

## LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN COMO SEGUNDA REFORMA DE LA IGLESIA

por José Ignacio GONZÁLEZ FAUS

Hace pocos años hablaba J. B. Metz de la hora actual como la hora de una «segunda Reforma» para la Iglesia. Según el teólogo alemán, esta Reforma no vendría en ruptura y –por eso– desde fuera de la Iglesia, sino desde el interior de ella misma. Sin embargo, tampoco vendría desde «el Centro» (Roma o las Iglesias europeas), sino desde «la periferia» y, en concreto, de las iglesias latinoamericanas<sup>1</sup>.

En las páginas que siguen quisiera concretar y comentar un poco más ese pronóstico de Metz, mostrando cómo la teología de la liberación (TL) lleva anexas esas virtualidades de «segunda Reforma» para la Iglesia. Ello me parece que pone de relieve cuáles son además las posibilidades ecuménicas de la TL, a pesar de que ha nacido en un ámbito no interconfesional sino casi exclusivamente católico. Y pondrá de relieve también la profunda verdad de aquella advertencia de Juan Pablo II a los obispos brasileños, sobre una teología de la liberación «útil y necesaria».

Finalmente, el tema de este artículo incidirá en (y reforzará) un punto que hoy se acepta cada vez más: la razón última de la pecaminosa división del cristianismo no es propiamente teológica sino *eclesiológica*. La teología de Lutero (con sus recuperaciones y sus unilateralidades o posibles desviaciones) estaba ya prácticamente configurada años antes de que estallara el conflicto con Roma, mientras Lutero seguía considerándose católico. Y precisamente en los aspectos más negativos o discutibles de su teología, Lutero no es en absoluto original, sino heredero de una corriente teológica (Occam y los nominalistas) que había vivido y argumentado sin romper con la iglesia católica. Sólo cuando estas peculiaridades teológicas «cuajaron» eclesiológicamente, surgió el conflicto, cuya anécdota original (las tesis sobre las indulgencias) es en realidad otro episodio eclesial. Paralelamente, el actual diálogo ecuménico ha lle-

---

1. «Esa reforma no vendría ni de Wittenberg ni de Roma; no nos llegaría de la Europa occidental cristiana, sino del cristianismo de la liberación de las iglesias pobres de este mundo» (*Más allá de la religión burguesa*, Salamanca 1982, p. 60).

gado a un acuerdo prácticamente pleno en los problemas teológicos (justificación, Palabra y Sacramento, Escritura y Tradición...), a la vez que ponía de manifiesto cómo las diferencias más difíciles de superar residen en la eclesiología.

Y, en cierta correspondencia con lo que acabamos de decir, la TL vivió en tranquila posesión dentro de la Iglesia durante su nacimiento y primera etapa, y sólo cuando comenzaron a entrecruzarse sus consecuencias eclesiológicas se volvió preocupante para Roma. Este dato es importante subrayarlo para no confundir la razón última de este recelo romano (que, justificado o no, es en mi opinión un recelo claramente eclesiológico) con las versiones habituales de ese recelo que han dado los medios de masas, y que lo reducen a un apoyo del Vaticano a los regímenes dictatoriales de América Latina<sup>2</sup>.

## I. CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO COMO PARADIGMAS

### 1. *La mediación y la protesta*

En una caracterización ya clásica de las iglesias surgidas a raíz del cisma de la Reforma, Paul Tillich definía como medular del catolicismo el «principio de la mediación», mientras que presentaba el «principio de la protesta» como lo más medular de las iglesias luteranas.

El principio de la mediación se refleja en la Iglesia católica (entre otros lugares) en estas tres categorías teológicas tan olientes a catolicismo: la encarnación, los sacramentos y la iglesia. La Encarnación, como mediación humano-divina en la que Dios puede comunicárcenos, hace de Jesucristo el «sacramento» de Dios, que se prolonga en la Iglesia como sacramento primordial (*Ursakrament*), el cual, a su vez, se despliega en la importancia de lo sacramental (sacramentos y sacramentales) para la vida católica.

#### a) *Ventajas y desventajas de la Mediación*

Esta manera de vivir la fe tiene sus inmediatas consecuencias bien visibles y bien «católicas» también. La inculturación, lo simbólico y la comunidad son palabras de mucha circulación en el talante católico. Y son algo más que palabras.

a) La inculturación es una consecuencia del principio encarnatorio. La universalidad de Dios (como la universalidad de la Palabra) ha de «particularizarse» para llegar hasta nosotros: ha de poder nacer del «vientre» humano (cf. Gal 4,4), es decir, de cualquier cultura, raza, sexo o mentalidad, para poder ser nuestra. No debe limitarse

---

2. Pese a que ya en el primer «Documento Ratzinger», tan negativo y tan poco matizado, se decía expresamente que «ninguna (de sus afirmaciones) podía ser interpretada como una aprobación, ni aun indirecta, a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esa miseria». Pero hay que reconocer que el Documento no supo evitar esa interpretación que él mismo rechazaba, y que ha sido la más frecuente.

a «sobrevolar» las particularidades en vez de nacer de ellas, porque entonces, en lugar de la universalidad de la Palabra (o, en el mejor de los casos, *junto* a ella) impondrá ilegítimamente *otra particularidad* absolutizada. A pesar de tantos pecados en este campo, puede ser bueno recordar que, a lo largo de la historia, este sentimiento ha sido muy típico de la Iglesia, no sólo en sus orígenes (asumir el platonismo o el aristotelismo), ni sólo en determinadas aventuras admirables aunque frustradas por la misma Roma que las ha bendecido más tarde (Ricci en China, los ritos malabares o las reducciones del Paraguay), sino en los mejores momentos de la misma Roma: la congregación *De propaganda fide* fue fundada para contrarrestar el nacionalismo proselitista de muchos misioneros. Y la encíclica *Maximum illud* de Benedicto XV (cuidadosamente olvidada como suele ocurrir con los más audaces documentos papales), realizaba una sorprendente denuncia –dura pero profética– contra la poca inculturación de muchas misiones de la época que se habían convertido en una «sucursal» de la patria de los misioneros.

