

N.º 408 Iglesia y sociedad

Gerhard Kruip
«La liberación y promoción de los pobres»
(EG 187)

Sobre el telón de fondo latinoamericano del papa Francisco

El deseo que el papa Francisco expresó poco después de su elección, de que la Iglesia fuera una «Iglesia pobre y para los pobres» y, más aún, sus comentarios críticos sobre el capitalismo en *Evangelii gaudium*¹, han desatado una fuerte polémica que se extendió más allá de la prensa alemana² y que se caracterizó tanto por un rechazo generalizado como por una gran ignorancia respecto a la situación de la Iglesia en Latinoamérica y su reorientación posterior al Concilio Vaticano II. En EE.UU., el Papa incluso fue tildado de «marxista» (por ejemplo, por el sitio web <http://www.rushlimbaugh.com>). Pero también para las discusiones en Alemania es importante entender los comentarios del Papa considerando su origen latinoamericano y no tildarlos como «marxistas», desde una posición de derecha, ni tampoco proyectar en el Papa esperanzas utópicas desde una postura de izquierda. En este contexto, cabe dedicar una mirada a la «teología de la liberación», concepto que abarca una variedad de nuevos enfoques pastorales y teológicos desarrollados con posterioridad al Concilio celebrado en Latinoamérica. El periódico inglés *Telegraph* anunció con fecha 8.1.2014 y refiriéndose al papa Francisco: «Liberation Theology is back.» ¿Es correcto definir al papa Francisco como teólogo de la liberación?

El resurgimiento de la Iglesia Católica

Cuando los obispos latinoamericanos regresaron del Concilio (1962-1965) a sus obispados, se sentían entusiasmados por poner en práctica las conclusiones en sus países de origen. El Concilio los había incentivado a «escrutar a fondo los signos de la época» (*Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual*, GS 4) y a interesarse por «(l)os gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren» (GS 1). Algunos de ellos habían suscrito también el Pacto de las Catacumbas, mediante el cual prometieron un compromiso por los pobres y una vida de pobreza voluntaria.³ Inspirada adicionalmente por la encíclica *Populorum Progressio* de 1967, la Iglesia latinoamericana, siguiendo el método de tres fases «ver-juzgar-actuar», comenzó a teorizar partiendo de su propia situación y exigió reformas en la Iglesia y la sociedad.

Con el motivo de querer fundamentarse en los enfoques más recientes de las ciencias sociales, se hizo uso de los análisis de la teoría de la dependencia, muy en boga en aquellos tiempos, atribuyendo la causa de la pobreza no al retraso, sino a la dependencia política y económica. Teniendo en cuenta lo anterior, se torna comprensible la expresión «teología de la liberación». Mientras *Populorum progressio* representó una «teología del desarrollo», ahora teólogos importantes (entre ellos Gustavo Gutiérrez, quien acuñó el término para este nuevo enfoque) impulsaron un cambio hacia la «teología de la liberación». Eso por el motivo de que habían perdido las esperanzas de que la situación mejorase mediante el «desarrollo» y ahora aspiraban a una «liberación» de las estructuras de dependencia. En este contexto, también fueron importantes las experiencias de la Acción Católica. De forma similar a lo que sucedía con el catolicismo social en la Alemania del siglo XIX, sus

adherentes se habían dado cuenta cada vez con mayor claridad que no bastaba con motivar a las personas a iniciar cambios individuales, sino que, además de una «enmienda de las costumbres», se requería de una radical «reforma de las instituciones» (QA 77). En muchos países latinoamericanos estos procesos de aprendizaje se llevaron a cabo en medio de regímenes autoritarios o de dictaduras militares (por ejemplo, en Chile, Argentina, Brasil, El Salvador, Nicaragua, etc.).

