



## FE CRISTIANA Y LIBERACIÓN. LA INSTRUCCIÓN «SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN»

LEO SCHEFFCZYK

Al participar en la primera asamblea de todas las Comisiones Episcopales Latinoamericanas para la Doctrina de la Fe, los días 26-30 de marzo de 1984, el cardenal Ratzinger declaró que «no descartaba que la Congregación de la Fe publicase un documento oficial sobre la teología de la liberación, si las circunstancias lo exigían»<sup>1</sup>. Las circunstancias aconsejaron la pronta realización de este proyecto. Así, el 3 de septiembre de 1984 se publicó por orden del Papa (con fecha 6 de agosto de 1984) la Instrucción de la Congregación de la Fe: «Sobre algunos aspectos de la 'teología de la liberación'».

### 1. *Antecedentes*

El documento, que despertó un eco amplio y (como no podía ser menos en nuestros días) muy heterogéneo, no sorprendió demasiado, sobre todo a la vista de los acontecimientos precedentes. Desde la irrupción entusiasta de la idea de la liberación político-religiosa en la Segunda Asamblea de los Obispos Latinoamericanos, celebrada en Medellín el año 1968, se abrió paso una idea que colocaba el «reino de Dios» y la liberación total del hombre a un mismo nivel indiferenciado. Por eso el Magisterio eclesiástico ha hecho hincapié, cada vez más, en la neta distinción entre el mandato misional de la Iglesia y las propuestas político-sociales. El Sínodo de los Obispos celebrado en 1971 no parece haber establecido esa distinción con suficiente claridad, ya que su documento final contiene la afirmación un tanto ambigua de que el proceso de transformación social

---

1. KNA-Informationsdienst, 19.4.1984.

es «en cierto modo una *ratio constitutiva* del anuncio del evangelio»<sup>2</sup>, lo cual significaría (en una interpretación estricta del texto) que dicho proceso forma parte del contenido de la fe, contrariamente a las declaraciones del Concilio Vaticano II<sup>3</sup>. La tercera asamblea general del Sínodo de los Obispos, celebrada en Roma el año 1974, que estuvo dedicada al tema de «la evangelización en el mundo de hoy», se ocupó más a fondo, desde una perspectiva eclesial general, de los problemas latinoamericanos, sin llegar a elaborar una respuesta formal. La respuesta formal se produjo a modo de observaciones sobrias en la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975), que establece con claridad la distinción entre el anuncio del mensaje salvador como liberación del pecado y del mal, y «las dimensiones de un programa puramente temporal ... en el ámbito político y social»<sup>4</sup>, sin dejar de subrayar el deber ineludible de la Iglesia y de sus miembros de promocionar la justicia y la paz en el mundo. En relación con las circunstancias concretas dentro de la Iglesia terrena, la Exhortación acentuó también la distinción entre las comunidades de base eclesiales y no eclesiales<sup>5</sup>. Este documento recordó que la liberación traída por Jesucristo es una realidad global que también abarca en sí la acción político-social, al igual que el orden de la salvación incluye el orden de la creación, aunque sin confusión de ambos órdenes. Expresaba también la convicción de que, en el debate en curso entre la doctrina de la Iglesia y las concepciones ajenas a ella, el elemento común pre-valecta sobre el elemento discordante.

Esta actitud determinó también las conclusiones de la sesión de la Comisión Teológica Internacional celebrada en octubre de 1976 y aparecidas en un volumen colectivo. El documento final hablaba de los «muchos elementos valiosos»<sup>6</sup> existentes en los nuevos conceptos de la Teología de la Liberación; pero también aludía al peligro de una disolución de la historia de la salvación en la historia profana<sup>7</sup>.

Sin embargo, estas observaciones críticas a la Teología latinoamericana de la Liberación (aunque no exclusivamente a ella) fueron juzgadas por sus representantes como excesivamente teóricas. Según ellos, establecían unas diferencias y matices entre el Evangelio y la tarea secular, demasiado sutiles y abstractos para responder a las exigencias perentorias de la práctica y de la evolución evidente de las

---

2. *De iustitia in mundo. Synodus episcoporum 1971*, Typis Polyglottis Vaticanis, Proemium, 5.