Y esta explicación puede tejerse también en los otros dos puntos enumerados. En el catolicismo tienen mucha más entrada (seguramente excesiva) infinidad de elementos simbólicos como las imágenes y una serie de gestos que, en su origen, pudieron ser expresión significativa de algo serio, pero que, al repetirse, amenazan con degenerar en rito supersticioso. Parece claro que no es éste el talante protestante. Como tampoco lo es la vivencia comunitaria de la salvación y de la fe (el «pro nobis» frente al clásico «pro me» luterano), que lleva a una enorme valoración de la Iglesia como comunidad de creyentes.

b) Pero es igualmente claro que estas consecuencias positivas tienen también (como todo en este mundo salvo Dios, que no es «de este mundo»), sus amenazas y sus aspectos negativos. La inculturación puede convertirse muchas veces en una mundanización pura y simple, que borra las fronteras de la identidad cristiana y amenaza con diluir lo medular de la fe. Ciertas preocupaciones romanas en este punto, no dejan de tener su justificación comprensible, al menos en principio.

Y he dicho que «en principio» porque, otras veces, eso medular de la fe puede haberse diluido ya antes por la misma inflación sacramental, que amenaza con engendrar una hojarasca barroca, en la que lo esencial de la fe desaparece ante las mil mediaciones que lo ahogan. Recordaré siempre la visita a una iglesia mexicana en la que un avisgado cicerone jovencito nos explicaba un inmenso retablo que contenía –según él– «el organigrama de la religión católica». En el retablo estaba todo: la Virgen, el papa, los ángeles, los sacramentos, los santos, las indulgencias... todo menos Jesucristo. El despierto cicerone nos aclaró en seguida que Jesucristo estaba cerca de allí, reservado en otro altar. Pero yo pensaba oyéndole que aquello podía ser una parábola y un destino fatal del catolicismo. Las mediaciones y los símbolos y las consecuencias son tantos que, al final, no dejan espacio para Todo Lo que debían mediar y simbolizar. Jesucristo se convierte en una palabra abstracta, que ya ni conecta con aquel hombre llamado Jesús de Nazaret (se le llama muchas veces Cristo a secas), y entonces funciona como un soporte ideológico de todo aquel tablero inmenso. No hace falta explicar hasta qué punto éste ha sido un peligro, no ya de aquel catolicismo medieval, supuestamente inculto y oscuro, sino precisamente del catolicismo antiprottestante de la Contrarreforma.

Y el tercer peligro católico es la degeneración de la mediación eclesial. A pesar del Vaticano II, todavía nos fiamos más de una Iglesia «sociedad» que de una Iglesia «comunidad». La institución amenaza entonces con comerse inconscientemente al Reinado de Dios, para cuyo servicio había nacido. En este sentido, no son del todo injustificadas determinadas alergias (o incluso lenguajes despectivos) de bastantes cristianos que hablan contra «el tinglado» o «el montaje». La institución, con sus típicas patologías que a la larga son propias de todas las instituciones (y que, en el caso de la Iglesia, han sido muy bien y muy cristianamente analizadas por Juan A. Estrada<sup>3</sup>), amenaza con comerse a Dios en lugar de transparentarlo. La institución se convierte en «propietaria privada», no ya de unos medios de producción que tanto asustaban a Marx, sino del Espíritu Santo mismo. Y, dentro de la Institución, su Organismo Central amenaza con ir a dar en una especie de «capitalismo de estado» del Espíritu, que no deja de ser curioso por los fáciles paralelismos que suscita. Que todos estos peligros no son meras fantasías, y que algunas veces han sido tropiezos bien reales, lo muestra por ejemplo aquella frase de un hombre tan católico militante como Montalembert sobre «el ídolo erigido en el Vaticano», al que algunos inmolan la justicia, la libertad, la razón y la historia<sup>4</sup>.

En una palabra, pues, junto a sus inmensos valores, la Mediación tiene *siempre* el peligro de «comerse» lo Mediado. En lugar de ventana, se convierte entonces en pantalla. En lugar de abrir la mirada a horizontes trascendentes, la priva de todo posible horizonte. Y precisamente por eso surge la necesidad de La Protesta.

## b) *La necesidad de la Protesta*

a) Y la protesta habrá de reivindicar necesariamente la *Trascendencia* de Dios, la autoridad de su *Palabra*, y la *libertad* del cristiano. La Trascendencia de Dios contra todo intento humano de erigirse en mediador de Dios, de tal modo que ponga a Dios a su servicio. Dios será «el más grande», el único Señor, el Inmanipulable, el Absolutamente Otro, el Ignoto e Incomprensible..., hasta el punto de amenazar con ser el Lejano. El protestantismo, efectivamente, hablará mucho más de la Cruz –en la que toda razón humana se estrella– que de la Encarnación. Por eso mismo reducirá lo sacramental prácticamente al mínimo, mientras exalta al máximo la Palabra que sólo puede ser obedecida pero no «vista»: es ya una observación clásica el que, por ejemplo, en los templos protestantes no hay ninguna imagen, sino sólo la Biblia; y es también clásico el comentario católico que por eso los encuentra más desnudos, más fríos y más solos. La misma exaltación de la Palabra llevará a relativizar (o cuestionar) la mediación eclesial y convertirá el clásico principio medieval de la suprema autoridad de la conciencia, en el libre examen. El sentido cristiano de esa

3. Por ejemplo en dos de sus últimos libros: *La iglesia ¿institución o carisma?*, Salamanca 1984, y *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios*, Salamanca 1988.

4. Puede verse la cita completa en D. Roes, *La iglesia de las revoluciones I*, Barcelona 1962 p. 472 (entre otros lugares).

