

# Comentarios de libros

---

## Monseñor Romero en algunos escritos recientes

Por más que en los 5 últimos años he estado viniendo a San Salvador para colaborar con mis compañeros jesuitas en el Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas durante unos tres meses cada año, nunca había llegado a coincidir mi estancia con las celebraciones del aniversario de su muerte martirial el 24 de marzo de 1980. Eso sí, siempre había tenido la ocasión para ir escuchando o leyendo testimonios de quienes lo conocieron y lo amaron. Gracias a dichos testimonios, poco a poco había ido conociendo el personaje y el significado de Monseñor Romero. Había experimentado la autenticidad de aquella frase pronunciada por él antes de morir mártir "si me matan, resucitaré en el corazón del pueblo salvadoreño". Me había ido pasando lo que, supongo, les pasaría a quienes hacia los años 30 de nuestra era habían llegado a conocer y creer en Jesús el Cristo gracias al testimonio de sus primeros seguidores.

He ido experimentando la resurrección de Monseñor Romero, pero no sólo porque la gente con la que me he ido encontrando me recordaba con detalle los hechos y las palabras, las anécdotas y los discursos, la juventud y la madurez de Monseñor, sino también porque esa misma gente planteaba su vida y su proceder en consonancia y en referencia continua a su pastor, profeta y mártir.

Es verdad que en el conocimiento de Monseñor Romero ha influido no sólo el testimonio existencial del que acabo de hablar, sino también el hecho de que desde el primer momento haya surgido el interés por fijar en escritos, en cassettes e incluso en imágenes sus propias palabras y hechos así como los recuerdos, testimonios y análisis sobre él, sobre su acción y sobre su pensamiento.

Este año he tenido ocasión de vivir aquí, en San Salvador, el recuerdo del décimo aniversario de su muerte martirial. He podido constatar cómo los testimonios existenciales transmitidos oralmente han seguido teniendo la importancia mayor. Pero no han impedido la tendencia a que, a medida que pasa el tiempo, se vayan recogiendo por escrito dichos testimonios ya sea en forma de biografías, ya sea en forma de diario, ya sea en forma de recuerdos personales,

ya sea en forma de análisis y reflexiones teológicas sobre la persona y la obra de Monseñor Romero. Van siendo utilizados los géneros literarios necesarios para poder llegar lo más cerca posible de esta figura sencilla y gigantesca que con el paso del tiempo no sólo no queda desdibujada, sino todo lo contrario. Cada vez quedan más afinados y delimitados sus perfiles; se hacen además más asequibles a mayor cantidad de gente, resultan más universales. Las traducciones a diferentes idiomas contribuyen, como también ocurrió con las sagradas escrituras, a dicha universalización.

Me causa, pues, una gran alegría poder dar cuenta de cómo el décimo aniversario ha sido también pródigo en escritos que sin duda han servido y servirán para dar a conocer mejor a mayor número de gente, un personaje que trasciende el espacio de este pequeño país llamado El Salvador y que resulta siempre actual.

James R. Brockman, *La palabra queda. Vida de Mons. Oscar A. Romero*, UCA-CEP, San Salvador-Lima, 346 páginas.

En primer lugar quiero mencionar la segunda edición, mejorada, de la vida de Monseñor Romero, *Romero A life*, obra del jesuita norteamericano James R. Brockman. Su primera edición aparecida en inglés el año 1982 con el título *The word remains: a life of Oscar Romero*, fue traducida luego, al menos, al francés, al italiano y al castellano. Se trata de una biografía centrada en los tres años en que Oscar Arnulfo Romero desempeñó su servicio como arzobispo de la arquidiócesis de San Salvador, servicio realizado con toda dedicación y entrega, con toda fidelidad al evangelio y a la opción que Dios hace por los más pobres, y que lo llevó en consecuencia a morir mártir de la fe y la justicia y de la defensa en nombre del evangelio de los más pobres y desheredados del mundo.

La originalidad de esta biografía está en que, a partir de los tres últimos años de la vida de Monseñor, el autor va recuperando su vida entera, su historia entera, que queda reinterpretada a la luz de su etapa final. En ella, a lo largo de los diez capítulos, vamos descubriendo la personalidad del gran creyente Monseñor Romero, su formación, su amor al pueblo, su moverse en medio del conflicto y de la violencia, su reconocimiento en el extranjero, su intento para hacer llegar los problemas del pueblo al gobierno, su denuncia de la injusticia, su saber esperar críticamente en los momentos en que algo positivo se podía esperar, su final. Cuando uno ha acabado de leer esta biografía, cae en la cuenta enseguida de que, como reza el título del libro "la palabra queda", sigue siendo tan para hoy que, por más ediciones que se hagan, nunca dejará de ser testimonio de una vida y una palabra que sigue y seguirá hablando al pueblo salvadoreño y a todos los pueblos del mundo, al menos mientras las estructuras injustas sigan originando víctimas en alguna parte del universo.

Jesús Delgado, *Oscar A. Romero. Biografía*. UCA Editores, San Salvador, 1990, 205 páginas.

Siguiendo la línea biográfica, aparece, también en torno al décimo aniversario del martirio de Monseñor Romero, la vida de Oscar A. Romero, obra de uno de sus colaboradores cercanos, Jesús Delgado. UCA Editores relanza así a El Salvador y a América Latina la biografía que Paulinas había editado en España.

Se trata de una breve pero completa biografía de Monseñor. Como dice su sucesor en la arquidiócesis, Monseñor Arturo Rivera Damas, el autor, que ha recogido una documentación científicamente bien elaborada, ha querido prescindir en la presentación de su biografía de todo aparato crítico que hubiera demostrado la gran capacidad de investigador de Jesús Delgado, para ponerse al servicio de una presentación sencilla de la vida y de la personalidad de Monseñor Oscar Romero, una presentación apta para llegar a la mayor cantidad de lectores posibles.