3. Cfr., entre otros textos, *Lumen gentium*, 36; *Gaudium et spes*, 42.

4. *Evangelii nuntiandi*, del 8 de diciembre de 1975, 32.

5. *Ibidem*, 58.

6. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Promoción humana y salvación cristiana*, I, en *Documentos (1970-1979)*, Madrid 1983, p.151

7. *Ibidem*, p. 152.



circunstancias concretas. Los representantes de la Teología de la Liberación, que apelaban a las experiencias del Tercer Mundo, y se sentían poseídos de una especie de *pathos* mesiánico, se sintieron incomprendidos en aquellas exhortaciones episcopales, y negaron que ellos confundieran el Evangelio con la acción política, puesto que su teología —dijeron— partía sencillamente del Evangelio. Ya antes de estas declaraciones de los Obispos, un destacado teólogo de la liberación había respondido ante la supuesta confusión entre actividad del Reino de Dios y actividad político-social: «No estamos ante una identificación»<sup>8</sup>. Esta descalificación simplista de objeciones tan serias es una prueba de qué difícil se había hecho para esta teología una comprensión del contenido del Evangelio e, incluso, que ya no se podía dialogar ni siquiera desde la hermenéutica desarrollada por la moderna ciencia bíblica.

Entre tanto, estaban en curso los preparativos para la tercera Asamblea General de los Obispos Latinoamericanos, convocada por el papa Pablo VI, preparativos que darían una mayor difusión a la Exhortación *Evangelii nuntiandi*. Las actitudes que tomaron los obispos latinoamericanos en vísperas de la Asamblea sirvieron para favorecer una concepción integral de la misión de la Iglesia, previniendo contra una intervención directa en las estructuras sociales y políticas<sup>9</sup>; pero adolecieron a veces de una conexión indiscriminada entre la tarea salvífica espiritual de la Iglesia y la tarea secular que también le corresponde<sup>10</sup>, de forma que se producía un desequilibrio en las ecle-siologías de tales actitudes. Por eso habló más tarde Juan Pablo II de «un cierto malestar respecto de la interpretación misma de la naturaleza y la misión de la Iglesia»<sup>11</sup>, durante el período de preparación de la Asamblea General. Una obra colectiva publicada en Alemania con el título *Theologie aus der Praxis des Volkes*<sup>12</sup> reveló un disenso aún mayor en los teólogos latinoamericanos; en esta obra se postulaba una «relectura del Evangelio» y una «reinterpretación y nueva definición de la fe»<sup>13</sup>.

En esta difícil situación, Juan Pablo II pronunció palabras luminosas y orientadoras sobre las relaciones entre la evangelización y la acción secular con ocasión de su viaje a la República Dominicana y a

8. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1971, p. 239.

9. CELAM, *Mensaje a los Pueblos de América Latina*, en *Puebla. La evangelización de América latina*, BAC (Madrid 1979), pp. 57-70.

10. *Ibidem*, p. 44.

11. JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de la III Asamblea del Episcopado Latinoamericano*, (Puebla 28-I-1979), I, 8.

12. Obra dirigida por F. CASTILLO, Maguncia 1978.

13. *Ibidem*, p. 27.

México (26 de enero — 4 de febrero de 1979), en el curso del cual inauguró la tercera Asamblea General de los Obispos Latinoamericanos en Puebla (28 de enero de 1979). El Papa se dirigió principalmente a los obispos, y no como expertos en temas de socialización, sino como testigos de la verdad revelada, de la cual son intérpretes en virtud de una autoridad superior a la autoridad científica. El Papa insistió en esta autoridad, refiriéndose a la «relevancia objetiva del magisterio», previniendo contra los «ataques sutiles» dirigidos contra este ministerio y rechazando con firmeza las «nuevas 'relecturas' del evangelio, resultado de especulaciones teóricas más bien que de una auténtica meditación sobre la palabra de Dios y de un verdadero compromiso evangélico»<sup>14</sup>. El Papa adoptaba así una postura de claro distanciamiento frente a las actitudes que pretendían una relectura del Evangelio y una reinterpretación del valor del Magisterio eclesiástico. Mencionó además algunos errores concretos, como el olvido de la divinidad de Cristo y la interpretación secularizada del «reino de Dios», que evidenciaban la actualidad y la urgencia del llamamiento pontificio.

