

Magisterio episcopal, teología y política* Criteriología teológica fundamental

Álvaro Mejía Góez**

Recibido: 25 de Mayo de 2014 Aprobado: 28 de Julio de 2014

Resumen

Las relaciones entre el magisterio eclesial (el papa y los obispos) con los teólogos de profesión que, en nuestro continente americano (teólogos de la liberación, especialmente), se han preocupado por hacer de su discurso teológico un asunto pertinente para la sociedad y los contextos de opresión y exclusión de la gran mayoría de seres humanos, no siempre ha sido armonioso, equilibrado y fructífero para la unidad y la caridad en la Iglesia. A la luz de la criteriología teológica, que nos puede proporcionar la teología fundamental, se pueden revisar las relaciones entre el magisterio eclesial, la teología y la política, con la esperanza de que dichas relaciones sean sanadas y puestas al servicio de la liberación-salvación.

Palabras clave: Magisterio eclesial, teología, política, criteriología, epistemología, teología de la liberación, ideología.

* Resultado de investigación en la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, 2010.

** Doctorando en Teología Dogmática de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, magíster en Teología Fundamental de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Docente de tiempo completo de la Universidad Minuto de Dios. Correo: almejo68@hotmail.com

Magisterium, theology and politics Fundamental theological criteriology

Abstract

The relationships between the magisterium (the pope and bishops) with professional theologians that, in our American continent (liberation theologians, especially), have been concerned for making of their theological discourse a relevant issue for society and contexts of oppression and exclusion of most human beings, has not always been harmonious, balanced and fruitful for the unity and charity of the Church. In light of theological criteriology, that can provide us the fundamental theology, can be reviewed the relationships between magisterium, theology and politics, with the hope that these relationships are healed and at the service of liberation-salvation.

Keywords: Magisterium, theology, politics, criteriology, epistemology, liberation theology, ideology

Magistère Episcopal, théologie et politique Critériologie théologique fondamentale

Résumé

Les relations entre le magistère ecclésial (le pape et les évêques) avec les théologiens de profession qui, dans notre continent américain (théologiens de la libération spécialement), se sont inquiétés de faire de leur discours théologique une affaire pertinente pour la société et les contextes d'oppression et exclusion de la grande majorité des êtres humains, n'a pas toujours été harmonieux, équilibré et fructueux pour l'unité et la charité au sein de l'église. Compte tenu de la critériologie théologique, que peut nous fournir la théologie fondamentale, on peut réviser les relations entre le magister ecclésial, la théologie et la politique, avec l'espoir que ces relations soient guéries et mises au service de la libération –salut.

Mots Clés : Magistère ecclésial, théologie, politique, critériologie, épistémologie, théologie de la libération, idéologie

Introducción

Para la teología fundamental (TF) es importante precisar los criterios teológicos necesarios que le permitan a la teología desarrollar su tarea de mediación hermenéutica entre la religión y la cultura vigente. Esta criteriología teológica permite crear un marco de referencia que indique a todos los actores en el quehacer teológico, los conceptos fundamentales que hacen que la teología se constituya como un saber con pertinencia epistémica y metódica. La criteriología teológica es importante porque permite comprender lo que la teología entiende por magisterio episcopal, asunto sustancial debido a las fuertes discusiones que suscita el desarrollo y ampliación del objeto magisterial. Por otra parte, se debe considerar la función de los teólogos y su relación con el magisterio episcopal; así como la relación crítica entre el magisterio y la política y esta con la teología. Aclarar estos conceptos y sus intrincadas relaciones en nuestro contexto será motivo de este trabajo.

Abordar esta temática, problematizarla y aclararla se nos presenta como una urgencia ya que, en ocasiones, se escucha en los medios de comunicación de nuestro país decir por ejemplo: “la Iglesia católica invita a votar a conciencia”, cuando en verdad ha sido un obispo en particular que ha salido a los medios de comunicación a dar sus declaraciones sobre el tema. También es frecuente escuchar a muchos políticos afirmar que “la Iglesia no debe opinar en cosas de política”, cuando más bien lo que querían expresar es que ningún miembro de la jerarquía eclesiástica debería participar en grupos políticos partidistas¹. Peor aún, los mismos obispos, y en general la jerarquía eclesiástica universal, es proclive a sostener que “la Iglesia no puede participar en política ya que este fuero le pertenece a los laicos”, lo que constituye fuertes equívocos teológicos: como el de identificar a la Iglesia con la jerarquía exclusivamente separada de los laicos, equiparar acríticamente política con ideologías de partido, o tratar de hacer creer

1 Según el cuestionario realizado en esta investigación a un número significativo de estudiantes de Ciencias Políticas de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, cuando se les preguntó si sabe usted distinguir cuándo el papa o los obispos hablan de manera dogmática. El 65 % respondió que no saber distinguir. A la pregunta “¿sabe usted sobre qué materias el papa o los obispos pueden hablar de forma dogmática y sobre cuáles solo dar una opinión?”. Un contundente 81 % dijo no saber. Cuando se preguntó “si la política es la búsqueda del bien común, ¿cree usted que es válido que la jerarquía eclesiástica haga política?”, el 79 % respondió que ni bajo esa comprensión de lo que es la política la jerarquía debe ocuparse de ello y un 56 % responde que sí a la pregunta ¿Cree usted que cuando los obispos opinan sobre actos legislativos contrarios a la enseñanza moral de la Iglesia católica están interviniendo *indebidamente* en política? (subrayamos la palabra *indebidamente*).

a la sociedad que la jerarquía no se mueve en el nivel de lo ideológico y no genera posturas políticas fuertemente influyentes en el mismo ámbito político y social.

La relación magisterio eclesial-teología y política desde el desarrollo del objeto magisterial

Magisterio episcopal

Los conflictos entre la jerarquía eclesiástica, los teólogos y los políticos no son nuevos; más aún, dichos conflictos dieron origen oficial al término *magisterio*, aplicado a la función de enseñar de los obispos, función que ya existía desde los mismos orígenes de la predicación apostólica, como consta en el libro de los Hechos, en algunas cartas paulinas como I Corintios y Efesios o en las cartas católicas, especialmente en la de Santiago. Lo que no es explícito todavía en la tradición es que a esa función se le llame *magisterio* y que se le considere una fuente teológica, ya que la expresión *fuentes teológicas*, aplicada a la enseñanza del papa y los obispos es posterior a la obra *De Locis Theologicis* de Melchor Cano en el siglo XVI y la expresión *magisterio* es introducida por primera vez en el lenguaje pontificio por Gregorio XVI (1830-1846)², precisamente en el contexto de conflictos crecientes por posturas filosóficas y políticas, que ponían en entredicho la autoridad doctrinal de la Iglesia Católica³.

En la antigüedad cristiana hubo una relativa calma y simbiosis entre los obispos y los teólogos, más aún, entre estos y el poder imperial. Pareciera que unos y otros fueran lo mismo, ya que los obispos eran en definitiva especialistas en la doctrina cristiana, eran teólogos en el sentido más amplio del término; muestra de esto son los primeros cuatro concilios de la antigüedad, convocados por los emperadores, celebrados en el oriente del Imperio, con el fin de conservar la paz que peligraba con las controversias cristológicas y trinitarias iniciadas por Arrio.

Más adelante, en un estado de cristiandad como el de la Edad Media, la simbiosis entre obispos y teólogos, al menos como se dio en la antigüedad, se vio

2 Confrontar la encíclica "Commissum Divinitus", de 1835. Para consultar las fuentes del magisterio de la Iglesia hemos utilizado el *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationium de Rebus Fidei et Morum*, de Heinrich Denzinger y Peter Hünermann. Para la citación usaremos la sigla DH.

3 Según el profesor Karl Becker, es Yves Congar el que en los años 70 ha llamado la atención sobre este uso del término por el papa Gregorio XVI. Confrontar Becker (1994).

terminada gracias a que los obispos, convertidos en señores feudales, se dedicaron a las labores administrativas y políticas, dejando a sacerdotes y religiosos la misión de la enseñanza teológica en las escuelas de teología, que eran universidades incipientes en la época. Mientras tanto, la otra simbiosis se había radicalizado, al punto de que la institución imperial había desaparecido, para darle paso a la jerarquía eclesiástica como nueva clase política y dirigente de la sociedad cristiana.

