

La dimensión europea de la Teología de la Liberación

GERD-RAINER HORN

Resumen:

El autor señala una serie de características que hacen de Lovaina –junto con París– el escenario clave para la puesta en marcha de un intercambio creativo de ideas y experiencias entre las orillas europeo-occidental y latino-americana del océano Atlántico, por lo que respecta a la teología católica, en los años precedentes y posteriores al Concilio Vaticano II. Y sugiere que las fronteras a veces erigidas entre la Teología de la Liberación latinoamericana postconciliar y el catolicismo de izquierda de Europa occidental son injustificadas y artificiales, desde un punto de vista histórico y teológico.

Palabras clave:

Liberación, teología, Concilio Vaticano II

Abstracts:

The author points out a few traits that make Leuven – together with Paris – the key setting for a creative exchange of ideas and experiences between the Western European and Latin American shores of the Atlantic Ocean, as far as Catholic theology is concerned, in the years preceding and following the Second Vatican Council. Horn suggests that the borders sometimes erected between post-conciliar Latin American Liberation Theology and the left-wing Catholicism of Western Europe are unjustified and artificial from a historical and theological point of view.

Keywords:

Liberation, Theology, Vatican Council II

Son escasos los estudios que han buscado arrojar luz a la conexión existente entre dos importantes fenómenos sociales, culturales y políticos: a saber, el catolicismo de izquierdas europeo y la Teología de la Liberación latinoamericana. En Europa occidental, el catolicismo progresista surgió durante los años 30 como una corriente de opinión, de contornos poco precisos. Por aquel entonces, a raíz de la crisis financiera de 1929, la llamada Gran Depresión, distintas instancias políticas y sociales habían ido adquiriendo un perfil muy radical. Tal proceso suministró el caldo de cultivo para la eclosión de tendencias católicas avanzadas, así como para la aparición de teólogos, filósofos y académicos de gran prestigio, entre ellos Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. Las turbulencias y horrores de la segunda guerra mundial, la ocupación de vastas extensiones de Europa continental por parte de los nazis, y el proporcional crecimiento de movimientos de resistencia antifascista, agudizaron las líneas divisorias en el seno de las comunidades cristianas, de forma particular dentro de la iglesia católica, que sobresalió en las luchas de resistencia en la Europa mediterránea¹.

Más tarde, desde el final de la década de 1940 hasta los primeros años 60, en el contexto de la guerra fría, los colectivos radicales católicos se vieron obligados a adoptar una postura defensiva, a causa de la contraofensiva desplegada por sus respectivas jerarquías nacionales, y por la curia vaticana. A renglón seguido, por el contrario, y hasta los primeros años 70, se asistió a una segunda oleada impetuosa del catolicismo de izquierdas, refrendada además por la luz verde que había emanado del Concilio Vaticano II. Durante la década de los 50, y más aún de los 60, este fenómeno –propio, sobre todo, de Europa occidental– ejerció una fuerte influencia en núcleos significativos del catolicismo latinoamericano, si bien este no tardó en reivindicar una idiosincrasia teológica propia y diferenciada. A lo largo de los años 60, este curso de acontecimientos fue propiciando el renacimiento entusiasta del catolicismo progresista. Ambos, el catolicismo de izquierdas europeo y la teología latinoamericana,

¹ GERD-RAINER HORN, *Western European Liberation Theology. The First Wave (1924-1959)* (Oxford University Press, 2008). El texto fue escrito por Gerd-Rainer Horn y traducido por Antonio Paneque. Aparecerá en versión inglesa en una antología de Jan-Hendrik Herbst en 2025 y en la conferencia “El espíritu del Concilio Vaticano II en perspectiva transatlántica. Evolución histórica, transferencia transnacional y profundización pedagógica religiosa en relación con Alemania, España y América Latina”, pronunciada en alemán y tenida en la Academia Católica de Schwerte en 2024. Para más información, cfr. el siguiente enlace: <https://www.aehrc.es/2024/03/20/conferencia-el-espiritu-del-concilio-vaticano-ii-en-perspectiva-transatlantica/>

americana, parecían ahora aunar sus fuerzas. En Europa occidental, mientras tanto, este segundo flujo de catolicismo de izquierdas influía en sectores de la opinión pública de forma mucho más incisiva que en los momentos álgidos de mitad de la década de los 40. Concluido el Vaticano II, todo hacía pensar que la izquierda católica de Europa occidental y de América Latina estaban en condiciones de inclinar la balanza del catolicismo en una dirección decididamente progresista.

Quienquiera que intente reconstruir el crecimiento y avance de estas dos ramas de la teología católica radical, quedará sorprendido ante la ausencia casi total de análisis y descripciones solventes de su nexo de conexión. Con este trasfondo a la vista, dos son los propósitos del presente estudio. En primer lugar, es mi intención señalar una serie de características que hacen de Lovaina –a la par de París– uno de los centros más importantes para la puesta en marcha de un intercambio creativo de ideas y experiencias entre las orillas europeo-occidental y latino-americana del océano Atlántico, por lo que respecta a la teología católica y a su reflejo en la práctica. Mi segundo objetivo es quizás más ambicioso, y probablemente más controvertido. Me propongo sugerir que las fronteras erigidas en ocasiones entre la Teología de la Liberación latinoamericana postconciliar y el catolicismo de izquierda de Europa occidental son, en gran medida, injustificadas, y no menos artificiales, desde un punto de vista histórico y teológico.

Ambos apartados pueden ser leídos por separado, pero considero deseable acercarse a ellos al unísono. A lo largo de aquel período en que el espíritu del Vaticano II inspiró elevados anhelos a innumerables activistas en ambos lados del Atlántico, la Teología de la Liberación latinoamericana y el catolicismo de izquierdas de Europa occidental están estrechamente relacionados, aunque por supuesto no son idénticos. La teología, al igual que todas las ideologías, se alimenta de valores universales, por lo que considerarla producto de contingencias específicas y de particularidades geográficas, más que como un producto de la humanidad en su conjunto, se antoja una limitación innecesaria. Con miras a delimitar mi aproximación, me voy a circunscribir al periodo que abarca hasta la década de los 70. Dejo en manos de otros la investigación sobre los años posteriores, cuando el catolicismo de izquierdas europeo se vio arrinconado.