Protesta, y la necesidad evangélica de esos tres principios se comprenden perfectamente.

b) Pero ello no impide que —al igual que ocurría con el principio católico— también haya riesgos serios aquí. El acento en la Cruz y la Trascendencia de Dios, puede descuidar la realidad de la Encarnación, y amenaza con dar en una devaluación de la humanidad. Jesús, más que «instrumento» intrínseco del Amor (Tomás de Aquino) amenaza con ser velo que lo oculta («absconditas sub contrario») y, a partir de Él, lo humano difícilmente podrá ser sacramento o matriz de lo Divino, sino sólo obstáculo y negación. La inculturación será sustituida por «la palabra de la Cruz» que es locura y escándalo para cualquier cultura. La Palabra, desgajada de la carne de la comunidad de fe, no acabará de encontrar el verdadero tono de su autoridad, y amenazará con quedar afectada por eso que Metz llamaba una «angustia de contacto», que habrá de abocarla a uno de estos dos extremos: o a una lectura fideísta, literal, pietista o fundamentalista de la Palabra, o a una lectura «liberal», dualista, o simplemente replegada de la Palabra, frente a otras instancias como p. ej. la ciencia. Pietismo y protestantismo liberal (a pesar de la inmensa distancia entre ambos) han sido en la historia dos riesgos protestantes como los extremos que se tocan, y tan clásicos como el barroquismo católico que antes comentamos. Finalmente, el libre examen amenazará con herir de muerte la unidad de la Iglesia, convirtiéndola en multitud de sectas. Incluso, y por paradójico que parezca, asimilará tanto la idea de libertad a la de individuo, que incapacitará a la Reforma naciente para asumir la otra gran Protesta de la época, que era la protesta social: la de los pobres y campesinos. Anabaptistas, münsterianos, cuáqueros, etc., serán excluidos del protestantismo naciente<sup>5</sup>.

Todo esto son peligros, más que tarjetas de identidad. Me sabría mal haber sido en su descripción más negativo que en la de los peligros católicos, donde también he intentado ser igualmente sincero. El lector, en todo caso, que tenga en cuenta esta posibilidad, sabiendo desde qué campo escribo. Y para aclarar, permítaseme reformular todo lo anterior diciendo que el peligro protestante, por su misma lógica interna, casi nunca estará en una difuminación de lo específicamente cristiano, sino en una exageración de lo cristiano<sup>6</sup>. Su valor perenne y su necesidad eterna radican en

5. Lo más sorprendente para mí en Lutero es que el mismo autor de un tratado «sobre la libertad del cristiano», pueda escribir muy pocos años después, a propósito de los campesinos, que «ya es hora de degollarlos como a perros rabiosos» porque, «si es que hay inocentes entre ellos, Dios ya sabrá protegerlos. Y si no los salva es que son criminales». Algo falla en esta concepción de la libertad. Y la pregunta que me queda es si no será este mismo fallo el que está presente en el capitalismo nacido del mundo moderno, el cual piensa igualmente que, para enriquecerse, «es hora de degollar a los pobres de la tierra», y que si Dios no los salva será señal de que Dios está con él, y que esos pobres son criminales. Y creo que esto pone de relieve la importancia histórica de la teología de la liberación, como diremos en la segunda parte.

6. El fenómeno del protestantismo liberal parecerá amenazar a esta formulación. Pero, en mi opinión, se explica por una reacción histórica contra un determinado momento opuesto. Igual que, en la iglesia católica, muchos momentos reformadores tienen a veces rasgos «protestantes», por la dinámica reactiva que los caracteriza y los hace necesarios.

el mismo punto que la Cruz: ella encarna el correctivo necesario y perpetuo de Dios, contra toda teología y contra toda pretensión humana de haber conocido o dominado a Dios. Su limitación radica sólo en que el correctivo (por absolutamente imprescindible que sea) nunca puede convertirse en principio configurador. La Cruz no podría tener ningún sentido *teológico*, si no fuera porque aporta una determinada manera de concebir la Encarnación, que es además la única manera válida<sup>7</sup>.

En una palabra: frente al riesgo de la Mediación, el peligro de la Protesta radica, no en que la ventana se convierta en pantalla, sino en que la infinitud del horizonte se convierta en espejismo.

Pero es preciso aclarar que todas estas descripciones son sólo prototípicas. Ya he advertido en la nota 6 que pueden encontrarse en la historia de ambas confesiones rasgos o momentos del otro talante, que son sin embargo muy propios del lugar en que aparecen. Ocurre aquí algo similar a lo que suele decirse de la sexualidad: no existen seres únicamente masculinos o únicamente femeninos, sino que nuestra identidad sexual es efecto de un balance o de un predominio. Precisamente esto hace posible el acercamiento, y desautoriza como pecaminosa toda actitud hostil y toda renuncia a una verdadera reciprocidad.

## 2. *La busca de plenitud y la voluntad de pureza*

Aunque la descripción anterior ha sido larga, permítaseme completarla aún con otra más breve. No para añadir contenidos, pero sí para añadir testimonios, y liberar a la anterior descripción de lo particular de la autoridad de que hemos partido. Pues, junto a la caracterización de Tillich (Mediación y Protesta), habríamos llegado a las mismas conclusiones partiendo de otra caracterización, esta vez de un autor católico. Jean Guitton ha hablado de catolicismo y protestantismo como «busca de plenitud» y «voluntad de pureza». En este caso podríamos repetir toda la descripción anterior, valiéndonos de un lenguaje que suele ser más familiar al lector católico: el que contrapone ambas iglesias hablando de la «y» católica y del «solo» protestante, para ver ahí una diferencia que, a veces, se ha presentado como irreductible, pero que, por paradójico que resulte, debe ser comprendida como complementaria.

a) La «y» católica se expresaba en todas aquellas formulaciones tan conocidas: Dios y *el hombre*, fe y *obras*, Escritura y *Tradicón*... Y estas fórmulas se contraponían al triple «solus» protestante: «solus *Deus*», «sola *fide*», «sola *Scriptura*». No sería difícil enlazar esa triple «y» con la triple tarea que veíamos brotar de la Mediación, cuando hablábamos de la encarnación, la fecundidad simbólica de lo sacramental y la comunidad de creyentes. Y además está claro que al añadir «el hombre» junto a Dios no se pretende quitar nada a Dios, sino expresar la radicalidad y la ver-

