utilidad para el estudio sobre las relaciones entre la TL y la teología europea. -
33. J. B. Metz, "La teología en el ocaso de la modernidad," artículo citado, 33.
34. *Ibid.*, 38-39
35. J. B. Metz, "Un nuevo modo de hacer teología. Tres tesis," en Varios, *Vida y reflexión*, op. cit., 54; cf. en esta misma línea el n. 200 de *Concilium* (1985), dedicado a "El magisterio de los fieles" y especialmente E. Schillebeeckx, "La autoridad doctrinal de los fieles. Reflexión a partir de la estructura del Nuevo Testamento," 21-32; J. Sobrino, "La 'autoridad doctrinal' del pueblo de Dios en América Latina, 71-82.
36. J. B. Metz, "Un nuevo modo de hacer teología. Tres tesis, en Varios, *Vida y reflexión*, op. cit., 53.
37. *Ibid.*, 55-56.
38. J. B. Metz, "La teología en el ocaso de la modernidad," artículo citado, 37.
39. J. B. Metz, "Ante un mundo en cambio." *Concilium*, 1983, 190, 510.
40. J. B. Metz, *Al di là della religione borghese*. Brescia: Queriniana, 1981, 62-82.
41. J. B. Metz, "Teología cristiana después de Auschwitz." *Concilium*, 1984, 195, 209-222.
42. Cf. J. J. Sánchez, "Teología política y teología de la liberación. Un discurso crítico liberador sobre Dios," en Varios, *El Dios de la teología de la liberación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1986, 118-120.
43. A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Estella: Verbo Divino, 1975, 382.
44. A Fierro califica la primera obra de G. Gutiérrez *Teología de la liberación* de excelente libro testimonial y de profesión de fe de un cristianismo políticamente comprometido, y la cataloga entre la teología retórica, *El evangelio beligerante*, op. cit., 271-78. Parecida valoración hace de la TL en *Presentación de la teología*, Barcelona: Laia, 1980.
45. E. Bloch, *El principio esperanza*, Vol. III, Madrid: Aguilar, 1980; cf. el capítulo 7 de mi libro *Cristianismo: profecía y utopía*. Estella: Verbo Divino, 1987, que lleva por título "Utopía y esperanza en el cristianismo según Ernst Bloch."
46. Cf. Ch Duquoc, "El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo, en Varios, *Jesucristo en la historia y en la fe*. Salamanca; Sígueme, 1977, 50. En este excelente trabajo de Duquoc aborda el desafío blochiano y ofrece algunas vías de respuesta.
47. Ch. Duquoc, *Mesianismo de Jesús y discreción de Dios*. Madrid: Cristiandad, 1986, 137-138.
48. J. Ramos Regidor, "Europa y las teologías de la liberación." *Iglesia Viva*, 1985, 116-117, 185.
49. G. Girardi, "Posibilidad de una teología europea de la liberación" *Misión Abierta*, 1984, 4, 157. Cf. del mismo autor otros dos estudios de gran consistencia teológica y cultural: *Posibilità di una teologia europea della liberazione*. "Idoc internationale," 1 (1983) 30-47; "De la Iglesia en el mundo' a la Iglesia de los pobres.' El Vaticano II y la teología de la liberación," en C. Floristán y J. J. Tamayo, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid: Cristiandad, 1985, 429-463.
50. G. Girardi, "Posibilidad de una teología europea de la liberación," artículo citado 153.
51. La propuesta del teólogo alemán N. Greinacher, "¿Teología de la liberación en el primer mundo?" *Concilium*, 1986, 207, 253-264. En este artículo, que me parece programático, el autor esboza algunos de los elementos que él considera importantes a la hora de elaborar una teología profética en el primer mundo. Así, por ejemplo, luchar contra toda forma de neocolonialismo político y cultural; cuestionar de raíz el modelo consumista, que viene a destruir la cultura del individuo; combatir la alienación por la

riqueza, que es específica del primer mundo; un nuevo estilo de vida en los ámbitos del individuo, de la familia, de la Iglesia y de la sociedad; crítica del sistema económico capitalista; opción por los pobres, tanto los del tercer mundo como los que genera el sistema capitalista en el primer mundo; asumir la teoría de la dependencia, reconociendo que también nosotros somos opresores; crítica de la ayuda al desarrollo; crítica del pecado estructural que supone el sistema económico mundial.

52. N. Greinacher, artículo citado, 255.
53. Cf J. I. González Faus, "Los pobres lugar teológico," en Varios *El secuestro de la verdad*, Santander: Sal Terrae, 1986, 103-159, sobre todo el apartado III, 2: "El pobre como crítica teológica a la Ilustración (pp. 143-156). "Los pobres dejan al descubierto," asevera con agudeza González Faus, "tres grandes fallos de la Ilustración, los tres presentados como ideales teóricos en el siglo XVIII por el movimiento ilustrado. Ellos son: un progreso que es, en buena medida, contrario a la igualdad; una razón que no tiene suficientemente en cuenta la fraternidad; el pecado contrario a la libertad. Frente a esas carencias de la Ilustración, los pobres aportan tres categorías a la teología para su diálogo con el mundo: un progreso solidario, una razón dialogal y una referencia a las víctimas del sistema imperante.
54. G. Girardi, "Posibilidad de una teología europea de la liberación," artículo citado, 159.