Lovaina, la sede de estudios preferida por los estudiantes de latino América

Es bien sabido que muchos de los cabecillas de los teólogos de la liberación transcurrieron periodos considerables de su educación y prácticas formativas en el seno de instituciones europeas. De hecho, en la década de los 50, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Camilo Torres, solo por mencionar algunos nombres relevantes, residieron y estudiaron en Lovaina, al igual que lo hicieron en otros lugares de Europa. Pero ellos representan tan solo la punta del iceberg de un creciente contingente de seminaristas y de estudiantes de latino América que pasaron varios de sus años de formación en la Universidad Católica de Lovaina. De hecho, en la década de los 50, su número se fue incrementando paulatinamente, pasando de 15 en 1950, a 56 en 1960. A partir de entonces se produjo una expansión acelerada, alcanzando en su apogeo la cifra de casi 600 estudiantes que se hallaban presentes en Lovaina al principio de los 70². De todos ellos, los alumnos de teología representaban ciertamente la mayor parte. No obstante, al final de los 60 e inicio de los 70 se asistió a un flujo ininterrumpido de refugiados políticos, fenómeno que contribuyó a ensanchar la identidad de los alumnos más allá del círculo de los aspirantes al sacerdocio.

Hasta los inicios de la década de 1960, ni los estudiantes de latino América ni sus profesores de las facultades locales se hacían notar por ostentar un grado inusual de radicalismo. Es más, el área de la Gran Lovaina servía no solo como campo de formación para los seminaristas del continente americano, los había también provenientes de otras partes del tercer mundo. En los años 50, el Vaticano consideraba a latino América como un terreno favorable para contrarrestar la dispersión de los fieles. Por lo que estimaba preciso tomar medidas frente al atractivo de ideologías alternativas, tales como el Protestantismo, o las religiones no tradicionales, no menos que frente a distintas formas de comunismo. La fundación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) en 1955 quiso representar uno de esos acicates misioneros, al igual que lo había sido el establecimiento en Lovaina del Collegium pro America latina (COPAL) en 1953. En esta institución, se buscaba preparar a sacerdotes diocesanos europeos (belgas, en su mayoría) para el desempeño del trabajo parroquial en América Latina. De suerte que Bélgica pasó a convertirse en una valiosa plataforma de lanzamiento para llevar a cabo los planes de evangelización de las

² PAUL SERVAIS, "Louvain et l'Amérique latine au 20^e siècle. Quelques pistes et matériaux", en Caroline Sappia and Paul Servais (eds), *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine. Entre évangélisation, théologie de libération et mouvements étudiants* (Louvain-la-Neuve, Academia Bruylant, 2006), p. 56.

sociedades latinoamericanas. Fue el comienzo de un proceso contradictorio, a grandes rasgos similar a lo que supuso la creación del primer cuerpo de sacerdotes obreros en Francia y Bélgica en la década de 1940. Se trataba de un grupo de sacerdotes llamados a la acción por parte de sus ordinarios del lugar con el propósito de combatir la secularización de la clase trabajadora de los medios urbanos³.

En líneas generales, estos programas de formación cumplieron su cometido sin grandes controversias a lo largo de la década de 1950. Los seminaristas latinoamericanos, obviamente, aspiraban a contribuir al desarrollo de su continente natal. Y si había una disciplina académica que capturase su imaginación por aquel entonces –al margen de la teología– era la sociología. Estaba entonces de moda la mentalidad desarrollista, y la sociología urbana era considerada la clave para combatir el subdesarrollo. De ahí que el *Centre de recherche socio-religieuse*, inspirado y guiado por François Houtart, ubicado primero en Bruselas (1955) y más tarde en Lovaina (en 1964 pasó a formar parte de la Universidad Católica), se convirtiera en un importante polo de atracción. Originalmente estaba dedicado al estudio de la pastoral y a fomentar enfoques innovadores de las actividades pastorales. Pero el traslado a Lovaina coincidió con el acelerado distanciamiento que se iba experimentando con respecto a las estructuras oficiales de la iglesia católica. De modo que este espacio de investigación, que se proponía en su origen impulsar el desarrollo de las estructuras católicas, devino en instituto de investigación sociológica a secas. Su trabajo seguía centrado en torno a los fenómenos religiosos, pero ya no se veía a sí mismo como parte integrante principalmente del medio católico. El traslado de Lovaina a “Lovaina la Nueva” en la década de 1970, intensificó esta reorientación gradual, en la línea de una investigación sociológica laica sobre la fenomenología religiosa⁴.

En la década de los 50, sus investigaciones sociológicas estaban guiadas por “la convicción compartida de que los métodos sociológicos serían capaces

³ Los distintos artículos recogidos en Sappia y Servais (eds), *Les relations de Louvain*, aglutinan valiosos materiales que permiten sumergirse en la raíz de esta experiencia, pero el relato más detallado y el mejor análisis de los vínculos entre Lovaina y latino América es el de Andrea-Isa Moews, *Eliten für Lateinamerika. Lateinamerikanische Studenten an der Katholischen Universität Löwen in den 1950er und 1960er Jahren* (Cologne: Böhlau, 2002).

⁴ OLIVIER SERVAIS, “Louvain et l’analyse du religieux. De l’ethnologie missionnaire à l’anthropologie prospective du virtuel”, *Histoire, Monde et Cultures Religieuses*, 26 (2/2013), pp. 95-108.

de promover y dar forma al proceso de desarrollo latinoamericano”⁵. Ya en esta primera década, el empeño por dotar de herramientas a las elites latinoamericanas había sentado las bases para establecer redes formales e informales de conexión entre los individuos, que en muchos casos durarían toda la vida. Así, Camillo Torres, Juan Luis Segundo y Gustavo Gutiérrez forjaron y ahondaron su amistad mucho antes de que comenzaran a desempeñar un papel crucial en la configuración de la Teología de la Liberación. Asimismo, varios sacerdotes belgas, algunos de los cuales jugarían un papel decisivo en la elaboración de la misma, como Joseph Comblin, autor de obras altamente subversivas tales como *Théologie de la révolution* y *Théologie de la pratique révolutionnaire*, se alojaron en el Collegium COPAL, en el que Camillo Torres desempeñaba tareas administrativas relevantes en 1955⁶.

