

“TEOLOGIA” SIN DIOS Y “LIBERACION” ESCLAVIZANTE

POR

VICTORINO RODRÍGUEZ, O. P.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en su reciente *Instrucción «Libertatis nuntium» sobre algunos aspectos de la «teología de la liberación»*, del 6 de agosto de 1984, publicada por orden de Juan Pablo II, emplea siempre esta expresión entre comillas. Las reservas empiezan ya con la misma denominación, de uso, además, plural en el documento; «teología de la liberación», «teologías de la liberación» (III, 2 y 3; IV, 3; VI, 5, 8 y 9; VII, 4 y 6; VIII, 1; IX, 1, 2, 10 y 12; X, 2, 3 y 15; XI, 1, 15 y 17). ¿Es que no son propiamente teologías, o no son propiamente de liberación, o no son ni lo uno ni lo otro?

I. Terminología ambigua y confusa.

Efectivamente, estos movimientos hispanoamericanos de liberación *no son propiamente teológicos*, si por teología se entiende, conforme al término y al uso multiseccular del mismo, el tratado sobre Dios y sobre las demás cosas en relación con Dios bajo la luz de la fe.

Estos ideólogos y activistas no tratan de Dios como de objeto prioritario y definitorio, ni siquiera del hombre en perspectiva teológica de origen, de término y de realización, sino del movimiento de emancipación socio-política de los hombres en la sociedad oprimida; los temas propiamente teológicos aparecen sólo tangencial o remotamente aludidos, lo cual no basta para especificar a una ciencia. Esto en cuanto al objeto prioritario.

No es más teológico el medio de conocimiento o motivo

formal de su discurrir y concluir. No tratan de valorar y dictaminar sobre los hechos y acontecer humanos a la luz de la fe flexionada o tamizada por la *ratio theologica*, sino de enjuiciarlos, negativa o positivamente, en cuanto *practicables* revolucionariamente para el logro de dicha emancipación. «Conocer a Dios es obrar la justicia» (Gustavo Gutiérrez). El supuesto primer «lugar teológico» es la *praxis* revolucionaria eficaz. *Teología desde la praxis de la liberación* es el título de la obra de Hugo Assmann. No se enjuician o programan los hechos desde la fe, sino que más bien se valora la fe desde la *praxis* revolucionaria. «Se trata más bien de la subordinación de toda afirmación de la fe o de la teología a un criterio político dependiente de la teoría de clases, motor de la historia» (IX, 6). Por eso digo que más que de movimientos teológicos propiamente dichos, se trata de movimientos socio-políticos, de una *praxeología*, de marcado cariz marxista. El documento detecta en estos movimientos «una inspiración ideológica incompatible con la fe cristiana», cual es la ideología marxista (Introd.). Por ello, esta llamada «teología de la liberación» es globalmente inaceptable, es decir, en su marco sistemático o líneas esenciales, sin que se excluya en ella toda verdad adyacente ni las buenas intenciones a favor de los probres.

Negar autenticidad teológica a estas «teologías de la liberación» hispanoamericanas no es cerrar el paso a cualquier teología de la libertad y de la liberación, como es primariamente la teología de la *redención* y de la justificación, sobre la que promete ocuparse positivamente la misma Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (Introd.). «La expresión *teología de la liberación* es una expresión plenamente válida: designa entonces una reflexión teológica centrada sobre el tema bíblico de la liberación y de la libertad y sobre la urgencia de sus incidencias prácticas» (III, 4. Cf. VI, 7). Bien entendido que al hablar de la teología de la libertad y de la liberación no se trata de una teología distinta (la teología es una en especie átoma), sino de una parcela o parte integrante de la amplísima temática teológica. La proliferación de las llamadas «teologías de genitivo»

(teología del trabajo, teología del deporte, teología del sexo, teología de la familia, teología de la revolución, teología del cuerpo, teología de la historia...), que no tiene nada que ver con el llamado «pluralismo teológico», se presta a confusiones sobre la especificidad átoma de la ciencia teológica.

Tomposco se trata de una liberación propiamente cristiana, como fue y es la liberación redentora de Cristo en toda su extensión y profundidad: liberación del pecado como enajenación de Dios, degradación personal y atentado múltiple a las debidas relaciones de amistad y de justicia con los demás hombres. Es así como la teología es verdaderamente liberadora. «El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación» —empieza diciendo la Instrucción de la Sagrada Congregación—. «La liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud del pecado» (Introd.). «No se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios, a lo que se denomina *pecado social*» (IV, 14).