Frente a las profundas brechas entre pobres y ricos en la sociedad, las iglesias locales de Latinoamérica apostaron a la «opción por los pobres». Ella fue el resultado de la exigencia general por justicia en una situación de gran injusticia, en la cual parecía apremiante ayudar a los pobres. Como consecuencia de lo anterior, muchos laicos, clérigos, sacerdotes y obispos, en sus actividades pastorales y pronunciamientos políticos, mostraron especial compromiso con los pobres. Algunos se tomaron tan en serio sus problemas que se desplazaron a las «periferias» y convivieron con los pobres en barrios marginales, para así acompañarlos y aprender de ellos. En español, este desplazamiento se denomina «inserción». Se formaron «comunidades eclesiales de base», en las cuales se implementaron lecturas comunitarias de la Biblia, ideadas para proveer de nuevas fuerzas a las personas. Sobre todo bajo las dictaduras militares, las cuales, conforme a su «ideología de la seguridad nacional» y apoyadas por EE.UU., combatían todo compromiso social por la sospecha inmediata que encubriera ideas comunistas, sectores importantes de la Iglesia se convirtieron en defensores de los derechos humanos y brindaban apoyo a grupos opositores, mientras que, en el bando contrario, algunos sacerdotes (por ejemplo, en Argentina) incluso asistieron a torturas. Muchos cristianos comprometidos fueron asesinados, entre ellos el arzobispo Oscar Arnulfo Romero (El Salvador, 1917-1980).

Un papel importante en este proceso lo tenían las asambleas de obispos latinoamericanos, durante las cuales se ratificaron documentos importantes que posteriormente lograrían una gran difusión y se discutirían intensamente en las parroquias. El nuevo enfoque de la teología de la liberación se convalidó de manera impresionante en Medellín, Colombia, en el año 1968. Este hecho evidenció de que no solo era un tema importante para teólogos singulares, sino que era compartido por casi todas las iglesias locales en Latinoamérica. También durante la asamblea de Puebla, México, de 1979, se confirmó la opción por los pobres y se expresó apoyo por el trabajo en las comunidades eclesiales de base. Pese al fuerte respaldo brindado por muchos obispos y cardenales latinoamericanos, en la década de 1980 se generaron conflictos masivos al interior de la Iglesia en torno a la teología de la liberación. Uno de los críticos más severos fue el entonces jefe de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger. Sin embargo, el papa Juan Pablo II, sobre todo por la insistencia de los obispos brasileños, reconoció como justificado el objetivo fundamental de la teología de la liberación. La asamblea de obispos que se celebró en 1992 en Santo Domingo estuvo enmarcada por la conmemoración del aniversario 500 del «descubrimiento» de América (1492-1992). Durante ella, se plantearon exigencias por los

derechos de los pueblos originarios y por una verdadera inculturación de la Iglesia. Durante la última asamblea de los obispos hasta la fecha, celebrada en 2007 en Aparecida, Brasil, se logró cierta rehabilitación de la teología de la liberación, a la cual también Jorge Mario Bergoglio brindó aportes sustanciales. Así, los obispos volvieron al método ver-juzgar-actuar, al cual se había renunciado en Santo Domingo.

Las diferentes corrientes de la «teología de la liberación» y la «teología del pueblo» en Argentina

Los conceptos pastorales resultantes de esta nueva orientación variaban según los desafíos locales, al igual que los distintos enfoques teológicos, que eran reflejo de las diferencias en la praxis. Diferencias que se observaban también respecto al tipo de análisis de las situaciones sociales y, correspondientemente, en las propuestas para superar la pobreza, la exclusión y la injusticia. Es por ello que el reconocido teólogo argentino Juan Carlos Scannone, jesuita y cercano a Jorge Mario Bergoglio, habla de teologías de la liberación en plural, para así expresar la diversidad del «movimiento». Él identifica diferentes corrientes según la praxis que se refleja en ellas.⁴