El punto de quiebre de toda simbiosis en la cultura de cristiandad fue introducido por Descartes (1596-1650). Frente al “credo ut intelligam” de San Agustín y defendido a ultranza por la escuela franciscana del siglo XIII, Descartes desplaza del centro la fe, para reemplazarlo por la razón con su “cogito ergo sum”. En adelante, las cosas ya no serían lo mismo. Vendría Spinoza (1632-1677) a aplicar sus principios filosóficos racionalistas a la lectura de la Biblia y dirá que es necesario negar todos los hechos que no tienen coherencia con un pensamiento racional. Christian Wolff (1679-1754), cabeza del iluminismo alemán, aún reconociendo la existencia de la revelación en la Biblia, considera que solo lo pensable es norma de lo posible. Semler, ya en el siglo XVIII, va a ir más lejos afirmando que la inspiración bíblica no existe y que este libro es un documento histórico y no divino, que se debía distinguir entre religión privada y religión eclesiástica: en la primera, cada uno es libre de frente a los dogmas; en la segunda, el predicador debe atenerse a los dogmas de la Iglesia.

Con Kant, Schleiermacher y Hegel, se llega a la cúspide de la crisis; la teología y la filosofía están a punto de declarar mutuamente el fin de un matrimonio que se pensaba indisoluble. Nos encontramos ante una filosofía que pone a la teología frente a una disyuntiva: o la razón humana es la medida, el criterio de la norma y, por lo tanto, debe juzgar todo lo que es sobrenatural, o una filosofía que toma como imposible, o, mejor, como no probable una prueba o conocimiento de la existencia de Dios, pero que a su vez trata de comprobarla a través de la razón práctica. Esta última opción es entendida como autoconciencia moral, o como algún ánimo o sentimiento que se encuentra en cada hombre y lo empuja hacia eso que se llama *Dios*. Ante estas dos alternativas pareciera que la teología y la Iglesia misma se enfrentaran a un callejón sin salida.

Si esa era la situación entre teología y filosofía, la simbiosis entre Iglesia institución y poderes políticos era aún más crítica. Desde el inicio de la revolución francesa y con el mandato de Napoleón, todos los seminarios, universidades y facultades de teología se suprimen. En menos de treinta años, todo un sistema de formación teológica, nacido siglos antes y que se había desarrollado bastante, queda destruido. Ahora es el Estado quien se responsabiliza de crear las nuevas

universidades y lo hará consciente de la pluralidad de opciones científicas, filosóficas y teológicas. Se incorporan, entonces, cátedras de teología católicas a la par con cátedras de teología protestante, con el agravante de que, en los asuntos exegéticos, los protestantes llevaban la ventaja y era la exégesis protestante la que predominaba. ¿Qué hacer entonces? ¿Habría que dejar en manos del Estado la formación de los futuros sacerdotes? ¿Y la teología? ¿Debía recomenzar casi de cero? Se enfrentaba la Iglesia a dos alternativas: o reengancharse a la teología escolástica, en vigor antes de la Revolución francesa, o utilizar las nuevas corrientes filosóficas nacidas durante este tiempo.

Así las cosas, la teología está bajo la vigilancia del Estado y de la Iglesia, pero ambas debían ser conscientes de la autonomía e independencia que las ciencias habían ganado para sí, después de los planteamientos que hizo Hegel en esa materia. En esa vía, Hegel considera que el Estado debe hacer posible la creación y el funcionamiento de las facultades y debe vigilar el buen comportamiento de los estudiantes, para que sean ministros del culto que ayuden a la existencia del mismo Estado. Pero tampoco a la Iglesia compete el inmiscuirse en el desarrollo de los estudios teológicos. El cometido de la Iglesia es conservar y transmitir incólume la materia dogmática y moral, por eso reclama para sí el poder vigilar a los profesores, cosa que se escapa casi siempre porque el mismo Estado considera que ellos se ocupan de la ciencia y, por lo tanto, no corresponde a la Iglesia esa vigilancia.

Como lo afirmamos más arriba, es en este contexto donde es utilizada la palabra *magisterio* en el sentido moderno, es decir para referirse a la potestad que tiene el papa y los obispos de enseñar con autoridad sobre asuntos de fe y costumbres. En adelante, los papas sucesivos ampliarán el uso del término e incluso el mismo objeto de su enseñanza verá desarrollos acelerados y no poco controvertidos por sus alcances políticos y sociales. Precisamente, es el objeto del magisterio lo que ahora nos ocupará, para tratar de avanzar en la comprensión de la relación entre este magisterio, la teología y la política.

Objeto del Magisterio

¿De qué asuntos debe ocuparse el papa y los obispos en materia doctrinal? ¿Sobre qué aspectos el episcopado católico tiene autoridad dogmática? ¿En qué temas la jerarquía eclesial solo puede opinar y tratar de direccionar la conciencia de los fieles laicos, sin decir nada definitivo y vinculante? Las respuestas a estas preguntas nos llevarán, de seguro, a plantearnos definitivamente, desde el ámbito

teológico, la relación siempre crítica entre magisterio episcopal, teología y política. Por una parte, siempre ha sido la teología, especialmente la fundamental, quien le ha dado a los obispos la criteriología necesaria para entender su objeto de enseñanza; estos, en ocasiones, se han abierto paso a empujones para lograr tener injerencia en asuntos mucho más amplios que los directamente relacionados con el oficio de la predicación evangélica y las cosas de moral explícitas en la revelación; y por otra parte, estos nuevos alcances en el objeto magisterial han llegado hasta fronteras con límites difusos y en ocasiones difíciles de delimitar, como los políticos, por ejemplo. Trataremos de sintetizar un poco el problema.

Con la introducción moderna del término *magisterio*, por parte de Gregorio XVI, como ya lo habíamos dicho, también se introduce su alcance u objeto primario. En la “*Commissum Divinitus*”, encíclica ya mencionada también, el papa atribuye al magisterio la función de enseñar en “*res fidei et morum*” y en la interpretación de la Escritura⁴. Si bien ya la expresión se encuentra en el Concilio de Trento, la diferencia aquí está en que este concilio no separó en dos el objeto sino que afirmaba la función de enseñar de la Iglesia en asuntos de fe y moral contenidos en la Escritura.

Quien sucede a Gregorio XVI será el papa Pío IX (1846-1878). Este será muy prolijo en anatemas y condenaciones a filósofos y teólogos que quisieron propagar sus propias posturas y opiniones sin atenerse al juicio doctrinal del episcopado⁵. Pío IX introducirá tres elementos importantes a la discusión: por un lado, afirmará que el magisterio pontificio es infalible; por otra parte, dirá que ese magisterio es *autenticum*, o sea instituido por el mismo Cristo, y, en tercer lugar, dirá que hay un magisterio ordinario que lo ejercen los obispos dispersos por todo el mundo y que cuando este magisterio es universal entonces es infalible.

Vale la pena aquí echarle un vistazo al Concilio Vaticano I, celebrado bajo el pontificado de Pío IX. En las dos constituciones dogmáticas promulgadas, *Dei Filius* y *Pastor Aeternus*, se tocan temas fundamentales para la comprensión de nuestro problema (DH 3000-3045, 3050-3075). En la primera, se trata sobre la relación entre fe y razón, y pone la segunda al servicio de la primera, dándole a la

4 El texto de la encíclica usa las dos expresiones tomadas del Concilio de Trento. Confrontar DH 1507.

5 Véase, por ejemplo, su primera encíclica “*Qui pluribus*” (1846) (DH 2775ss) donde ataca los errores del racionalismo. “*Singulare quidem*” (1856); el breve “*Eximiam tuam*” donde se condena a Günther (DS 2828ss). “*Gravissimas inter*” (1862) (DS 2850ss), en la que condena al profesor de filosofía de Munich, H. Frohschammer. En 1863 envía una carta, titulada “*Tuas libenter*”, dirigida al arzobispo de Munich-Frisinga, reclamándole porque se celebró un congreso de filosofía y teología organizado por personas del ámbito privado y no por parte de los obispos.