No es que a la teología anterior (en Europa y en América) le haya sido ajeno el tema de la justicia y de la injusticia (al que se dedican en la Suma Teológica de Santo Tomás nada menos que 105 artículos), tanto a nivel personal, como en el ámbito socio-político. Lo que ocurre es que la superación liberadora de la injusticia social ha de ser dictaminada y realizada prudente y justamente (*iustum iuste*), a fin de que, a título de justicia, no se cometa otra injusticia, y, a título de liberación no se incurra en otra esclavitud (Cf. XI, 10).

Pues bien, esta perspectiva redentora, cristianamente liberadora (del pecado personal y de sus proyecciones sociales de odio e injusticia) apenas se percibe en estos ideólogos hispanoamericanos de la «liberación». «Parecen hacer pasar a un segundo plano la liberación del pecado» (Introd.). De lo que tratan fundamentalmente es de la opresión o injusticia social que padecen unos y ejercen otros (simples hechos aducidos sin la debida valoración moral), de su interpretación dialéctica *a priori* de antagonismo de clases, y de la praxis revolucionaria de liberación.

No aparece, pues, una teología específicamente tal, ni se busca una liberación integral o, al menos, prioritariamente cristiana. No que estos autores sean ateos, o que sus proyectos sean de esclavitud, pero ni Dios ni su luz dirige su pensamiento ni su aspiración es la libertad de los hijos de Dios. En este sentido enfatizo lo de teología sin Dios y liberación esclavizante.

II. Presupuestos filosóficos heterogéneos.

Estos autores, de formación antropológico-historicista, muy modelados a lo Rahner-Metz, con el transfondo de Hegel y Marx, se mueven inconsistentemente sobre la idea de un Dios indistinto de la historia, de la que va a resultar también el hombre, autor y redentor de sí mismo. Al diluirse en el inmanentismo historicista Dios y el hombre, la distinción del orden natural y sobrenatural carece de sentido. Ni se menciona si no es para ridiculizarla. «La historia —refiere la Instrucción— llega a ser así una noción central. Se afirma que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el *dualismo*» (IX, 3). «En esta línea algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia» (IX, 4). Ya en la introducción advertía que «recurren de modo insuficientemente crítico a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista». El supuesto «análisis científico marxista» lo reciben estos autores condicionado por el sistema: «No es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los "teólogos de la liberación" toman de los autores marxistas» (VII, 6). «Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos están en el centro de la concepción marxista» (VII, 9). Y que «la ley fundamental de la historia, que es la lucha de clases, implica que la sociedad está fundada sobre la violencia» (VIII, 6). «Lo que estas teologías de la liberación han acogido como principio... es la *teoría* de la

lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia» (IX, 2).

Si historicista es la concepción de la persona divina y humana, mucho más lo es la de la *verdad* en estos teóricos de la praxis revolucionaria. ¿Qué es la verdad? Ellos no dudan, como Pilatos, ni asumen la respuesta de Cristo, *Yo soy la verdad*, y menos la definición clásica de adecuación del entendimiento con la realidad (*adaequatio intellectus et rei*). La verdad para ellos es la *praxis revolucionaria eficaz*. «La concepción de la verdad va a la par con la afirmación de la violencia necesaria y, por ello, con la del amoralismo político» (VIII, 7). Por eso no quieren que se hable de *ortodoxia*, sino de *ortopraxis*.

La Instrucción recoge bien este presupuesto: «Estos teólogos parten, más o menos conscientemente, del presupuesto de que el punto de vista de la clase oprimida y revolucionaria, que sería la suya, constituye el único punto de vista de la verdad. Los criterios teológicos de la verdad se encuentran así relativizados y subordinados a los imperativos de la lucha de clases. En esta perspectiva se sustituye la ortodoxia como regla de la fe, por la idea de la ortopraxis como criterio de verdad» (X, 3). «Se ve que la concepción misma de la *verdad* en cuestión es la que se encuentra totalmente subvertida: se pretende que sólo hay verdad en y por la *praxis* partidaria» (VIII, 4); «la concepción partidaria de la verdad que se manifiesta en la *praxis* corrobora esta posición» (X, 1). «No hay verdad sino en el combate de la clase revolucionaria» (VIII, 5).