Ya en el albor de los años cincuenta, en el fragor del enfrentamiento con la realidad de la crisis política y social de la sociedad latinoamericana –y volcados en el estudio de la misma–, “numerosos sacerdotes comenzaron a cuestionar su misión y su condición de sacerdotes”⁷. Lovaina, por supuesto, exponía a los seminaristas a la influencia de la Nouvelle Théologie, que se difundía por las universidades eclesíásticas de la vecina Francia. De tal modo que pronto se convirtió en lugar de encuentro para sacerdotes abiertos al pensamiento progresista social. Se dice que Pío XII, poco antes del final de su pontificado, aconsejó a los obispos latinoamericanos que dejaran de enviar estudiantes a Lovaina, animándolos a optar por Roma. Se apreciaba claramente que los estudiantes residentes en el norte de Europa estaban atravesando un proceso de creciente emancipación respecto a las estructuras de la iglesia, lo que hacía cada vez más difícil el control de los medios por parte de las jerarquías. Este estado de cosas daba pie a un clima de creciente desconfianza y de sospecha recíproca⁸.

Sea como fuere, los estudiantes latinoamericanos ampliaron sus horizontes en Lovaina, y las redes de amistad constituidas perduraron y desempeñaron un papel determinante tras el regreso a sus respectivas tierras natales⁹.

⁵ MOEWS, *Eliten für Lateinamerika*, p. 203.

⁶ CAROLINE SAPPÍA, “Le Collège pour l’Amérique latine et la présence de prêtres belges dans le continent latino-américain (1953-1983)”, en Sappia and Servais (eds), *Les relations de Louvain*, pp. 103-5.

⁷ SAPPÍA, “Le Collège pour l’Amérique latine”, p. 101.

⁸ MOEWS, *Eliten für Lateinamerika*, p. 205.

⁹ PIERRE SAUVAGE, “Relations entre Belges et Latino-américains à propos de la Théologie de la

De vuelta a casa, los estudiantes del *Centre de recherche socio-religieuse* de François Houtart, en particular, actuaron como difusores locales de las lecciones aprendidas en Bruselas y Lovaina. Y obtuvieron a menudo puestos importantes en los Institutos de Sociología o Departamentos Universitarios de toda América Latina¹⁰. “El grupo de estudiantes formados por Houtart comenzó a ejercer una influencia significativa en la investigación social católica en América Latina desde finales de los años 1950 en adelante, y de esta forma se pusieron las bases para las actividades orientadas a las reformas, y pronto también a las políticas de desarrollo, guiadas por la Iglesia”¹¹.

En su importante estudio sobre el papel de Lovaina en la formación de las elites latinoamericanas, Andrea-Isa Moews sugiere de manera convincente que el surgimiento y desarrollo de una generación capaz de instruir elites latinoamericanas “era posible únicamente en Europa”¹². Y así, resultó decisiva la presencia simultánea en Lovaina de seminaristas y estudiantes procedentes de muchos países latinoamericanos, pues permitió que surgiera una perspectiva proyectada más allá de las identidades y particularidades nacionales, con vistas a generar una visión y una identidad latinoamericana regional y cuasi continental. “La construcción de toda una red de instituciones latinoamericanas dedicadas a los estudios del desarrollo era igualmente imposible de concebir sin la noción de una identidad común y de problemas comunes, y sin las múltiples relaciones de cooperación con los expertos europeos en estudios del desarrollo”¹³.

Lovaina no fue, por supuesto, la única ciudad europea donde estudiantes latinoamericanos se congregaron en cantidades cada vez más cuantiosas. Pero fue uno de los lugares donde, “en las primeras décadas de la posguerra, podía reunirse una camarilla de estudiantes de varios países del Nuevo Mundo, lo que no tenía parangón en ninguna universidad latinoamericana en ese momento”¹⁴. El caso es que Lovaina jugaba con una clara ventaja sobre otras ciu-

Libération (1970- 1980)”, en Jean-Pierre Bastian (ed.), *La modernité religieuse en perspective comparée. Europe latine –Amérique latine* (Paris, Karthala, 2001), p. 299.

¹⁰ PIERRE SAUVAGE, “Relations entre Belges et Latino-américains à l’UCL à propos de la théologie de la libération (1970-1980)”, en Sappia and Servais (eds), *Les relations de Louvain*, p. 117; Sauvage, “Relations entre Belges”, en Bastian (ed.), *Modernité religieuse*, p. 296.

¹¹ MOEWS, *Eliten für Lateinamerika*, p. 208.

¹² Idem, p. 212.

¹³ MOEWS, *Eliten für Lateinamerika*, p. 213.

¹⁴ Idem, p. 188.

dades universitarias europeas con presencia masiva de estudiantes, como era el caso de París: a saber, “su relativamente pequeña escala”. Así es, la concentración de numerosos estudiantes latinoamericanos en un espacio reducido hizo posible que se produjeran gran cantidad de contactos espontáneos, pero al mismo tiempo intensos y regulares, como para hacer posible el desencadenamiento de una reacción masiva¹⁵.

La historia de cómo estos estudiantes críticos, fascinados por la sociología como herramienta mágica para reformar y mejorar América Latina, se radicalizaron cada vez más, para finalmente aventurarse por un rumbo revolucionario (tanto en el marco de la Iglesia, como de la sociedad) es demasiado amplia como para relatarla aquí. Las realidades latinoamericanas fueron el factor más importante, sin duda, pero también las redes creadas solo pocos años antes en lugares como Lovaina, París o Roma representaron un mecanismo de mediación crucial para los pioneros de la Teología de la Liberación en sus lugares de origen. En este sentido, el caso de Camillo Torres es paradigmático. Enviado a Lovaina para estudiar sociología y ciencias políticas tras su ordenación sacerdotal, entabló amistad con François Houtart mientras era vicepresidente del mencionado Collegium COPAL. Su tesis doctoral, defendida en 1958, se titulaba *Estudio estadístico de la realidad socioeconómica de la ciudad de Bogotá*. Obtenido el doctorado regresó a Colombia, siendo nombrado asistente religioso de la Universidad de Bogotá. Allí, pasó a formar parte de la recién creada Facultad de Sociología, para ocupar otros cargos posteriormente. En 1963 presidió el primer Congreso Nacional de Sociología y pronunció una charla sobre “Violencia y cambios socioculturales en la Colombia rural”. Dos años más tarde, optó por la guerra de guerrillas¹⁶.