La *primera corriente* se basa en la *praxis pastoral* y reflexiona y acompaña el actuar pastoral de comprometidos laicos, clérigos, sacerdotes y obispos y muchas veces también es ejercida por ellos. Se encuentra en comentarios eclesiales de conocidos obispos, por ejemplo de Samuel Ruiz (México), del cardenal Paulo Evaristo Arns (Brasil) o de Leonidas Proaño (Ecuador).⁵ Pero también se evidencia en los textos de las distintas asambleas de obispos, desde Medellín a Aparecida. La *segunda corriente* se originó en otro contexto muy distinto: *en la lucha de grupos revolucionarios*, los cuales se opusieron de forma organizada contra las dictaduras militares y, en esta oposición en parte también recurrieron a la violencia. Ellos fueron integrados por algunos clérigos, los cuales habían formado una alianza con los sandinistas en contra de la dictadura de Anastasio Somoza en Nicaragua. Posteriormente a la revolución sandinista de 1979 también se integraron al gobierno sandinista. No es sorprendente que sus posiciones hayan sido considerablemente más radicales que aquellas de la primera corriente mencionada. Sin embargo, al considerar su situación, se tornan comprensibles y también son justificables en su mayoría. La *tercera corriente* considera a los pobres latinoamericanos como protagonistas de los cambios sociales y sostiene que podrán vencer el sistema existente con *luchas históricas*. Son sobre todo los mismos pobres que, conscientes de su rol histórico, reflexionan sobre su praxis desde la perspectiva de la fe cristiana. Este enfoque está fuertemente vinculado con los análisis de las ciencias sociales. En él, también tiene relevancia el marxismo, sin que se haya adoptado su ateísmo militante. La *cuarta corriente* finalmente se basa en la *praxis del simple pueblo creyente* y en la experiencia de que los pobres frecuentemente son más solidarios entre ellos que los individuos pertenecientes a la clase media, de que poseen cierta sensibilidad para determinar lo realmente importante de la vida y que han encontrado

expresiones de una religiosidad popular, logrando una inculturación auténtica de la fe en su mundo de vida. Desde luego no se debe idealizar el mundo de los pobres. Sin embargo, las teólogas y los teólogos de esta corriente se mostraron profundamente impresionados por la manera en que los pobres hacen frente a sus vidas y detectaron en ella cierta «sabiduría popular».

En Argentina, esta corriente se conformó bajo el concepto «teología del pueblo», refiriéndose a «pueblo» no en el sentido de nación, sino en el sentido del pueblo pobre con su cultura y su religiosidad popular. Uno de los representantes importantes de este enfoque, además de Juan Carlos Scannone, fue el teólogo Lucio Gera⁶, al cual el papa Francisco estimaba tanto que ordenó que a su muerte el 7 de agosto de 2012 fuera sepultado en la cripta episcopal de la Catedral de Buenos Aires, expresando así su agradecimiento y gran estima por él. Lamentablemente, existen pocos textos de Gera en idioma alemán. En su aporte para el programa de diálogo latinoamericano-alemán sobre las coincidencias entre la teología de la liberación y la doctrina social de la Iglesia enfatizó que la Iglesia debiera ser realmente «latinoamericana», implicando que debe estar «enraizada en este suelo cultural donde el proceso civilizador está marcado por la pobreza: no puede ser fiel a esta tierra sin estar enraizada en su suelo pobre».⁷

Características fundamentales compartidas por todas las teologías de la liberación

Pese a esta pluralidad de corrientes de la teología de la liberación, la cual siguió diferenciándose durante años pasados respecto a los diferentes grupos de pobres (mujeres, pueblos originarios, migrantes, etc.) y a los diferentes campos de la praxis⁸, se pueden identificar algunas características fundamentales que comparten todas las teologías de la liberación.

La primacía de la ortopraxis

La *primera* de estas características fundamentales se puede esbozar con el concepto «primacía de la praxis». En diversos escritos sobre la teología de la liberación se sostiene que ésta constituiría un segundo paso que es reflejo del primer paso del actuar de las personas creyentes en una praxis de lo justo. Semejante praxis también sería valiosa cuando es ejercida por personas no creyentes. Sin embargo, la profesión de fe, la enseñanza catequética, un rito religioso o una teoría teológica no pueden prescindir nunca de semejante referencia a la praxis de lo humano y de lo justo. En este sentido, la ortopraxis tiene mayor importancia que la ortodoxia. Es un principio que ya se encuentra en la Biblia. En Mt 7:21, se afirma: «No todo el que me dice: Señor, señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos.» El amor a Dios se debe expresar y concretizar en el amor al prójimo. «Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso. Pues el que no ama a su hermano a quien ha visto,

¿cómo puede amar a Dios a quien no ha visto?» (1 Jn 4:20) Esto va de la mano con una dura crítica de una piedad que ha perdido el nexo con la praxis de lo justo o ni siquiera lo busca. Una crítica parecida ya se encuentra en los escritos de los profetas del Antiguo Testamento, en los cuales se basa Jesús.