De esta teoría de la *ortopraxis* y de su paternidad europea me he ocupado ampliamente en *Verbo*, 191-192, año 1981.

III. Metodología teológica errónea y filosóficamente mal fundada.

Con una inversión total del método teológico, estos autores no proceden *temáticamente* de Dios al hombre, de lo interior a lo exterior, de la persona a la sociedad, del pecado individual al

pecado social o estructural, sino justamente a la inversa (véase VII, 9; XI, 8) y sin demasiada urgencia por llegar al final; y *gnoseológicamente*, es decir, en el orden de motivación intelectual, no se parte de la divina Revelación testificada por el Magisterio eclesástico y de los principios de una filosofía sana, sino de los hechos de miseria y opresión de algunos hombres, según un análisis acrítrico (cf. VII, 4) de inspiración marxista, en vistas a la praxis revolucionaria, según queda dicho en el apartado anterior (cf., también, VII, 1 y 2). No se enjuician los hechos y los proyectos según la fe, sino la fe según los hechos. Y para poder justificar desde la divina Revelación la praxis revolucionaria, se hace una *relectura* selectiva de la Biblia conforme a la nueva hermenéutica del racionalismo y del protestantismo liberal. Es bien significativa al respectivo la bibliografía que suelen manejar estos autores.

Metodología que, sobre una base materialista e historicista, tendría su lógica interna, pero que, tratándose de sacerdotes católicos, adolece de la máxima incoherencia. El resultado está duramente denunciado en el documento. Nos encontramos con «una perversión del mensaje cristiano, tal como Dios lo ha confiado a la Iglesia, de modo que este mensaje se encuentra cuestionado en su globalidad» (IX, 1); están «en oposición con la fe de la Iglesia» (IX, 3); se detectan «desviaciones y riesgos de desviación ruinosos para la fe y para la vida cristiana» (introd.).

Ambas dolencias metodológicas: el análisis acrítrico de los hechos sociales (conducido por los apriorismos marxistas) y la relectura política de la Biblia (supliendo u omitiendo lo que les conviene según la hermenéutica racionalista) quedan bien señaladas en el presente documento de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: «Préstamos no criticados de la ideología marxista y el recurso a la tesis de una hermenéutica bíblica dominada por el racionalismo son la raíz de la nueva interpretación, que viene a corromper lo que tenía de auténtico el generoso compromiso inicial en favor de los pobres» (VI, 10). «Esta concepción totalizante impone su lógica y arrastra las «teolo-

gías de la liberación» a aceptar un conjunto de posiciones incompatibles con la visión cristiana del hombre» (VIII, 1).

A la vista de todo ello, es decir, de las obras principales de los autores aludidos (sin mencionarlos nominalmente, pero sabemos que son Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, J. L. Segundo, Leonardo Boff, Jon Sobrino...) y de la información que refleja la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, cabe pensar una de estas dos cosas: o que la opción entusiasta por los pobres y la reivindicación de la justicia socio-política de los oprimidos les llevó a recurrir al socialismo marxista como aliado o instrumento de liberación, olvidándose del principio moral enunciado por San Pablo (Rom., 3,8) de que los fines buenos no justifican los medios incorrectos; o que la opción por el socialismo marxista les llevó a instrumentar los sentimientos elementales de justicia reivindicativa y la preferencia (asistencial) de la Iglesia por los pobres para extender el imperio de la dictadura soviética. Ambas hipótesis explican la gran acogida que tienen estas «teologías» en el socialismo internacional. «Con frecuencia, la aspiración a la justicia se encuentra acaparada por ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la misma, proponiendo a la lucha de los pueblos para su liberación fines opuestos a la verdadera finalidad de la vida humana, y predicando caminos de acción que implican el recurso sistemático a la violencia, contrarios a una ética respetuosa de las personas» (II, 3). Cosa parecida ocurre con la simpatía y ayuda que reciben de fuerzas extrañas a la Iglesia ciertas *comunidades de base*, proclives a la anarquía litúrgica y doctrinal.