Una vez que la Teología de la Liberación se convirtió en moneda común, las redes formales e informales establecidas en Lovaina y en otros lugares continuaron funcionando como antes. Pero ahora ya no eran portadoras del mensaje tradicional con un enfoque misionero o sociológico. Transmitían más bien la idea de una opción explícita por los pobres. En todo caso, en la década de 1970, punto álgido cuantitativo de la presencia de estudiantes latinoamericanos en suelo belga, las amistades y círculos de estudio construidos de forma orgánica jugaron un papel aún más relevante que en décadas anteriores. Y fue así porque, para mantenerse en contacto con la realidad latinoamericana, las co-

¹⁵ Idem, p. 218.

¹⁶ Información tomada de Servais, *Louvain et l'Amérique latine*, pp. 65-66.

municaciones telefónicas tenían un papel apenas marginal, debido al coste desorbitado. Además, tampoco era viable el intercambio epistolar regular con amigos y familiares del país de origen, habida cuenta de que las dictaduras militares inspeccionaban minuciosamente la comunicación postal. Por todo ello, las frecuentes visitas de voces destacadas de la emergente Teología de la Liberación latinoamericana jugaron un papel doblemente importante. Cada vez que Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Joseph Comblin o Méndez Arceo pasaban por Bélgica, transcurrían parte de su tiempo en compañía de estudiantes latinoamericanos, refugiados políticos y simpatizantes locales, y ponían al día a sus sedientos interlocutores acerca de los últimos acontecimientos de casa¹⁷.

Teología Política y Teología de la Liberación

Abordo ahora la segunda propuesta de este epílogo, analizar las similitudes y diferencias entre la Teología de la Liberación de latino América y la Teología progresista europea. A tal fin, deseo fijar la mirada en la contribución peculiar de la Teología Política, asociada de forma indisoluble al pensamiento de Johann Baptist Metz, el más distinguido –y uno de los más radicales– entre los jóvenes teólogos católicos europeos de corte progresista en la estela del Vaticano II. Voy a limitar mis observaciones al periodo de mayor resplandor internacional de Metz, la década comprendida aproximadamente entre 1968 y 1978.

En la historia de la teología, sigue siendo un tema pendiente de estudio el papel clave protagonizado por el catolicismo de izquierdas europeo en las transformaciones radicales de los círculos teológicos de latino América. En cualquier caso, el índice de la Teología de la Liberación, obra de Gustavo Gutiérrez, pone de manifiesto que la mayoría de los teólogos que aparecen mencionados en dicho manual más a menudo, incluso la gran mayoría de ellos, provienen de Europa Occidental.

Por supuesto, no resulta problemático insinuar que los teólogos europeos desempeñaron un papel indispensable a la hora de estimular a los teólogos latinoamericanos. La tarea más importante que hemos de plantearnos es comprobar si los teólogos latinoamericanos simplemente aplicaron ideas europeas a las realidades latinoamericanas, o si, por el contrario, utilizaron las in-

¹⁷ SAUVAGE, “Relations entre Belges”, en Sappia and Servais (eds), *Les relations de Louvain*, pp. 120-121.

fluencias europeas “como punto de partida para alumbrar nuevas ideas”¹⁸, ideas cualitativamente distintas.

Mi respuesta, en pocas palabras, es “Sí y No”. Queda fuera del alcance de este breve examen una comparación a gran escala entre la Teología Política, con la producción específica de la imaginación teológica radical europea, y la Teología de la Liberación. Tan solo deseo retomar algunos comentarios vertidos por los principales defensores de la Teología de la Liberación latinoamericana, en los que la elevan por encima de su “competidor” europeo más cercano: la Teología Política. Curiosamente, uno de los críticos acérrimos de la Teología Política europea es un europeo trasladado a América Latina, a saber, Jon Sobrino, nacido en Bilbao, España. Me voy a limitar a la comparación que él realiza, toda vez que expresa de manera paradigmática las supuestas diferencias entre la Teología Política europea y la Teología de la Liberación latinoamericana¹⁹.

He aquí, en términos resumidos, la propuesta que hace Jon Sobrino en dos importantes artículos escritos, respectivamente, en 1975 y en 1984. La Teología Política pone el foco en la interpretación, la Teología de la Liberación en la acción. La Teología Política se vuelca más en “reconciliar la miseria dentro del pensamiento teológico, no en liberar la realidad de su miseria”²⁰. Por el contrario, la Teología de la Liberación está mucho menos interesada en reinterpretar la realidad y, en cambio, desea cambiar la realidad a través de acciones concretas. Con toda lógica, Sobrino sugiere que la Teología Política se orienta principalmente hacia la filosofía como su herramienta teórica, mientras que la Teología de la Liberación mira hacia la sociología práctica. La Teología Política quiere así liberar la razón y la fe; la Teología de la Liberación, antes bien, aspira a liberar a millones de seres humanos. La Teología Política, afirma Sobrino, centra sus actividades en el creyente individual, no en su realidad histórica. O, para decirlo de otra manera, mientras la Teología Política aspira a contribuir a la liberación de uno mismo, la Teología de la Liberación quiere liberar a los

¹⁸ MICHAEL LÖWY y JESÚS GARCÍA-RUIZ, “Les sources françaises du christianisme de la libération au Brésil”, *Archives de sciences sociales des religions* 97 (Enero-Marzo 1997), p. 26.

¹⁹ Como punto de referencia hago uso de los escritos de Jon Sobrino, “El Conocimiento Teológico en la Teología Europea y Latinoamericana”, en Enrique Ruiz Maldonado (ed.), *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina* (Ciudad de México, 1975), pp. 177-207, y Jon Sobrino, “Teología de la Liberación y teología europea progresista” en *Misión abierta* 4/1984, pp. 11-26.

²⁰ SOBRINO, *El Conocimiento Teológico*, p. 188.

demás, no solo a uno mismo. De manera similar, asevera Sobrino que la Teología Política se ocupa más de la humanidad en su conjunto o del hombre como tal; pero la Teología de la Liberación mantiene todos sus ojos puestos en los pobres. Quizás la mejor manera de resumir simbólicamente el pecado original de la Teología Política es el reproche que hace Sobrino –y otros teólogos de la Liberación– (en mi opinión bastante deficiente) de un rasgo central en la teología de Johann Baptist Metz, o sea, el papel de la reserva escatológica en su audaz construcción de la Teología Política²¹.