La opción por los pobres

La *segunda* característica fundamental es consecuencia directa de lo antes expuesto. El amor al prójimo debe dirigirse sobre todo a los pobres, ya que son ellos los marginados, los tratados de forma injusta y por esta razón deben gozar de un trato preferencial. Esta opción por los pobres ya se expresa en la Biblia y en muchas partes de la tradición eclesial, de modo que resulta algo sorprendente que en Latinoamérica en cierto modo haya sido necesario redescubrirla. Según el discurso del juicio en Mateo 25, nuestra eterna salvación depende exclusivamente de lo que hayamos hecho –o más precisamente lo que no hayamos hecho– por los hermanos «más pequeños» de Jesús (Mt 25: 40.45). En el Magnificat, María expresa la implicancia de la llegada del hijo de Dios a la Tierra: «A los hambrientos colmó de bienes, y a los ricos envió vacíos» (Lc 1:53). Para los cristianos, la opción por los pobres tiene una razón teológica aún más profunda, ya que está arraigada en la encarnación de Cristo. Fue algo que el papa Benedicto XVI expresó en Aparecida, sosteniendo que «la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza» (véase 2 Cor 8:9).⁹

La opción por los pobres no solo significa el estar *por* los pobres, sino sobre todo el luchar *junto con* ellos por una mejora de su situación. Ellos no deben percibirse como meros objetos de ayuda, sino deben tomarse en serio como sujetos con su dignidad y sus experiencias. Si bien durante los primeros años con frecuencia se hablaba de que la Iglesia debiera servir como voz de los sin voz, posteriormente el foco se ha desplazado, exigiendo que la Iglesia debe promocionar a los pobres para que éstos puedan alzar sus propias voces. En la praxis, este empoderamiento se lleva a cabo en las comunidades eclesiales de base, en cursos de liderazgo y en el fomento de auto-organizaciones, tales como las cooperativas rurales o movimientos de barrio.

Superar las «estructuras de pecado»

La *tercera* característica fundamental surge de la comprensión de que la pobreza frecuentemente radica en causas que no se pueden atribuir a la incapacidad o a malas intenciones de particulares, sino más bien a instituciones y estructuras sociales. Éstas también han sido denominadas como «estructuras de pecado», un concepto de la encíclica social *Sollicitudo rei socialis* que pasó a formar parte del mensaje social del Papa (para facilitar la comprensión, se debe considerar que las afirmaciones fueron hechas durante el período del Conflicto Este-Oeste): «Por tanto, hay que destacar que un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y

la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado.» (SRS 36) Esto desde luego no quiere decir que las estructuras puedan «pecar» por sí mismas, ya que queda claro que «se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas siempre a *actos concretos* de las personas, que las introducen, y hacen difícil su eliminación» (SRS 36). Ahora bien, por el mismo hecho de haber sido originadas por personas, también pueden ser modificadas por personas. También los cristianos y la Iglesia deben comprometerse en pos de reformas estructurales, dondequiera que sean necesarias. Mientras una teología de la liberación de orientación marxista planteaba el cambio de las estructuras sobre todo respecto a la superación del modo del producción capitalista con su libre mercado y la propiedad privada de los medios de producción, las teologías de la liberación no marxistas amplían el concepto en el sentido de reflexionar sobre estructuras que proporcionan incentivos erróneos, en el marco de una economía social y ecológica de mercado con regulación estatal.