IV. Mensaje cristiano vaciado de contenido.

Los «teólogos» indígenas de la liberación hispanoamericana se han propuesto «desteologizar» (el neologismo es de ellos) el mensaje cristiano, sin pretender con eso descalificarse a sí mismos. Teólogos sin teología, como rabones sin rabo. Aparte del desenfoque global y sistemático, compatible con constataciones

ciertas de hechos y apuntes doctrinales válidos, el mensaje cristiano de estos autores queda fundamentalmente vaciado de contenidos. Las ausencias o *vacíos teológicos*, a los que hace alusión el documento pontificio, son los siguientes:

a) Ausencia del sentido trascendente y personal de Dios, anterior e independiente del mundo y del devenir histórico, a lo que nos hemos referido anteriormente (IX, 3 y 4).

b) Ausencia del reconocimiento claro de la divinidad de Jesucristo. No es que se niegue o ignore a Jesús, Dios y hombre verdadero, pero los atributos propios de persona divina (omnisciencia, previsión y aceptación voluntaria de la muerte sacrificial, etc.) resultan equivalentemente negados. «Se ha llegado a... desconocer la persona de Nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, al igual que el carácter específico de la liberación que nos aporta y que es, ante todo, liberación del pecado» (X, 7). «Sin espíritu crítico se vuelve a la oposición entre el *Jesús de la historia* y el *Jesús de la fe*» (X, 8). «Está claro que se niega la fe en el Verbo encarnado, muerto y resucitado por todos los hombres» (X, 11).

c) Ausencia de la aceptación del origen divino y constitución jerárquica de la Iglesia como sacramento universal de salvación. «En cuanto a la Iglesia, se tiende a ver en ella sólo una realidad interior de la historia que obedece también a las leyes que se supone dirigen el devenir histórico en su inmanencia» (IX, 8). «Se trata de poner en duda la *estructura sacramental y jerárquica* de la Iglesia, tal como la ha querido el señor. Se denuncia la jerarquía y el magisterio como representantes objetivos de la clase dominante que es necesario combatir. Teológicamente, esta posición vuelve a decir que el pueblo es la fuente de los ministerios y que se puede dotar de ministros a elección propia, según las necesidades de su misión revolucionaria histórica» (IX, 13). «Se ignora simplemente la sacramentalidad» (X, 15).

d) Vacío del orden sobrenatural. «Se añadirá que no hay más que una historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana» (IX, 3).

e) Ausencia de aceptación y práctica de los sacramentos de liberación redentora (bautismo y penitencia) y de vitalización sobrenatural, de la Eucaristía, como actualización de la oblación de Cristo por todos los hombres. «La Eucaristía ya no es comprendida en su verdad de presencia sacramental del sacrificio reconciliador, y como el don del cuerpo y de la sangre de Cristo. Se convierte en celebración del pueblo en lucha» (X, 16; cfr., también, IX, 1). Se inventan cantos *ad hoc*.

f) Ausencia del sentido teológico y personal del pecado y de su efecto esclavizante, anterior y más profundo que el del pecado social y estructural (IV, 1, 12, 14 y 15).

g) Vacío de vida auténticamente teológica de fe, esperanza y caridad, sin reducciones, enervamientos o desviación de objetivos. «La fe, la esperanza y la caridad reciben un nuevo contenido: ellas son "fidelidad a la historia", "confianza en el futuro", "opción por los pobres": que es como negarles su realidad teológica» (IX, 5). Una fe que no es adhesión incondicional a la palabra revelada; una esperanza sin otro horizonte más trascendente y garantizado que el futuro utópico de la liberación intramundana de resultados de la lucha de clases; y una caridad que es amor al pobre, estimulado a odiar y a luchar contra el rico opresor. Esto no es vida teológica, no es la pretendida vida evangélica.

h) Vacío de amor misericordioso a *todos* los hombres (cf. IV, 8), especialmente a los pobres, como lo practicaron, por ejemplo, San Martín de Porres y San Juan Macías en Hispanoamérica y como lo practica Teresa de Calcuta en Asia, sin odios ni luchas de clases, tal como lo aconsejaba San Pablo a Filemón y Onésimo. «Se presenta la entrada en la lucha de clases como una exigencia de la caridad como tal; se denuncia como una actitud estática y contraria al amor a los pobres la voluntad de amar desde ahora a todo hombre, cualquiera que sea su pertenencia de clase, y de ir a su encuentro por los caminos no violentos del diálogo y de la persuasión» (IX, 7).

i) Ausencia de discernimiento en la promoción de la justicia, pretendiendo reducir todo el programa de vida cristiana

a la justicia con los pobres y oprimidos y absolutizando y sacramentalizando incluso el estado de pobreza en cuanto tal. Se llega a afirmar que «los pobres son el auténtico *lugar teológico* de la comprensión de la verdad y de la praxis cristiana», o que son el «sacramento de Cristo». ¡Como si no hubiese también hombres pobres injustos y viciosos, opacos a la luz de Cristo!