7. O, como escribí en otro momento: si sólo hay predicación *cristiana* cuando se habla de la Muerte y Resurrección como acontecimiento escatológico (así Bultmann), sólo puede hablarse de la Muerte y Resurrección como acontecimiento escatológico, porque vivió Jesús (ver *La Humanidad Nueva*, Santander 1984, p. 49).

dad de su decisión encarnatoria. Que al añadir las obras a la fe no se pretende considerar insuficiente a ésta, sino expresar la segura fecundidad de toda verdadera fe. Y que al añadir la Tradición a la Escritura no se pretendía presentar a ésta como imperfecta, sino expresar la necesaria implicación de la Escritura con la vida misma de la Iglesia, que la libera de ser tanto letra muerta como texto fundamentalista. Aunque a veces, y sobre todo en las horas de polémica, no se supiera evitar la caída en los peligros que nuestra explicación orilla.

b) Pero igualmente, Dios no se afirmará sólo a Sí mismo a base de excluir lo humano (eso sería monofisismo más que protestantismo), sino que será «sólo El» cuanto más haga ser al hombre, porque en esto consiste Su Ser como «Espíritu Vivificante» (1Cor 15,45). Ni la fe necesita excluir toda clase de obras para ser ella sola (sino sólo las «obras de la Ley»), porque en la fuente misma de donde brota toda fe está ya el amor que la informa y que es, por eso mismo, fecundo. Ni la Escritura necesita excluir la Tradición para proclamarse única autoridad en la Iglesia, porque es esa misma Tradición de la Iglesia la que produjo la Escritura. Sólo excluirá, si acaso, a esas «tradiciones» a las que los hombres religiosos se acogen tantas veces para escapar a la Palabra de Dios (cf. Mc 7,8ss) y que no se identifican con la Tradición viva de la comunidad de fe, sino con el pasado inmediato de quienes quisieran convertir la comunidad de creyentes en una sociedad de instalados. Pero en realidad, en el límite de Dios, Plenitud y Pureza coinciden necesariamente, porque la verdadera plenitud de Dios no es la complejidad de lo contingente, sino Su inabarcable Simplicidad. Y la Pureza nunca significa en Dios esterilidad, sino que coincide con la Autocomunicación rebotante de su Ser, Uno en realidad y Trino en sujetos. Plenitud y Pureza coinciden en Dios, como coinciden también amor y libertad en el límite divino, aunque en los hombres tengan que plantearse a veces como la Mediación y la Protesta.

Y una vez hecha esta caracterización, lo más minuciosa posible dentro de los límites de este artículo, es hora ya de pasar a la teología de la liberación.

## II. CONVERGENCIA DE AMBOS PRINCIPIOS EN LA TL

Para mostrar estas posibilidades de convergencia, voy a limitarme a recorrer cinco principios de los más clásicos de la TL, y que son, a mi parecer, los que más polémica han suscitado.

### 1. *La parcialidad hacia el pobre*

La primacía del pobre (por más que se aclare que esa primacía no es «exclusividad»), así como el distintivo dado por Jesús de que «se anuncia una Buena Noticia a los pobres»<sup>8</sup>, o el hecho de anunciar a Jesús, no como el «Cristo Rey» que justifica

8. Quizá convenga recordar que Juan Pablo II ha retomado ese distintivo cuando escribe que «la Iglesia está vivamente comprometida con esta causa, porque la considera como (...) verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres» (LE 8 fin).

una iglesia reinante, sino como el que «siendo rico se hizo pobre por nosotros» (2Cor 8,9), todo esto curiosamente convierte a la Encarnación en Protesta. Y yo creo sinceramente que, después de la TL, ya nunca más se podrán separar encarnación y protesta.

La cruz es, de este modo, lo que impide que la encarnación sea un *sí* a lo ya dado, y lo que incapacita a toda inculturación de la fe para pervertirse en una fácil racionalización de la fe, «desde abajo». Lo que hace saltar por los aires esa pretensión orgullosa de la razón humana, de subir ella hasta el mismo Dios, de abajo arriba, no es *sin más* el «logos» de Dios, sino la irracionalidad del abajo social. Por eso, sólo a través de la primacía de los pobres es cristiano el cristianismo. Y por eso es tan rechazada esta primacía de los pobres por los «sabios» de *este* mundo, que la consideran locura o comunismo, o intentan digerirla con sutiles distinciones o tergiversaciones.

En este sentido, muchas de las críticas del luteranismo al catolicismo se convierten en «católicas» al ser reformuladas a través de los crucificados de la tierra, a través de aquéllos en los que (como dirían a la vez Bonhoeffer y Pascal), «se continúa la pasión de Dios». Los condenados de la tierra son también, a la vez, plenitud y pureza. Plenitud, porque sin ellos no hay universalidad: donde ellos quedan excluidos (sea en un Tercer Mundo o en una sociedad de «los dos tercios»), se rompe aquella «y» que dijimos que era tan católica. Y pureza, porque sólo ellos evitan a la Iglesia la tercera tentación de Jesús: la tentación del poder o de los estados pontificios. Ya he señalado antes cómo el protestantismo naciente perdió su pureza al desatender a los pobres, más aún: al *temerlos*, como les pasa aún a las Iglesias. Entonces no quedó más camino para la Reforma que echarse en brazos del poder para conseguir triunfar. Pero triunfar desfigurando su voluntad de reforma y convirtiendo la reforma en guerra, y luego la guerra en separación<sup>9</sup>.

## 2. *La religiosidad popular: respeto y conversión frente a desprecio o manipulación*

Desde sus orígenes, y a pesar de las urgencias históricas, la TL ha sido más benevolente hacia la religiosidad popular que muchas teologías progresistas europeas. La cuestión se planteó inmediatamente como problema a estudiar, más que como deformación a excomulgar. Y es curioso que, pese a las tópicas acusaciones de «marxistización de la teología», el socorrido eslogan del «opio del pueblo» no tuvo ninguna vigencia para los teólogos latinoamericanos en este punto.