En efecto, Sobrino y otros afirman que, para Metz, cualquier posible solución que se plantee para las crisis de la humanidad, incluso las más atrevidas y radicales, no se aproximan ni de lejos al reino de Dios como solución definitiva utópica a las miserias de la realidad. Todos los experimentos sociales quedan lejos del prototipo de solución ideal; en realidad, no pasan de ser meras tentativas, imperfectas por naturaleza, cualitativamente inferiores al único desenlace verdadero y definitivo: el advenimiento del reino de Dios. Para la Teología Política, subraya Sobrino, la reserva escatológica mantiene entonces en última instancia que todo sinvivir humano dirigido específicamente a mejorar la suerte del entorno, es equidistante con respecto al reino de Dios. Mientras que, en el extremo opuesto, para la Teología de la Liberación no todos los esfuerzos vertidos en pro de una reforma radical y revolucionaria permanecen igualmente ajenos al último fin. Por eso, la reserva escatológica es otro argumento, y de vital importancia en este caso, que hace de la Teología Política una herramienta mucho más débil para la liberación de la humanidad que la Teología de la Liberación.

¿Está Sobrino en lo cierto? Personalmente albergó serias dudas. Analicemos someramente sus comentarios sobre la reserva escatológica como argumento central para la crítica latinoamericana con respecto a Metz. Resulta muy instructivo aquí comparar y contrastar la percepción negativa de Sobrino con determinadas observaciones emanadas de teólogos poseedores de un conocimiento exhaustivo de la Teología Política. Juan José Tamayo, por ejemplo, otro estudioso español, enfatiza que la reserva escatológica propuesta por Metz “no actúa como elemento ideológico que paraliza la acción concreta en el mundo

²¹ Las líneas maestras del pensamiento de Metz en torno a este asunto pueden verse en su obra *Zur Theologie der Welt* (Mainz: Matthias Grünewald, 1968), por ejemplo, en las pp. 105-106 o 143-144. Véase asimismo su tratado *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz, Matthias Grünewald, 1978), pp. 79-80.

real, sino como fuerza crítico-dialéctica configurada por las condiciones históricas existentes; y de ese modo, ejerce como un imperativo crítico-liberador para edificar una sociedad nueva”²². Mientras tanto, el biógrafo de Johann Baptist Metz, insiste en que el énfasis en la reserva escatológica es “irreconciliable con tendencias restauracionistas tradicionales dentro de la teología”. Por el contrario, “se alinea con una corriente de pensamiento que representa una comprensión radicalizada de la liberación y de la historia”²³. Hasta el pensador belga de extrema izquierda, crítico de la Teología Política, Marcel Xhaufflaire, defendía con firmeza a Metz frente a acusaciones infundadas de moderación y de opción por el razonamiento frente a la praxis activista. Xhaufflaire subrayó con términos inconfundibles que la Teología Política quiere ser precisamente una reacción buscada y consciente frente a la simple reflexión teológica, que caracteriza a la mayor parte de la teología tradicional. Ponerse de parte de la reserva escatológica “no impide una vinculación estrecha con la praxis”²⁴.

Es más, una mirada superficial a los escritos de Metz hace ver, sin margen de error, que la reserva escatológica no pretendía en absoluto proporcionar una excusa teológica para el relativismo y la pasividad. Porque Metz desarrolló esa noción en el contexto de su detallado estudio de los movimientos revolucionarios del pasado y del presente, siguiendo a tal fin las huellas de su más importante fuente de inspiración, el filósofo marxista rebelde Ernst Bloch. Metz era muy consciente del alcance restringido y de las limitaciones inherentes a los movimientos de liberación en el pasado. Así, citaba a su mentor Bloch: “Dentro de la ciudadela de la Revolución Francesa acechaban los burgueses; Dios nos ayude cuando nos percatemos de lo que se esconde en el camarada”²⁵. Precisamente por este motivo, o sea, para hacer oír su voz de advertencia y protesta contra las deformaciones de los bien intencionados movimientos de liberación y de revolución, Metz proclamaba la centralidad de la reserva escatológica. Al tomar parte en la lucha revolucionaria nunca se debe perder de vista la pureza del objetivo final. La reserva escatológica, lejos de distraer la atención de la necesidad de emprender una acción radical, estaba diseñada para fortalecer la determinación de quienes optaban por la revolución.

²² JUAN-JOSÉ TAMAYO, “Teología política”, en Casiano Floristán y Juan-José Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Madrid, Trotta, 1993), p. 1359.

²³ TIEMO RAINER PETERS, Johann Baptist Metz. *Theologie des vermissten Gottes* (Mainz, Matthias Grünewald, 1998), p. 72.

²⁴ MARCEL XHAUFFLAIRE, *La “théologie politique”* (Paris, Cerf, 1972), p. 122.

²⁵ Cita tomada de Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, p. 106.

A partir de este debate en torno a uno de los puntos clave de la crítica de Sobrino y de otros sobre el alcance de la Teología Política, salta a la luz que tales apreciaciones críticas resultan insustanciales. Para poner en evidencia la orientación hacia la realidad concreta que subyace en la cosmovisión de Johann Baptist Metz, me permito citar unas líneas de la presentación pública que hizo de la Teología Política en 1966: “La teología política contempla el mundo principalmente como un mundo social e histórico, la historia ante todo como historia escatológica, la fe más que nada como esperanza, y la teología en primer lugar como teología escatológica y socialmente crítica”²⁶.

Johann Baptist Metz desplegó su Teología Política como un pensamiento que vinculaba orgánicamente el pasado, el presente y el futuro, y tenía a la praxis humana como el elemento de cohesión que revestía a todo el proceso histórico. Al igual que su maestro Karl Rahner, Metz puso gran énfasis en la combinación de antropología y escatología en sus construcciones teóricas. Sin embargo, mientras Rahner “cerraba sus ojos” al contemplar a Dios, Metz abogaba por una mística “de ojos abiertos”²⁷.

La singularidad de la Teología de la Liberación

Nos centraremos ahora en algunas notorias diferencias -pero reales, no imaginarias- entre la Teología de la Liberación y la Teología Política, puesto que efectivamente las hubo. Ante todo, la Teología de la Liberación de latino América estaba orientada hacia los pobres, mientras que el catolicismo de izquierdas de Europa, continente en el que adquirió su cénit e imprimió una huella duradera en la sociedad, tendía a focalizarse en las comunidades de la clase trabajadora como agentes sociales para un cambio radical. La Teología Política de Metz fue menos explícita a este respecto, sin duda porque la clase trabajadora de los sesenta en su nativa Alemania Occidental carecía por completo de interés hacia el activismo social.