Además de las advertencias, esta alocución (como muchas otras pronunciadas en aquel viaje, que trataron el tema en términos similares) procuró tener en cuenta los otros puntos de vista, a los cuales respondió aduciendo cálidos argumentos cristológicos, antropológicos y del Magisterio eclesiástico, que mostraban «una liberación auténtica»<sup>15</sup>. Tal liberación, como la enseñó el Papa, apunta sobre todo a la «liberación del pecado y del mal»<sup>16</sup>, y «no se puede reducir a la dimensión económica, política, social o cultural»<sup>17</sup>. El discurso revelaba ya el interés, patente también como veremos en la *Libertatis nuntium* (1984), por no dejar la «Teología de la Liberación» o sea, la auténtica, en manos de unos teólogos que se invisten a sí mismos de «autoridad», y reclamarla como propuesta auténtica de la predicación eclesial (sobre todo desde el Concilio Vaticano II).

La impresión y los efectos que produjo esta actitud decidida del Papa fueron relevantes, como se desprende del documento final de la Conferencia, que habla de la «fuerza de una nueva misión». Sin embargo, los teólogos de la liberación, siguiendo su «interpretación» habitual de todas las intervenciones auténticas de la Iglesia, concentraron la atención en las afirmaciones papales sobre las tareas político-sociales; por eso se malogró de hecho la revisión de la doctrina de Medellín, objetivo de la Asamblea de Puebla. Un síntoma de la situa-

14. JUAN PABLO II, l. c., I, 4.

15. *Ibidem*, I, 9.

16. *Ibidem*, III, 6.

17. *Ibidem*.



ción fue la Instrucción enviada el 6 de agosto de 1983 por la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre el «ministro de la Eucaristía», instrucción que corrige los errores sobre la noción de la Iglesia y sobre la celebración eucarística que se profesaban de hecho en algunas comunidades de base<sup>18</sup>. Aunque el documento no se dirigía a una parte determinada de la Iglesia (puesto que están muy difundidas esas concepciones erróneas), estaba clara la referencia a las pretensiones de la «Teología popular», sobre todo en Latinoamérica, según la cual la autoridad para la celebración de la Eucaristía y el ejercicio del ministerio sacerdotal emana del propio pueblo.

## 2. *Las normas positivas de la fe*

A la vista de este largo debate cabe preguntar si la reciente intervención de la Sagrada Congregación puede aportar algún contenido nuevo. A pesar de la evidente continuidad de la Instrucción con el Magisterio emanado desde el Concilio Vaticano II hasta las encíclicas más recientes del Papa, se puede contestar afirmativamente. El nuevo documento<sup>19</sup>, que pese a la elaboración relativamente extensa en 11 capítulos «no se propone (según el prólogo) tratar todo el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación» (y reserva esta tarea a una intervención posterior), no es una respuesta a ciertas opiniones teológicas erróneas ni un recordatorio de algunos principios básicos de la sana doctrina, sino que se limita a abordar en extensión y profundidad ciertas propuestas equivocadas de la Teología de la Liberación que representan un peligro para la fe cristiana. «La presente instrucción tiene un fin muy preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de Teología de la Liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista» (prólogo).

La posición inequívoca que se expresa ya en el prólogo puede dar la impresión de que la Instrucción se limita a combatir, en una línea apologética, los errores de la Teología de la Liberación y que no pasa más allá de su mera refutación. En realidad, el documento intenta en los cinco primeros capítulos (como hizo el Papa en Latinoamérica) reconducir la Teología de la Liberación a la reciente enseñanza de la

---

18. S. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica* (6-VIII-1983), en «Ecclesia» (7-IX-1983) pp. 1165-7.

19. Citado conforme a *L'Osservatore Romano*, edición en castellano del 14-9-1984.

liberación bien entendida, basada en «fundamentos bíblicos». Por eso no rechaza la idea de una Teología de la Liberación, sino que la acoge positivamente: «La aspiración a la liberación ... toca un tema fundamental del Antiguo y del Nuevo Testamento» (III, 4).