Iglesia la autoridad para condenar cualquier filosofía o racionamiento falso, y, por eso, contrario a la fe. En la segunda constitución, se promulgará el dogma de la infalibilidad pontificia, que irá acompañada del énfasis en que esa cualidad del papa le viene dada por su primado entre los demás sucesores de los apóstoles. Asimismo, el Concilio expande un poco más los alcances de la enseñanza magisterial definiendo que no solo las cosas de fe y costumbres reveladas son objeto del magisterio, sino también aquellas verdades no reveladas, pero en necesaria conexión con el acto de fe (DH 3060).

Las reacciones no se hicieron esperar. Un grupo de teólogos alemanes recogieron firmas en un documento que sostiene que ni la infalibilidad pontificia ni su primado, podrían fundarse en la Escritura y la Tradición de la Iglesia. La contrarrespuesta de Pío IX la conocemos en su carta "Mirabilis illa constantia"⁶, de 1875, a los obispos alemanes, en la que se afirma que es una norma inmutable para la fe católica y que a la teología le compete mostrar cómo una doctrina está contenida en la revelación; esta forma de hacer teología quedó superada y rechazada en los años inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II, pero que hoy encuentra nuevos simpatizantes⁷.

Con el papa León XIII (1878-1903), el objeto de enseñanza episcopal se va a ampliar hacia terrenos prácticamente inhóspitos hasta el momento. Por primera vez un papa, en una encíclica, da un espaldarazo oficial a un determinado sistema filosófico. En la "Aeterni Patris" de 1879, un año después de su elección, León XIII recomendará la filosofía tomista, impulsará el resurgimiento de la escolástica medieval y muchos profesores de teología de la época, que no eran simpatizantes de esta filosofía, fueron depuestos de sus cátedras (DH 3135ss).

En 1896, el papa publica su encíclica "Satis Cognitum" (DH 3300ss); allí afirma que

[...] instituyó Cristo en la Iglesia un magisterio vivo, auténtico y perenne al que dotó de su propia autoridad [...] y quiso y severísimamente mandó que sus enseñanzas fueran recibidas como suyas [...] Y si este magisterio declara que esto o aquello pertenece a la fe, a la doctrina dada a nosotros por Dios, cada uno debe retener como verdadero, con

6 Cf. DH 3112 contiene algunos apartes de la carta de los teólogos alemanes; y 3117 contiene la respuesta del papa.

7 Valdría la pena volver sobre algunos trabajos que denunciaron el trasfondo político de un dogma como el de la infalibilidad papal, en momentos donde la autoridad pontificia estaba siendo fuertemente contestada y el papa perdía los "Estados Pontificios". Confrontar Küng (1971).

certeza, aquello que se le propone [...] Este es consiguientemente sin duda el deber de la Iglesia: conservar la doctrina de Cristo y propagarla íntegra e incorrupta. (DH 3305)

No solamente, entonces, el papa remonta la autoridad episcopal a la misma voluntad explícita de Cristo sino que le da carácter de infalible. Pero tal vez una de las más novedosas contribuciones de este pontificado a la expansión del objeto magisterial sería la encíclica "Rerum Novarum" de 1891, a partir de la cual se considera que la Iglesia jerárquica tiene competencia para enseñar en asuntos de orden social como la economía, el trabajo, la justicia social (DH 3265-3271). Nace así la "doctrina social de la Iglesia".

Llegarían después a la Sede de Pedro, los papas Pío X, Benedicto XV y Pío XI. Este último es quien ahora nos interesa. Pío XI (1922-1939), al celebrar los cuarenta años de la publicación de la "Rerum Novarum" de León XIII, promulga su encíclica social "Quadragesimo Anno" en 1931. En esta encíclica, queda, de una vez por todas, definido que el papa tiene la autoridad de juzgar en materia social y económica, abriendo así fuertes discusiones con quienes, desde la política, reclamaban una radical independencia en esta materia. Adelantándose a los que precisamente podrían ver en esta posición pontificia una injerencia indebida, el papa dirá que él, en cosas sociales y económicas, no juzga sobre la especificidad de una ciencia o de un compromiso (es decir que el papa no puede decir cómo debe funcionar la bolsa de valores de New York); pero añade que sí le compete enseñar sobre aquello que pertenece a la regla de la moralidad, que debe acompañar dichas actividades (DH 3725).

El papa Pío XII (1939-1958) será más prolijo aún en encíclicas que quisieron dar respuestas a los grandes conflictos con los que se enfrentaba la Iglesia en el momento. Los peligros venían de muchos frentes: la filosofía, las ciencias sociales, el orden político, la misma teología. Son varias las encíclicas que el papa promulgó y que contribuyeron, incluso, a la renovación de la Iglesia y la teología; la "Divino Afflante Spiritu" sobre la Sagrada Escritura; la "Mediator Dei", sobre la liturgia; la "Mystici Corporis" sobre la eclesiología, pero también promulgo la "Humani Generis" en 1950, que significó una postura cerrada y radical por parte del papa hacia los nuevos avances de la ciencia y la renovación de la teología.

Es bueno recordar que Pío IX ya le había insistido a los teólogos que se debían atener a la doctrina del papa, a la enseñanza del magisterio ordinario y universal de los obispos y a los decretos de las congregaciones vaticanas; de hecho, el Código de Derecho Canónico de 1917, la versión anterior al nuevo Código, en los cánones 1323-24, había reproducido esta normatividad. Esto no se puede perder

de vista, porque de frente a la Nouvelle Theologie⁸ como movimiento teológico que surge en la II posguerra del siglo XX, que buscaba la renovación en el método de hacer teología, Pío XII aprovechará la encíclica "Humani Generis" para reafirmar las posturas radicales de su predecesor Pío IX.

La "Humani Generis" sostendrá siete aspectos esenciales:

1. El magisterio para el teólogo es la "próxima y universal norma de la verdad", porque la Escritura y la Tradición han sido confiadas al magisterio.
2. El magisterio vivo tiene la tarea de ilustrar y explicar la Escritura y la Tradición.
3. El magisterio puede ser extraordinario o bien ordinario. Esto quiere decir que cuando un papa no define dogmáticamente, entonces su magisterio es ordinario; pero ese mismo magisterio ordinario es infalible cuando se trata de la enseñanza de todos los obispos juntos por el mundo.
4. El magisterio ordinario del papa requiere un asentimiento por parte de los fieles.
5. Lo que en la filosofía no toca ni directa ni indirectamente las cosas de fe y costumbres, no está sometido al juicio de la Iglesia y se debe dejar a la libre discusión de los estudiosos.
6. Los teólogos tienen la tarea de buscar en las fuentes lo que viene enseñado por el magisterio.
7. Cuando el papa en una discusión toma posición, toda la cuestión se sustrae a la libre discusión de los teólogos ("Roma locuta, causa finita").

Las reacciones no se hicieron esperar; entre ellas, quisiera destacar la de Karl Rahner, ya que introduce un tema muy importante, aún hoy cuando en los medios de comunicación se discuten los asuntos doctrinales de la Iglesia en temas tan espinosos como la manipulación genética, el aborto, los matrimonios entre personas del mismo sexo, la adopción de niños por parte de estas parejas, el uso de medios anticonceptivos artificiales, etc. Como se deja ver, el tema introducido por Rahner es el de la opinión pública.

Efectivamente, Karl Rahner publicó un pequeño trabajo titulado en español "La libertad de palabra en la Iglesia" (1953)⁹. Su intención era hablar de la impor-

8 Para entender la Nouvelle Theologie y su relación con la "Humani Generis" y la renovación de la teología, confrontar Espeja Pardo (1997, pp. 19-25).

9 Texto original en alemán *Das freie Wort in der Kirche. Die Chancen des Christentums*.

tancia de la opinión pública en la Iglesia; especialmente quiso tratar de la libre discusión sobre puntos que no fueran de derecho divino. Rahner afirma que los límites de la discusión sobre cuestiones que tocan más o menos de cerca la fe de la Iglesia, no pueden ser restringidos demasiado estrechamente.

El tema resulta muy importante, no solo por la relación entre fe —doctrina y opinión pública— como asunto teológico, en cuanto que lo que está en juego son asuntos de gran envergadura como la aceptación de los dogmas, su desarrollo o evolución, sino también en cuanto que el tema pone los asuntos de la doctrina católica en el banquillo del discernimiento público, lo que toca directamente con los asuntos de la política, entendida esta precisamente como el interés por lo público.