Hay varios puntos que quedan subrayados en esta obra. En primer lugar, su apertura a Dios que hizo que finalmente se abriera a los demás seres humanos y muy especialmente a sus hermanos más pobres. Jesús Delgado descubre cómo esta apertura está presente en toda la vida de Monseñor Romero y es la que lo hace permanecer abierto a la palabra de Dios que le llega por medio del asesinato de su amigo jesuita Rutilio Grande y de los dos campesinos que lo acompañaban, o por medio de la historia de los pobres, o por medio de su tiempo de oración y ejercicios espirituales. Otro punto clave que aparece subrayado en esta biografía es el de la gran unión que vive Monseñor entre su experiencia de fe, su lectura del evangelio, y su iluminación de la realidad. También se resalta su acción en defensa de los pobres en las muchas injusticias cometidas contra ellos. Muchos otros aspectos se podrían notar. No es éste el momento para hacerlo. Pero es indudable que quien lea la biografía de Monseñor Romero escrita por Jesús Delgado se hará cargo de las líneas fundamentales de la personalidad y de la acción de Monseñor Romero a lo largo de toda la vida.

Jon Sobrino, *Monseñor Romero*, UCA Editores, San Salvador, 1989, 215 páginas.

El tercer libro que quiero comentar sobre Monseñor Romero y que ha aparecido también en torno al décimo aniversario de su muerte martirial es el escrito por el P. Jon Sobrino. Ha aparecido simultáneamente en flamenno (*Oscar Arnulfo Romero. Profet en martelaar*, Altiora Averbode), en inglés (*Archbishop Romero. Memories and reflections*, Orbis Books) y en castellano (*Monseñor Romero*, UCA Editores).

En él se recogen artículos ya aparecidos en los últimos diez años en la

*Revista Latinoamericana de Teología* y en *Estudios Centroamericanos*, ambas revistas editadas por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador. Pero el hecho de que ya hayan sido publicados por separado anteriormente no hace en absoluto inútil su reunión ahora en este volumen. Todo lo contrario. Gracias a esta recopilación, tenemos no una nueva biografía, sino unos recuerdos y unas reflexiones sobre Monseñor Romero que ponen ante nosotros los aspectos más esenciales de su figura: su fe, su servicio como arzobispo, su ser salvadoreño, su profetismo, su teología, su testimonio de Dios para el mundo y su anuncio de buena noticia de Dios para los pobres. Se recogen así, en forma de análisis y de reflexiones, los grandes aspectos de la personalidad de Monseñor Romero, de lo que significa y sigue significando para el pueblo salvadoreño y para todos los pueblos del mundo. El autor pone ante las partes más analítica y reflexiva de su recopilación una primera parte introductoria, de más de 50 páginas, titulada "Mi recuerdo de Monseñor Romero", que tiene la ventaja de transmitirnos, por encima de su pensamiento o de sus palabras, la persona real a la que, como dice el P. Sobrino en el prólogo, "hemos visto, oído y tocado", como decían los primeros cristianos refiriéndose a Jesús. Mediante estos recuerdos se reactualiza y se hace presente a Monseñor Romero. Esto es cada vez más importante ya que van pasando los años y muchas personas ya no han recibido la gracia de haberlo conocido directamente. Es indudable, sin embargo, que el "hecho Monseñor Romero" sigue iluminando e inspirando la realidad. Es fundamental, en consecuencia, no dejar que caiga en el olvido, como algunos querían que ocurriese. Esta es la tarea importante que tienen que realizar los que fueron testigos de ese "paso de Dios por El Salvador", como decía I. Ellacuría, hablando de Monseñor Romero.

Esta recopilación de artículos de Jon Sobrino pretende, y lo consigue, darnos testimonio de la persona, del pensamiento, del papel como pastor, de la importancia teológica y de la fuerza profética de Oscar Romero, quien sigue inspirando a todas aquellas personas que, escuchando el clamor de los pobres a Dios, responden a la llamada que Dios les hace por medio de ellos y se deciden a seguir dando su voz a quienes no tienen voz. Es por esta razón, y por otras muchas, que con todo derecho el presente libro puede ser dedicado, y así es en la traducción inglesa, a los mártires de la UCA del 16 de noviembre de 1989.

Monseñor Oscar Arnulfo Romero, *Su diario*, San Salvador: Arzobispado de San Salvador 1990, 471 páginas.

Quiero acabar este comentario de los últimos libros sobre Monseñor Romero, aparecidos en torno al décimo aniversario de su muerte martirial, con el fruto impreso de una iniciativa, hace tiempo esperada, del arzobispado de San Salvador. Me refiero a la publicación de su diario, del 31 de marzo de 1978 al 20 de marzo de 1980, es decir, el diario de los dos últimos años de su servicio

como pastor del arzobispado de San Salvador, los que lo llevaron directamente a que le arrancasen una vida que él había entregado ya, día a día, en favor de su pueblo.

Leyendo este diario, sobresalen varios aspectos que ahora paso a resaltar.

En primer lugar, aparece en él su capacidad de trabajo, su capacidad de atender los diferentes campos relacionados con su misión como arzobispo. No es fácil dar contento a los diferentes reclamos de que uno es objeto, el hacer sentir a quienes vienen a pedir ayuda o consejo que ellos son en ese momento los primeros y los únicos. No sé si Monseñor lo pretendía, pero lo que queda claro es que aparentemente lo conseguía.

En segundo lugar, aparece la fuerza que tiene la realidad misma, leída desde la fe, para ir jalando y comprometiendo cada vez más a Monseñor en su respuesta a la llamada que recibe para hacer llegar la buena noticia de Dios a los pobres. Para ello sólo es necesario tener bien abiertos los oídos y no cerrarse ni a la palabra del evangelio ni a la palabra de la realidad.

En tercer lugar, aparece su gran sensibilidad por el mundo de la gente sencilla y pobre, al que fue descubriendo como el amado preferencialmente por Dios. Poco a poco se ve cómo se le va revelando que la gloria de Dios es no sólo que el hombre viva, sino sobre todo que "el pobre" viva.

En cuarto lugar, aparece su aprendizaje en el difícil arte del trabajo en común, del saber aprovechar la ciencia y el consejo de otras personas, del descubrir lo bueno que hay en otras posturas aunque éstas no son las que uno adoptaría por la propia manera de ser, del ser coherente y respetar las reponsabilidades dadas.