De ahí que el documento reconozca como válida la expresión de «teología de la liberación»: «designa 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).

Para legitimar esta actitud, los primeros capítulos de la Instrucción hacen un análisis histórico de la «poderosa y casi irresistible aspiración» de los pueblos a una liberación (I, 1), como uno de los más importantes signos de los tiempos y expresión de la dignidad del hombre y de su condición (cristiana) de imagen y semejanza de Dios. No faltan las alusiones a las lacras del mundo moderno, como son «las irritantes desigualdades entre los pobres y los ricos», el «colonialismo económico» y la «gigantesca carrera armamentista» (I, 6.7.9.), y se recuerdan las constantes exhortaciones del Magisterio eclesial (V) a los gobiernos de los Estados. Estas alusiones, que aparecen ya en las primeras páginas, deben disipar el malentendido de que la crítica a ciertos tipos de Teología de la Liberación pueda suponer un desinterés de la Iglesia por «los pobres» o una conciencia insuficiente del progreso social de la humanidad. Por eso el documento advierte expresamente que las reservas frente a una Teología de la Liberación unilateral no deben ser un pretexto para adoptar una actitud neutral en los urgentes problemas de la configuración del mundo actual, como tampoco, pretende inhibir el impulso de aquellos que hacen una «opción preferencial en favor de los pobres» (prólogo). Esta opción, sin embargo, debe realizarse dentro del «verdadero espíritu del Evangelio». Por eso la Instrucción intenta aclarar en un apartado decisivo (IV) este «verdadero espíritu del Evangelio», que debe inspirarse en los «fundamentos bíblicos». Si la Teología de la Liberación arranca unilateralmente del acontecimiento, considerado sólo como meramente político, de la salida de Egipto, la Instrucción, en cambio, interpreta el éxodo como un acontecimiento salvador que apunta ya a la Nueva Alianza, «marcada con el don del espíritu y la conversión de los corazones» (IV, 4). Por eso el mensaje de los profetas, referido también a un mundo terreno más justo, tiene como objetivo supremo la salvación religiosa, la purificación espiritual y la liberación de la culpa, que no puede lograrla el hombre, sino que es don de Dios. Es verdad que la «fidelidad a la Alianza es impensable sin la fidelidad a la justicia»; pero la salvación no consiste nunca en una situación política ideal creada por el hombre.

Estas ideas básicas encuentran su consolidación definitiva en el Nuevo Testamento, comenzando por las bienaventuranzas, que ponen

la raíz del cambio y de la renovación en lo más hondo del corazón y señalan al mismo tiempo las exigencias de la justicia y de la caridad (cf. Lc 6, 36). A la luz del Nuevo Testamento aparece aún con mayor claridad la jerarquía entre la preocupación por la salvación espiritual y la preocupación por la justicia terrena, así como la conexión interna de ambas tareas. «La revelación del Nuevo Testamento nos enseña que el pecado es el mal más profundo, que alcanza al hombre en lo más íntimo de su personalidad». De ahí la inequívoca consecuencia que puede servir de norma para enjuiciar toda Teología de la Liberación: «La primera liberación, a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado» (IV 12). El liberador concreto y personal es el mismo Cristo, que «nos ha librado del pecado y de la esclavitud de la ley y de la carne, que es la señal de la condición del hombre pecador» (IV, 2). De su Persona y su obra recibe la liberación genuinamente cristiana su verdadero sentido: «Es, pues, la vida nueva de gracia, fruto de la justificación, la que nos hace libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran, pues, en la esclavitud del pecado su última raíz». La libertad cristiana es esencialmente «la nueva vida en el amor» (IV, 2).

