

acuerdo o desacuerdo. Se supone que el teólogo acepta dicho documento como uno que le concierne precisamente por provenir del Magisterio de la Iglesia.

La obra y trabajo propiamente teológico no es el de emitir una profesión de fe, sino que su labor se define como un trabajo científico y de crítica, de búsqueda de inteligencia. Esto es precisamente lo que define a la teología, búsqueda de inteligencia de la fe (*intellectus fidei*).

No está de más insistir todavía en este punto que normalmente es poco conocido. Al respecto resulta instructiva una aclaración que hicieron los teólogos de habla alemana el 3 de enero de 1981:

"Conflictos entre el Magisterio y algunos teólogos son siempre posibles y en razón de la verdad muchas veces necesarios. Dichos conflictos pueden producirse cuando se va más allá de los propios límites por ambas partes. De esta manera puede ser derecho y deber de un teólogo el amonestar y criticar a un representante del Magisterio cuando éste se expresa de manera teológica inadecuada o cuando se entromete de modo impropio en asuntos teológicos..." (4).

A continuación se señala lógicamente la función rectora del Magisterio sobre los teólogos, que es la que nos resulta más conocida.

"Por otra parte el magisterio eclesial tiene el derecho y deber de amonestar a un teólogo cuando, a su juicio, éste abandona o falsea los fundamentos de la doctrina de la fe católica, y así produce confusión en la comunidad de los creyentes" (5).

En el rol interpretativo de los teólogos, Juan Alfaro distingue tres "fases": "retrospectiva", "introspectiva-integrativa" y "prospectiva" (6).

Tenemos pues que la relación entre teología y Magisterio no es siempre plácida y esto no constituye algo en sí pernicioso sino normal y necesario, pues se trata de dos funciones que se requieren al interior de la Iglesia como diversas. Sería un falso servicio el de una teología que, por evitarse problemas, por comodidad o adulación, renunciara a la función crítica que le corresponde ante un documento magisterial.

Que quede pues en claro el respeto bajo el cual nos referimos a la *Instrucción*. No nos limitamos a hacer una glosa, tampoco se trata de hacer inmediata y voluntarísticamente profesión de un acuerdo o desacuerdo. De lo que se trata es de una búsqueda de inteligencia. En una palabra, de una apreciación teológica.

Procederemos en tres etapas:

1. *El documento en sí mismo.*

Es preciso tener presente que se trata de una "Instrucción" promulgada por una Congregación romana, firmada por el Card. Ratzinger, prefecto de la misma, y que, según se aclara al término de la misma, "el Santo Padre ha aprobado esta instrucción".

Ahora bien, no todos los documentos que proceden de una Congregación Romana tienen el mismo peso y fuerza.

En primer lugar es preciso aludir a un problema antecedente que aquí sólo podemos enunciar y que constituye un debate entre los eclesiólogos.

Se trata de determinar simple y radicalmente en qué medida un documento de una Congregación Romana constituye un acto magisterial o no.

En verdad, es claro que los documentos provenientes directamente del colegio episcopal, de cada obispo en comunión con Roma, o del Papa, constituyen Magisterio. No es claro, empero, el carácter de los que emanan de las Congregaciones Romanas. La mayoría de los eclesiólogos se niega a reconocer en estos documentos actos magisteriales en sentido propio. En todo caso, aunque no lo sea en un sentido estricto, lo consideraremos aquí como un documento de magisterio en sentido lato.

El documento aludido se llama *Instructio*. ¿Qué significa esto? La nomenclatura que existe con respecto a los documentos que emanan de una Congregación Romana no es uniforme ni unívoca. En todo caso, cuando se habla de "Instrucción", se trata de un documento que tiene un carácter más bien de tipo pastoral y práctico que estrictamente

(4) "Konflikte zwischen dem kirchlichem Lehramt und einzelnen Theologen sind immer wieder möglich und unter Umständen um der Wahrheit willen auch notwendig. Daher kann es auf beiden Seiten zu Grenzüberschreitungen kommen. So kann es Recht und Pflicht eines Theologen werden, einen Vertreter des Lehramtes zu ermahnen und zu kritisieren, wenn dieser sich theologisch unsachgemäß äussert oder unangemessen in den Bereich der Theologie eingreift..."