En quinto lugar, aparece su gran confianza en Jesucristo y en su Espíritu, su gran fe en la verdad de la palabra de Dios, su seguridad de que las realidades de la existencia personal e histórica reciben su luz de la Biblia.

En sexto lugar, aparecen las grandes tensiones entre las que se movió en su vida y sobre todo en sus últimos años; tensiones en los diferentes ámbitos: nacional, eclesiástico, social, judicial, laboral, internacional; tensiones afrontadas por Monseñor Romero con valentía y con confianza. Es impresionante en este sentido lo mucho que le hizo sufrir la incomprensión y la hostilidad que vivió en el interior de la misma conferencia episcopal por parte de varios de sus hermanos obispos.

Finalmente, aparece el día a día de su actividad, una actividad pluriforme, decidida, valiente, firme, participativa, solidaria, servidora, entregada, confiada, universal, eclesial, pastoral, profética, llena de evangelio y del Espíritu de Dios.

He dicho al principio que Mons. Romero, tras los pasos de Jesús, ha sido origen de tradiciones orales populares; esto es lo más importante. He dicho

también que ha sido origen de tradiciones escritas; de éstas he comentado algunas, surgidas alrededor del décimo aniversario de su martirio. Sólo me resta añadir que las fotografías que se han utilizado para las portadas de los libros comentados también nos hablan de él, de su persona y de su actividad, de sus hechos y de sus palabras, de su mensaje y de su vida: nos expresan su bondad, su decisión, su sencillez, su profunda alegría, su misericordia, su deseo de justicia, su trabajo por la paz.

Todas estas tradiciones (orales, escritas e imaginativas) sobre Monseñor Romero, surgidas en torno al décimo aniversario de su muerte martirial, son la demostración más clara de que sí ha resucitado en el corazón del pueblo salvadoreño, de que sí sigue inspirando las vidas y la acción de quienes trabajan por la justicia y por la paz en El Salvador, de que siempre seguirá presente, anunciando la buena nueva del reino de Jesús y los caminos que se deben ir recorriendo para que se vaya haciendo realidad. Ojalá estos testimonios de Monseñor Romero, unidos a los de los innumerables mártires salvadoreños se conviertan en interpelación y en fuerza de Dios para quienes los "hemos recibido".

Rafael de Sivatte

### **Dos obras interdisciplinares sobre teología de la liberación**

Ignacio Ellacuría y otros. *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos e Instituto de Filosofía, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989, 226 páginas.

Esta obra colectiva reproduce trece contribuciones de jornadas de estudios, para las cuales se reunieron, en mayo de 1987, unos treinta especialistas españoles y latinoamericanos de las disciplinas de teología, filosofía, economía, sociología y ciencias históricas. El tema "Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación" toca el núcleo del quehacer teológico latinoamericano en un doble sentido. Por un lado, se tomó como punto de partida la injusticia y la opresión social y política en el continente latinoamericano. Por otro lado, no se limitó a un mero conocimiento o a una mera interpretación de esta realidad, sino que pretendió una contribución para cambiar esas estructuras socio-políticas en el sentido de una praxis liberadora.

Como es sabido, las implicaciones sociales y políticas en este último sentido, han originado fuertes críticas y ataques contra la teología de la liberación dentro y fuera de la Iglesia. En el curso de su evolución, la teología de la liberación misma se esforzó constantemente para clarificar su método, sus contenidos y sus metas. En este proceso hubo varios encuentros de teólogos

dentro de los cuales destacaron por su importancia los congresos de El Escorial, en 1972, y de México, en 1975. Las jornadas de estudios que sirvieron de base para esta obra colectiva quizás no tengan un peso tan grande como el de estos dos congresos; sin embargo, permiten algunas orientaciones y explicaciones sobre cuestiones centrales, en parte todavía abiertas.

A continuación resumiremos algunas de estas cuestiones y su tratamiento sin pretender ser exhaustivo. El tema general de la determinación y los límites de la función de la Iglesia y de la teología en lo social y lo político ocupa un espacio importante. A mi parecer las reflexiones más sugerentes sobre este punto las aporta Ignacio Ellacuría en su contribución "La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina" (p. 69 y ss.). Ellacuría expone una tipología de algunas actitudes ante el desafío político de la teología de la liberación. El moralismo ingenuo se limita a una promulgación genérica y abstracta de las normas morales evitando todo compromiso concreto político.

El fanatismo fundamentalista y el simplismo mesiánico esperan toda la liberación y toda la solución de los problemas sociales y políticos sólo de la fe y excluyen toda mediación histórica. Por el contrario, el reduccionismo subordina la fe a la acción política y al proyecto revolucionario. Entre los dos extremos Ellacuría propone la actitud del realismo que mantiene tanto la autonomía de la fe como su impacto social para la justicia y la liberación. Ellacuría determina la relación entre fe e Iglesia y los movimientos sociales y políticos de la manera siguiente: "... la institución eclesial es y debe ser una fuerza que se mueve directa y formalmente en el ámbito de lo social y no del poder político para realizar su misión" (p. 78). Para Ellacuría, un argumento importante en favor de este "modelo de colaboración social" es la afirmación de Jesús de que "no ha venido para ser servido sino para servir". Conforme a esto, el lugar de la Iglesia en el proceso de la liberación es el servicio social y no el poder político.

En su segunda contribución "En torno al concepto y la idea de liberación" (p. 91 y ss.), Ellacuría se ocupa del reproche contra la teología de la liberación de que no ofrece soluciones plenamente operativas para los problemas de la humanidad. Este reproche no es concluyente porque la Iglesia y la teología promueven el cambio de las estructuras socio-históricas en América Latina más desde la palabra profética que desde la acción política.