Frente a la primera consecuencia, es decir la relación entre la opinión pública y la teología, el asunto ya lo había introducido Jhon Henry Newman en 1859¹⁰, cuando en una carta enviada a una revista, a propósito de las consultas que el papa Pío IX adelantaba entre los obispos del mundo, para conocer su parecer con respecto a la promulgación del dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, el gran capellán anglicano y luego cardenal católico sugirió que los laicos también podían dar su opinión ante las autoridades romanas. Lo importante aquí es destacar que Newman no pretendía abrir una especie de ‘televoto’ o de encuesta contratada; para entender a Newman es necesario saber que él era del parecer que todos los cristianos por el mero hecho de ser bautizados recibimos del Espíritu Santo un sentido especial para entender las cosas de la fe; a este sentido, se le llamaba *sensus fidei* y a la comunión de todos los cristianos en ese mismo sentido lo denominaría *sensus fidelium*.

Roma se opuso radicalmente a esta posibilidad de dar a los laicos alcances en esta materia, pero todos sabemos que John Henry Newman terminó ganando la batalla; aunque tarde, su postura fue asumida oficialmente por el Concilio Vaticano II y en la “Lumen Gentium” 12 se dice:

El Pueblo santo de Dios participa también del don profético de Cristo [...]. La universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo, no puede engañarse en sus creencias, y manifiesta esta su peculiar propiedad mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo, cuando ‘desde el obispo hasta los últimos fieles seculares’ manifiesta el asentimiento universal en las cosas de la fe y costumbres. Con este sentido de

10 Para conocer más y comprender la vida y los aportes de John Henry Newman a la teología, confrontar Newman (1996) y también Dessain (1990).

la fe (*sensus fidei*) que el espíritu de verdad mueve y sostiene, el Pueblo de Dios [...] penetra profundamente con rectitud de juicio[...]. (LG. 12)

Digamos, entonces, que en la primera consecuencia el asunto quedó prácticamente solucionado para la teología con la introducción y aceptación de la categoría *sensum fidei* y *sensus fidelium*.

En la segunda consecuencia, es decir, la relación entre enseñanza magisterial dogmática y opinión pública, el asunto sigue en discusión, debido a que cada vez más la opinión pública crece en su descontento frente a enseñanzas magisteriales sobre el aborto, los matrimonios gay, la manipulación genética, entre otras; al punto de que muchos suelen pensar que si la mayoría estuviera de acuerdo con los matrimonios entre personas del mismo sexo, entonces la Iglesia debería cambiar su posición y permitirlo oficialmente. Valdría la pena ahondar mucho más en este problema, que ahora solo tocamos tangencialmente (Concilio Vaticano II, Pablo VI, 1963; Iglesia e internet, 2002; González, 2011; Santos, 2011; Velasco, 2000; Perea, 2011; López, 2011; Codina, 2011).

El Concilio Vaticano II: un concilio sin anatemas

El Concilio Vaticano II (1962-1965), que comenzó bajo el pontificado de Juan XXIII y culminó en el pontificado de Pablo VI, recoge de alguna manera el desarrollo que se venía dando sobre el objeto del magisterio, lo sistematiza e introduce algunas claridades sobre la naturaleza y sujetos de ese magisterio. En efecto, frente al objeto, sobre todo la *Lumen Gentium* (LG), recogerá la tradición al respecto y dirá que la enseñanza del magisterio es en “casos de fe y costumbres” y “aquellas verdades que son necesarias para la custodia de la fe”¹¹. Sobre el alcance del objeto magisterial en asuntos sociales, el texto principal del Vaticano II será la *Gaudium et Spes* (GS), sobre todo el numeral 23¹².

Estas dos partes del objeto magisterial no tenían mayores dificultades de aceptación, pero en el concilio se quiso introducir un tercer objeto, que presentó fuertes resistencias; se trataba de las “cosas de moral natural”. Efectivamente, un esquema propuesto para la constitución sobre la Iglesia, que se había titulado

11 Cf. LG 25: “res fidei et morum sancte custodiendae et fideliter explicandae”. Los textos del Concilio Vaticano II están tomados de la versión Documentos del Vaticano II (1979).

12 GS 23: “La Revelación cristiana presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el Creador grabó en la naturaleza espiritual y moral del hombre”.

“Aeternus Unigenitus”, en el numeral 29 decía que “El magisterio puede infaliblemente definir también temas de moral natural”.¹³ Como lo registran las memorias del Concilio, las discusiones sobre el esquema de la Iglesia son agitadas y acaloradas, y después de cinco esquemas rechazados, el sexto viene aprobado con el nombre de *Lumen Gentium* (LG); allí la frase en mención quedó eliminada y el problema no quedó resuelto. Sin embargo, el tema quedó diseminado en otros documentos que, sin tocarlo de forma sustancial, lo mencionan en relación con la autoridad que la Iglesia tiene para proponer la enseñanza en ciertos temas que, aunque relacionados con la ley natural, deben ser discernidos a la luz del evangelio¹⁴.

Así como el Concilio se había ocupado de temas doctrinales muy propios de su ámbito eclesial, también lo había hecho en temas que ampliaban las fronteras del magisterio a temas sociales y morales, incluso políticos, que más adelante serían motivo de amplias y diferentes interpretaciones, que justificaron posturas radicales a favor del cambio en la Iglesia, como posturas radicales contrarreformistas al interior de la misma Iglesia y fuera de ella¹⁵. En cuanto a la relación del magisterio con la teología, el concilio no entró en polémicas y condenaciones, sino que fue más propositivo mostrando cuál es el objeto de la teología y algunas someras indicaciones metodológicas. Resaltan en este tema el decreto *Optatum Totius* (OT) 16; la “Constitución Dogmática *Dei Verbum*” (DV) 23-24; el decreto *Ad Gentes Divinitus* (AG) 22 y la *Constitución Pastoral Gadium et Spes* (GS) 62.

En este período vale la pena detenerse un poco en el pontificado de Pablo VI, sobre todo por la publicación de su encíclica *Humanae Vitae* del 25 de julio de 1968. Por todos es sabido que en esta el papa trata los temas de la contracepción,

13 Todas las actas del Concilio fueron publicadas en tres series donde se recogiendo las intervenciones, tanto orales como escritas. La antepreparatoria, recoge todas los comentarios y sugerencias que llegaron a Roma: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I. Ante-praeparatoria*; la segunda serie se publicó con las conclusiones de las comisiones preparatorias: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II. Praeparatoria*, Roma 1964-1969. Finalmente, se publicaron las actas de las últimas cuatro sesiones del concilio celebradas entre octubre de 1962 y diciembre de 1965: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Roma 1962-1991. Para una lectura más sistematizada de la historia del Concilio Vaticano II, léase Alberigo (1999). Un trabajo de síntesis de esta obra en cinco volúmenes, se encuentra en Alberigo (2005).

14 Cf. Decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA) 7; Declaración *Dignitatis Humanae* (DH) 14; *Constitución Dogmática Gaudium et Spes* (GS) 41, 50, 51, 52.

15 Para un balance del Vaticano II en sus dos grandes vertientes interpretativas, la de los conservadores y los progresistas, puede leerse Joseph Ratzinger y Vittorio Messori (1986), Velasco (1986). Para un balance teológico más “neutral” puede verse Latourelle (1990).

control de la natalidad, métodos anticonceptivos artificiales, entre otros. El convencimiento que se encuentra de fondo en Pablo VI es que la Iglesia puede enseñar en asuntos de ley natural “ilustrada y enriquecida por la Revelación”¹⁶. Algunos contradictores de la encíclica consideran que sobre esos temas el magisterio no debe enseñar; otros ven oportuno que la Iglesia diga una palabra sobre el asunto, pero guardando la distancia para no dogmatizar sobre un tema que no es de revelación. Para otros es claro que sobre el tema la Iglesia solo debe opinar, partiendo del supuesto de que una encíclica es “magisterio ordinario” y, por lo tanto, no es infalible¹⁷.