Las variantes italianas del catolicismo de izquierdas (así como de sus homólogos españoles) fueron mucho más explícitas en su comprensión de la acción de la clase trabajadora como fuerza liberadora por excelencia. El teó-

²⁶ METZ, *Zur Theologie der Welt*, p. 76.

²⁷ PETERS, JOHANN BAPTIST METZ, p. 146. En 2011 vio la luz una colección de artículos de Metz a este respecto en la editorial Herder (Friburgo), bajo el título *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*.

logo más destacado en la Italia de los sesenta, Ernesto Balducci, por ejemplo, argumentaba que “la lucha de clases es la forma históricamente necesaria de establecer el amor universal”²⁸. José Ramos Regidor pone sobre la mesa la notable colección de estudios recogidos en *Uomini di frontiera*, un volumen emblemático sobre el activismo cristiano y la acción de la clase trabajadora en Turín. Y sugiere una especie de paralelismo convincente con la Teología de la Liberación latinoamericana, con la distinción sutil, pero relevante, del grupo que viene definido como sujeto y agente clave de la historia contemporánea²⁹. Ernesto Balducci, lleve o no razón, postula que tanto Metz como Gutiérrez, es decir, la Teología Política y la Teología de la Liberación, adolecen en cierto grado del mismo defecto: “son, después de todo, productos de intelectuales, elaboraciones académicas, al menos bajo algunos aspectos”³⁰.

Las comunidades de base proporcionaron, a la par de los movimientos sociales, las bases materiales y humanas que hicieron posible el surgimiento de teologías como la de la Liberación. Tal como asevera sucintamente Ramos Regidor: “de no haberse dado procesos de liberación, intentos de cambiar y derrocar las opresiones existentes, no habría podido nacer una teología de la liberación europea”³¹. Pero Europa fue testigo de luchas emancipatorias en los sesenta, a la vez que albergaba una poderosa y dinámica red de comunidades de base. Precisamente en el mismo momento histórico en que éstas adquirían carta de ciudadanía en latino América, Italia y España atravesaban idénticos procesos, con no menos de dos mil comunidades florecientes en Italia, y una cifra similar en la península ibérica. Toda Europa contempló el crecimiento y progreso de las comunidades de base, si bien por encima de los Alpes y de los Pirineos emergieron sobre todo a raíz de 1968. Juan José Tamayo enfatiza que, tanto la Teología Política europea como la Teología de la Liberación latinoamericana, proporcionaron el sustrato teológico a la asombrosa irrupción de comunidades de base germinadas en el Estado español. Y en España (como en algunas partes de Italia) a menudo estaban arraigadas en barriadas de desfavorecidos y pobres, al igual que sucedía en América Latina³².

²⁸ ERNESTO BALDUCCI, *Le speranze vissute all'interno della storia*, en Ernesto Balducci and Roger Garaudy, *Cristianesimo come liberazione* (Roma, Coines, 1975), p. 42.

²⁹ LUIGI BERZANO et al., *Uomini di frontiera*. “Scelta di classe e trasformazioni della coscienza cristiana a Torino dal concilio ad oggi” (Turin, Cooperativa di cultura Lorenzo Milani, 1984). Para el artículo de José Ramos Regidor, cfr. “Europa y las teologías de la liberación”, *Iglesia Viva* 116-117 (Marzo-Junio 1985), pp. 161-198, con la referencia a *Uomini di frontiera* en la p. 189.

³⁰ BALDUCCI, “Le speranze vissute”, p. 22.

³¹ RAMOS REGIDOR, “Europa y las teologías”, p. 185.

Catolicismo de izquierdas popular en la Europa mediterránea

Por distintos motivos, la literatura y los relatos sobre la historia de las comunidades de base en España han permanecido tristemente en la penumbra. El más sucinto estudio analítico de este fenómeno sigue siendo la obra de Juan José Tamayo-Acosta, *Comunidades Cristianas Populares*³³. El autor, no obstante, no aduce muchos detalles específicos en su ilustrada presentación de la evolución de estos frutos vigorosos del catolicismo español popular, que vieron la luz por primera vez en la década de los 60, y más tarde crecieron con pujanza a lo largo de la memorable década de 1970. Sin embargo, el lector interesado puede obtener una imagen evocadora de los problemas que afrontaron –y de las energías que pusieron en marcha– las comunidades de base españolas acudiendo a una monografía, novedosa en este caso por ser obra de un solo autor, escrita en torno a un vivero de activismo católico de izquierdas. Hablamos del libro de Anastasio Munárriz Hernando, *Santa María de Portugaleta. Parroquia Revolucionaria, 1961-1982*³⁴.

En esta ciudad obrera, Portugaleta, ubicada en la embocadura del puerto de Bilbao, la parroquia de Santa María constituía el epicentro y la columna vertebral de esta experiencia liberadora. Media docena de años antes del derrumbamiento definitivo del franquismo, hacia el final de los años 60, los cuatro sacerdotes de la parroquia, en complicidad con sus feligreses, decidieron poner en práctica un intento de democratizar las estructuras y la vida parroquial. En una eucaristía dominical especial, el conjunto de los fieles eligió en votación a sus delegados para constituir el Consejo Parroquial, en el que se integraban también los sacerdotes y los encargados de la administración. Para muchos de los fieles, era la primera vez que tomaban parte en un acto democrático de toma de decisiones durante los largos años del régimen franquista. Se organizaron de inmediato comisiones para afrontar distintas cuestiones, tales como la economía o la educación religiosa, incluyendo además la puesta en práctica de una catequesis innovadora³⁵. En poco tiempo, la parroquia adoptó todos los rasgos típicos y los hábitos de las comunidades de base. Los temas de las homilias de las distintas celebraciones litúrgicas eran elegidos por los parroquia-

³² JUAN-JOSÉ TAMAYO, “Comunidades de base”, en Floristán y Tamayo (eds), *Conceptos fundamentales*, p. 195.

³³ Este volumen, menudo pero importante, tiene como subtítulo *Ensayo de teología narrativa* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981).

³⁴ (s.l.: Tasio, 2008).