La TL supo percibir al menos que muchas desautorizaciones de la religiosidad popular no provenían en realidad del evangelio, sino que estaban hechas desde lo que cabría llamar «religiosidad burguesa». Y que ésta última, por muy «nuestra» que

---

9. Doy por supuesto que las culpas en este punto están repartidas: las repetidas negativas de Roma a la Reforma (en Alejandro VI, en Julio II, en León X, o en Clemente VII, por citar sólo los últimos), así como su incompreensión de lo que había de valiosamente cristiano en los afanes de Lutero, contribuyeron a radicalizar a éste. Este es hoy un veredicto común de ambas confesiones.

fuese, sólo era una inculturación más y, en algunos puntos, podía ser tan falsificadora del evangelio como la misma religiosidad popular. De este modo, se intentó que la religiosidad popular fuese *a la vez* respetada y convertida, aunque no fuese la religiosidad de los teólogos.

Y así se ha procurado eludir los dos extremos clásicos: el desprecio de la religiosidad popular por parte de los sabios seculares, o su utilización populista en apoyo de muchas jerarquías que simplemente se apoyaban en ella (en lugar de convertirla), como autodefensa contra muchas demandas de reforma. La exuberancia simbólico-sacramentalista de muchas formas de religiosidad popular fue poco a poco completada con la importancia dada a la Biblia y al estudio y lectura de la Palabra, en tantísimas comunidades populares de América Latina.

Por supuesto, se ha podido caer en mitificaciones, y nadie pretende que todos los problemas estén ya resueltos. Pero en bastantes casos, los resultados comienzan a ser sorprendentes: sacramentalidad y palabra se abrazaron, como la justicia y la paz del salmista. Y, otra vez, el afán inculturador de la Plenitud recibió una sorprendente pureza. No faltan testimonios que ponen esto de relieve<sup>10</sup>.

### 3. *Liberación y salvación*

El tema de la «liberación histórica» es tan absolutamente característico de la TL que ha generado las críticas más conocidas contra ella: reduccionismo, politización de la fe, contaminación marxista o retorno al Antiguo Testamento. Incluso algunas gentes de izquierda –creyentes o no– encuentran en este punto su mayor motivo de oposición contra la TL, ya sea por miedo a cualquier forma de «constantinismo» o por temor a ser «liberados a la fuerza». El eslogan semiingenuo y sandinista («entre cristianismo y revolución no hay contradicción») ha sido escuchado por muchos como escuchó el Sanedrín la confesión (también ambigua) de Jesús: «Ha blasfemado. Él mismo lo ha dicho. ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos?» (cf. Mt 26,65).

Y, sin embargo, el tema de la liberación histórica tenía otra lectura, que podía percibirse con un poco de buena voluntad, porque la misma TL la ofrecía bastante claramente: la liberación histórica no desautoriza ni niega la salvación Trascendente, sino que constituye su mediación, su sacramento o su anticipación histórica. Como la humanidad de Jesús no niega ni reduce su Divinidad, sino que constituye la única verdadera mediación de Ésta. Pero, a la vez, esa mediación incluirá en sí misma el elemento reformador de la protesta porque, al formularse como liberación *futura*, desautorizaba la idolatría de toda situación presente, poniendo de relieve su «reverso» opresor y contrario a Dios. ¿Quién sería capaz de imaginar a Jesús diciendo a sus discípulos que habían de pensar más en la resurrección de los muertos, y menos en lanzar demonios?

Por eso, yo debo reconocer con sencillez mi desconcierto dolorido, cuando leo en la prensa que el cardenal Ratzinger ha dicho en Madrid: lo que deben hacer los cris-

10. Para el lector español, me permito recomendarle el precioso título *La fe de un pueblo. Historia de una comunidad cristiana en El Salvador*, San Salvador 1983.

tianos es pensar en la resurrección de los muertos y no en la lucha de clases. Pues, como ya advirtió san Pablo, «si no hay resurrección de los muertos, comamos y bebamos que mañana nos morimos» (1Cor 15,32). Y para comer y beber de esa manera, hay que llevar a cabo la «agresión de clases» en la que nosotros estamos implantados. Es por tanto la resurrección de los muertos la que nos lleva a pensar en esa agresión, y a tratar de combatirla.

Puede ser muy bien que lo anterior obedezca a una información deficiente, y por eso no lo digo contra nadie, sino como aclaración gráfica de una postura. En cualquier caso, y en la TL, la plenitud de la salvación escatológica, que rebotaba en la exigencia de liberación histórica, lejos de canonizar constantinianamente una impureza presente, la denunciaba. Y, por esa denuncia, resultó molesta, como lo resultó también la denuncia de Lutero. Y por eso no se supo ver en ella más que el riesgo de un nuevo reduccionismo, por todos aquéllos que vivían instalados en otro viejo reduccionismo (y quizá sin saberlo).

#### 4. *Las comunidades de base y el renacer de la verdadera Iglesia*

Como buena teología católica, la TL es profundamente eclesial. Ya en sus primeros atisbos trataba de corregir el lenguaje europeo de Iglesia y Mundo, por el de Iglesia en el mundo, que subrayaba más la plenitud cristológica y la mediación de la Iglesia hacia esa plenitud. Y la realización hasta hoy más viva de esa eclesialidad y de aquel intento, es todo ese mundo de las comunidades *eclesiales* de base<sup>11</sup>.

Las CEBs mantienen muy expresamente la mediación eclesial de la fe, que comentábamos en la primera parte al hablar del catolicismo. Pero la mantienen creando un modo «nuevo» de ser Iglesia, del que se ha podido decir que «reinventan la Iglesia» (L. Boff), o que es una «resurrección de la verdadera Iglesia» (J. Sobrino). En las CEBs aparece una de las imágenes más puras de una Iglesia servidora en lugar de poderosa, como ya reconoció expresamente el Documento de Puebla (nos. 640-643). Lo institucional en ellas está al servicio de la misión, en lugar de que la misión quede supeditada a los intereses institucionales. La liberación es, para ellas, el servicio que la Iglesia intenta hacer al mundo amenazado por el pecado, en lugar de ser la victoria de la Iglesia en su guerra con el mundo. Y la comunión es una experiencia realmente nueva de fraternidad y de igualdad, que vuelve a la Iglesia más «sacramento» ante los ojos del mundo, en lugar de ser una identificación incondicional con la autoridad, propia de un estado de guerra.