Una segunda cuestión que aparece varias veces en diferentes contribuciones es la relación entre teología de la liberación y marxismo. José A. Deniz Espino en sus "Reflexiones acerca de los proyectos sociopolíticos en América Latina" (p. 21 y ss.) resume la historia de los movimientos revolucionarios en América Latina desde la revolución cubana (1959). Todos los autores que tratan de esta cuestión están de acuerdo en que en América Latina el capitalismo es intrínsecamente malo e irreformable. Desde esta posición fundamentalmente anticapitalista resulta la opción por el socialismo como opción por el cambio

estructural. La necesidad de este cambio desde una perspectiva económica la ilustra la contribución de F. Albuquerque Llorens "Una propuesta de enfoque global para la crisis económica latinoamericana: los límites de los procesos de ajuste y los programas de estabilización" (p. 37 y ss.). J. M. García Añoveros justifica esta opción por el socialismo en su contribución "Puntos conflictivos de la teología de la liberación", pues "lo considera más humano y, por tanto, como un sistema donde el amor y la entrega a los demás, que nos han sido comunicados por Cristo, pueden tener una realización mejor y más perfecta" (p. 179). Sin embargo recalca que esta opción no significa una identificación: la teología de la liberación "no quiere establecer un lazo indisoluble entre salvación y proyecto revolucionario, semejante al que cierta teología ha establecido entre salvación y conservación del orden social" (p. 182).

De manera semejante a Añoveros argumenta Ignacio Ellacuría en su texto mencionado anteriormente. A pesar del objetivo común de una sociedad justa, fraterna y libre de clases existen diferencias esenciales entre el marxismo y el cristianismo. Así, por ejemplo, el concepto bíblico de los pobres no es congruente con el concepto marxista del proletariado (*cf.*, p. 84). Otra diferencia importante la recalca el sociólogo de la religión Juan Luis Recio Adrados en su contribución "Algunas perspectivas teóricas para la investigación empírica de la teología de liberación". Por lo que toca al problema de los agentes de pastoral del cambio dice: "tratándose de un fenómeno sociocultural, y no meramente económico, el marxismo clásico no ofrece un marco teórico suficiente para explicarnos el rol de los agentes culturales del cambio social, incluso revolucionario, que son, sobre todo, los campesinos católicos latinoamericanos" (p. 161).

En resumen, sobre este punto se puede decir que, por un lado, todos los autores citados comparten la opción por un modelo de sociedad socialista y reconocen la importancia del análisis marxista para la teología de la liberación. Pero, por otro lado, se manifiesta también claramente el esfuerzo de delimitarse con respecto a las políticas marxistas y del marxismo como una ideología cerrada.

En conexión íntima con la relación entre teología de la liberación y marxismo está el problema de la violencia. Juan José Tamayo Acosta, en su contribución "La teología progresista europea ante la teología de la liberación" menciona este problema entre las cuestiones que necesitan todavía un tratamiento más profundo. A este deseo responden, en el presente volumen, sobre todo Ignacio Ellacuría (p. 85 y ss.) y Jesús María García Añoveros (p. 184 y ss.). Los dos precisan claramente su posición frente a la violencia en conexión con la lucha de clases marxista. Este concepto de la lucha de clases está en clara contradicción con el evangelio. Pero para Añoveros la lucha de clases no está necesariamente vinculada con la violencia, sino que ésta puede tener lugar también en los campos de la política, de los sindicatos y de la cultura (*cf.*, p.

182). Ignacio Ellacuría recalca de manera semejante que la meta del marxismo de una sociedad sin clases "está muy en consonancia con la inspiración cristiana" (p. 83), pero hay diferencias en la idea sobre el como llegar ahí.

Sobre el problema de la violencia, Ellacuría hace la distinción siguiente: "hay unas violencias peores que otras" (p. 85). En la misma dirección va Añoveros con su distinción general entre una violencia constructiva y una violencia destructiva (cf., p. 184) y su descripción de tres tipos de violencia: la violencia de las clases dominantes, la violencia de las estructuras, la violencia de las clases desposeídas. La peor violencia es la opresión y la injusticia institucionalizadas, porque, en América Latina, amenaza a la mayoría de los pobres con la muerte. En la línea de la teología moral clásica, la teología de la liberación permite como último recurso ciertas formas de violencia liberadora "frente a la violencia estructural, represiva y opresora" (p. 87). Pero añade que nunca deben aplicarse formas de terrorismo. Por lo que toca a la lucha armada, Ellacuría subraya que, a pesar de su simpatía por las organizaciones populares y por los movimientos revolucionarios, la teología de la liberación "no por eso cae en el simplismo de identificar su propósito utópico con las formas concretas que aquéllas y éstos toman" (p. 88).

Como último punto resumiremos brevemente el tratamiento de la relación entre teología de la liberación latinoamericana y teología europea. Como los participantes proceden de los dos continentes esta cuestión ha marcado implícitamente todas las jornadas de estudios. El punto está tratado explícitamente por Juan José Tamayo Acosta en su ya mencionada contribución "La teología progresista europea ante la teología de la liberación" (p. 111 y ss.). La primera reacción de la teología europea frente a la naciente teología de la liberación fue todavía en gran parte la indiferencia, la arrogancia o la condena. Pero también los teólogos latinoamericanos se distanciaron de manera crítica de las teologías europeas progresistas, señalando la irrelevancia y la ineficacia de éstas para el contexto latinoamericano. Mientras tanto, se ha producido, al menos en parte, una apertura y un diálogo.

El desafío más importante para la teología europea en la actualidad se puede resumir en la pregunta: "¿Cómo hablar de Dios en un mundo secularizado e increyente?" (cf. Bonhoeffer). Para la teología de la liberación la pregunta principal correspondiente es: "¿Cómo hablar de Dios a los pobres desde el reverso de la historia?" (cf. Gutiérrez). A pesar de las diferencias históricas, sociales y religiosas, en los últimos años ha empezado un intercambio más constructivo, dentro del cual la teología de la liberación es aceptada poco a poco por Europa como un interlocutor con los mismos derechos. Un elemento importante en este contexto es el creciente entendimiento de la co-responsabilidad del norte por la dependencia y la miseria en los países del sur. Johann Baptist Metz aún habla de una necesaria segunda reforma de la Iglesia que

vendrá del cristianismo liberador, tal como es vivido y formulado por las iglesias de los pobres y en las comunidades de base (*cf.*, p. 126). En ese sentido la teología europea puede recibir nuevos impulsos de la teología de la liberación. Lo que la teología de la liberación puede esperar de la teología europea sería, por ejemplo, una ayuda constructiva para una mejor fundamentación bíblica y exegética de sus planteamientos (*cf.*, p. 127).