³⁵ MUNÁRRIZ HERNANDO, *Parroquia Revolucionaria*, p. 36.

nos, y cualquiera que deseara tomar la palabra durante estas misas organizadas democráticamente podía hacerlo.

La Parroquia de Santa María pasó a ser punto de referencia y atracción para los fieles católicos de otros barrios de Portugalete. En ocasiones, hasta 6.000 personas llegaban a participar en los acontecimientos parroquiales de una determinada semana³⁶. Toda una infraestructura de actividades e instituciones permitió a la comunidad parroquial afrontar los retos de los últimos años de la dictadura franquista e infundir esperanza en un futuro mejor dentro de la iglesia y del estado español. La experiencia de esta *parroquia revolucionaria* persistió hasta 1982, cuando la jerarquía eclesiástica regional decidió dar al traste con este recordatorio vivo de las posibilidades de un libre desarrollo de ideas y prácticas, en una de las áreas más señaladas de alta industrialización y militancia de la clase trabajadora en el estado español.

Esta parroquia de corte revolucionario en cuyo seno se alojaba la comunidad de base de Portugalete, una ciudad casi exclusivamente proletaria, fue escaparate de experiencias similares que tuvieron lugar en otras regiones de España, y no solo en el politizado y volátil entorno social del País Vasco. Abundan en la literatura referencias episódicas a casos parecidos, pero escasean los estudios detallados, en la línea del trabajo pionero de Anastasio Munárriz Hernando. Es evidente, en cualquier caso, la naturaleza popular de este fenómeno: en este caso, los obreros de la clase trabajadora. A diferencia de cuanto sucedía al norte de los Pirineos, las comunidades de base españolas representaban a menudo un fenómeno proletario y, como segundo rasgo distintivo, estaban íntimamente ligadas al activismo de individuos insurgentes, que se distanciaban de los cánones tradicionales en el marco de las estructuras parroquiales, incluyendo aquí significativamente a los mismos curas párrocos.

También sucedió así en Italia, donde surgió una red de comunidades de base que se fueron implantando sólidamente en barrios populares. Este fenómeno tuvo lugar con una regularidad sorprendente, allí donde las parroquias tradicionales se abrieron a un proceso de radicalización, impulsado por valoraciones críticas tanto de la sociedad como de la iglesia, conforme a un posicionamiento colectivo de párrocos y fieles. Este fue, sin duda, el caso de la parroquia revolucionaria más conocida y controvertida, la Comunidad del Isolotto, ubicada en la margen izquierda del río Arno, a dos kilómetros aproximadamente del mundialmente famoso centro de la ciudad de Florencia. A par-

³⁶ MUNÁRRIZ HERNANDO, *Parroquia Revolucionaria*, p. 42.

tir de la década de 1950, el motor de esta experiencia, el sacerdote Enzo Mazzi, junto con Sergio Gomiti y un equipo de colaboradores que se expandía lentamente, construyeron una estructura democrática de gobierno parroquial, que llegó a ser todo un desafío para el paradigma de gobierno eclesial conservador, tal como era ciertamente en la Italia de los 60³⁷.

La comunidad de Isolotto se convirtió en el más renombrado reto europeo a la jerarquía de la iglesia, en virtud de una rebelión decidida de las bases, que se configuraron como una parroquia organizada con tintes radicales. Esta quedó transformada en comunidad de base de pleno derecho, y casos similares se dieron en todo el estado italiano, incluso en la propia Florencia. Y así, igual que fue una característica sociológica de la comunidad de Isolotto, otras comunidades de base contestatarias surgieron orgánicamente en parroquias con un sustrato claramente popular, o bien ubicadas en contextos de la clase trabajadora. Bruno d'Avanzo asemeja el caso de Isolotto a experiencias similares del barrio de Casella, donde el sacerdote Sergio Gomiti aprendió los trucos del oficio antes de transferir sus habilidades subversivas, y a la Comunità de Vingone, que proporcionó un tercer punto de referencia en los distritos populares de la capital toscana³⁸.

Llama la atención el hecho de que, al margen de ciertos experimentos florecidos en la zona de centro Italia, especialmente en Florencia, los casos más notables de comunidades de base de perfil popular surgieron en el sur del país. Esto se debió, probablemente, a las inestables circunstancias sociales, culturales y políticas de subdesarrollo, a la arrogancia de las élites, y a los encontronazos que sufrió la democracia cristiana con las estructuras de poder en la región del Mediodía. Antes de la década de 1970, el sur de Italia se había mostrado relativamente tranquilo en lo que se refiere a la jerarquía eclesiástica, así como en lo referido a la vida cotidiana de la comunidad cristiana. Pero a partir de 1970, inesperadamente, se produjo un estallido de iniciativas radicales³⁹. Tanto

³⁷ Entre las abundantes publicaciones esclarecedoras del caso de la comunidad de base de Isolotto, el mejor documento es *Comunità dell'Isolotto* (ed.), Isolotto 1954/1969 (Bari, Laterza, 1969). Una monografía excelente a cargo de un protagonista que ocupaba una posición privilegiada es *L'Isolotto. Una comunità tra Vangelo e diritto canonico* (Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2014), obra de Sergio Gomiti.

³⁸ BRUNO D'AVANZO, *Tra dissenso e rivoluzione. Gruppi cristiani a Firenze* (Florence, Guaraldi, 1971), pp. 105-71.

³⁹ MARIO CAMPLI - MARCELLO VIGLI, *Coltivare speranza. Una chiesa altra per un altro mondo possibile* (Pescara, Tracce, 2009), pp. 49-50.

Francesco Tassone como los autores Mario Campli y Marcello Vigli, señalan el caso ejemplar de la pequeña ciudad de Conversano en la región de la Puglia, donde, en abril de 1970, una comunidad de base se enfrentó con su obispo. Debido a esta hostilidad, la comunidad pasó a estar en el punto de mira del brazo legal, no menos hostil, del estado laico⁴⁰. La comunidad de base había crecido orgánicamente al margen de las estructuras parroquiales locales, viéndose ahora sometida a un doble ataque por parte de la iglesia y del estado, todo ello en un proceso que amalgamó a “pensionistas, campesinos, familias, empleados domésticos, etc.”⁴¹. En todo esto, los párrocos locales desempeñaron un papel particularmente importante, inspirador y profético.