He elegido estos tres ejemplos (institución, liberación y comunión) porque creo que con ellos se puede establecer la antítesis entre la TL y otro tipo de movimientos (como p. ej. Comunión y Liberación), a partir de palabras bien afines a ambos. En cualquier caso, es innegable que, a pesar de vivir en una situación mucho más amenazada, las CEBs nunca se han alimentado de la polémica antijerárquica (al revés de

---

11. CEBs en adelante. Vale la pena notar cómo en América Latina no se suprime ese adjetivo de «eclesiales», tan fácilmente como hemos solido hacerlo en Europa.

algunas comunidades europeas, víctimas quizá de un impacto cultural antiautoritario): simplemente han ofrecido su ejemplo y, de este modo, han «convertido» a muchos obispos (Ms. Romero en realidad no fue sino uno de ellos) que, sin perder en absoluto la dimensión de su responsabilidad eclesial, han encontrado allí el enfoque realmente servicial de su ministerio.

Es comprensible que algunos elementos de esta eclesiología, más comunitaria que societaria, hayan alarmado a sectores eclesiásticos más instalados en sus madrigueras (Lc 9,58) que desinstalados por el seguimiento de Jesús. Expresiones ya clásicas de esta alarma han sido las acusaciones de «iglesia popular» y de «magisterio paralelo».

En otro lugar intenté un acercamiento mediador a esas expresiones, a través de un análisis formal, de conceptos, que no puedo desarrollar aquí<sup>12</sup>. Por eso me limitaré ahora a decir que «iglesia popular» nunca significó en la TL una iglesia sin autoridad, sino una iglesia con una autoridad *convertida* evangélicamente. No es demasiado extraño que quien se ve interpelado a la conversión desautorice esas interpelaciones presentándolas como un atentado. Pero tampoco es un recurso demasiado original: en 1495 el papa Alejandro VI dirigió un «Breve» a Cisneros en el que le reprendía porque, luego de nombrado arzobispo, trataba de seguir viviendo en pobreza franciscana. Argüía el papa que es «grata Deo et laudabilis cuiuslibet status condens observantia» (un tenor de vida acorde con la dignidad de cada estado es grato a Dios y digno de alabanza). Principio en sí mismo tan inobjetable como el de que no puede haber Iglesia sin autoridad. Pero que deja intacto el problema, puesto que la cuestión es más bien *cuál es la decencia o la dignidad* de la autoridad en la Iglesia: si es la dignidad del mundo o la de Jesucristo. Pero, naturalmente, es más fácil ver claras las cosas del s. XV que las nuestras.

Y aún resulta más extraña la acusación de magisterio «paralelo», puesto que la TL nunca ha pretendido tener más autoridad que la de la verdad evangélica que haya en sus palabras; mientras que el término «magisterio», en el ámbito eclesiástico, reivindica una autoridad *exterior* (o al menos *anterior*) a la verdad de lo que dice. Lo único «paralelo» es una autoridad distinta de la verdad de Dios. San Pablo afirmaba esto mismo cuando escribe a los Gálatas que si un ángel del cielo, o él mismo, les anuncia «otro evangelio», que lo desautoricen. Y lo dice aunque sabe muy bien que esto le va a costar acusaciones de que «busca agradar a los hombres y no a Dios» (cf. Gal 1,6-10). No cabe duda de que hay aquí muchos problemas hermenéuticos que no pueden ser tratados ahora. Pero sigue quedando clara la posibilidad, reconocida por el Apóstol, de que la autoridad, ejerciéndose sólo desde fuera, trate de imponer un «evangelio paralelo» y, en este caso, la verdad del evangelio sonará a «magisterio paralelo». Este era uno de los principios fundamentales de la Protesta luterana, aunque luego ese principio haya podido deformarse, confundiendo la verdad del evangelio con «los deseos del egoísmo», que es otro riesgo contra el que también avisaba el Apóstol (cf. 5,13).

---

12. Cf. *Iglesia popular, Iglesia del pueblo. Aclaración sobre algunos conceptos debatidos*. Charla tenida en el VIII encuentro estatal de las CCP en Cheste (Valencia) y publicada en el boletín de las Comunidades.

Pero, dejando ahora toda esta complicada cuestión, para nuestro objetivo en el presente artículo es suficiente con percibir que estamos otra vez ante una convergencia del principio de la mediación («Iglesia») con el principio de la protesta («de los pobres», o «del pueblo»). Es por ser mediación real de Dios por lo que la Iglesia se reconoce «siempre necesitada de reforma», para no convertirse nunca en una pantalla de poder que opaca a Dios al sacralizarse. Y esa Iglesia sabe muy bien que todas las reformas evangélicas a lo largo de su historia han venido por una conversión al «abajo» en el que el propio Dios se anonadó a sí mismo (cf. Flp 2,7).

### 5. *La cuestión del «lugar» teológico*

Finalmente, la TL ha sido muy sensible al hecho de que nunca se habla de Dios *desde* Dios, y que esa pretensión imposible ha podido ser el peligro de una imposible pureza protestante: siempre todo lo que se diga de Dios, es un hombre quien lo dice (K. Barth), y además pecador. Precisamente por eso, la TL ha relativizado todos los lugares habituales del lenguaje sobre Dios: también el de una cultura occidental cristiana o el de una tradición latina, en cuanto pretendían ser lugares «perennes» o absolutos.