La contribución de Juan Luis Segundo sobre "Premisas socio-económicas implícitas y explícitas de la teología de la liberación" (p. 135 y ss.) se presta a unas consideraciones finales. Segundo propone aquí una síntesis histórica de la evolución de la teología de la liberación en relación con el tema general de las jornadas de estudio. Un punto de partida central del nacimiento de la teología de la liberación fue la existencia de ideologías en América Latina para ocultar y justificar la opresión del hombre por el hombre. Según Segundo, la primera etapa de la teología de la liberación consistía en la sospecha de que el cristianismo latinoamericano mismo pudiera contener elementos ideológicos para encubrir y justificar esta opresión en la sociedad global entera. De ahí resultó como primer paso una liberación de la teología de su papel ideológico en forma de crítica de una praxis opresora y deshumanizadora. Este proceso remitió necesariamente a la teología a las ciencias sociales como medio para analizar y criticar un sistema económico-socio-político opresor. Segundo mantiene que esta crítica ideológica, dirigida también ad intra, de la teología de la liberación no consigue imponerse en los centros académicos de la Iglesia (*cf.*, p. 141). En la década de los 70 hay dos cambios importantes: la teología de la liberación es conocida y recibida en la escena internacional, lo cual la promociona y ayuda, pero la absorbe al mismo tiempo en una interminable apologética, frente a malentendidos o ataques por parte de los teólogos del primer mundo. Otro elemento que va a desplazar la "sospecha ideológica" como tarea central de la teología de la liberación es su nueva concepción de "la palabra del pobre" (*cf.*, p. 143). Obviamente, Segundo tiene sus dificultades con esta versión "populista" de la teología de la liberación y no ve claras sus posibles implicaciones sociales y políticas.

El fin de la contribución de Segundo pone de manifiesto que la teología de la liberación de ninguna manera está cerrada, sino que tiene el futuro abierto delante de sí. Dialécticamente se puede argumentar diciendo que la pobreza y la miseria siguen aumentando en América Latina. Todo el volumen presentado promete un futuro importante para la teología de la liberación. Al mismo tiempo muestra que después de un proceso de maduración y de evolución hacia una teología auténtica, la teología de la liberación no tiene que luchar más por su auto-justificación, pues ha encontrado en el diálogo con la teología europea una posición de autonomía y de igualdad de derecho.

**Martin Meier**

Raúl Fornet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Materialis Verlag, Frankfurt a. M., 1988, 111 páginas.

Cuando nació la teología de la liberación en América Latina en los años 60, faltaba todavía —casi totalmente— una filosofía que correspondiera a este nuevo quehacer teológico. El punto de partida de la teología de la liberación (la realidad sociopolítica de injusticia y de opresión y la teoría de la dependencia) la remitieron a las ciencias sociales como primer interlocutor interdisciplinar. Conforme a eso, las numerosas obras epistemológicas para fundamentar metodológicamente la teología de la liberación han prestado mucha atención a la función de mediación de las ciencias sociales (por ejemplo, Clodovis Boff, *Teología e prática. Teologia do político e suas mediações*. Vozes, Petrópolis, 1981). Mucho menos se tuvo en cuenta la cuestión de en qué medida una filosofía específica de la liberación podría poner de relieve nuevas categorías para la comprensión de la realidad de injusticia y de opresión, contribuyendo así a fundamentar la teología, o si, en consecuencia, la filosofía tendría la tarea de constituir nuevos instrumentos conceptuales para una mediación entre las ciencias sociales y la teología.

Como Enrique Dussel recalca en el prólogo, el tema del presente libro abre nuevos caminos; se trata de la primera obra que analiza la filosofía y la teología de la liberación al mismo tiempo. El primer capítulo se ocupa de la acusación de marxismo contra la teología de la liberación latinoamericana. Vista la poca importancia sistemática que tiene el marxismo (y habría que preguntar inmediatamente qué marxismo) en la teología de la liberación no se justificaría esta manera de comenzar. Pero Fornet-Betancourt considera fundamental refutar la acusación de marxismo bajo la que frecuentemente, de manera polémica e indiferenciada, toda la teología de la liberación es puesta bajo sospecha. Concretamente, trata de las acusaciones de marxismo de la primera "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación" de la Sagrada Congregación para la Fe (año 1986) y de una ponencia del difunto cardenal alemán Joseph Höffner sobre la "Doctrina social de la Iglesia o teología de la liberación" (el mismo año). Fornet-Betancourt se dedica a analizar estas acusaciones a la luz de la recepción reciente del marxismo en América Latina.

Para él, la contribución más importante para contextualizar y asimilar latinoamericanamente el marxismo es la teoría de la dependencia. Aquí, el marxismo no es recibido como ideología, sino de manera crítica como instrumento de análisis. En eso, la constatación de la primera instrucción vaticana de "préstamos no criticados de la ideología marxista" es "una pura imputación" (p. 25). El defecto fundamental de la instrucción consiste, para el autor, en el hecho de que ve la teología de la liberación totalmente separada del patrimonio cultural de América Latina. A los conceptos fundamentales de esta teología, como por ejemplo "los pobres" o "el pueblo", se unen, en una perspectiva his-

tórico-cultural, contenidos totalmente diferentes, propios de un horizonte de comprensión europeo. En general, la superación de lo que Fornet-Betancourt llama "el colonialismo europeo en el ámbito filosófico-teológico" es una preocupación fundamental de su libro. A esta preocupación se dedica también el texto del anexo "Para la crítica de la Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación a partir de una perspectiva no europea". El tono fundamental de esta segunda instrucción vaticana le parece tan eurocéntrico como el de la primera. Solamente la integración del horizonte de comprensión latinoamericano, en el sentido de inculturación, permitiría un diálogo con los mismos derechos entre la teología europea y latinoamericana.