Estos pocos enunciados constituyen en cierto modo el núcleo bíblico sobre el que debe construirse una legítima Teología de la Liberación. A tenor del mismo, el Nuevo Testamento no exige primariamente, para el logro de la verdadera libertad, «la modificación de la situación política y social», sino el cambio del corazón, aunque añadiendo inmediatamente que «la nueva libertad que trae la gracia de Cristo debe influir necesariamente en el plano social» (el documento remite a la carta a Filemón IV, 13). La atención se centra así en la comprensión teológica del pecado, que no puede limitarse al «pecado social» o a las «estructuras injustas» (IV, 14).

El documento no niega la existencia de tales «estructuras injustas»; pero no considera su remoción como la base para la creación de un «hombre nuevo», ya que «la raíz del mal reside en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Cristo para vivir y actuar como nuevas criaturas ...» (IV, 15). Así, las estructuras injustas son «más efectos que causas» de las actitudes humanas deformadas. Si se confunden el fundamento y la consecuencia, la causa y el efecto, y como ocurre con frecuencia «se critica el anhelo de perfección personal» porque distrae del cambio de estructuras y de las transformaciones sociales, se incurre en el peligro de «la negación del sentido de la persona y de su transcendencia ... y se arruina la ética y su fundamento, que es el carácter absoluto de la distinción entre el bien y el mal» (IV, 15). Sin embargo, el documento no pierde de vista la otra tarea: también las «estructuras injustas» son objeto de la labor

del cristiano en el mundo: «es preciso tener la valentía de cambiarlas» (IV, 15).

En las cuestiones que dan lugar al debate teológico, y que son las referentes a las relaciones entre la salvación por la gracia y el progreso humano, entre el servicio salvífico y la tarea secular de la Iglesia, el documento no ofrece fórmulas teóricas precisas; tales fórmulas, por lo demás, deberían ser muy abstractas y formales para no interferir el engranaje interior de las dos esferas y los condicionamientos históricos y circunstanciales.

El documento propone, no obstante, una perspectiva general de las dos esferas y de sus competencias respectivas. El orden correcto no permite ni la identificación de ambas esferas, ni un dislocamiento de la tarea temporal de la Iglesia para ocupar el centro de su actividad. Aunque la Teología deba ahondar aún en una definición más concreta de estas tareas (y el documento invita expresamente a hacerlo), hay que considerar la acción política del cristiano como una consecuencia, como parte integrante, como reflejo y signo eficaz de la redención por la gracia, redención que debe afectar al mundo, pero que no se puede equiparar con la mera tarea secular.

### 3. *Crítica de las desviaciones*

La expresión positiva de los principios extraídos de la Sagrada Escritura, sobre una liberación entendida en sentido cristiano, es la base que utiliza la Congregación para criticar las «graves desviaciones» (IX, 1) en que incurren las formas extremas de Teología de la Liberación (y que a veces dan la pauta para describirla). La crítica a estas desviaciones es extraordinariamente concreta y atinada en comparación con otros documentos doctrinales de la era posconciliar; a veces, el texto se expresa con una cierta dureza («temas de la ideología marxista asumidos sin crítica»: VI, 10; «fascinación casi mítica» por la ciencia: VII, 4; «ilusión mortal»: XI, 4; «incapacidad de diálogo»: X, 3). A pesar de ello, hay que reconocer que se trata en conjunto de una crítica ponderada; el documento reconoce que algunos defensores de teologías unilaterales han sabido acercarse a los más pobres (VI, 2) y les atribuye el mérito del redescubrimiento de los grandes textos de los profetas (IX, 10), o elogia la aportación de los teólogos y pensadores del Tercer Mundo al diálogo sobre un mundo mejor (XI, 12). Queda, no obstante, en el punto medio de esta ancha franja entre la crítica y el elogio: la escueta afirmación de que muchas formas de Teología de la Liberación son «una reinterpretación del cristianismo» (VI), «en oposición con la fe de la Iglesia recordada por el Concilio Vaticano II» (IX, 3), una «interpretación nueva del conjunto del misterio cristiano» (X, 13), una





especie de «inversión de los símbolos» (X, 14). Aunque son numerosos los estudios publicados sobre las graves desviaciones de muchos teólogos de la liberación, ningún escrito ha sabido resumirlas y exponerlas con la claridad y agudeza con que lo hace este documento del Magisterio. Tales desviaciones afectan (como no podía menos de ocurrir partiendo de un principio falso) al conjunto de la fe cristiana. En términos sistemáticos, conciernen a toda la Teología, desde la doctrina de Dios hasta la escatología.