j) Vacío o despreocupación por la paz interior consiguiente a la renovación del corazón por la gracia de Dios, que mueve a unos a desprenderse de las riquezas y a otros a la práctica de la misericordia y no a la violencia nacida del odio de clases. «Con frecuencia la aspiración de la justicia se encuentra acaparada por ideologías que ocultan o pervierten el sentido de la misma, proponiendo a la lucha de los pueblos para su liberación fines opuestos a la verdadera finalidad de la vida humana y predicando caminos de acción que implican el recurso sistemático a la violencia, contrarios a una ética respetuosa de las personas» (II, 3).

k) Ausencia, en definitiva, del sentido de la persona y de su responsabilidad ética. «Cuando se pone como primer imperativo la revolución radical de las relaciones sociales y se cuestiona, a partir de aquí, la búsqueda de la perfección personal, se entra en el camino de la negación del sentido de la persona y de su trascendencia y se arruina la ética y su fundamento que es el carácter absoluto de la distinción entre el bien y el mal» (IV, 15).

l) Concluyendo este apartado, digamos, con la Sagrada Congregación, que la «teología de la liberación» propone «una interpretación innovadora del contenido de la fe y de la existencia cristiana que se aparta gravemente de la fe de la Iglesia, aún más, que constituye la negación práctica de la misma» (VI, 9). Estos ideólogos «tienden especialmente a desconocer o eliminar: trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios de salvación y, en particular, de la Iglesia y de los sacramentos. Se recordará la verdadera significación de la ética, para la cual la distinción entre el bien y el mal no podrá ser relativizada, el sentido auténtico del pecado, la necesidad de la conversión y la universalidad de la ley del amor fra-

terno. Se pondrá en guardia contra una politización de la existencia que, desconociendo a un tiempo la especificidad del Reino de Dios y la trascendencia de la persona, conduce a sacralizar la política y a captar la religiosidad del pueblo en beneficio de empresas revolucionarias» (XI, 17).

V. La opción por los pobres pretextada y traicionada.

La Sagrada Congregación alude a esa traición a la causa de los pobres (introd.). La opción preferencial por los pobres, que es evangélica, no absoluta, sino relativamente, ha venido a ser un pretexto para fomentar, en sí o en los demás, el odio a los ricos, la lucha violenta contra las fuerzas del orden y para aliarse con poderes extraños (el comunismo internacional concretamente), que no alivian las miserias y aprisionan más la libertad de los pobres. La situación de Cuba y Nicaragua, por ejemplo, es tremendamente elocuente. También éstos son «signos de los tiempos» (Mt., 16,3), no precisamente de bonanza, sino de tormenta y prevención. Porque «signos de los tiempos», según el uso original, no son los hechos presencialmente vividos u observados, sino los que sirven para prever y prevenir el futuro, afrontándolo cristianamente.

Decía que la opción preferencial por los pobres, tan proclamada por estos autores (y, en este caso, con buena base en el Magisterio pontificio, incluso en la introducción de este mismo documento), es de una prioridad relativa. No es que el pobre, por ser pobre, sea más o menos digno de amor cristiano que el rico o prepotente. En realidad, es más digno de amor el que es mejor, el que es más santo, el que se asemeja más a Dios, Suma Bondad, sea pobre o rico, débil o poderoso. Lo que ocurre es que el pobre y el oprimido, especialmente cuando son víctimas de la injusticia ajena, son más dignos de socorro o de amor efectivo de misericordia. Es ley de caridad. ¿A quién se debe amar más? A los mejores. ¿A quién se debe ayudar más? A los más nece-

sitados. De ahí nace o debe nacer la opción preferencial por los pobres.

Hago especial mención a los pobres que son víctimas de la injusticia ajena, porque también hay hombres que incurren en la miseria sin culpa ajena y no raramente por culpa propia. Por ejemplo, ¿cuántos pobres irremediablemente parados hoy fueron ayer libremente protagonistas de huelgas «salvajes» que paralizaron la industria? No entro aquí en el análisis sociológico o bíblico-teológico del concepto de «pobre». Nos referimos al concepto vulgar y actual de pobre como indigente, económicamente menesteroso, sea él o sean los demás los responsables de su situación.