En el segundo capítulo, Fornet-Betancourt desarrolla este horizonte de comprensión a partir de unas reflexiones sobre la estructura metodológica del pensamiento de la teología de la liberación latinoamericana en cuanto que ésta quiere "escuchar al pueblo" (Leonardo Boff). Con el escuchar al pueblo se enlaza un cambio radical de perspectivas, tomando a los pobres como sujetos de la teología. En este capítulo me parecen especialmente importantes las siguientes reflexiones sobre la diferencia entre el concepto de "pueblo" de la tradición de la historia intelectual latinoamericana y el concepto europeo de "pueblo" de la tradición hegeliana (*cf.*, p. 33 y ss.). Fornet-Betancourt dice sobre el concepto de "pueblo" en la historia latinoamericana: "El lugar preferido del pueblo está en su historia de resistencia y de sufrimiento" (p. 41).

El conocimiento filosófico, en cuanto arraigado en la experiencia del pueblo, va a reorientarse, pasando de un conocimiento racional y conceptual a un conocimiento social, en el cual los ritos, mitos y símbolos juegan un papel importante. El concepto "escuchar al pueblo" tiene por lo tanto sus raíces en la tradición cultural de América Latina; por esta razón la crítica ideológica del mismo, a partir de una perspectiva europea, no tiene fundamento.

En los dos capítulos filosóficos, Fornet-Betancourt presenta ejemplos de búsqueda de una filosofía latinoamericana. El argentino Juan Bautista Alberdi, a quien está dedicado el tercer capítulo, postulaba ya en el siglo pasado la necesidad de una filosofía específicamente latinoamericana con una orientación práctica y socio-política. Pero, en la opinión de Fornet-Betancourt, este intento de Alberdi fracasó, sobre todo por su concepto extranjero de civilización, orientado a la ilustración franco-anglosajona.

En el cuarto capítulo, se discute si pueden ser tomados como ejemplos de filosofía de la liberación las obras de Hugo Assmann, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen y Enrique Dussel.

En conjunto, de este libro se puede decir que, con un cúmulo de informaciones y de impulsos de pensamiento, ofrece un buen material preparatorio para un futuro diálogo entre la filosofía y la teología europeas y latinoamericana-

nas. Por su enraizamiento en los dos mundos culturales, Fornet-Betancourt está especialmente predestinado para ello. Por lo que toca a la determinación de la relación entre la filosofía y la teología de la liberación, tanto el título del libro como el prólogo de Enrique Dussel despiertan expectativas demasiado grandes. Como se trata de una recopilación de cinco artículos ya anteriormente publicados y por la división de una parte filosófica y otra teológica, lo que resulta es más una yuxtaposición de partes y de artículos que una coordinación intrínseca de los mismos. Al lector le extraña que no haya ninguna referencia, al menos bibliográfica, a los escritos de Ignacio Ellacuría sobre la fundamentación filosófica de la teología de la liberación. Finalmente séame permitida la nota marginal de que 23 erratas en 112 páginas resultan excesivas.

Martin Meier

### Un libro de interés exegético y metodológico

Gerd Theissen, *La sombra del galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*. Sígueme, Salamanca, 1988, 272 páginas.

Theissen es un autor prolífico y polifacético, que abre vías nuevas y sugerentes en el campo de los estudios bíblicos. Su contribución más característica consiste en la aplicación de los métodos sociológicos a la exégesis, lo que se ha revelado muy fecundo y ha suscitado gran interés. Sus dos obras más conocidas han sido traducidas a diversas lenguas, también al castellano. *Sociología del movimiento de Jesús* (Sal Terrae, Santander 1979) estudia el movimiento intrajudío promovido en Palestina por Jesús y que duró hasta el año 70. *Estudios sobre sociología del cristianismo primitivo* (Sígueme, Salamanca 1985) tiene dos partes: los artículos de la primera complementan su obra anterior y versan sobre el movimiento de Jesús, sobre sus portadores sociales (los itinerantes carismáticos y su tradición), sobre el conflicto en torno al templo y el radicalismo de la tradición de Jesús; en la segunda parte, tras una perspicaz y bien fundada lectura de las cartas de Pablo a los Corintios, pone de manifiesto el trasfondo sociológico de la problemática de esta comunidad. Esta última sección ha ejercido una notable y beneficiosa influencia para renovar los estudios paulinos que muy frecuentemente, sobre todo en el ámbito germano, están excesivamente anclados en la problemática de la reforma.

Es una lástima que la edición española de la segunda obra mencionada haya omitido la primera parte del original alemán, en la que Theissen expone y justifica detalladamente su método, porque aquí residen las principales objeciones que se le dirigen. Y resulta incomprensible, además de sumamente incorrecto, que los editores españoles presenten la obra como la traducción del original alemán sin informar de la decisiva amputación que han realizado. Actualmente se encuentra en preparación la traducción española de la obra más

reciente de Theissen que consiste en descubrir, en los niveles tradicional, redaccional e histórico de los textos de los sinópticos, una serie de indicios que llama de "colorido local" y de "historia social", que sirven para situarlos, enriquecen su comprensión y ayudan a conocer a los autores y transmisores de las tradiciones y de los textos.

Theissen fue editor de la obra clásica de Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition* y alumno de Vielhauer, es decir, tiene una sólida formación en la más pura escuela exegética alemana. Y no renuncia a ella, pero va más allá porque plantea el método sociológico como un desarrollo legítimo y necesario del histórico-crítico. En efecto, el concepto de "contexto vital" (*Sitz im Leben*) de una tradición o de una forma literaria, en el fondo, es una cuestión sociológica. Y la exégesis no puede limitarse a considerar los factores eclesiales o "espirituales" que influyen en la tradición, si no quiere incurrir en un idealismo flagrante, como tantas veces ha ocurrido en el mundo académico teológico y escriturístico. La sociología de la Biblia ha adquirido un desarrollo muy grande en el mundo anglosajón, en el que cabe destacar a Meeks y su escuela para el Nuevo Testamento. No es extraño que este tipo de estudios encuentre menos aprecio y más dificultades en la tradición exegética alemana. Es en este ámbito en el que Theissen se ha convertido en precursor respetado por todos, incluso por quienes no comparten sus puntos de vista.