La teología de la liberación: relación crítica entre magisterio-teología y política

También valdría la pena detenerse en este período posvaticano II, para darle un breve vistazo a lo sucedido con la teología de la liberación en América Latina. Esta teología surge como un intento de dar respuesta desde la fe y el evangelio a la situación de pobreza estructural de la mayoría de cristianos en estos países. Dicha teología, nacida en los años sesenta, encontró un fuerte espaldarazo por parte del Magisterio Episcopal Latinoamericano (CELAM), en la reunión general de los obispos de este continente en Medellín, Colombia, en 1968.

Si en algún punto de la teología converge la relación crítica que venimos analizando entre magisterio-teología y política, es en la teología de la liberación. Esta denuncia que la teología clásica europea ha pregonado por siglos una pretendida inocencia o neutralidad ideológica, que en la práctica no existe y no debería pretenderse. Esta teología se da a la tarea de tomarse en serio la política como dimensión propia de cualquier sociedad, y busca asumir la teología como un medio para transformar el contexto, desde sus referentes epistemológicos; de

16 Cf. *Humanae Vitae* (HV) 4. Versión digital en: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_25071968_humanae-vitae_sp.html.

17 Entre los primeros en reaccionar se encuentran Karl Rahner y Bernhard Häring (1968, p. 132). La encíclica se publicó en julio, Rahner y Häring publicaron en septiembre, y para diciembre salió una declaración de 38 teólogos en contra de la encíclica. El documento fue publicado como separata en el primer fascículo de la revista *Concilium* de 1969. En 1970 Hans Küng publica su libro *¿Infalible? Una pregunta*, en el que, en su lógica, considera que el magisterio se equivoca al enseñar en estos asuntos, luego el magisterio no puede ser infalible. En 1975, la Comisión Teológica Internacional publica un documento sobre “Magisterio y Teología”. (CETE, 1983, pp. 119-147).

ahí que la teología de la liberación habla más de ortopraxis que de ortodoxia. Miremos brevemente algunos de sus principales aspectos.

Tres teólogos aparecen en los orígenes de esta teología. A quien se le ha atribuido su paternidad es a Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano, quien escribió su primera obra de sistematización de su propuesta teológica, titulada *Teología de la liberación: Perspectivas*, cuando corría el año 1971. “Reflexión crítica sobre la praxis histórica” es la definición que da Gustavo Gutiérrez de lo que él ha iniciado y que se llamaría teología de la liberación (1971, p. 33). El segundo padre de la teología de la liberación es Ugo Assmann, tal vez uno de los más comprometidos con el marxismo como sistema sociológico que permite hacer un análisis de la realidad de opresión de los pueblos latinoamericanos, lo que le valdría fuertes críticas por parte de quien es considerado el tercer padre de la teología de la liberación, este mucho más cuidadoso y crítico del marxismo como mediación sociológica para la teología de la liberación: estamos hablando del jesuita uruguayo Juan Luis Segundo.

Se podría decir, entonces, que 1971 aparece como el año de la primera sistematización de la teología de la liberación, con la aparición del libro de G. Gutiérrez publicado en Lima y el libro de Hugo Assmann publicado en mayo de ese mismo año (Assman, 1971). De allí en adelante la teología de la liberación fue adquiriendo madurez y difusión, como lo muestra José Luis Gómez-Martínez en una breve historiografía, a la que remitimos al lector¹⁸:

Según dicha historiografía, el 6 de agosto de 1984, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (*Libertatis Nuntius*) y, el 22 de marzo en 1986, publicó la segunda “Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación” (*Libertatis Conscientia*). Este mismo año, el papa Juan Pablo II envía una carta a la Conferencia Episcopal Brasileña; en esta, afirma que “la teología de la liberación no es solamente oportuna, sino útil y necesaria”. A partir de allí, la teología de la liberación entró en una etapa de ‘tensa calma’. Muchos teólogos habían matizado sus posturas; otros habían sido censurados por los superiores respectivos. La Conferencia de Puebla había dejado claro la fuerte división entre una Iglesia oficial y la Iglesia latinoamericana, de ahí que hiciera carrera la llamada *iglesia popular*.

En 1992 se celebraron los 500 años del descubrimiento de América, con todas sus controversias sobre leyendas ‘negras’ y ‘rosas’. La Iglesia Católica

18 Esta cronología está basada en la hecha por José Luis Gómez-Martínez en <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/crono.htm> (consultada el 05/02/2011).

Latinoamericana celebra en Santo Domingo, República Dominicana, la IV Conferencia General del CELAM. En esta, no hay participación de los teólogos de la liberación, y los críticos consideran que los tres presidentes nombrados por Roma, para presidir las sesiones, son de corte conservador.

Paralelo a esta situación, llamada por algunos *invierno eclesial* o *involucionismo eclesiológico*, la teología de la liberación continua produciendo abundante literatura sobre el tema de la liberación y sobre las discusiones en torno a su método. Tal vez esto último sea uno de los grandes avances de esta teología en la década de los noventa¹⁹.

Queda claro, entonces, en este breve recorrido, que en los años setenta y ochenta esta teología tuvo un fuerte auge y no pocas críticas por parte de las autoridades eclesásticas y de muchos teólogos locales y foráneos, que veían en la teología de la liberación fuertes fisuras epistemológicas, sobre todo por su uso del marxismo. Las principales inquietudes vinieron del mismo magisterio eclesial, especialmente de la curia romana; la teología de la liberación ha sido acusada muchas veces de un uso incorrecto de las ciencias sociales, especialmente de las teorías marxistas de análisis de la realidad; algunos apartes de la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, titulada "*Libertatis Nuntius*" (LN) de 1984²⁰, así lo demuestran:

- "Como todo movimiento de ideas, las 'teologías de la liberación' encubren posiciones teológicas diversas; sus fronteras doctrinales están mal definidas" (LN III, 3).
- "Pero, desde un punto de vista descriptivo conviene hablar de las teologías de la liberación, ya que la expresión encubre posiciones teológicas, o a veces también ideológicas, no solamente diferentes, sino también a menudo incompatibles entre sí" (LN VI, 8).

19 Muchas de las cronologías existentes sobre la teología de la liberación solo llegan hasta la celebración de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Santo Domingo (1992). De ahí en adelante la teología de la liberación ha tenido una aceptación plena por parte de muchos en la Iglesia universal; otros siguen considerándola nociva para el cristianismo y, lamentablemente, las nuevas generaciones poco saben de ella debido al silencio cómplice de la mayoría de jerarcas de la Iglesia, que han preferido la indiferencia como medio de olvido de dicha teología. Al interior de la misma teología de la liberación los años posteriores a Santo Domingo han significado un esfuerzo por matizar algunos asuntos de su método y una apertura a nuevas construcciones teológicas a través de las llamadas *teologías contextuales* o *teologías de genitivo*, como la teología negra, india, feminista, de género, gay, de la ecología, entre otras.

20 AAS 76 (1984) 876-909; DOCUMENTA 57.

- “Prestamos 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 a favor de los pobres” (LN VI, 10).
- “[...] la utilización de un método de aproximación a la realidad debe estar precedido de un examen crítico de naturaleza epistemológica. Este previo examen crítico le falta a más de una ‘teología de la liberación’” (LN VII, 4).
- Los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así 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. (LN VII, 6).

Estas son, entre otras, algunas de las posiciones críticas de las autoridades romanas que dejan en claro su posición antimarxista, por la que consideraban al marxismo una ideología contraria al cristianismo. Cabe anotar, que son posturas que también encontraron contrarrespuestas por parte de algunos teólogos de la liberación, entre ellos el mismo J. L. Segundo quien, en un texto que hizo carrera en su momento, aceptó algunas posturas del cardenal Ratzinger por encontrarlas acordes a sus mismas críticas metodológicas a la teología de la liberación, pero también refutó otras posiciones vaticanas que resultaban infundadas y falseaban lo que realmente era la teología de la liberación²¹. Dice Segundo:

He creído ver aflorar casi continuamente (en la *Instrucción*) un resentimiento que lleva a la caricatura y desautoriza una crítica que, de otra manera, debería ser reconocida y atendida por la teología de la liberación. Porque la necesita. No por cierto para abandonar la partida, sino para madurar. [...] Siento y mantengo mi solidaridad global con mis colegas latinoamericanos [...] Pero no puedo hablar en nombre de ellos. Lo hago sólo en el mío. Quería decirlo porque en este capítulo y en el siguiente admitiré lo bien fundado de ciertas críticas o advertencias hechas a la teología de la liberación. (Segundo, 1985, p. 151)

21 Cf. Segundo (1985). El lector también se puede remitir a la síntesis que sobre este texto se hizo en los cuadernos de *Cristianismo i Justicia*, mayo 1986. La versión digital se encuentra en: www.fespinal.com.