La Iglesia como pueblo de Dios

En base a los principios de la ortopraxis y la opción por los pobres, la Iglesia se entiende como institución que no existe como finalidad en sí, sino que debe ponerse al servicio de esta praxis y de los pobres. Ya en *Gaudium et spes*, se hace hincapié en la responsabilidad eclesial de «continuar [...] la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (GS 3). Consecuentemente, en *Lumen gentium* se introduce una jerarquía eclesiástica que parte del servicio de la Iglesia al pueblo de Dios: «Pues los ministros que poseen la sacra potestad están al servicio de sus hermanos [...]» (LG 18)

Por este motivo, la relación entre el clérigo y los laicos se ha desarrollado de forma muy distinta en Latinoamérica, con excepción de algunos círculos muy conservadores de la Iglesia. Por regla general, es menos distanciada y el trato es menos formal, ambos grupos se relacionan entre ellos con mayor desenvoltura. Algunos teólogos de la liberación han analizado las estructuras de poder al interior de la Iglesia desde la perspectiva de la sociología de la organización¹⁰, lo cual seguramente incidió en el agravamiento del conflicto con el Magisterio de la Iglesia a mediados de la década de 1980. Las críticas respecto al clericalismo se plasmaron también en diferentes puntos de los documentos emitidos por las asambleas de los obispos latinoamericanos. Sin embargo, tras la ratificación del documento de Aparecida en 2007, una redacción final efectuada en Roma intervino el texto de modo que su significado fue parcialmente desfigurado en las partes de mayor autocrítica.¹¹ Por ejemplo, en el párrafo n.º 100 se eliminó tanto la denuncia de «cierto clericalismo» como el lamento de una falta de «autocrítica» en la Iglesia. Es de suponer que también Jorge Mario Bergoglio se haya molestado. En la actualidad, plantea la crítica entonces eliminada en su ejercicio como Papa.

¿Es correcto definir al papa Francisco como teólogo de la liberación?

Si definimos la teología de la liberación de manera muy acotada, de modo que abarque exclusivamente aquellos enfoques que signan de forma explícita bajo este concepto o eventualmente solo aquellos cuyas bases están fuertemente marcadas por elementos teóricos del marxismo, el papa Francisco no sería parte de esta corriente. Ahora bien, si clasificamos las teologías de la liberación según el contexto de su génesis y las entendemos como praxis eclesial y reflexión teológica, correspondientes a las características fundamentales mencionadas, reconoceremos que el papa Francisco tiene sorprendentemente muchas cosas en común con ellas, sobre todo con la cuarta corriente, la «teología del pueblo». Es algo que se revela en muchos de los gestos y comentarios del Papa. A continuación, me limitaré a su más reciente carta apostólica *Evangelii gaudium*.¹²

«Liberación»: un concepto con muchas dimensiones

En un primer paso, se puede analizar si el papa Francisco emplea el concepto «liberación» y de qué forma lo hace. En la década de 1970, el campo semántico «liberar/liberación» se plasmó en mayor medida en el idioma pastoral y teológica de la Iglesia latinoamericana. Con él, no siempre se hace referencia a la liberación de estructuras injustas, sino que se usa cada vez más en sentido teológico, refiriéndose a la liberación del pecado y de la muerte, reemplazando parcialmente a la «salvación». No obstante, la teología de la liberación fortalece el vínculo entre ambos conceptos. Tal y como la liberación de los pobres de estructuras injustas hace referencia a la salvación escatológica y tiene un sentido teológico, así la fe en la salvación también debe concretizarse en una praxis liberadora. El papa Francisco, en *Evangelii gaudium*, usa cuatro veces el sustantivo «liberación», 17 veces el verbo «liberar» y de ellas seis veces como participio («liberado»). En EG 187, el papa Francisco escribe, coincidiendo plenamente con el espíritu de la teología de la liberación: «Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo.» En este contexto queda claro que no constituye simplemente una exigencia «mundana», sino que va estrechamente unida a los sucesos de la salvación y la promesa de salvación entregada por Dios, tal y como se manifestó en la liberación de Egipto (EG 187). «La Iglesia ha reconocido que la exigencia de escuchar este clamor brota de la misma obra liberadora de la gracia en cada uno de nosotros [...]» (EG 188) y que finalmente significa una «liberación del pecado y de la muerte» (EG 1, 265). También en aquellos ámbitos donde se trata, por ejemplo, de la liberación de vicios (EG 69, 208), está implícito el estrecho vínculo con el compromiso para con los otros (EG 9, 89, 169, 254, 283). Es el espíritu santo, el «que libera de estar centrados en nosotros mismos» (EG 97, 178). Además es frecuente que la liberación sea vista como punto de partida de un compromiso renovador (EG 24, 87, 164, 168, 273). Incluso la misma Iglesia necesita de liberación: «¡Dios nos

libre de una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales o pastorales!» (EG 97, véase el numeral 89).