(5) "Andererseits hat das kirchliche Lehramt das Recht und die Pflicht, einen Theologen zur Rechenschaft zu ziehen, wenn er nach Meinung des kirchlichen Lehramtes die Grundlagen der katholischen Glaubenslehre verlässt oder verfälscht und damit Verwirrung in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft stiftet".

(6) Al respecto se puede consultar con provecho el trabajo del mismo teólogo recién mencionado, Juan Alfaro, "Problema theologicum de munere theologiae respectu Magisterii", en *Gregorianum* 57 (1976), pp. 39-79.

doctrinal. Es la aplicación de algo. Pensemos en la Instrucción sobre Liturgia, publicada con posterioridad a la Constitución de Liturgia promulgada por el Concilio Vaticano II, que no pretende sino "una exacta aplicación" de ésta, como se señala en el mismo título. Si revisamos, además, el Nuevo Código de Derecho Canónico (Conf. Canon 34) veremos que éste también entiende las "instrucciones" como documentos de tipo práctico y de aplicación pastoral. Tenemos, pues, que aunque el título de *Instructio* no designa una clase determinada y precisa de documentos, es claro que su índole es de tipo práctico-pastoral, de aplicación.

Ahora bien, aquí surge un problema: ¿aplicación de qué? ¿A qué documento se refiere esta *Instructio* como a su preciso e inmediato antecedente? Sobre este tema deberemos volver más adelante, pues en la misma *Instructio* se anuncia un documento en el cual positivamente se expondrán los principios de la doctrina sobre la libertad y la liberación cristiana: "La Congregación para la Doctrina de la Fe no se propone tratar aquí el vasto tema de la libertad cristiana y de la liberación. Lo hará en un documento posterior que pondrá en evidencia, de modo positivo, todas sus riquezas tanto doctrinales como prácticas" (Introducción). Lo cual no obsta para que en el capítulo V se mencionen diversos documentos alusivos al tema.

Tendríamos en este caso una *Instructio* que se adelanta al documento del cual sería aplicación, lo cual no deja de crear más de un problema.

Todavía con respecto al tipo de documento que es objeto de nuestra consideración. Una "Instructio" puede tener tres niveles:

1. firmada simplemente por un prefecto de una Congregación sin más;
2. estar aprobada in communi por el Papa;
3. estar aprobada de modo determinado, "modo speciale", por el Santo Padre.

En este caso tenemos una del segundo tipo, es decir, con aprobación in communi. Ahora bien, es preciso hacer presente lo que R. Naz afirma en el *Dict. de Droit Canonique* con respecto a este tipo de Instrucciones:

"Incluso cuando han sido aprobadas por el Papa in forma communi, no comprometen más que a la Congregación de la cual emanan..." (7).

En resumen, estamos ante un documento de tipo pastoral-práctico que se adelanta a

uno positivo y doctrinal, y que como tal no compromete la autoridad del Papa.

Reseñemos ahora las partes de la *Instructio*.

Tiene 11 capítulos desiguales en extensión, antecedidos por una Introducción y cerrados con una conclusión.

La Introducción: se inicia con las siguientes palabras: "El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de Liberación. En los últimos años esta verdad esencial ha sido objeto de reflexión por parte de los teólogos, con una nueva atención rica de promesas".

Tenemos aquí una primera afirmación prospectiva que enmarca precedentemente la reflexión teológica en torno a la liberación como una realidad "rica de promesas".

Lo más medular, empero, de la Introducción consiste en determinar tanto positiva como negativamente el fin de todo el documento.

Positivamente se establece que:

"La presente Instrucción tiene un fin más 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".

Negativamente se quiere evitar que:

"Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos los que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la opción preferencial por los pobres. De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia".

En el capítulo 1, que se titula "Una aspiración", se señala que la "aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir".

En el capítulo 2 se constatan diversas "expresiones de esta aspiración", las cuales deben ser examinadas críticamente.