La teología de la liberación tuvo que entrar, entonces, en un largo proceso de autoevaluación, de críticas y autocríticas. Para Elina Vuola, por ejemplo, es claro que

los teólogos de la liberación utilizan el concepto de la praxis en el sentido marxista clásico y también lo especifican para connotar las condiciones históricas, políticas y económicas de América Latina, consideradas desde el punto de vista de los más afectados por las mismas. (Vuola y Guerrero, 2000, p. 50)

La praxis sería, entonces, acción con reflexión, una idea marxista recuperada por la Escuela de Frankfurt y la filosofía educativa de Paulo Freire (Vuola y Guerrero, 2000, p. 50).

El mismo Gustavo Gutiérrez reconoce en una de sus evaluaciones, en la distancia de los primeros años de teología de la liberación que,

[...] la teología se vincula al momento histórico y al mundo cultural en el que surgen esas preguntas (de allí que, rigurosamente hablando, decir que una teología es 'contextual' resulte tautológico, de un modo u otro toda teología lo es). [...] La consecuencia es clara: por su lado mutable las teologías nacen en un marco preciso, contribuyen (o deben hacerlo) a la vida de fe de los creyentes y a la tarea evangelizadora de la Iglesia, pero los acentos, categorías, términos y enfoques van perdiendo su mordiente en la medida en que la situación que les dio origen no es ya la misma. Lo que decimos de la historicidad de toda teología, incluso de las de mayor envergadura a lo largo de la historia del cristianismo, vale también, obviamente, para un esfuerzo como el de la teología de la liberación. (Gutiérrez, 2010)

Algunos profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, afirman que en cuanto a la teología de la liberación,

Hoy día la bibliografía es abundantísima, tanto en libros como en folletos y revistas, tanto en nuestro continente como en Europa. Sin embargo, esta teología es más una inquietud y una tarea a realizar que una sistematización científica de temas teológicos definidos. Su lenguaje más que ciencia es expresión retórica. Además, entre sus numerosas manifestaciones escritas, ya se distinguen con toda claridad varias posturas antagónicas en sus planteamientos, que no tienen en común más que el apelativo de 'de la liberación'. (Álvarez, 1988, p. 4)

La crítica de Malik Tahar Chaouch es más mordaz al afirmar: No resulta difícil percibir la debilidad del análisis sociológico propuesto por la literatura militante sobre la teología de la liberación. Esta literatura buscó siempre reducir la realidad social del fenómeno a un combate bipolar entre el catolicismo ‘oficial’ y una ‘iglesia de los pobres’. El primero era denunciado por su complicidad con el *status quo* de la miseria social. La segunda declaraba fundamentarse en la alianza entre la acción conscientizadora de sus agentes eclesiales y sus bases populares conscientizadas. El combate de ‘la Iglesia de los pobres’ a favor de la justicia social implicaba una serie de oposiciones simétricas no menos simplistas: entre el progresismo y el conservadurismo católico; entre el surgimiento de un proyecto eclesial construido ‘desde abajo’, y el repliegue de la institución sobre su principio vertical de autoridad; entre una teología propiamente latinoamericana, concreta y dialéctica, y la teología europea, abstracta y exógena; y entre una religión liberadora y la alienación religiosa. Estos textos sometieron la observación de la realidad a los prejuicios de las ideas, sobre las cuales se hacían interminables comentarios. (Chaouch, 2007)

El mismo Clodivis Boff, quien es reconocido como uno de los teólogos más preocupados por los asuntos metodológicos de la teología de la liberación, reconoce en su actual balance que lo que lo “incomodaba de los ensayos ‘liberadores’ de aquella época no era la problemática, que compartía íntegramente, sino el modo de abordarla [...]; que no propugnaban un nuevo ‘sistema’ teológico, sino un nuevo ‘método’, un ‘nuevo modo de teologizar’” (Boff, 2001).

Estas posturas, demasiado empíricas, a decir de Clodovis Boff, dejaban claro que era necesario ocuparse de la fundamentación epistemológica de la teología de la liberación ya que hasta el momento “no había estudios específicos de epistemología teológica que afrontaran de modo sistemático este asunto” (Boff, 2001).

El pontificado de Juan Pablo II (1978-2005): entre el diálogo y el anatema

Queremos dedicar algunos párrafos de este recorrido por la relación entre magisterio eclesial-teología y política, al pontificado de Juan Pablo II, esencialmente por dos motivos. Por una parte, su pontificado es el más cercano en el tiempo a nosotros y al período que queremos analizar en los pronunciamientos del episcopado colombiano, es decir de 1991 en adelante. Por otra parte, bajo este pontificado

se dieron las principales batallas en contra de la teología de la liberación, bajo la acusación de ser una teología que se inmiscuye en asuntos políticos y por eso también ideológicos, incompatibles con el ejercicio del anuncio del evangelio; a la vez que fue un pontificado con fuertes connotaciones políticas, evidenciadas en sus muchísimos viajes por distintos países.

En los dos frentes que nos ocupan en su relación con el magisterio eclesial, teología y política, el pontificado de Juan Pablo II tuvo unas intensas relaciones de diálogo y a la vez de fuertes condenas. Frente a los asuntos de relación con la teología, este pontificado centró sus esfuerzos por dar una nueva lectura o una interpretación más ‘correcta’ al verdadero espíritu del Concilio Vaticano II. Las palabras del entonces cardenal Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, haciendo un balance de los primeros años posconciliares, son muy iluminadoras cuando afirma:

Esperábamos un salto hacia adelante, y nos hemos encontrado ante un proceso progresivo de decadencia que se ha desarrollado en buena medida bajo el signo de un presunto “espíritu del Concilio”, provocando de este modo su descrédito. [...]

Hay que afirmar sin ambages que una reforma real de la Iglesia presupone un decidido abandono de aquellos caminos equivocados que han conducido a consecuencias indiscutiblemente negativas. (Messori, y Ratzinger, 1985, p. 36)

Y continúa afirmando el entonces cardenal:

Estoy convencido que los males que hemos experimentado en estos veinte años [estas palabras correspondían al balance del concilio hecho veinte años después de su clausura en 1965], no se deben al Concilio “verdadero”, sino al hecho de haberse desatado en el interior de la Iglesia ocultas fuerzas agresivas, centrífugas, irresponsables o simplemente ingenuas, de un optimismo fácil, de un énfasis en la modernidad, que ha confundido el progreso técnico actual con un proceso auténtico e integral. (Messori, y Ratzinger, 1985, p. 36)

A partir de los años ochenta el cardenal Ratzinger fue protagonista de primera línea en las discusiones, y siempre se mantuvo como el fiel mosquetero, el número uno de los defensores de Juan Pablo II y el ‘auténtico’ intérprete del Concilio. Ya la Iglesia estaba fuertemente polarizada entre progresistas y

conservadores²² desde las mismas aulas conciliares en los años de su celebración, pero ahora esas dos corrientes habían entrado en públicas confrontaciones, con la diferencia de que en pleno concilio los progresistas terminaron siendo mayoría y eso se vio reflejado en los cambios adoptados por el concilio; pero ahora en la distancia, a decir de Rufino Velasco, teólogo español que responde al diagnóstico calamitoso de Ratzinger:

la correlación de fuerzas ha cambiado. La novedad del momento presente [...] consiste en que la mentalidad de quienes constituyen la minoría conciliar se está apoderando de la situación eclesial a través de quienes más poder de influencia tienen en la Iglesia. Y lo están haciendo mediante la estratagema más eficaz: constituyéndose en los verdaderos interpretes del Concilio. (Velasco, 1986, p. 9)

La llamada al orden no se hizo esperar y el papa Juan Pablo II, por intermedio del cardenal Ratzinger, inició una época de condenaciones y anatemas. La lista de los suspendidos fue larga, elencamos aquí algunos de los casos más publicitados²³:

- John Mc Neill, S. J.: teólogo y psicólogo jesuita, publicó un libro titulado *La Iglesia y los homosexuales*. Se le prohibió al autor promoverlo, traducirlo y hablar sobre esa obra. El autor desobedeció y a fines de la década del ochenta se lo separó de la orden de los jesuitas.
- Jacques Pohier, teólogo dominico, en 1979, publicó un libro denominado *Cuando digo Dios*. Juzgado por la Congregación para la Doctrina de la Fe le fue prohibida la docencia y la celebración de la Misa.
- Charles Curran, teólogo estadounidense. En 1979 sostuvo un enfrentamiento personal con el cardenal Ratzinger, con envío de cartas y declaraciones de ambas partes. Se le prohibió finalmente la enseñanza de la teología.
- Herbert Haag, teólogo alemán, nacido en 1915, doctorado en teología en Friburgo, Suiza, en 1942. Cuestionando el concepto de pecado original, escribió un libro titulado *El diablo, un fantasma*.
- Eugen Drewermann, nació en Westfalia en 1940, ordenado sacerdote en 1966 y doctorado en teología dogmática en 1976 en Paderborn. En este

22 Confrontar (Messori, y Ratzinger, 1985, p. 36). Para la posición del mismo Ratzinger sobre progresistas y conservadores al interior de la Iglesia, ver (Messori, y Ratzinger, 1985, p. 34-44).

23 Esta lista la presentamos basados en Cardinali (2005).

caso, el enfrentamiento fue con su obispo. El arzobispo de Paderborn, Johannes Joachim Defenhardt, le retiró la licencia para predicar, aceptada por el acusado, a quien se le reprochaba negar la filiación divina de Jesús, negar la institución de los sacramentos por Jesucristo, negar la potestad de jurisdicción de la Iglesia para enseñar de manera vinculante en cuestiones de fe y de costumbre, y ofensas a la Iglesia y al obispo.

- Edwar Schillebeeckx, Dominicó, Holandés. Suspendido sobre todo por sus posturas sobre la posibilidad de que un laico podría presidir la Eucaristía en casos extremos.
- Hans Küng. Teólogo alemán. Cuestionó la infalibilidad papal. Fue llamado a Roma y nunca asistió a la audiencia. Fue contestado no solo por Ratzinger sino por muchos otros colegas teólogos, entre ellos Rahner, Congar, Otto Semmelroth, Heinrich Fries.
- Jacques Gaillot, obispo francés. En 1995 fue privado de su diócesis por sostener teorías similares a las de Küng.
- En 1998 fue notificado, por sus escritos peligrosos, el padre Anthony de Mello.
- Juan José Tamayo, teólogo español, autor de una decena de libros de diversos temas religiosos, censurado por la Comisión Episcopal de la Conferencia Episcopal Española, a partir de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, contra su libro *Dios y Jesús* del año 2000.
- Entre los teólogos de la liberación, fueron amonestados por sus escritos Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff (1985), a quien se le prohibió la enseñanza de la teología y terminó retirándose del ministerio sacerdotal; y el último de ellos ya en el pontificado actual de Benedicto XVI, Jon Sobrino, por sus planteamientos cristológicos²⁴.
- También son actuales los casos del padre Roger Haight, S. J., en el 2004 por su libro *Jesus symbol of God*; el padre Marciano Vidal notificado por la Congregación para la Doctrina de la Fe en el 2001, por ciertas posturas morales con respecto al aborto y a la homosexualidad; el padre

24 Véase: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_sp.htm:

(6/04/2011). Notificación sobre las obras Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret y La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas del padre Jon Sobrino, s.j. 26 de noviembre de 2006. AAS 99 (2007) 181-194. Nota explicativa a propósito de la Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino s.j. (*Nota explicativa*), 26 de noviembre de 2006. AAS 99 (2007) 195-198.

Jacques Dupuis, notificado en el 2001, por su teología del pluralismo religioso.

Por otra parte, en relación con la política, el papa Juan Pablo II fue más dialogante, en ocasiones intransigente y la mayor de las veces decidido político, con fuerte incidencia en la toma de decisiones y transformaciones de gran envergadura social en todo el mundo²⁵. En veintiséis años de pontificado fueron muchas las visitas del papa a países con regímenes de izquierda y muchos otros de derecha, inclusive con dictaduras como el caso más cercano a nosotros, como Paraguay, donde se recibió al papa en el ocaso de la dictadura de Stroessner (1954-1989). También fue muy importante y publicitada la visita de Juan Pablo II a Nicaragua en pleno régimen sandinista, partido de izquierda que había llegado al poder en los años 80' y que tenía entre sus ministros de Estado al sacerdote Ernesto Cardenal, a quien el papa llamó la atención públicamente señalándolo de manera airada con su dedo índice, imagen que fue transmitida al mundo entero por numerosos canales televisivos.

Frei Betto lo dirá categóricamente, "Hijo de la Polonia ocupada por los nazis y después por los comunistas, Juan Pablo II nunca conoció el límite entre fe y política" (Betto, 2003); esta afirmación es incontestable. Mientras el papa en Nicaragua reprendía públicamente a uno de sus sacerdotes por participar en un gobierno de izquierda, él mismo fue personalmente a Polonia, su país natal, a dar su apoyo incondicional al sindicato Solidaridad, movimiento político opositor al régimen comunista que ostentaba el poder en la Polonia de la posguerra.

En 1989, año de la caída del muro de Berlín, el papa recibía en su despacho privado a M. Gorbachov, protagonista de la reforma Rusa, la Perestroika. En 1998 visitaba la Cuba de Fidel Castro; sin contar las veces que medió entre Chile y Argentina por las diferencias limítrofes por el Canal del Beagle, o las veces que recibió en visita a Yaset Arafat, o las relaciones diplomáticas que nunca rompió con el Iraq de Sadam Hussein y la Libia de Gadafi; o sus visitas a los países más deprimidos del África donde hizo sentir con fuerza su voz de protesta sin miedos; o su visita a Colombia (1986), en donde rompiendo con el protocolo, ante la situación engorrosa de un discurso pronunciado por Andrés Camilo Chapó, indígena caucano de la tribu de Guambiana, que no había pasado por el filtro de

25 A propósito de la muerte del papa, en muchos medios de comunicación se hicieron eventos de análisis de lo que había significado este pontificado, un ejemplo donde salió a flote el tema del papa como líder político se puede ver en <http://www.esmas.com/noticierostelevisa/437263.html>.(8/04/2011). También en nuestros periódicos regionales: <http://www.elcolombiano.com/proyectos/papa/historias/comunismo.htm>.(8/04/2011). Véase también Yallop (2007).

los organizadores de la visita, el papa toma el micrófono y con voz fuerte ordena: “dejen hablar al indio”²⁶.

En fin, como lo afirma Guillermo León Escobar Herrán, exembajador de Colombia ante la Santa Sede:

Juan Pablo II, interlocutor de ese cambio que se dio en el espacio geográfico de la OTAN, ha dejado huella de ello en su tarea de señalar a los cristianos que aquello que cumplió no era percibido por él desde la frontera exclusiva de lo político. En efecto, convirtió su pensar político en una elaboración doctrinal que se encuentra en sus encíclicas— “Sollicitudo

26 Reproducimos aquí cómo fue reseñada la noticia del suceso por el diario El País, el 5 de Julio de 1986, desde Popayán: “Andrés Camilo Chapó, vestido con el atuendo tradicional de su tribu y con el sombrero puesto, leyó el discurso primero en su lengua y después en español, aunque este último con una cierta dificultad. “Estamos cumpliendo, Santidad”, dijo el joven indio, “500 años de una historia hecha en el silencio del dolor, del desprecio, de la marginación y del martirio desconocido porque es martirio de indio. Contamos con una historia de lucha que ha sido vida o muerte para nuestras culturas. Muchos hermanos han sucumbido frente a la agresión sin piedad del conquistador y muchos nos hemos mantenido en pie”. Al llegar a este punto empezaron a mezclarse aplausos y silbidos en la muchedumbre. El joven continuó, impasible: “Las montañas agrestes de los majestuosos Andes, las llanuras y las profundas selvas americanas son testigos mudos de tantos sufrimientos y de tantas esperanzas... nuestros pies, están encallecidos, Santidad, por los largos caminos que nos ha tocado recorrer huyendo del invasor”. Y añadió: “Estamos recobrando con duro trabajo nuestras tierras para sobrevivir aquí con las formas de gobierno propias. Hablamos con orgullo nuestras lenguas y buscamos un sistema educativo que favorezca nuestras propias culturas y desarrollo social. Es un camino difícil y duro porque las respuestas de los terratenientes no se han hecho esperar, asesinando indígenas incluidas mujeres y niños”.