Parroquias rebeldes y comunidades de base análogas, frecuentemente compuestas por individuos provenientes de estratos populares, crearon entramados regionales en toda la zona sur. Quizás el experimento radical más famoso del Mediodía fue la Comunidad de Lavello en Basilicata, a medio camino entre Potenza y Foggia, cuyo portavoz y activista clave fue el infatigable párroco Marco Bisceglia. En un momento dado, sus superiores eclesiásticos le ordenaron renunciar al cargo de párroco, a lo que él se negó. Los feligreses lo apoyaron sin fisuras, y decidieron ocupar la iglesia parroquial, a la vez que colocaban en la fachada del templo un cartel con el lema: “La iglesia pertenece al pueblo”. La tensión alcanzó un punto crítico cuando la jerarquía eclesial solicitó que las fuerzas del orden “liberaran” la iglesia. Tuvo lugar entonces una manifestación masiva en Lavello, el 15 de abril de 1975, en la que participaron también numerosos simpatizantes de otras partes del sur de Italia. Los altercados dieron pie a un verdadero asedio del edificio en disputa por parte de carabinieri y policías. Pero la iglesia fue valientemente defendida por la resistencia conjunta de feligreses y simpatizantes de toda la región. Después de seis horas de tenso enfrentamiento, las fuerzas del orden decidieron retirarse.

Conclusión

Es oportuno señalar que, en otras zonas de Europa, incluido también el norte de Italia, las comunidades de base estaban compuestas a menudo –so-

⁴⁰ FRANCESCO TASSONE, *Comunità di base. Cristiani per il socialismo nel Mezzogiorno*, en Alberto Abelli et al., *Chiesa in Italia: 1975-1978* (Brescia, Queriniana, 1978), pp. 169-73; Campli and Vigli, *Coltivare speranza*, p. 56.

⁴¹ TASSONE, *Comunità di base*, pg. 169.

ciológicamente hablando— por intelectuales de clase media, pensadores, estudiantes, eruditos, activistas críticos, etc. De tal modo que la acusación de Gutiérrez y otros de que los defensores europeos de la Teología Política eran principalmente burgueses educados, aunque algo exagerada y bastante polémica (después de todo, el propio Gutiérrez era un ejemplo clásico de intelectual de clase media), tenía su parte de razón. Se sustentaba, en efecto, en el hecho de que, al norte de la Europa mediterránea, el pequeño ejército de activistas católicos de izquierda estaba compuesto mayoritariamente por jóvenes y activistas críticos que no representaban a la clase baja.

En cualquier caso, al evaluar el desafío planteado por la Teología de la Liberación latinoamericana, es importante tener en cuenta que la realidad y el mito de su herencia revolucionaria otorgaron en gran medida una imagen radical e intransigente al catolicismo de izquierdas en América Latina. Una de las asambleas internacionales más importantes de la izquierda católica en ese período fue la Conferencia de Ámsterdam, organizada por el Congreso Internacional de Solidaridad Cristiana, que tuvo lugar del 28 de septiembre al 3 de octubre de 1970⁴². En esta reunión, en la que los delegados se alojaron casi exclusivamente en comunidades de base holandesas, el protagonismo correspondió al contingente latinoamericano. En su valoración, los delegados procedentes de Rotterdam que estuvieron presentes, expresaban bien a las claras un sentimiento generalizado: “El Congreso solo se puso realmente en marcha cuando se empezó a abordar el tema del Tercer Mundo”⁴³, tras dedicar la tarde del 30 de septiembre a los asuntos latinoamericanos.

Incluso cinco años más tarde, un documento que sintetizaba la evolución de la influyente y dinámica organización holandesa Septuaginta, fundadora del Congreso Internacional de Solidaridad Cristiana, resaltaba que especialmente la aportación de la delegación mejicana había tenido una gran importancia para Septuaginta y para cuanto surgió a raíz de ella. La teología que introdujo

⁴² Sobre esta destacada y ya casi olvidada asociación internacional de sacerdotes radicales y otros activistas católicos de base, véase Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties* (Oxford, Oxford University Press, 2015), pgs. 82-109.

⁴³ “Samenvatting van het gesprek van enkele sympatisanten van LXX uit Rotterdam en omgeving, gehouden op 13-10, '70 to 20.00 uur in de Thomas Morus school”, Katholiek Documentatie Centrum (KDC) [Nijmegen], Aktiegroep Septuagint (LXX), fo. 5, cita en p. 1. “Resumen de la conversación entre algunos afiliados procedentes de Rotterdam y de sus alrededores presentes en la LXX asamblea de la escuela Tomás Moro, que tuvo lugar en los primeros días de octubre 1970”.

la delegación de Méjico en el Congreso de Ámsterdam giraba en torno a dos aspectos principales: el éxodo y la solidaridad. Solidaridad hacía referencia a la necesidad urgente de combatir contra las relaciones de explotación que dominan el mundo. Hemos de analizar y documentar los distintos mecanismos de explotación a nivel nacional e internacional, y, como profetas, hacer frente a este injusto y pecaminoso estado de cosas. Éxodo quiere decir que la comunidad de creyentes nunca debe acomodarse, ha de preocuparse antes bien por permanecer siempre en movimiento, por ponerse en marcha sin cesar, con el propósito de reemplazar el imperfecto y deficiente presente por un futuro más humano y justo. Ese otro mundo, factible y deseable, funciona como una suerte de espejo, en el que las condiciones presentes aparecen reflejadas menos libres, menos ideales, comparativamente hablando⁴⁴.

Los activistas latinoamericanos, así pues, en virtud de su arraigo generalmente más sólido en las combativas comunidades de su continente, pudieron servir de inspiración para sus homónimos europeos, y de hecho lo hicieron. Pero, a modo de comentario final, permítanme subrayar, no obstante, que, al evaluar los argumentos presentados por la Teología del Éxodo, que tanto fascinó a los interlocutores europeos en el Congreso de Ámsterdam de 1970, encuentro que hay mucho en común precisamente con la noción de reserva escatológica proclamada por Johann Baptist Metz como correctivo necesario a la identidad de los movimientos sociales.

⁴⁴ *Septuagint*, pp. 7-8 – KDC, LXX, f. 1. Para una breve y concisa explicación de la historia y significado de la Teología del Éxodo en la teología latinoamericana, véase Enrique Dussel, *Éxodo como Paradigma en la Teología de la Liberación* <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/c/18>.