El capítulo 3 se titula "La liberación, tema cristiano" y en él se establece una distinción entre teología y teologías de la liberación: "La expresión 'teología de la liberación' designa en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las

(7) "Même quand ils sont approuvés par le Pape in forma communi ils n'engagent que la

Congrégation d'où ils émanent..." (IV, col. 214).

víctimas de la opresión. A partir de esta aproximación, se pueden distinguir varias maneras a menudo inconciliables... las 'teologías de la liberación' encubren posiciones teológicas diversas". Valdría la pena retener esta distinción. En verdad, se han hecho ensayos de clasificación de lo que en un modo global suele designarse como "teología de la liberación"; a mi parecer estos ensayos resultan todavía forzados. Mas bien, habría que referirse a autores, todavía más, dentro de los autores es posible constatar etapas. Otíen haya leído por ejemplo el primer libro de G. Gutiérrez y el que publicó el año pasado con el título *Beber en su propio pozo* constataría más de una diferencia...

El capítulo 4 es bastante extenso y en él se reseñan los "fundamentos bíblicos" del tema de la liberación. Se señala que Jesucristo aparece en la S. E. como liberador del pecado, que la gesta del éxodo no se puede interpretar como una liberación "exclusivamente política" y que tampoco la esperanza de liberación de la que dan testimonio los escritos del A. T. se refiere y concierne a la sola opresión política. Se recalca que en la S. E. "la justicia con respecto a Dios y la justicia con respecto a los hombres son inseparables. Dios es el defensor y liberador del pobre".

En una palabra, se pone en guardia con respecto a una interpretación exclusivamente política del tema de la liberación: "La primera liberación a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado". Con ello no se niegan las otras referencias, tampoco la política que comporta la liberación.

El capítulo 5 se limita a hacer una referencia puntual a los diversos documentos en los cuales los obispos y el Papa han tratado el tema.

El capítulo 6, titulado "Una nueva interpretación del cristianismo", es bastante heterogéneo. En primer lugar se señalan las "tentaciones" a las que están expuestos los cristianos que comparten "las condiciones inhumanas" de los más pobres; éstas consistirían fundamentalmente en reducir la liberación a una dimensión exclusivamente "terrestre".

Luego se anota una tensión que se daría ya a nivel teológico: "Las diversas teologías de la liberación se sitúan, por una parte, en relación con la opción preferencial por los pobres reafirmada con fuerza y sin ambigüedades, después de Medellín, en la Conferencia de Puebla, y por otra, en la tentación de reducir el Evangelio de la salvación a un evangelio terrestre".

Se vuelve a insistir en la conveniencia de hablar de "teologías de la liberación" más que de teología, dadas las diferencias que existen entre ellas, y, por último, se precisa

global y formalmente que "El presente documento sólo tratará de las producciones de la corriente del pensamiento, que bajo el nombre de "teología de la liberación" proponen una interpretación innovadora del contenido de la fe" y se apartan de la fe de la Iglesia. Es decir, se precisa como objeto formal del documento y de manera global los errores y deficiencias de la teología de la liberación.

El capítulo 7, a diferencia del anterior, tiene una clara trabazón interna y se refiere al análisis marxista. En él se muestra cómo en aras de una supuesta eficacia se recibe de manera acrítica el análisis marxista. Se hace ver la necesidad de un examen crítico de naturaleza epistemológica, dado el carácter totalizante que tiene el pensamiento de Marx. En este punto la Instrucción reitera el planteo que Pablo VI hiciera en su carta apostólica *Octogesima adveniens* el año 1971, que en síntesis consiste en señalar la inseparabilidad entre análisis e ideología en el marxismo. Se termina este capítulo señalando la dificultad que significa llevar a cabo este examen crítico del marxismo dadas las condiciones imperantes en A. Latina (n. 12).

