

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M. -

Volumen VIII  
Enero-Diciembre 1992  
Números 13-14

## AMERICA VARIACIONES DE FUTURO (II)

### IV. TEOLOGIA

<b>J. B. Metz</b> <i>Teología e Iglesia en Latinoamérica. Elementos proféticos del cristianismo actual</i> .....	481
<b>J. Moltmann</b> <i>Teología Política y Teología de la Liberación</i> .....	489
<b>J. J. Tamayo Acosta</b> <i>Elementos de futuro en la Teología de la Liberación</i> .....	503
<b>A. Tornos</b> <i>¿Hacia el descubrimiento y valoración positiva de lo característico de Latinoamérica?</i> .....	593
<b>X. Pikaza</b> <i>Apocalipsis de Juan: origen y fin de la violencia</i> .....	609
<b>J. Moltmann</b> <i>La pasión de Cristo y el dolor de Dios</i> .....	641
- <i>La cuestión de la compasión e impasibilidad de Dios. Carta a K. Rahner</i> .....	657
<b>D. Borobio</b> <i>Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI). Lecciones de ayer para hoy</i> .....	661

## AMERICA

### VARIACIONES DE FUTURO (II)

**F. Martínez Fresneda**  
*La Declaración de Guadalajara, fragmento de esperanza* ..... 691

**J. Losada**  
*La actual eclesiología latinoamericana* ..... 711

#### V. FRANCISCANISMO

**J.-G. Bougerol**  
*Reflexiones sobre la Iglesia* ..... 745

**J. A. Merino**  
*Antropología Franciscana y Liberación* ..... 757

**B. Tapia**  
*Identidad del Franciscanismo en la América Latina del futuro* ..... 773

**J. Hernández Valenzuela**  
*Un modelo de evangelización: Francisco de Asís* ..... 839

**L. Boff**  
*Nueva evangelización: El Evangelio sin poder* ..... 857

#### BIBLIOGRAFIA

**R. Sanz - F. Oliver**  
*Publicaciones sobre América, sentido y orientación* ..... 889

**A. Galindo García**  
*Actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia. Boletín bibliográfico* ..... 909

**INDICE GENERAL** ..... 989

## TEOLOGIA

### TEOLOGIA E IGLESIA EN LATINOAMERICA. ELEMENTOS PROFETICOS EN EL CRISTIANISMO ACTUAL

J. B. METZ

En los últimos años, sobre todo a partir de los grandes cambios habidos en los países del Este de Europa, el planteamiento de la Teología de la Liberación, tal como se ha desarrollado en los países de Latinoamérica y del Tercer Mundo, viene siendo objeto de múltiples objeciones críticas. Hoy en día se cree, tanto desde el flanco eclesiástico, como también desde el filosófico y el sociológico, que han sido demasiado poco críticas sus reservas frente al mundo de las categorías marxistas, puesto recientemente en entredicho, y frente a una visión netamente socialista de la salvación de la humanidad. Sus defensores, por el contrario (sobre todo, Gustavo Gutiérrez), no cesan de subrayar, con energía, el núcleo teológico y pastoral de la Teología de la Liberación, la cual, ante la necesidad y la miseria, no busca disculpas en el «hambre y sed de justicia».

Me parece significativo y legítimo que profundicemos justamente en este núcleo teológico de dicha teología - y que yo trate, de esa forma, de establecer la relación existente entre su intención primaria y la situación fundamental de la teología entre nosotros.

Durante mi periplo de cinco semanas por América Latina, en 1988, pronunciando conferencias, repetidas veces se me formuló la pregunta sobre qué era lo que, a pesar de sus diferencias, tenían en común la nueva Teología Política de Europa y la Teología de la Liberación de Latinoamérica. En realidad, ambos planteamientos teológicos - intenté contestar entonces y me gustaría repetir, sobre todo ahora - nacieron de un singular estupor: del espanto que produce el que el discurso cristiano sobre Dios escuche y contemple con normalidad la historia de dolor de los hombres, cuyo clamor se eleva al cielo. Por eso ambas teologías están acuñadas desde una concepción de la teodicea especialmente sensible. Podría denominarlas también «teologías postidealistas».

En resumidas cuentas, ambas procuran, cada una a su manera, tener en cuenta las renunciaciones, ante las que, en mi opinión, se sitúa hoy cualquier teología cristiana. Ante todo me gustaría destacar aquí primordialmente aquellas renunciaciones con respecto a las cuales la teología política y la teología de la liberación intentan crear conciencia. A mi juicio, son las tres siguientes:

1. La teología debe decir adiós a su inocencia social. Esta renuncia ya fue, en realidad, anunciada e impuesta por la Ilustración europea y, más tarde, por la crítica ideológica y religiosa del siglo pasado. La referencia al sujeto y la contextualización de los procesos teológicos se han hecho imprescindibles. ¿Quién hace teología, para quién, cuándo y dónde? Tales interrogantes no son en la actualidad cuestiones complementarias, sino constitutivas de la teología.