Nuestro autor utiliza el instrumental sociológico de una forma ecléctica y personal, sin circunscribirse a una sola escuela, y lo pone en práctica con flexibilidad. Así, se pregunta por los diversos factores sociales que hacen posible el movimiento de Jesús y por las funciones sociales que éste, a su vez, ejerce. Si se pretendiera deducir el movimiento de Jesús de dichos factores (o, lo que es peor, si se le considerase determinado por uno solo de ellos) se incurriría en un sociologismo reductor. Pero si se desconociesen los factores sociales que son su condición de posibilidad y que explican muchas de sus características se caería en un idealismo no menos reductor. Es decir, Theissen es bien consciente de la aportación, pero también de los límites de su método. Por seguir con el ejemplo mencionado, el estudio sociológico no puede dictaminar sobre la verdad o no de la esperanza del movimiento de Jesús, pero sí puede afirmar que este movimiento ejerce unas determinadas funciones sociales y es incompatible con otras.

La exégesis sociológica o, quizá mejor, socio-histórica (y no es ahora el momento de discutir el sentido y las diferencias de estas terminologías) puede articularse de una forma sumamente positiva y enriquecedora con muchas de las lecturas creyentes que se realizan en América Latina y, particularmente, con las de orientación liberadora. Se mueven en niveles muy diferentes de conceptualización, pero comparten algo básico: el sentido de la realidad histórica y de la dimensión social de la que viene y a la que va el texto. La lectura liberadora

enriquece el horizonte hermenéutico del estudioso y lo saca del solipsismo académico. La exégesis socio-histórica impide el fundamentalismo, peligro bien real en nuestros días, con lo cual contribuye a la maduración cultural y creyente del lector, y está atenta a los aspectos referenciales del texto y a sus funciones sociales, lo que responde muy bien a la preocupación primera de una hermenéutica liberadora. En mi opinión, este tipo de estudios pueden ayudar al desarrollo de la teología de la liberación. Y además, lo que sería importantísimo, pueden contribuir al mutuo acercamiento y enriquecimiento entre la exégesis científica y la lectura creyente y comprometida de la Biblia.

La obra que ha dado pie a las reflexiones que anteceden es sumamente original y de lectura apasionante. No es nada habitual que un exégeta profesional de una universidad alemana escriba un relato, muy ameno por cierto, basándose en su ciencia más rigurosa. En esto consiste *La sombra del galileo*.

Es un relato ficticio contado en primera persona por Andrés, un rico comerciante en cereales proveniente de Séforis, en Galilea, el cual se ve obligado, para salvar su vida, a buscar información para los romanos, primero, sobre Juan Bautista, y, después, sobre Jesús y el fenómeno que estaba provocando. A lo largo de la obra, Andrés va registrando el eco que Jesús suscita en diversos ambientes: en sectores fariseos y en un esenio expulsado de su comunidad, entre las masas más pobres y entre la aristocracia, en un grupo de mujeres galileas y en los grupos revolucionarios de esta misma provincia, entre los ciudadanos de Jerusalén y entre los romanos representados por Metilio, jefe de los servicios de seguridad en Palestina. Nunca aparece directamente Jesús (el Jesús "en sí") en el relato, pero constantemente encontramos el Jesús visto por la pluralidad de sectores sociales entre los que discurrió su vida.

Obviamente, se trata de un relato ficticio, pero que no tiene nada que ver con las novelas imaginativas sobre Jesús tan en boga también en nuestros días; porque la estructura profunda del relato (las tensiones que provocó Jesús, los partidos en disputa, las características y condiciones de su movimiento, los diversos modelos de conducta) están rigurosos y críticamente basados en datos y fuentes. Sólo en los dos últimos capítulos se deja ver la subjetividad de Andrés, que ha sido profundamente tocado por ese Jesús cuya sombra ha perseguido durante tanto tiempo, y de Metilio, el romano que ha sentido progresivamente la atracción del pueblo judío al que tenía que controlar.

Cada capítulo va acompañado de una breve carta del autor a un colega suyo llamado Sr. Kratzinger (personaje tan ficticio como los demás del relato), profesor de universidad y exégeta de oficio. En estas cartas Theissen, de forma sencilla y clara, justifica el método y expone algunos de sus principios.

No me toca a mí juzgar los valores literarios de la obra, pero sí creo necesario subrayar el mérito del género narrativo empleado, no sólo porque llega a un público más amplio, sino porque se obliga a hacer una síntesis y a

establecer unas hipótesis imprescindibles cuando el historiador quiere llegar a la interpretación, superando el positivismo del dato aislado. Desde una perspectiva exegética destaco brevemente algunos de los rasgos de esta obra, porque son un buen exponente de lo más creativo de la exégesis neotestamentaria actual.

En primer lugar, el interés por el aspecto referencial de los textos y la superación del narcisismo intratextual. Me refiero a la efímera moda de sofisticadísimos estudios estructuralistas, que bien poco han hecho avanzar los estudios bíblicos; pero supongo como algo adquirido e imprescindible los estudios literarios.

En segundo lugar, la superación del escepticismo histórico sobre Jesús propia de Bultmann y de la época que lo siguió. No podemos hacer una biografía de Jesús en el sentido moderno de la palabra, pero sí podemos saber muchas cosas sobre él. A partir de los años 80 se detecta una nueva época en los estudios sobre el Jesús terrestre, menos condicionada por controversias teológicas y más rigurosa desde el punto de vista histórico. Para ello ha sido decisivo el avance considerable de los estudios del judaísmo y, concretamente, sobre la Palestina del siglo I (incluida la arqueología de Galilea y de Jerusalén). No puede haber un estudio sociológico sobre el movimiento de Jesús si no se cuenta con datos históricos sobre él. Pero también es verdad que las preguntas del sociólogo tienen un valor heurístico para conocer la realidad histórica (a veces por inducción) y sus teorías pueden ayudar a comprender dicha realidad. Esta relación entre historia y sociología es palpable en la obra de Theissen.