Los tres capítulos siguientes 8, 9, 10 pueden ser considerados como una unidad, en la cual se reseñan las deficiencias y errores que determina para la teología una recepción acrítica del marxismo. Se trata de un enfoque formalmente cohesionado, pero que no precisa la presencia material y concreta de tales errores en determinados autores, sino globalmente se afirma que "las posiciones presentadas aquí se encuentran a veces tal cual en algunos escritos de los teólogos de la liberación". En otros, proceden lógicamente de sus premisas" (IX, 1). Enumeremos los errores: "amoralismo político" derivado de la aceptación de la violencia y "lucha de clases" como motor de la historia (VIII, 6-9), manipulación de prácticas litúrgicas (IX, 1, IX, 8, X, 16), "inmanentismo historicista" (IX, 3); "politización radical de las afirmaciones de fe" (IX, 6); negación de la "universalidad del amor al prójimo" (IX, 7); identificación de "la iglesia de los pobres" con una "iglesia de clase" (IX, 10); mistificación del pueblo como "objeto de la fe" (IX, 12), "poner en duda la estructura sacramental y jerárquica de la Iglesia" (IX, 13, X, 15, 16); sustitución de la "ortodoxia como regla de la fe, por la idea de ortopraxis como criterio de verdad" (X, 3); "la doctrina social de la Iglesia es rechazada con desdén" (X, 4); "lectura esencialmente política de la Escritura" (X, 5); negación de "la radical novedad del N. T." (X, 7); "se descarta al mismo tiempo la Tradición" (X,

8); rechazo de "la doctrina cristológica ofrecida por la Tradición" (X, 9) "se niega la fe en el Verbo encarnado, muerto y resucitado por todos los hombres" (X, 11).

El capítulo 11 se titula "Orientaciones", y en él se reitera que "la llamada de atención" que se ha hecho "de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos" (XI, 1). También se aclara que "La preocupación por la pureza de la fe ha de ir unida a la preocupación por aportar, con una vida teológica íntegra, la respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo; y particularmente al pobre y al oprimido". En este capítulo se recupera un estilo y tono más tranquilo y matizado para reiterar un llamado que parte no sólo de la constatación de una deficiencia sino de que —así termina este capítulo— "Son muchos, sacerdotes, religiosos y laicos, los que se consagran de manera verdaderamente evangélica a la creación de una sociedad más justa" (XI, 18).

La conclusión reproduce una larga cita del *Credo del pueblo de Dios*, de Pablo VI.

2. Contextualización.

Se trata de ubicar la Instrucción en su contexto más directo, ya que hacerlo de manera complexiva —dada la cantidad de teologómenos concernidos— equivaldría casi a esbozar una suma teológica.

Esta Instrucción es el resultado de una inquietud que al interior de la Iglesia ya tiene más de 10 años de historia. Remontémonos a la fecha en que fue publicado en Lima el libro de G. Gutiérrez titulado *Teología de la Liberación. Perspectivas*, es decir, a 1971. Esta obra puede considerarse como la iniciadora de los diversos ensayos que se conocen como "teología de la liberación". En todo caso no debería olvidarse que el punto de arranque de las teologías de la liberación más que a la obra de tal o cual teólogo se debe a la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se celebró en Medellín en 1968, la cual a su vez no pretende ser otra cosa que un eco del Concilio Vaticano II, y, en especial, de la Const. *Gaudium et Spes*. En verdad, el tema de la liberación ocupa un lugar capital en la Conferencia de Medellín. No sólo se detecta una aspiración de liberación (10, 2), sino que los obispos recomiendan "que se presente cada vez más nítido en Latinoamérica el rostro de una Iglesia auténticamente pobre, misionera y pascual, desligada de todo poder temporal y audazmente comprometida en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres" (5, 15).

Inmediatamente después de aparecido el libro de Gutiérrez se desató un intenso debate en los medios teológicos. Al respecto me permito citar el párrafo conclusivo de un trabajo que se terminó de redactar en abril de 1973 y en el cual participamos un grupo de colegas de la Facultad de Teología de la PUCH. El artículo se titula "Teoría y Praxis en la Teología de la Liberación" y apareció en *Teología y Vida* 15 (1974) 3-38:

"Tenemos pues que las lagunas y deficiencias que surgen del uso que la teología de la liberación hace de teoría y praxis no sólo están condicionadas por una insuficiente consideración de los antecedentes filosóficos del problema que imposibilitan el adecuado planteo dialéctico del mismo. Hay todavía un factor, en definitiva más determinante, y es el que planteábamos entre las interrogantes a la teología política: supuesta una confrontación con el problema teoría-praxis a nivel filosófico, que reconoce un significado fundamental como horizonte de comprensión de la racionalidad moderno-contemporánea, se precisa todavía una articulación teológica del mismo, o como decíamos, una interiorización radical y real de teoría-praxis al círculo hermenéutico teológico. Como dijimos, no basta querer referir la fe a una praxis. Una significación fundamental de tal referencia sólo se da en la medida en que la fe se determine dialécticamente en su positividad teórica".

El enjuiciamiento anterior se dirige a un lector especializado y que domina cierto vocabulario técnico. Pues bien, lo que comienza por ser debate entre especialistas, cada vez más se irá extendiendo a un público más amplio. Pero en todo esto es preciso anotar un hecho desgraciado que ha caracterizado todo este debate. La discusión y crítica, salvo contadas excepciones (así, por ejemplo, el documento de la Com. Teol. Int. de octubre de 1976 *Sobre la relación entre bienestar humano y salvación cristiana*) no ha superado el nivel de una polémica ofuscada y miope en la que se han banalizado los problemas entre opciones ideológicas a la diatriba más o menos explícitas. La suspicacia ha prevalecido sobre la búsqueda honesta de inteligencia, la descalificación antecedente y timorata sobre la confrontación realmente crítica y diferenciada. Se ha recibido y aceptado en un caso, o condenado y rechazado en otro, diversos análisis sociológicos sobre la situación latinoamericana como si éstos fueren unívocos y sin discutir sobre sus propios condicionamientos ideológicos. Estos análisis socioeconómicos han quedado como una antesala a la que se agrega una "teología refleja", un post-festum teológico que no logra ir más allá de su ambigüedad voluntarística.

De esta manera se ha deformado la teología ya sea como humo de un incienso que sacraliza una determinada opción ideológica o —en el caso de los detractores— como el fuego del infierno con que se amenaza desde un neoescolasticismo esclerótico que pretende camuflar su insuficiencia como mayor ortodoxia. Se ha llegado así a crear un abismo entre partidarios y enemigos de la teología de la liberación, sin que se haya dado una profundización en la búsqueda de mayor inteligencia.

Esta discusión, que no se ha llevado con la suficiente profundidad teológica, fue abarcando cada vez a más grupos de cristianos y también no-cristianos para convertirse en un tema de discusión general.

Muchos pensaron que en la Conferencia de Puebla de 1979 se pondría punto final a las discusiones con una condenación de la teología de la liberación. No sucedió así, sino que Puebla se limitó a señalar el carácter integral de la liberación cristiana que no debe reducirse a un determinado aspecto. Con posterioridad a Puebla la discusión ha proseguido. En concreto, a lo que se ha llegado como documento de conjunto es a la presente *Instrucción*.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto que ha suscitado esta inquietud? No es otro que la denominada, de manera vaga y global, como "teología de la liberación".

No es el fin ni el propósito referirnos aquí a la "teología de la liberación" en general, sino que nos limitamos a señalar algunas dimensiones que tiene la misma y que nos ayudan a contextualizar adecuadamente el alcance de la "Instrucción".

En primer lugar tenemos una *dimensión histórico-cultural* que es propia a la teología de la liberación y que me parece de suma importancia. No es una exageración afirmar que la teología de la liberación constituye un primer ensayo de elaboración teológica que se fragua a partir de las coordenadas que enmarcan la experiencia de fe de vastos sectores de la Iglesia en A. Latina. En el hecho, hasta no hace mucho tiempo la teología que se enseñaba y practicaba en A. Latina era fundamentalmente una elaboración que correspondía a la búsqueda del catolicismo europeo, a los problemas e interrogantes que surgían desde un contexto cultural europeo.