La prioridad de la praxis ante la teoría

En analogía a la teología de la liberación, el papa Francisco también valida la *prioridad de la praxis ante la teoría*. En *Evangelii gaudium* habla de forma algo intrincada de «la absoluta prioridad de la “salida de sí hacia el hermano”» (EG 179). Lo principal es la forma de relacionarnos entre nosotros, de que seamos justos y misericordiosos. El Papa en este contexto incluso habla de una «absoluta prioridad». Esto quiere decir, que la caridad hacia las personas es más importante que toda moral, toda teología, todo dogma o rito religioso. En el numeral 177 sostiene: «El *kerygma* tiene un contenido ineludiblemente social: en el corazón mismo del Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros.» Esto también repercute en la «jerarquía de verdades», proclamada durante el Concilio y recordada por el papa Francisco. La importancia de las afirmaciones sostenidas por la Iglesia varía «por ser diversa su conexión con el fundamento de la fe cristiana», el cual el papa Francisco ve precisamente en la exigencia por una relación de caridad con el prójimo. Aquella jerarquía vale «tanto para los dogmas de fe como para el conjunto de las enseñanzas de la Iglesia, e incluso para la enseñanza moral» (EG 36). Por consiguiente, «se produce una desproporción» si un párroco «a lo largo de un año litúrgico habla diez veces sobre la templanza y sólo dos o tres veces sobre la caridad o la justicia» o «cuando se habla más de la ley que de la gracia, más de la Iglesia que de Jesucristo, más del Papa que de la Palabra de Dios». (EG 38)

Justicia para los pobres

Es inequívoca la forma en que el papa Francisco se declara partidario de la *opción por los pobres*: «La belleza misma del Evangelio no siempre puede ser adecuadamente manifestada por nosotros, pero hay un signo que no debe faltar jamás: la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha.» (EG 195) El Papa aclara el significado teológico de esta opción, haciendo referencia a la Biblia, a la teología de los padres de la Iglesia y a toda la tradición eclesial. En este contexto, lamenta que la claridad de estas afirmaciones haya sido relativizada frecuentemente por la misma Iglesia. «Es un mensaje tan claro, tan directo, tan simple y elocuente, que ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo. La reflexión de la Iglesia sobre estos textos no debería oscurecer o debilitar su sentido exhortativo, sino más bien ayudar a asumirlos con valentía y fervor. ¿Para qué complicar lo que es tan simple?» (EG 194) A continuación, se aborda la relación entre ortopraxis y ortodoxia, que al menos debería mantenerse en proporciones iguales. «No nos preocupemos sólo por no caer en errores doctrinales, sino también por ser fieles a este camino luminoso de vida y de sabiduría.»

Para el papa Francisco, los pobres, en analogía con la teología de la liberación, no constituyen objetos de ayuda, sino que son personas con sus propias experiencias y que se deben considerar seriamente en su calidad de sujetos. Incluso habla de la «autoridad doctrinal» de los pobres, tematizando un aspecto que, en los conflictos de la década de 1980, constituyó uno de los temas más polémicos. Los pobres «tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. [...] Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos» (EG 198).