Sabemos que el hombre pobre no es necesariamente un «pobre-hombre», que esto puede serlo también un hombre acaudalado; que no es lo mismo *tener* poco que *ser* poco, es decir, espiritualmente menesteroso, aunque en estos pobres no parecen pensar los «teólogos de la liberación».

Debemos apuntar también que la dialéctica cristiana de pobre-rico, opresor-oprimido no ha de ser la de la lucha violenta para que el rico deje de ser rico desheredándolo y el pobre deje de ser pobre usurpando bienes ajenos. Si el pobre puede y debe vivir evangélicamente el espíritu de pobreza (*Mt.*, 5,3), el hacendado puede y debe vivir evangélicamente practicando la misericordia (*Mt.*, 5,7), y del encuentro de estas dos bienaventuranzas resultará la paz propia de los hijos de Dios (*Mt.*, 5,9), que no es precisamente a la que aboca la «teología de la liberación», en la que «el sentido *cristiano* del pobre se pervierte y el combate por los derechos de los pobres se transforma en combate de clases en la perspectiva ideológica de la lucha de clases» (IX, 10).

Resulta bien chocante que uno de estos autores que tiene a los pobres por «sacramento de salvación» y por «primer lugar teológico», termine diciendo que mientras existan los pobres no ha llegado el reino de Dios. ¿Cómo si en las comunidades pobres y oprimidas de la primitiva Iglesia no existiesen santos, como existieron santos en las comunidades pobres de Lima del

siglo XVI! Pues si los pobres, para entrar en el reino de Dios tuviesen, necesariamente, que dejar de ser pobres, resultaría que sólo entrarían en él los ricos. Todo ello resulta más incongruente, por no decir ridículo, que predicar la pobreza viviendo ricamente o predicar la paz interesada (pacifismo) militando en las guerrillas o en algaradas callejeras.

VI. La voz clara del Papa en Hispanoamérica.

Al corregir las pruebas de imprenta de este comentario me llega el texto de la Homilía que pronunció Juan Pablo II en Santo Domingo, el 11 de octubre de 1984 (*L'Osservatore Romano*, de 21 de octubre de 1984, pág. 9), cuyo número 5 es muy preciso sobre el modo de realizar la *opción preferencial por el pobre*. Dice así:

”En el *Magnificat* de María resuenan también estas palabras: «(Dios) desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los soberbios en su propio corazón. *Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada*» (*Lc.* 1, 51-53).

La palabra revelada muestra aquí la benevolencia de Dios, que se derrama sobre *los humildes y pequeños*, a quienes El revela los secretos del reino (cf. *Mt.* 11, 25), y llena de sus bienes y esperanza. El *es el Dios de todos*, pero otorga su *primera misericordia a los desposeídos* de este mundo.

Estas palabras del *Magnificat* son un eco anticipado de las bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos... Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia porque ellos serán saciados» (*Mt.* 5, 3-6). Esa realidad bíblica halla su fundamento en la identificación que Cristo establece con el necesitado: «Cuanto hicistéis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicistéis» (*Mt.* 25, 40).

El ejemplo de Cristo de amor al menesteroso se ha concretizado para la Iglesia en Latinoamérica, sobre todo a partir de

Medellín y Puebla, en la llamada *opción preferencial por los pobres*.

En la perspectiva del ya cercano medio milenio de evangelización, la Iglesia en América latina se halla ante esa «tarea importantísima que hunde sus raíces en el Evangelio. No cabe duda que la Iglesia ha de ser íntegramente fiel a su Señor, poniendo en práctica esa opción, ofreciendo su generoso aporte a la obra de *«liberación social»* de las muchedumbres desposeídas, a fin de lograr para todos una justicia que corresponda a su dignidad de hombres e hijos de Dios.

Pero esa importante y urgente tarea ha de realizarla en una línea de fidelidad al Evangelio que *prohíbe el recurso a métodos de odio y violencia*:

— ha de realizarla manteniendo una *opción preferencial* por el pobre *que no sea* — como yo mismo he dicho en diversas ocasiones — *exclusiva y excluyente*, sino que se abra a cuantos quieren salir de su pecado y convertirse en su corazón;

— ha de realizarla sin que esa opción signifique ver al pobre como clase, como clase en lucha o como Iglesia separada de la comunión y obediencia a los pastores puestos por Cristo;

— ha de realizarla mirando al hombre en su *vocación terrena y eterna*;

— ha de realizarla sin que el imprescindible esfuerzo de transformación social exponga al hombre a caer tanto bajo *sistemas que le privan de su libertad* y le someten a programas de ateísmo, como el materialismo práctico que lo *expolían de su riqueza interior y trascendente*;

— ha de realizarla sabiendo que *la primera liberación* que ha de procurarse al hombre es *la liberación de pecado, del mal moral* que anida en su corazón, y que es *causa del «pecado social»* y de las estructuras opresoras.