Ahora bien, promovido por el Concilio Vaticano II, por ese método teológico ensayado de manera explícita en la Const. *Gaudium et Spes*, y que consiste en "una interpretación de los signos de los tiempos bajo la luz del evangelio", es cómo va a surgir la búsqueda de la teología latinoamericana que quiere asumir y considerar esos "signos de los tiempos", tal como se dan en nuestro conti-

nente. Esto es importante y no constituye un mero dato anecdótico, pues el catolicismo latinoamericano hasta ahora no se había expresado a nivel teológico de manera propia y original. Ahora bien, en la historia de la Iglesia siempre este tipo de situaciones, en las cuales surge una elaboración teológica que quiere asumir de manera explícita y creativa una realidad cultural determinada que ya no es la habitual, ha creado problemas y ha hecho surgir tensiones.

Fue problemático y arduo el paso desde el cristianismo recibido y pensado en una atmósfera semítica a la del genio griego. Esta fue la labor genial que iniciaron en el s. II los apologetas, esos Padres que se dieron cuenta de que el evangelio había que anunciarlo y hacerlo carne en mentes que no eran las de Palestina, sino que se regían por los patrones que imperaban en Atenas. Este fue un tránsito difícil y, sin embargo, constituyó un proceso decisivo para la expansión del cristianismo en Occidente, y mostró que el significado del evangelio no queda ligado a ningún esquema de pensamiento, a ninguna cultura, sino que es capaz de informar todas las culturas. Algo semejante sucedió cuando se dio el paso desde un cristianismo pensado y elaborado en un ámbito mediterráneo, a uno que tenía que ser predicado y comprendido por los bárbaros. Entonces fueron los monjes los que llevaron a cabo una larga y difícil tarea, que lejos de empobrecer a la Iglesia, culminó en esas grandes síntesis del siglo XIII, en las cuales se logró lo que hasta entonces para muchos equivalía a la cuadratura del círculo, a saber, la articulación del evangelio en un esquema aristotélico, tal como lo llevó a cabo Tomás de Aquino. También entonces hubo roces, problemas y condenaciones.

Es importante tener en cuenta estos antecedentes y no olvidar que en el caso de la "teología de la liberación" se da un proceso análogo a esas búsquedas pretéritas en que se trató de reformular la doctrina evangélica en moldes y esquemas de pensamiento que no eran los habituales hasta entonces.

No es pues extraño que también en este caso surjan mal entendidos, confusiones, necesidad de corregir. Ya no se trata de esa teología, la centroeuropea, antecedente al Concilio Vaticano II que se confrontaba con Kant y Hegel, sino de una que intenta asumir una situación sociocultural desgarrada y de contrastes. Como constata la misma *Instrucción*: "No es posible olvidar ni un solo momento la situación de miseria dramática de donde brota la interpelación así lanzada a los teólogos" (IV, 1).

Tenemos pues que por la situación histórico-cultural que representa la "Teología de

la Liberación", es previsible y normal una tensión, la que a mi juicio debería verse como un signo positivo de una Iglesia que empieza activamente a manifestarse a nivel intelectual. Esto resulta tanto más importante si se piensa en el papel insustituible de la reflexión al interior de la Iglesia y en la conformación de un catolicismo con las proyecciones a futuro que ya cuantitativamente tiene el latinoamericano.

Una segunda dimensión es, sin embargo, la que quizás ha complicado más las cosas. Se trata de la *dimensión ideológica* concomitante a la "Teología de la Liberación". Como ya dijimos se ha discutido este tema bajo el prisma de opciones ideológicas implícitas o explícitas con lo cual se ha deformado el verdadero contenido teológico. Se ha discutido bajo la lupa de una opción ideológica más que en base a principios dogmáticos y sin poner en cuestión la relatividad del propio condicionante ideológico, del color que éste sea. El asunto se ha acentuado, dado el hecho que se han asumido diagnósticos sobre la realidad latinoamericana que no son neutros, ni en el caso de los que se consideran partidarios ni tampoco en el caso de los detractores de la llamada teología de la liberación. En uno es el apriori ideológico marxista, en el otro el condicionante ideológico liberal, que no por permanecer implícito deja de ser menos real. Es así que más que una discusión teológica se ha producido una confrontación ideológica absolutamente acrítica sobre los propios a priori interpretativos y simplemente carente de un mayor y real significado teológico. Por último tenemos la *dimensión política* que ha tenido todo este debate, nuevamente en detrimento de su fecundidad teológica. En verdad, el contexto político latinoamericano se ha ido polarizando de tal manera en los últimos años que uno se siente sumergido en una atmósfera maniquea, en la cual los argumentos sólo tienen valor en la medida en que son de fuerza. Se han endurecido los frentes y se dificulta cualquier elaboración viable. Este maniqueísmo político parece ser sólo el reflejo de una situación global en que los contrastes y desajustes sociales y económicos lejos de disminuir se han acentuado.