La remoción de injusticias estructurales

El Papa reflexiona las causas de la pobreza en categorías que perfectamente corresponden al análisis social, tales como *mecanismos*, *sistemas* o *estructuras*. No ignora la responsabilidad individual ni la necesidad de un cambio personal, pero está plenamente consciente de la dialéctica del cambio de conciencia y de los cambios estructurales necesarios. «Así como el bien tiende a comunicarse, el mal [...] tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social [...]. Si cada acción tiene consecuencias, un mal enquistado en las estructuras de una sociedad tiene siempre un potencial de disolución y de muerte.» (EG 59) En el ámbito económico, ve como problema de trasfondo la idolatría del dinero (EG 55) y la ideología de la «autonomía absoluta de los mercados» (EG 56). Él estima que el «sistema social y económico es injusto en su raíz» (EG 59) Desde luego que aquí es necesario analizar con mayor profundidad en qué consisten aquellas estructuras que llevan a injusticias y cuáles podrían ser opciones realistas para cambiarlas. No es responsabilidad de un Papa el dar respuestas concretas a esta pregunta. Sin embargo, no es suficiente con responder al análisis de estructuras injustas tan solo con exigencias morales de un mundo mejor y sin proponer estructuras alternativas. Seguramente, sería necesario implementar un diálogo entre la teología, la ética social y las ciencias económicas y sociales. En el numeral 204, el Papa entrega una descripción general de las responsabilidades correspondientes en este contexto: «El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres[...].»

Alegato por una Iglesia dedicada al servicio

Es interesante que el Papa también señale *estructuras*, cuando se refiere a reformas internas de la Iglesia. «Hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar un dinamismo evangelizador [...].» Ahora bien, también destaca la otra cara de la moneda. «Sin vida

nueva y auténtico espíritu evangélico, sin “fidelidad de la Iglesia a la propia vocación”, cualquier estructura nueva se corrompe en poco tiempo.» (EG 26, también véase el numeral 27) Tampoco excluye su propio cargo. «También el papado y las estructuras centrales de la Iglesia universal necesitan escuchar el llamado a una conversión pastoral.» (EG 32)

El papa Francisco destaca una y otra vez que la Iglesia no es una finalidad en sí, sino que su razón de existencia es el Evangelio. Por tanto, no quiere «una Iglesia preocupada por ser el centro [...]. Si algo debe inquietarnos santamente y preocupar nuestra conciencia, es que tantos hermanos nuestros vivan sin la fuerza, la luz y el consuelo de la amistad con Jesucristo [...]. Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: “¡Dadles vosotros de comer!” (Mc 6,37).» (EG 49) Su crítica eclesial se torna especialmente aguda cuando, so pretexto del apego a las tradiciones y de la piedad, se pretende a «obtener beneficios económicos o algún poder sobre los demás» (EG 70). Critica al estilo de vida eclesial que «lleva a aferrarse a seguridades económicas, o a espacios de poder y de gloria humana» y que se da incluso entre aquellos actores eclesiales que «aparentemente poseen sólidas convicciones doctrinales y espirituales» (EG 80). Con especial dureza critica a aquellos cristianos que «se sienten superiores a otros por cumplir determinadas normas o por ser inquebrantablemente fieles a cierto estilo católico propio del pasado. Es una supuesta seguridad doctrinal o disciplinaria que da lugar a un elitismo narcisista y autoritario, donde en lugar de evangelizar lo que se hace es analizar y clasificar a los demás, y en lugar de facilitar el acceso a la gracia se gastan las energías en controlar». (EG 94) En general, ataca duramente el tipo de Iglesia que no está al servicio. «Queda claro que Jesucristo no nos quiere príncipes [...], sino hombres y mujeres del pueblo. Ésta no es la opinión de un Papa ni una opción pastoral entre otras posibles; son indicaciones de la Palabra de Dios tan claras, directas y contundentes que no necesitan interpretaciones [...].» (EG 271)

Conclusión

Al comparar las características fundamentales compartidas por todas las teologías de la liberación con la teología que el papa Francisco sustenta en su carta apostólica *Evangelii gaudium*, solo queda la conclusión de que existen muchas coincidencias. Es decir, es absolutamente legítimo considerar al papa Francisco como teólogo de la liberación, condición que se manifiesta en el hecho de que se centra en el mensaje esencial del Evangelio, el cual es un mensaje positivo de un Dios filantrópico y justo y que exige que también los creyentes se destaquen por una praxis de lo justo y humano. El Papa representa la opción por los pobres, incluye el nivel estructural a la crítica eclesial y desea una Iglesia que se ponga al servicio de las personas, una «Iglesia pobre para los pobres». Con esto, el

papa Francisco no solo demuestra ser un «hijo de la Iglesia», sino también un partidario de la teología de la liberación, sobre todo de la argentina «teología del pueblo».