Por tanto, la teología no se hunde en una desesperada relativización. No renuncia con ello a la racional responsabilidad de la fe. Con ello solo tiene en cuenta el hecho de que, desde los procesos de la Ilustración, el tema clásico de la relación entre *fides* y *ratio*, el axioma de la *fides quaerens intellectum*, se ha de abordar desde niveles nuevos. La fe debe acreditarse ahora ante una razón y comunicarse por encima de una razón que quiere por su parte llegar a ser práctica y poder ser ella misma como libertad, también como libertad de otros, y por eso como justicia.

¿Cómo puede demostrarse, en este sentido, que la fe cristiana es racional y comunicable? He aquí la figura postidealista de la llamada «fundamentación de la fe». Este es el planteamiento teológico-fundamental de la nueva teología política, y también de la teología de la liberación, en la medida en que es más que sociología y pastoral.

La tradición bíblica conoce el «hambre y sed de justicia» y, concretamente, una justicia indivisa para todos, para vivos y para muertos, para los sufrimientos presentes y para los pretéritos. Por eso, la fe cristiana posee siempre un componente que se deja guiar por este interés por la justicia entera, indivisa; en este sentido, es mística y política, a un mismo tiempo: mística, porque no abandona su interés por la liberación de los sufrimientos no expiados en el pasado; política, porque este interés por la justicia indivisa la compromete, además, permanentemente con la justicia entre los vivos. El logos de la teología está guiado por este interés, mejor dicho, por esta visión. Y, además, pienso que aquí arraiga una de las raíces teológicas del discurso de la «liberación».

La comprensión cristiana de la liberación lleva implícito, en efecto, el concepto de una libertad responsable y necesitada de conversión. No conduce a una visión romántica de la liberación, ajena a la política; sólo le quita a la política de la liberación la base del odio y la violencia. Por tal razón,

esta comprensión cristiana de la liberación no puede identificarse, sin contradicciones, con la abstracta idea de autonomía de la época europea moderna, ni se puede reducir tampoco a una interpretación de la liberación en el estricto sentido marxista del materialismo histórico.

Me parece que se da otro peligro, en los países pobres del mundo precisamente y en especial en Latinoamérica, que amenaza claramente la dignidad personal de la libertad. ¿No son en esos países mucho más devastadores que aquí, en el Primer Mundo, los efectos de la cultura de los medios de comunicación de masas, sobre todo de la televisión? Entre nosotros se habla ya incluso de los peligros de una nueva minoría de edad secundaria y de un analfabetismo inducido. ¿Y allá? ¿No se están acentuando allí de manera singularmente drástica las desigualdades en los procesos de modernización?

El opio de los pobres en Latinoamérica no es, en manera alguna, principalmente la religión. A mi modo de ver, hoy lo es mucho más la cultura de los medios de comunicación de masas, que paulatinamente han ido penetrando incluso en las chabolas más miserables. Incita a los infelices a adentrarse en un mundo imaginario de consumo y éxito. Esta cultura enajena a los pobres de su propia lengua, antes de que consigan por sí mismos, de una vez, su alfabetización cultural; les roba su propia memoria, antes de que hayan tomado conciencia de su vida de sufrimiento; los convierte en sujetos abúlicos, antes de que consigan ser sujetos de un mundo libre.

Semejante modernización de las mentes mediante la moderna cultura televisiva produce una conciencia imaginaria, una especie de pérdida de percepción de la realidad. Y ésta está actuando en la frontera ínfima de la vida como único sueño y consuelo del que aún se puede disponer.

La palabra «liberación», entendida seriamente según sus raíces cristianas, es realmente una provocación para la teología y para la Iglesia. A mí, más bien, me da que pensar el modo cómo se habla con frecuencia entre nosotros de «liberación» y de «teología de la liberación». No creo que la palabra se pueda traducir con igual significado a nuestra situación. Por eso, aquí en Europa prevalece, por lo general, una retórica inconsecuente acerca de la liberación, que con un planteamiento demasiado elevado y abstracto, daña la seriedad del propósito y del trabajo. Téngase en cuenta que la equivalencia eclesiológica de la Teología de la Liberación es la vida eclesial comunitaria de base. En América Latina es la expresión de una pastoral activa, que se arriesga a dar el paso de una Iglesia asistencial de los pobres a una Iglesia liberadora de los pobres.