Tenemos, pues, que para contextualizar lo que constituye el objeto de la inquietud que se expresa en la *Instrucción*, se debe tener presente este triple contexto: histórico-cultural, ideológico y político. De esta manera nos hacemos conscientes de la dificultad que comporta un análisis sereno y crítico que no se contente con descalificar sino que busque una mayor inteligencia de los reales contenidos teológicos.

3. Evaluación:

El documento puede constituir una valiosa orientación en una búsqueda decisiva para el futuro del catolicismo en América Latina.

Digo que *puede constituir una valiosa orientación*, si se lee dejando las anteojeras ideológicas del color que sean. En caso contrario se continuará en una polémica miope e inmediateista que no permite avanzar sino que sólo profundiza diferencias, pero no promueve una mayor inteligencia. *En una búsqueda decisiva para el futuro del catolicismo en América Latina.* La "teología de la liberación" representa más allá de sus mismos contenidos, y de los defectos y lagunas que tenga, una búsqueda de un catolicismo que empieza a llegar a su mayoría de edad y por eso empieza a pensar y reflexionar sobre su propia experiencia.

Entender la *Instrucción* como una interrupción, como una ruptura y una paralización de la búsqueda teológica del catolicismo latinoamericano, sería lo peor que podría pasar. Yo la entiendo como una orientación, pero no como la paralización de una búsqueda.

Nos orienta en una búsqueda en la cual es preciso continuar, porque si no se prosiguiera, lo que se está comprometiendo no es una determinada corriente teológica, sino el mismo significado futuro del catolicismo en América Latina.

Refirámonos ahora a un límite de la *Instrucción*. Este ya se anunciaba cuando dijimos que se trataba de un documento que se adelanta a una exposición en la que positivamente se establecerá lo que constituye la liberación cristiana. Ahora bien, este hecho conlleva un problema no pequeño, pues hace inerte y vulnerable este documento a interpretaciones antojadizas y parciales.

Tal vez yo sea en esto demasiado conservador, pero la verdad es que habría preferido que ese documento positivo que se nos promete hubiese sido el primero y que después, cuando sea del caso, se estipularan las condenaciones como tradicionalmente se han hecho en la Iglesia, es decir, de manera precisa y determinada. De esta manera se evitan tanto las interpretaciones minimalistas como las maximalistas, como de hecho ya se han empezado a dar a propósito de la presente *Instrucción*. Es decir, la "Instrucción" se ha prestado para que algunos la consideren como un documento absolutamente anodino que no crítica ni corrige ninguna afirmación de ningún teólogo. Por otra parte tenemos los que la entienden como un saco roto en el cual caben indistintamente todas las afirmaciones de cualquier autor que hable de liberación o haya sido

catalogado como teólogo de la liberación. Aquí la falla no sólo es de los intérpretes, sino que ella está posibilitada por una imprecisión asertiva de la misma *Instrucción* que determina demasiado formalmente su objeto y no es lo suficientemente precisa. El límite anterior se hace especialmente nítido en los cap. 8 al 10, que son precisamente aquellos en los que se trata de precisar la crítica, mucho más, dada la gravedad de las deficiencias que allí se enumeran sin que se determine puntualmente, como es lo usual en una condenación, en sentido estricto, a qué y a quiénes se refiere.

Para finalizar quisiera referirme a un aspecto que aunque directamente no concierne a la "Instrucción" misma, surge como un posible mal entendido que deriva de la divulgación que se ha hecho de la misma.