En tercer lugar, Theissen critica con razón el "criterio histórico de semejanza", clave en la tradición postbultmaniana, según el cual se puede predicar históricamente de Jesús lo que no está en continuidad con el judaísmo y, al mismo tiempo, se encuentra en ruptura con la Iglesia posterior. Usando este principio sale una imagen de Jesús sin raíces en su pueblo y en su tiempo y sin continuidad con los que reclaman su nombre. Habría que añadir que una historia hecha por teólogos ha utilizado de forma sumamente incorrecta dicho principio por desconocimiento del pueblo judío y por prejuicios ideológicos.

En cuarto lugar, otra de las mejores características de la exégesis contemporánea, que se refleja en esta obra, consiste en situar a Jesús en el judaísmo de su tiempo. Hoy se es consciente de su variedad y pluralidad. A partir del año 70 d.C., con la destrucción del templo, el auge de la corriente farisea y la contraposición con la próspera secta de los cristianos, surge el judaísmo ortodoxo y relativamente unificado, del que procede casi toda la literatura que ha llegado a nosotros. Pero la situación del tiempo de Jesús era bien distinta. Concretamente la imagen evangélica de los fariseos y las disputas de Jesús con ellos son fundamentalmente proyección de la realidad existente en el tiempo en que se escribieron los evangelios. Esto es repetido por Theissen varias veces, que cita como uno de sus libros más apreciados el de E. P. Sanders, *Jesus and*

*Judaism* (Philadelphia, 1985). En mi opinión es el mejor libro histórico sobre Jesús de la década de los 80. Por cierto que posterior a la obra que recensamos ha aparecido otra de título bien expresivo de la misma tendencia exegética: *Jesus within Judaism*, de Charlesworth.

En quinto lugar, en los diálogos entre Metilio y el protagonista judío se nos dice varias veces cómo es central en el relato bíblico la fe y la esperanza de un pueblo pobre y normalmente oprimido en un Dios que da capacidad para resistir y promete un futuro nuevo. El romano no deja de sentir la atracción de este Dios, que no es como la razón estoica garante del orden imperturbable del universo, sino que crea de la nada y moviliza a sus fieles para buscar un cambio radical en el presente. El movimiento de Jesús sería inexplicable sin esta veta central de la fe judía.

Metilio descubre que “vosotros, los judíos, tenéis una idea nueva que se aparta de lo común: la fe en un solo y único Dios que ayuda a los débiles. Es una idea grandiosa” (p. 54). El autor se explica en carta a Kratzipinger: “la fe cristiana en Dios se vio comprometida a menudo a fondo por su entrelazamiento con el poder y el dominio. Los judíos, por haber sido durante siglos una minoría perseguida, testimoniaron con credibilidad que el Dios de la Biblia no está de parte de los poderosos y de los dominadores” (p. 56). Theissen reconoce que en su valoración del judaísmo vibra el horror por el “holocausto”, lo que es muy común en la actual teología y exégesis alemana, sobre todo de la progresista. Me parece un juicio aceptable, pero necesitado de alguna matización. Desgraciadamente también la fe judía ha sido y es utilizada para justificar el poder y el dominio. Nuestra generación es testigo de ello. El cultivo de la memoria histórica de los sufrimientos del propio pueblo, tan presente en el pueblo judío y de honda raíz bíblica, puede llevar a “no hacer a otros la injusticia que nosotros sufrimos en Egipto” (así habla el protagonista Andrés en la p. 52), pero también puede provocar el mecanismo del “golpear primero” y de la venganza. El judío Jesús habló del perdón a los enemigos como el medio de sanar la memoria, para no ser su prisionero y superar su esencial ambivalencia.

En sexto lugar, el método de este libro no pretende captar al “Jesús histórico en sí mismo”, sino descubrir las esperanzas que suscitó y las reacciones que provocó. En el fondo, se ajusta a uno de los requisitos de la hermenéutica moderna, que nos enseña que el conocimiento de Jesús se nos da necesariamente mediado y es inseparable de los testimonios que nos lo comunican.

Al descubrir el eco que Jesús suscitó, Theissen está describiendo comportamientos típicos de los diversos sectores de la compleja sociedad palestina. Más allá de la ficción narrativa hay una estructura narrativa profunda que aspira a comunicar un conocimiento riguroso y coherente. El método narrativo es una técnica exegética e histórica, no definitiva como no lo es nunca ni la exégesis ni la historia, pero también irremplazable por formalizaciones teóricas. Es decir,

sería un error considerar esta obra narrativa como un simple trabajo menor.

Theissen transgrede los límites del método sociológico, de lo que es muy consciente. Pero al final de su obra, en el itinerario personal de Andrés y de Metilio, descubre con finura las fronteras a que puede llegar dicho método y las preguntas que se pueden levantar en el espíritu del estudioso que ha ido sintiendo simpatía —de la que en absoluto debe avergonzarse el científico— por ese Jesús cuya sombra ha estado persiguiendo.

Finalmente, para acabar, una discrepancia con Theissen. Con frecuencia retrotrae al tiempo de Jesús circunstancias que nos consta existieron en fecha algo posterior. Esto puede ser correcto, pero puede también conducir a extrapolaciones ilegítimas, porque la coyuntura socio-política era extremadamente fluída y cambiante. Theissen describe una situación prerrevolucionaria para el tiempo de Jesús y da por descontado la existencia de los “zelotes” como un movimiento armado de resistencia antiromana. Reconoce que Flavio Josefo sitúa más tarde el nacimiento de tal grupo y todos los datos que aporta son de un tiempo posterior (p. 85 sucesos de los años 48-52; *cfr.* BJ,II,12,2; p. 89 sucesos del año 66; p. 239 sucesos de los años 48-52; *cfr.* BJ,II,12,1). Theissen se basa en la teoría del libro de Hengel, *Die Zeloten* (Leiden, Köln, 1976), al que cita. Pero esta opinión es sumamente cuestionada en la actualidad. Sobre la situación política en tiempo de Jesús, y específicamente sobre los “zelotes”, puede verse el magnífico libro del colombiano H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempo de Jesús* (Cristiandad, Madrid, 1985).

Rafael Aguirre