Pero la TL tampoco ha decidido por eso «callar sobre Dios» como algunos teólogos europeos, al percibir la imposibilidad de desprenderse de su situación *humana*, y de encontrar una situación divina para poder hablar de Dios. La TL ha seguido hablando sobre Dios, pero confesando primero públicamente la situación, el lugar, y la mediación desde las que hablaba, para no caer así en el autoengaño de quienes pretenden hablar «desde la verdad sin contexto». Y eligiendo después aquel lugar o aquella particularidad que más claramente viene sugerida por los Evangelios y por el Nuevo Testamento: hablar de Dios *desde el sufrimiento del inocente* (G. Gutiérrez).

De este modo no se pretende absolutizar un único lenguaje, como si fuera el saber absoluto de Hegel. Pero sí que se facilita el incluir la conversión y la conciencia de pecado en todo lenguaje sobre Dios. Otra vez se hace aquí muy presente el principio luterano de la protesta, o el empeño imposible por la pureza, en medio del riesgo católico de un *logos* sobre Dios. El episodio del Juicio Final («tuve hambre y Me disteis de comer», etc.), no es para la TL una simple recomendación ética, sino un aserto teológico: no enseña meramente moral, sino que revela a Dios. De este modo se percibe cómo pueden aproximarse la luterana *theologia crucis* y una forma nueva de *theologia gloriae*, la cual, sin embargo, al explicitar la conciencia de su propia limitación (en la esperanza) no pretende erigirse en «ciencia de los bienaventurados» (Tomás de Aquino), sino de los caminantes (*viatores*). Y obliga a toda teología a protestar contra sí misma y a luchar por su propia pureza, incorporándole esta sencilla pregunta: *¿desde donde* está dicho esto? ¿Desde el pecado estructural del mundo, o desde sus víctimas? ¿Desde el respeto de Dios a este mundo o desde el deseo humano de cambiarlo por un camino distinto al de la libertad?...

### III. OBJECIONES Y CONCLUSION

La tesis expuesta en estas líneas tropezará seguramente con una objeción que ya es

clásica: me refiero a la identificación entre TL y marxismo, que muchos hacen interesadamente de manera global, y otros, con mejor voluntad, distinguen en teoría («hay una teología marxista de la liberación que es la que debe ser rechazada»), sin que luego en la práctica sepan cómo y dónde funciona esa distinción. Por eso quisiera concluir diciendo unas palabras de respuesta a esa objeción de que la TL es marxismo.

En primer lugar, y como ya escribí en otra ocasión, en la TL no hay más marxismo del que contienen muchos escritos de Juan Pablo II (p. ej. *Redemptor hominis*, *Laborem exercens* y *Sollicitudo rei socialis*)<sup>13</sup>, detalle que ha sido confirmado luego por algunos teólogos sudamericanos como Boff y Gutiérrez.

En segundo lugar, y tratando de distanciarnos algo más, para aprender de errores pasados, yo creo que, en la objeción citada, se hace la misma asimilación indebida (entre TL y marxismo) que se hizo en el s. XVI entre erasmismo y luteranismo. Esta identificación injusta e inexacta, ahogó en el s. XVI un renacer espiritual que habría podido ser la verdadera respuesta a la Reforma, y condujo a la tortura y a la hoguera a muchas personas de innegable buena voluntad. Permítaseme explicar un poco más este término de comparación.

Hoy es un juicio histórico adquirido que Erasmo (con sus defectos a veces grandes como todo hijo de vecino, y con sus virtudes innegables por las que Paulo III le ofreció un cardenalato que él rechazó), no fue ningún luterano ni de lejos. Pero, en todos aquellos puntos en los que Lutero tenía razón, trató de dársela aunque fuese contra Roma. E intentó también no plegarse a todos aquellos católicos que le exigían la aprobación de sus propias atrocidades, como *única prueba fehaciente* de que él no era luterano. Pero las épocas polémicas son muy poco aptas para el matiz y, además, necesitan que el enemigo sea *totalmente* malo, y que no tenga lo que Jesús llamaba «peces buenos y malos» entre los que se hace preciso escoger (cf. Mt 13,48ss).

Esa incapacidad para el matiz ya había sido denunciada por Erasmo en una de sus cartas: «no hay que execrar ninguna herejía hasta el punto de no atreverse por odio a ella a enseñar lo que es justo» (*Ep* 1274). Y ha sido denunciada en el mismo sentido por la Asamblea episcopal de Puebla, cuando enseña que «por temor al marxismo» muchos cristianos se tragan la injusticia del capitalismo liberal (92).

En la historia de nuestro s. XVI, a que ahora estamos aludiendo, puede resultar aleccionador comprobar esta lección en uno de los pocos procesos inquisitoriales contra los erasmistas españoles que se ha conservado íntegro: el del cordobés Diego de Uceda en 1528. Si Uceda sostiene que «lo esencial de la confesión es gemir el hombre y conocerse pecador por dentro», se le acusa de negar como Lutero la confesión auricular, por más que él añada que «es necesaria», pero que lo otro es más esencial: las polémicas no toleran esos matices ni aunque el acusado atestigüe que él se ha confesado aquel año por Pascua. Si Uceda afirma que las imágenes santas sólo son «signos que despiertan en el alma ciertos sentimientos», se le acusará de negar el culto de los santos, como Lutero. Si no acaba de creer en los milagros de Nuestra

13. Véase mi artículo *Aprendamos de la historia*, en *Misión abierta* (sept. 1984) 81-100.

Señora de Guadalupe, o de la casulla de san Ildefonso, se verá ahí también una forma de «libre examen» luterano o de negación de la jerarquía. Si sostiene que en la Vulgata hay errores manifiestos de traducción respecto al texto original (cosa hoy evidente), se le acusa de negar la autoridad de la Vulgata... Igual que, si Erasmo quitaba del texto del Nuevo Testamento el llamado «comma johanneum» (que hoy ya no aparece en ninguna biblia) se le acusaba de negar la Trinidad. Y si afirmaba que *ho Theos* en el Nuevo Testamento se refiere siempre al Padre (cosa que K. Rahner reafirmó en nuestro siglo, en un artículo ya famoso), se le acusaba de arrianismo, etc., etc.