Sobre la persona del autor

Gerhard Kruip se ha desempeñado como catedrático de la Facultad 01 (Teología católica y teología evangélica) de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia desde el año 2006 y actualmente también ejerce como su decano. Entre otras funciones, es asesor de la Comisión VI para Asuntos Sociales y de la Subcomisión para Contactos con Latinoamérica de la Conferencia Episcopal de Alemania.

¹ Papa Francisco : «Evangelii gaudium». Versión en línea en español: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_sp.pdf.

² Para comentarios relacionados, véase Hengsbach, F.: «Der Papst irrt – der Papst hat recht. „Evangelii gaudium“ in der Sicht von Ökonomen» en: *Herder Korrespondenz* 68 (3), (2014), pp. 119-124; Wiemeyer, J.: «Papst Franziskus und die Wirtschaft. Anmerkungen zum apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“» en: *Amosinternational* 8 (1), (2014), pp. 50-53.

³ Véase a Arntz, N.: «“Für eine dienende und arme Kirche“. Der Katakombenpakt als subversives Vermächtnis des II. Vaticanums.» en: G. Bitter y M. Blasberg-Kuhnke (eds): *Religion und Bildung in Kirche und Gesellschaft*. Wurzburg (2011), pp. 297-307.

⁴ Véase Scannone, J. C.: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Madrid, Buenos Aires (1987), pp. 53-66.

⁵ Para una reseña biográfica de estos obispos, véase Meier, J. (ed.): *Die Armen zuerst. 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe*. Maguncia (1999).

⁶ Para una interesante lectura sobre este tema, véase a Eckholt, M.: «“...bei mir erwächst die Theologie aus der Pastoral“. Lucio Gera – ein „Lehrer in Theologie“ von Papst Franziskus» en: *Stimmen der Zeit* (3) (2014), pp. 157-172.

⁷ Gera, L.: «Evangelisierung und Förderung des Menschen» en: P. Hünermann, J. C. Scannone y C. M. Galli (eds.): *Wissenschaft, Kulturelle Praxis, Evangelisierung*. Maguncia (1993) (*Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm. Teil 1*), pp. 245-299, aquí 299. En español: «Evangelización y promoción humana». En: Hünermann, Peter; Scannone, Juan Carlos (eds.): *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Tomo II : Identidad cultural y modernización*. Buenos Aires: Paulinas (1991), 23-90, aquí 89 :

⁸ Sobre tendencias recientes, véase el sitio web: *Plattform Theologie der Befreiung*, <https://sites.google.com/site/befreiungstheologie/>.

⁹ Benedicto XVI: «Eröffnungsansprache zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007» en: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.): *Aparecida 2007. Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, Mai 2007*. Bonn (2008) (*Stimmen der Weltkirche*, 41), pp. 320-342, aquí las pp. 327-328. En español: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida_sp.html, n.º 3

¹⁰ Véase, por ejemplo, a Boff, L.: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf (1985). En español: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae (1982).

¹¹ Para mayores detalles sobre el tema, véase a Krauß, Ch.; Kruip, G.: «In Selbstblockaden verstrickt: Römische Korrekturen am Schlussdokument von Aparecida». En: *Herder Korrespondenz* 61(2007)9, 2007, pp. 450-453.

¹² Para una reseña más amplia de las posiciones del papa Francisco, véase a Erbacher, J.: *Papst Franziskus. Aufbruch und Neuanfang*. München (2013); Holztrattner, M. (ed.): *Innovation Armut. Wohin führt Papst Franziskus die Kirche?* Innsbruck et al. (2013); Waldenfels, H.: *Sein Name ist Franziskus. Der Papst der Armen*. Paderborn (2014).