Para tal fin, la labor de liberación de la comunidad de base empieza por algo asaz insignificante y desde muy abajo, muy a menudo nada más

que por la mera presencia, el vivir la existencia junto a los más pobres, para no dejarlos solos en su desgracia muda, con mucha frecuencia sin ilusiones ya ni esperanzas. *Ekklesia*, es sentirse convocados en asamblea, posee, en este contexto, un sentido religioso y social; la identificación eclesial y la social en cierto modo se entrelazan mutuamente. La vida eclesial de base está asentada, sobre todo, en aquellos huecos que con bastante frecuencia deja de lado la pastoral de la Iglesia grande. Así, muchas veces se presenta también como lugar de ecumenismo relativamente espontáneo y sencillo. Y como un lugar donde las mujeres, sobre todo, desarrollan una nueva conciencia de su dignidad en el seno de la Iglesia.

Dicho en términos muy generales, en Latinoamérica se encuentran dos formas para mí distintas, casi antagónicas, de expresión de la vida eclesial, pero que propiamente no quiero calificar con los dos conceptos estereotipados de «conservadora - progresista». Prefiero la distinción entre fidelidad «a la defensiva» y fidelidad «activa» en la misión eclesial. La Iglesia de la pastoral a la defensiva está orientada intensamente por la idea de una Iglesia asistencial, fuertemente clericalizada; el europeo «ilustrado» desconfía de las subestructuras feudales. Es cierto; por eso yo me guardaría muy mucho de sustituir, sin más ni más, los símbolos de la religiosidad popular que se dan en esta Iglesia asistencial por las formas de piedad «más liberales» con las que aquí en casa hacemos nuestras experiencias.

La Iglesia de la pastoral activa tampoco tiene como meta, si no me equivoco, algo que se parezca a una pura «liberalización», sino más bien, y aún más, una «radicalización» de la vida cristiana. Únicamente quien aprende a andar con la cabeza erguida, es capaz también de arrodillarse voluntariamente y dar gracias de buen ánimo: así es como entiendo yo el proyecto de una pastoral activa en América Latina, que se arriesga a dar el paso desde una Iglesia asistencial de los pobres a una Iglesia liberadora de los pobres.

2. La teología debe consumir en sí la renuncia a su presunta inocencia histórica. La «historia», como método de trabajo, no es sólo un tema de la historia eclesiástica, de la historia de la teología y de los dogmas, sino un tema del discurso específicamente cristiano sobre Dios. En este sentido, la teología debe despedirse de un universalismo histórico despersonalizado, descontextualizado y, en cierto modo, vaciado de su humanidad; de una especie de idealismo histórico, provisto de un alto contenido de apatía ante la desdicha de los otros, cada vez distintos, y ante las catástrofes y muertes de la historia.

El logos de la teología está tan moldeado por la memoria histórica - no es casual el hecho de que la «memoria peligrosa» haya alcanzado el

puesto de categoría central de la Teología Política- que la historia del sufrimiento humano no se puede suprimir ni olvidar alegremente, o bien por idealismo dejarla en suspenso. Quizás se me permita decir que la Teología Política, en cualquier caso en Alemania, quiere hacer inolvidable en la teología cristiana, p.e., el grito de las víctimas de Auschwitz, y que la Teología de la Liberación quiere hacer audible el grito de los pobres en el logos mismo de la teología.

Son estaciones del adiós que la teología tiene que dar a un idealismo histórico, vacío de humanidad y sin rostro, y al olvido que éste hace del olvido, presentado por él como verdad. En última instancia hay que hablar del Dios de la Biblia, siempre que sea posible, con el rostro de las víctimas delante. Ellas someten a examen la rigurosidad y autenticidad de nuestro lenguaje teológico, que a la luz de su análisis puede resultar sumamente pobre e insignificante. Pero este es el camino que le acerca más a su misión original.

Finalmente, la mística que vivió y enseñó Jesús y que también debería guiar al logos de la teología cristiana, no es mística abrupta y de ojos cerrados, sino una mística empática de ojos abiertos. Si se pierde esa capacidad de percepción, no es posible hallar al Dios Jesús, ni aquí, ni en Latinoamérica. Esto es lo que, como se ha dicho, trató de conocer la nueva teología política ante el panorama de Auschwitz y, de alguna manera, de aprender. Y la Teología de la Liberación puede verse alejada del rostro de los pobres por su voluntad de ser un sistema. Esto la caracteriza como postidealista, como a la Teología Política.

3. Precisamente con vistas al inminente año de Colón, al denominado V Centenario (1492-1992), conviene llamar la atención sobre una tercera renuncia de la teología, sobre la renuncia a su presunta inocencia étnico-cultural. Tiene que guardarse de falsas conclusiones culturalmente monocéntricas y etnocéntricas, porque debe ser la teología de una Iglesia mundial enraizada en una pluralidad cultural y étnica. Esto obliga a la teología a elaborar una nueva cultura hermenéutica postidealista, la cultura del reconocimiento de los demás en su «alteridad» (su ser otro), para la cual existen raíces totalmente bíblicas.