Siempre la misma incapacidad para el matiz, que hace que se prefiera «execrar la herejía» valiéndose de la mentira más que de la verdad: porque la verdad suele estar «más cerca» de la herejía, que no la mentira del extremo opuesto. La única diferencia con nuestro tiempo está en que Uceda, llevado al potro y a la tortura, acabó por confesar que había negado la confesión vocal, aunque luego se desdijo y declaró que había hecho esa confesión para escapar a la tortura. Y hoy (sólo Dios sabe si gracias a la revolución francesa o al arrepentimiento de la jerarquía eclesiástica), Gutiérrez o Boff ya no han sido llevados hasta la tortura física...

Pero, en cualquier caso, y valorando en todo lo necesario esa diferencia, la lección consiste a mi parecer en que, en el s. XVI, esa incapacidad para el matiz agostó un amplio movimiento de reforma espiritual que tenía sus riesgos, pero que habría podido ser la verdadera respuesta a Lutero<sup>14</sup>; y hubo de llevar después a una «contra-reforma» que, si bien fue a la vez una verdadera reforma católica, fue además tardía, unilateral, y «contra»<sup>15</sup>.

Hoy todavía estamos a tiempo de que esta desgracia (una de las mayores en la his-

14. Véanse por ejemplo estos dos textos del erasmista español Alfonso de Valdés, fechados hacia 1531, y que pueden parecer muy cercanos a Lutero, pero son, en realidad, muy cercanos al Evangelio, porque inyectan una cristiana dosis de protesta en la exuberancia de la mediación religiosa:

a) «Donde Christo mandó que en El solo pusiessen toda su confianza, hallé que unos la ponen en vestidos, otros en diferencias de manjares, otros en cuentas, otros en peregrinaciones, otros en candelas de cera, otros en edificar iglesias y monasterios, otros en hablar, otros en callar, otros en rezar, otros en disciplinarse, otros en ayunar, y otros en andar descalzos; y en todos ellos vi apenas una centella de caridad, de manera que muy poquitos eran los que en solo Jesu Christo tenían puesta su confianza» (*Diálogo de Mercurio y Carón*, Madrid 1947, p. 13).

b) «Cata que yo era christiano y recibí siendo niño el baptismo y después la confirmación: confessávame y comulgávame tres o quatro veces en el año, guardava todas las fiestas, ayunava todos los días que manda la Iglesia, y aun otros muchos por mi devoción, y las vigiliass de Nuestra Señora a pan y agua; oía cada día mi missa y hazía decir muchas novenas en casas de gran devoción, rezava en las cuentas que bendixo el papa Hadriano, dava limosna a los pobres, casé muchas huérfanas, edificué tres monasterios y hize infinitas otras buenas obras. Allende desto tomé una bula del Papa en que absolvía a culpa y a pena *in articulo mortis*. Y traía siempre un hábito de la merced, al tiempo de mi muerte tomé una candela en la mano de las del papa Hadriano, enterréme en hábito de sant Francisco, allende de infinitas mandas pías que en mi testamento dexé. ¿Y que con todo esto aya yo agora de venir al infierno? Aína me harás perder la paciencia» (*Ibid.* 36-37. Véase toda la explicación que sigue, pp. 37-44, para entender este texto).

15. En 1527, el obispo de Cuenca había escrito a Carlos V, ante unas cortes convocadas por éste en Valladolid, para tratar del peligro turco: «que las cosas de Roma se reformen así en la vida de los que allí residen como en el gobierno de las iglesias». Trento supuso la reforma radical del primero de estos puntos, pero no del segundo. (Texto citado en M. BATAILLON, *Erasmo y España* I, 272.)

toria de la Iglesia), no vuelva a repetirse. Y si ello es así, se comprende la profunda razón de ese gran teólogo, intuitivo pero elíptico, que es J. B. Metz, en la afirmación que citamos al comienzo de este artículo. Quizá ello dé razón también de la facilidad con que católicos y protestantes se han encontrado en la TL (y nombres como Míguez Bonino o Elsa Tamez merecen ser citados aquí en este sentido).

Pero precisamente por eso debemos concluir recordando que un *kairós* teológico (una «hora»), nunca es un capital económico del que sea posible ir viviendo tranquilamente. Toda llamada de Dios es siempre una responsabilidad que puede frustrarse. Muchas de esas llamadas se frustraron a lo largo de la historia de Israel y de la historia de la Iglesia. Ojalá que los teólogos y las iglesias latinoamericanas asuman su vocación «con temor y temblor» (Flp 2,12), y ojalá que las restantes iglesias del planeta (y sobre todo aquella que debe «destacar en el amor») no les causemos más sufrimientos y les hagamos las cosas todavía más difíciles. Ojalá también que los teólogos europeos no pensemos tácitamente que la buena hora se dignaba Dios manifestar sus secretos a esos pobretones, en lugar de a nosotros que somos tan sabios! Pues con todo ello podría frustrarse una nueva hora de gracia en la historia de la salvación.

José Ignacio GONZÁLEZ FAUS  
Centre Borja  
Llaseres, 30  
08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS

(agosto 1989)

## Summary

Starting with a synthetic vision of Catholicism and Protestantism following classical definitions of P. Tillich (Mediation and Protest) and J. Guitton (Fullness and Purity), the paper tries to show at the same time the needs and dangers of both extremes. It is afterwards insinuated how both characterizations could be found and completed by some of the classical principles of the Theology of Liberation (preference for the poor, respect towards popular religiosity, its improvement, relationship between salvation and liberation, base communities and consciousness about the place where theology is done). In this synthesis, it would be accomplished J. B. Metz's announcement of a second Church Reformation, which would neither come from Rome nor from Europe but from the poor churches of the Third World. Finally there is an attempt to answer to the objection, which identifies Theology of Liberation and Marxism, giving some examples of the Erasmism in the XVI C. It could have been a good reformation for the Church, but many intended to identify it, unjustly and acritically, with Lutheranism.