Según constata el documento de la Congregación para la Fe, en algunos de estos esquemas teológicos Dios se convierte en la «historia» (IX, 3), Cristo en la «figura de Jesús, que es una especie de símbolo que recapitula en sí las exigencias de la lucha de los oprimidos» (X, 11); la muerte redentora en la Cruz es objeto de «una interpretación exclusivamente política» (X, 12); la Iglesia pasa a ser una «realidad intrahistórica» (IX, 8), una «Iglesia clasista» de los pobres, que pone en cuestión las estructuras sacramentales y jerárquicas (IX, 12.13); la Eucaristía degenera en la «celebración de la lucha de clases» (IX, 1), en «celebración del pueblo en su lucha», sin el reconocimiento de la verdad «de la presencia sacramental del sacrificio reconciliador» (X, 16); el reino de Dios se identifica «con los movimientos de liberación humana». Todo desemboca en un «inmanentismo historicista» que hace de la historia un sujeto y un «proceso de autorredención del hombre» (X, 3). Así se impone la consecuencia de que las formas extremas de Teología de la Liberación «son un verdadero sistema», «aunque algunos rehúsen seguir a fondo la lógica». También es consecuente el juicio de que «este sistema como tal es una perversión del mensaje cristiano tal como Dios lo ha confiado a su Iglesia» (IX, 1).

El documento, que alude a la deficiente lógica del pensamiento actual en la comprensión de tales fenómenos, procura no incurrir en un reproche semejante, indagando los presupuestos y las raíces espirituales de esa «perversión del mensaje cristiano» y descubriendo éstas con una penetración analítica extraordinaria para un documento magisterial. El documento no se limita a abordar la falsa hermenéutica y la interpretación bíblica equivocada de las teologías críticas y de su «exégesis racionalista» (X, 8), que «se atiene ciertamente a la letra de las fórmulas de fe» (X, 9), pero desatendiendo el espíritu interno de los criterios teológicos; discute, sobre todo, el «análisis marxista» asumido sin crítica por los teólogos de la liberación. El documento señala en este punto que no se pueden transponer ciertas fórmulas verbales («lucha de clases»), ni los métodos analíticos a la realidad cristiana sin afrontar críticamente y eliminar su *apriori* ideológico, ateo. El examen del «valor instrumental» (VII, 10) de tales conceptos y métodos debe basarse en criterios teológicos, porque de lo contrario se incurre en profundos equívocos y en las ya mencionadas falsificaciones de la verdad.

Es lógico que se critiquen estos análisis objetivos del marxismo y de sus métodos. Algunos han afirmado que este juicio del marxismo que aquí se ha expuesto está ya superado por la situación actual. Pero tal postura no puede sostenerse. Lo dicho en el documento sobre las raíces ideológicas del marxismo y sobre su lugar en la historia de la cultura está confirmado por recientes investigaciones que delatan la base irreligiosa y profundamente inhumana del marxismo. Desde esta perspectiva no es sólo un espíritu profético, como A. Solschenizyn, el que juzga negativamente esta ideología, que «nunca fue una ciencia» y contiene «una teoría económica primitiva y superficial ... con total desconocimiento de la naturaleza humana»<sup>20</sup>; así la estiman también algunos intérpretes desde posturas científicas<sup>21</sup>. Frente a estos críticos, las objeciones del documento aparecen incluso más atinadas, ponderadas y libres de toda polémica. Sus consideraciones tampoco se agotan en la vertiente crítica, sino que presentan al final la doctrina social cristiana, que constituye «una de las condiciones para el necesario enderezamiento teológico» (XI, 12). Como ciencia de la fe que arranca de la verdad permanente de la Revelación y del derecho natural, y aplica los principios derivados de ellos, con la valoración de las ciencias humanas, a las circunstancias cambiantes de la historia, la Teología puede mostrar las «grandes directrices éticas» (XI, 14), que ayudan al progreso social.