Los prójimos, según el mandamiento bíblico capital del amor al prójimo, no son primordialmente los cercanos, sino los otros, los que son extraños. En este sentido, el logos de la teología debe dejarse «interferir» por el rostro de estos otros extraños, una idea que sólo madura paulatinamente en el seno de la nueva Teología Política como también en la Teología de la Liberación.

Esta cultura hermenéutica, a la que es ajena realmente toda «voluntad de poder» en la aceptación de los otros en su otredad (ser otros) y que posee impulsos bíblicos, como se ha dicho, se ha mantenido permamente oscurecida en la historia de Europa; en la historia de las misiones de la Iglesia también quedó entre bastidores. En el proscenio no aparecieron antropologías reconocedoras, sino antropologías dominadoras. ¿Con qué ojos se «descubrió», por ejemplo, el continente latinoamericano? ¿Jugó aquí la hermenéutica reconocedora algún papel determinante? ¿O acaso el proceso de cristianización no estuvo, más bien, guiado por una dudosa hermenéutica de asimilación, por una hermenéutica de dominio, que, no teniendo ojos para ver las huellas de Dios en la otredad de los otros, degradaba culturalmente, una y otra vez, a esos incomprendidos otros y los sacrificaba? Ahí es donde reside la necesidad de reparación desde todas las partes. Algunas teologías liberadoras colocan ya junto a la «opción por los pobres» una «opción por los otros».

No cabe duda de que el objetivo de esta hermenéutica de reconocimiento postidealista no estriba en la pura glorificación de los otros en su otredad. Tampoco la otredad está ya por sí misma «en la verdad». De ser así, todo acabaría en un vago relativismo de mundos culturales, que llevaría ya en sus entrañas el germen de nueva violencia. Esta idea de reconocimiento exigido a la teología no debe renunciar a la tensión existente entre la autenticidad de los mundos culturales y el universalismo de los derechos humanos, que se ha venido desarrollando, primordialmente, en las tradiciones europeas.

Esto no exime de ninguna manera a la teología de una Iglesia mundial culturalmente policéntrica de la obligación de profundizar en la especificidad de las formas de identidad social y cultural juntamente con sus símbolos de esperanza y sus recuerdos y de someter a examen en todo momento las presiones hipotéticamente neutrales, supuestamente independientes política y moralmente, ejercidas sobre ellas por el sistema de civilización occidental.

¿No existe entre nosotros - en nuestro país y, en general en Europa - una nueva tendencia que nos empuja a ver la necesidad y miseria de los países pobres no europeos en una nueva lejanía sin rostro, aún mayor? ¿No reina entre nosotros la idea de que hay que acostumbrarse a las crisis y a la miseria? Nosotros terminamos habituándonos a las crisis mundiales de la pobreza, que parecen consolidarse cada vez más, y de las que, por ende, propendemos a responsabilizar, con un movimiento de hombros, a una evolución social anónima y despersonalizada. Para la Iglesia, sin embargo, la dolorosa realidad que representan los países pobres se ha convertido hace ya mucho tiempo en cuestión decisiva y en piedra de



toque de su catolicidad. En definitiva, la Iglesia no sólo «tiene» una Iglesia del Tercer Mundo; ella misma «es» ya una de éstas, sólo que con una genealogía europea irrenunciable.

Ante la miseria generalizada masivamente que clama al cielo o que ha dejado ya de clamar porque se le han entumecido la lengua y los sueños, la Iglesia no puede contentarse con la explicación de que se trata de tragedias provocadas por las desigualdades que se generan en un mundo que se desarrolla cada vez con mayor vertiginosidad. O de que estos pobres son, en realidad, las víctimas o incluso los rehenes de sus propias e inmisericordes oligarquías. Por esa razón, la Iglesia europea no debe dejarse disuadir ni reducir en sus criterios por la presión de las circunstancias y las mentalidades. No debe retrotraerse, por miedo a la tensión existente entre mística y política, a un pensamiento mitológico alejado de la historia.

Es verdad que la Iglesia no es, primordialmente, una institución moral, sino la transmisora de una esperanza. Y su teología no es, en primer lugar, una ética, sino una escatología. Precisamente en esto arraiga su fuerza para no dejarse arrebatar, ni siquiera en la debilidad del desfallecimiento, los criterios de responsabilidad y de solidaridad, ni abandonar simplemente, la opción preferente por los pobres en manos únicamente de las Iglesias pobres. Todo esto tiene algo que ver con la grandeza y la carga que nos han sido impuestas en virtud de la palabra bíblica «Dios». Quien pronuncia la palabra «Dios», acepta el recorte de sus propias seguridades por causa de la infelicidad de los demás.