Gritos y aplausos

Iban creciendo conjuntamente los aplausos y los gritos de los oyentes. El papa escuchaba cubriéndose la cara con las manos. El indio siguió sin parpadear: “Cabe destacar que contra nosotros ha estado también un sector del clero que por luchar por nuestra liberación nos ha calumniado como subversivos. Pero a pesar de todo mantenemos nuestra fe. Ha habido, en efecto, otro sector de la Iglesia, Santidad, que ha visto en las luchas indígenas los sufrimientos de Cristo por una verdadera liberación y por el derecho a vivir que es por lo que nosotros luchamos y es así como aquellos representantes de Cristo en la tierra han sido perseguidos y asesinados, como es el caso de ...”

En este punto fue cuando Andrés Camilo Chapó fue interrumpido por un brusco “¡basta!”, que resonó a través de los altavoces de la explanada. Lo pronunció el padre Gregorio Caicedo, quien acompañó rápidamente al indio hacia la tribuna del papa, llevándolo casi a empujones. Juan Pablo II, antes de leer su discurso y tras haber abrazado y besado al joven indio anunció que más tarde le pediría que leyese lo que le quedaba del discurso. Así fue, y el gesto del papa Wojtyła resolvió inteligentemente la situación tan tensa que se había creado. Los nombres de los sacerdotes asesinados que el joven no había podido pronunciar al haber sido interrumpido son el del padre Álvaro Orcue y el de León Rodríguez, ambos muy jóvenes.

Recuperado de: [http://www.elpais.com/articulo/internacional/JUAN_PABLO_II/COLOMBIA/indio/pronuncia/Juan/Pablo/II/discurso/critico/Popayan/elpepiint/19860705elpepiint_8/Tes\(8/04/2011\)](http://www.elpais.com/articulo/internacional/JUAN_PABLO_II/COLOMBIA/indio/pronuncia/Juan/Pablo/II/discurso/critico/Popayan/elpepiint/19860705elpepiint_8/Tes(8/04/2011)).

Rei Socialis”, 1987; “Centesimus Annus”, 1991; “Evangelium Viate”, 1995; “Fides et Radio”, 1998—(Escobar, 2005, p. 2).

Lo que está afirmando aquí el ex embajador es realmente importante para hacer un retrato de lo que significó políticamente el pontificado de Juan Pablo II, especialmente porque confirma la simbiosis doctrinal, pocas veces visible para la gran mayoría de católicos, entre las enseñanzas teológicas y las posturas ideológicas del papa. Pero para más señas, el ex embajador de Colombia ante el Estado Vaticano termina afirmando en su artículo que, “no vamos a entrar en el complejo debate de las asuntos internos de la Iglesia en su ámbito doctrinal, litúrgico o de organización interna, pero sí se puede decir que el ingreso de Karol Wojtyla, su buen suceso político en el momento de las decisiones de Europa, convirtieron a la Iglesia en el mayor legitimador mundial del poder político general”²⁷.

Referencias

- Alberigo, G. (1999). *Historia del Concilio Vaticano II*. Leuven: Peeters
- Alberigo, G. (2005). *Breve historia del Concilio Vaticano II: en busca de la renovación del cristianismo*. Salamanca, Spain.: Ediciones Sígueme.
- Alvarez, L. J. (1988). *Teología de la liberación* (2. ed.). Bogotá: Univ. Santo Tomás.
- Assmann, H. (1971). *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Becker, K. (1994). *Magisterio y teología*. Roma: Universidad Pontificia Gregoriana.
- Betto, Frei. (2003) El papa político. En *América en Movimiento* Agencia Latinoamericana de Información.
- Cabestrero, T. (1979). *Los teólogos de la liberación en Puebla*. Madrid: PPC.
- Cardinali, J. C. Teólogos prohibidos en el siglo XX. Conflictos y amonestaciones en el mundo de la fe. *Revista el Arca del Nuevo Siglo*, 14(57). Recuperado de <http://www.elarcaimpresa.com.ar/elarca.com.ar/elarca57/notas/sumariostaff.htm>
- Cete. *Documentos : 1970-1979*. (1983). Madrid: Cete.

²⁷ Escobar (2005). Es de anotar que el Vaticano ha tomado posturas oficiales públicas sobre su pensamiento en los asuntos de la política. Véase Ratzinger (2002).

- Codina, M. (2011) Iglesia, política y opinión pública. Comunicación institucional y comprensión de una realidad. Recuperado de http://www.uspceu.com/usp/doxa/doxaIV/iglesia_politica.pdf.
- Codina, V. Teología de la Liberación. Recuperado de <http://servicioskoinonia.org/biblioteca/bibliodatos1.html?teol01>.
- Dessain, C. (1990). *Vida y pensamiento del cardenal Newman*. Madrid: San Pablo.
- Documentos del Vaticano II : Constituciones, decretos, declaraciones. (1979). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ellacuría, I. (1990). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Ed. Trotta.
- Escobar Herrán, G. L. (2005). El impacto del pensamiento de Juan Pablo II en la política internacional. *Boletín Elcano*, (66), 3.
- Espeja Pardo, J. (1997). *Para comprender mejor la fe. Una introducción a la teología*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa.
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez. (S. F.) *Situación y tareas de la teología de la liberación*. Recuperado de http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol40/157/157_gutierrez.pdf.
- Hünemann, P., y Hoping, H. (Eds.). (1991). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edicoes Loyola.
- Hirschberger, J. (1988). *Breve historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Küng, H. (1971). *¿Infalible? Una pregunta*. Barcelona: Herder.
- Latourelle, R. (1990). *Vaticano II: balance y perspectivas : veinticinco años después (1962-1987)* (2a. ed.). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- López, M. (2011) Fe y opinión pública. La prensa ante la pugna entre laicismo y religión. Recuperado de <http://jornadascastellldaura2011.wordpress.com/2011/02/07/fe-y-opinion-publica-la-prensa-ante-la-pugna-entre-laicismo-y-religion/>.
- Messori, V, y Ratzinger, J. (1985). *Informe sobre la fe* (6a. ed.). Madrid: La Editorial Católica.
- Newman, J. (1996). *Apología pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas*. Madrid: Encuentro.
- Oliveros Maqueo, R. (FECHA) Breve historia de la teología de la liberación (1962-1990). *Revista Electrónica Latinoamericana de Teología*, (300). Recuperado de <http://servicioskoinonia.org/relat/300.htm>.
- Perea, J. (2011) La opinión pública en el desarrollo de la comunión eclesial. Recuperado de <http://www.iglesiaviva.org/212/212-13-PEREA.pdf>.

- Segundo, J. L. (1985). *Teología de la liberación: respuesta al Cardenal Ratzinger*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Susin, L. (Ed.). (2001). *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Santander: Sal Terrae.
- Rahner, K. (1956). *La libertad de palabra en la Iglesia* (Agustín Born, trad.). Buenos Aires: Criterio.
- Rahner, K., & Varona, E. (1968). *Reflexiones en torno a la "Humanae vitae"* (2a. ed.). Madrid: Edic. Paulinas.
- Ratzinger, J. (2002). Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política. *Congregación para la Doctrina de la Fe*.
- Velasco Criado, D. (2000) La opinión pública en la Iglesia. Razón y fe: *Revista hispanoamericana de cultura*, 241 (1220).
- Velasco, R. (1986). *Replica a Ratzinger: a propósito de su libro "Informe sobre la fe"*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Vuola, E., & Guerrero, J. (2000). *Teología feminista: teología de la liberación : (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)* (1. ed.). Madrid: IEPALA.
- Yallop, D. A. (2007). *El poder y la gloria: la historia oculta del papado de Juan Pablo II* (1. ed.). Madrid: Temas de Hoy