#### 4. *Perspectivas históricas*

La Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe constituye, desde múltiples aspectos, un documento del Magisterio eclesial de gran actualidad. Gracias a su estricta objetividad es muy superior a los ensayos apasionados e irreflexivos de algunas teologías de la liberación; gracias a su agudeza intelectual, que llega a las raíces de los fenómenos, supera con ventaja el tosco sincretismo de la conciencia cristiana media actual; y gracias a su solidez radical, demuestra una superioridad intelectual sobre el relativismo y el perspectivismo actuales en relación con la idea de la verdad.

El documento abre también unas perspectivas históricas que desbordan la circunstancia presente y el acontecer eclesial actual. Los medios de difusión, en sus primeras reacciones, no han reparado en que no se

---

20. A. SOLSCHENIZYN, *Offener Brief an die sowjetische Führung* (Sammlung Luchterhand 178), Darmstadt 1974, pp. 42 s.

21. Cf. entre otros W. WEBER, *Marxismus — ein für kirche und Theologie annehmbares gesellschaftskritisches Interpretament?*, en *Kirche und Befreiung*, Aschaffenburg 1975, p. 138.



trata de un debate entre una actitud progresista y una actitud conservadora hacia el mundo moderno y hacia sus cambios sociales. La seriedad con que la Instrucción señala la perversión de la doctrina de la fe (cosa que también olvidan con facilidad las instancias eclesiales) es signo de que está en juego, no sólo el alma del mayor «continente católico» y su futuro, sino el futuro de la fe cristiana en el mundo; en efecto, a la vista de los radicales falseamientos de la fe, el cristiano lúcido hará una extraña constatación: los errores sobre la fe en Dios, en Cristo, en la Iglesia y en los sacramentos, están infestando la cristiandad y la Iglesia actuales. Tales errores no están ligados a la existencia del mal social ni a una Teología de la Liberación que reacciona equivocadamente ante él. Tales errores crecen en el suelo de la teología existencialista, idealista y humanista, de la teología occidental de la experiencia y de la conciencia. Este análisis lleva a otra constatación: que todas esas desviaciones, de idéntica dirección, suponen una fuente de error más profunda, de la que emanan tales elementos dañinos. No es equivocado considerar como tal fuente el monismo naturalista de la Edad Moderna, el desprecio de la realidad sobrenatural revelada, y la pérdida del sentido de la singularidad del acontecimiento de Cristo, con su plenitud, pero también con su misterio indescifrable a nivel intramundano.

Por eso, la postura romana en el debate sobre la identidad del cristianismo en el mundo moderno adquiere una gran relevancia, no sólo en el diagnóstico, sino también en la terapéutica, es decir, en los recursos que recomienda y moviliza: la indefectibilidad de la Revelación de Cristo; la correcta interpretación de la Sagrada Escritura; el carácter sobrenatural de la Iglesia; el carisma rector del Magisterio eclesiástico; la fuerza de la colegialidad de los Obispos, recordada constantemente por el Papa; la responsabilidad de todos los miembros de la Iglesia, sobre todo de los laicos, en la construcción del mundo.

Si se mira con realismo la situación actual del cristianismo y de la Iglesia, situación que la propia Teología de la Liberación esclarece de modo elocuente, no es de esperar que la Instrucción sea tan efectiva que, como sugiere el dicho agustiniano, *Roma locuta, causa finita*. Se puede considerar, sin embargo, la Instrucción como una piedra miliar en el camino de la Iglesia hacia un futuro lleno de peligros, pero que es preciso afrontar siempre con la fuerza de la fe.

L. Scheffczyk  
Kath. Theologische Fakultät  
Universität München  
D-800 MÜNCHEN-22  
ALEMANIA FEDERAL