Es indudable que la *Instrucción* rechaza la utilización acrítica del pensamiento marxista en teología (8). Ello, sin embargo, no significa que se derogue el diálogo con las corrientes ateas, tal como lo requiere el Concilio Vati-

cano II (G. S. 21, 6): "La Iglesia aunque rechaza radicalmente el ateísmo, proclama sin reservas que todos los hombres creyentes y no creyentes, deben colaborar a la justa construcción de este mundo en el que viven juntos, cosa que no es posible sin un diálogo leal y prudente". Tampoco ha significado la supresión del Secretariado para los no creyentes que instituyese Pablo VI en 1965.

Al respecto habría que recordar que el cristianismo no es paralelizable a ninguna ideología. Tampoco puede reducirse su virtualidad a la de ser una mera herramienta para refutar una ideología, por más perniciosas que ésta pueda parecer. El cristianismo trasciende las ideologías porque se establece como una fuerza capaz de informarlas y transformarlas a todas. El diálogo no es para el cristiano una táctica: es un requerimiento de su fe, de una fe que tiene como centro, no una ideología abstracta que se contrapone a otras, sino una persona, Jesús, en el cual se manifestó el amor absoluto e incondicionado de Dios por todos los hombres.

EL RVDMO. P. ADALBERTO METZINGER, O.S.B.

GABRIEL GUARDA G., O.S.B.

El 11 de octubre pasado falleció en la Abadía de Weingarten, Alemania, el Rvdm. P. Adalberto Metzinger, O.S.B., quien durante muchos años se desempeñara como profesor de Sagrada Escritura en nuestra Facultad.

El P. Metzinger había nacido en 1910 en Ottersweier, Baden Württemberg, en una cristiana familia dentro de la cual recibió esmerada educación. En 1925 ingresó a la Abadía benedictina de Beuron, donde profesó el 25 de mayo de 1930, realizando sus estudios de Teología y especialización en Sagradas Escrituras en la Abadía de María Laach y el Pontificio Ateneo de San Anselmo, Casa Superior de Estudios de la Orden en Roma, donde, con el grado de Doctor, más tarde fue llamado a regentar dicha cátedra, realizando varias investigaciones y publicaciones y desempeñando a la vez el cargo de Procurador General de la Congregación de Beuron en Roma.

En 1959 fue designado Prior del Monasterio de Las Condes, en Chile, dependiente entonces de la citada Congregación. Junto con hacerse cargo de aquella responsabilidad tomó las clases de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica, las que desempeñó hasta su renuncia al cargo, en 1969. Aun permaneció

tres años en Chile, regresando a Alemania en 1972, estableciéndose en Beuron, hasta ser elegido Abad de Weingarten, recibiendo la Bendición el 9 de marzo de 1975. En febrero de 1982, con problemas de salud, renunció a aquel abadiato. Junto con deberle su monasterio de Las Condes la construcción de su iglesia y casa de retiros espirituales y el establecimiento de un teólogo, en el cual él mismo enseñó las materias de su especialidad, colaboró activamente en la Confederación de Religiosos —CONFERRE—, en numerosas iniciativas pastorales y ecuménicas y, sobre todo, en diversas obras de caridad, en que desempeñó una tarea generalmente anónima, marcada por la bondad de su carácter y su natural activo y realizador.

El P. Metzinger es autor de numerosas publicaciones tanto en Europa como en nuestro país. Merece destacarse de manera especial su *Introductio Specialis in Novum Testamentum*, cuya sexta reedición fue hecha en Roma en 1962.

Con posterioridad a su elección abacial visitó nuevamente Chile en 1980, habiendo proyectado hacerlo el próximo 1985, prueba de su afecto a nuestra tierra y a su gente, que recordó siempre con especial cariño, como a esta Facultad que lo contó entre sus más destacados profesores.

(8) A este problema me he referido en: "La Teología política". Algunas indicaciones sobre sus perspectivas, en *Teología y Vida* 12 (1971),

255-261; y en "Teología y Praxis en la Teología de la liberación", en *Teología y Vida* 15 (1974), 3-38.