Son éstos algunos *puntos básicos de referencia* que la Iglesia no puede olvidar en su acción evangelizadora promocional. Ellos han de estar presentes en la práctica y en la reflexión teológica, de acuerdo con las indicaciones de la Santa Sede en su reciente *Instrucción sobre algunos aspectos de la «teología de*

la liberación», emanada de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

En este momento solemne deseo reafirmar que el Papa, la Iglesia y su jerarquía *quieren seguir presentes en la causa del pobre*, de su dignidad, de su elevación, de sus derechos como persona, de su aspiración a una improrrogable justicia social. Por ello, con tal que actúen con los criterios antes indicados y en unión con sus pastores, las personas e instituciones eclesiales que trabajan con encomiable generosidad en la causa de los pobres han de sentirse hoy *no frenadas, sino confirmadas y alentadas en su propósito*''.

El día anterior, 10 de octubre, los españoles habíamos escuchado esta prevención del Papa en Zaragoza: «No caigáis en el error de pensar que se puede cambiar la sociedad cambiando sólo las estructuras externas o buscando, en primer lugar, la satisfacción de las necesidades materiales. Hay que empezar por cambiarse a sí mismos, convirtiendo de verdad nuestros corazones al Dios vivo, renovándose moralmente, destruyendo las raíces del pecado y del egoísmo en nuestros corazones. Personas transformadas colaboran, eficazmente, a transformar la sociedad».

VII. ¿Documento condenatorio?

Sí, es condenatorio de las grandes líneas y de muchas de las posiciones de estas «teologías de la liberación». No se condena la libertad y su uso correcto y dignificante, ni la liberación redentora en toda su integridad. Es una llamada muy seria de atención a los responsables teóricos de estos movimientos tan comprometedores para la fe y vida cristiana de los fieles, pero sin sanciones canónicas de momento. Implica preocupación y rechazo de la injusticia social y de la opresión que padecen muchísimos hombres y de las estructuras antecedentes o consiguientes a estos pecados colectivos y opción preferencial de amor misericordioso efectivo y generoso por los pobres. Sobre el aspecto más global y positivo de la libertad y de la liberación, princi-

palmente en sentido cristiano, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe promete otro documento, cuyos puntos fundamentales ya vienen adelantados en la introducción y orientaciones finales de la presete Instrucción *Libertatis nuntium*. Lo que era más urgente era encauzar con diques de contención estos movimientos aberrantes que se estaban desbordando y extendiendo peligrosamente.

Quien lea atentamente el documento pontificio y este mismo breve comentario y haya leído alguna o muchas de las obras en cuestión podrá preguntarse: ¿Pero hay tantos errores y peligros en ellas? Pues sí, aunque tan diluidos y entremezclados con descripciones de hechos y divagaciones teóricas, más o menos esotéricas, que fácilmente pasan desapercibidos, especialmente para quienes conocen poco la teología católica. Semejante fenómeno había ocurrido con los movimientos «modernista» y de la «nouvelle théologie», de los que no había cabal conciencia hasta que aparecieron cuidadosamente recopilados, sintetizados y reprobados en las encíclicas *Pascendi* de San Pío X y *Humani generis* de Pío XII. La instrucción *Libertatis nuntium* de Juan Pablo II, a través de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe tiene un parecido cometido.

Quizás haya quien siga pensando —especialmente los autores aludidos y recalcitrantes— en la negatividad de estos procedimientos de *anathema*. En realidad el rechazo o prevención del error es realmente *positivo* para el cultivo de la verdad, como la extirpación de las malas hierbas es positivo para el huerto fructífero. Por lo que se refiere a la libertad progresiva o perfectiva del pensamiento, el procedimiento de *anathema* deja margen más amplio al pensamiento que las definiciones positivas. Al decir *no es eso* queda el camino abierto a muchas otras respuestas ciertas u opinables.