

Fray Alberto García Vieyra, O.P.

*LA ESENCIA
DE LA
HEREJÍA PROGRESISTA*



www.traditio-op.org
frayguidocasilloop@gmail.com



TRADITIO SPIRITUALIS SACRI ORDINIS PRÆDICATORUM

Esencia de la Herejía Progresista

por Fray Alberto García Vieyra, O.P.

NUESTRO TEMA

En rigor, el tema pedido y que nos toca desarrollar es: La posición del Progresismo Católico en el cuadro de los pecados contra la fe.

En verdad, el tema desborda el Progresismo Católico como movimiento político-social. Procúrese la explicación de algo más amplio, que llamaríamos las raíces teológico-filosóficas del mismo movimiento, presentado como búsqueda de adaptación de la Iglesia al mundo contemporáneo. Aquellas raíces han llegado a nutrirse con la savia malsana de la Teología Nueva, oscureciendo en lo posible la Teología auténtica y la fisonomía espiritual de la Esposa de Jesucristo.

Algún lugar debe ocupar este movimiento de adaptación, “aggiornamiento” y teología historicista entre los pecados contra la fe; tiene en su haber la muerte espiritual de muchos hermanos nuestros en el sacerdocio y fuera de él; tiene en su haber la agonía de un catolicismo vigoroso, incapaz de enfrentar las insolencias del error contra la Iglesia Católica y aun contra la catequesis más elemental.

El problema actual de este movimiento¹ es identificar o confundir: lo sagrado y lo profano; lo natural y lo sobrenatural; la Iglesia y el mundo; la Teología reducida o sustituida por una antropología naturalista; la concepción de un Dios lejano que no interviene en el mundo del hombre. Todo esto está en pugna con la teología católica y las enseñanzas auténticas de la Iglesia. Para aclarar digamos: el hombre se vuelve cristiano por el carácter sacramental del bautismo; buen cristiano por la gracia santificante y las virtudes infusas.

El problema actual de lo sagrado y lo profano, de la Iglesia y el mundo, etcétera, no puede resolverse en un problema de tensiones entre sagrado-profano, Iglesia-mundo (Schillebeeckx-Metz); o bien por el grado mayor o menor de autonomía de hombres o instituciones con respecto a la fe o a la religión; tampoco es problema para ser resuelto por las circunstancias históricas. Por eso es menester destacar el carácter de cristiano

¹ Primero se procuró promover los derechos de la sociedad laica y naturalista frente a la Iglesia. Es la etapa Lammenais-Maritain (Cf. JULIO MEINVIELLE: *De Lammenais a Maritain*. Ed. Theoría. Bs. As., 1967; IVÉS M. CONGAR: *Jalons pour une Theologie du laicat*. Les Ed. du Cerf. París, 1953; A. LEONARD: *Dialogo entre Cristianos y No Cristianos*. Trad. Heroica, Bs. As., 1961. HABVEY COX: *The Secular City*. Macmillan. New York, 1965; J. GIBARDI: *Cristianismo y Liberación del Hombre*. Ed. Sigüeme. Salamanca, 1973).

En segundo lugar para no caer en el naturalismo clásico, se ha buscado explicar la independencia del mundo frente a la fe y a la Iglesia, tomando posiciones muy afines con el seudo sobrenaturalismo de Bayo (Rahner-Metz) en los lugares mencionados más abajo.

En tercer lugar, el marxismo adoptado por la teología latinoamericana o de la liberación. El proceso termina prescindiendo de la misma teología (Cf. JUAN Luis SEGUNDO. Ed. Lohlé, Bs. As., 1975, con imprimatur de Mons. Haroldo Ponce de León, Montevideo: *Liberación de la Teología*).

que el hombre recibe en el bautismo; por el cual deja el paganismo para entrar en el mundo nuevo de la fe.

Para la nueva iglesia, para la iglesia del progresismo católico, el hombre nace cristiano o semi-cristiano; para la Iglesia Católica, el hombre nace pagano; y en el acto del bautismo recibe el carácter y la gracia de cristiano.

Se ha buscado una teología que justifique la adaptación de la Iglesia al mundo, de lo sobrenatural a lo natural, que ha abierto los caminos a los pecados contra la fe, a la herejía y a la apostasía; por lo menos, propone una “renovación de la vida religiosa” (como en las publicaciones CLAR), que conduce al abandono de la vida religiosa.

La teología “buscada” tiene, por lo menos, muchas afinidades con la de *Miguel du Bay* (Bayo) condenado por San Pío V el 1 de octubre de 1567.

LA FE Y LOS PECADOS CONTRA LA FE

La teología es siempre una explicación de la Fe; no es *per prius* una explicación de los acomodados entre la fe y el mundo. En la búsqueda afanosa de adaptación, podemos desvincular nuestra teología de su objetivo propio que es explicar el contenido de la fe, o sea lo revelado. Entonces el contenido de la fe queda relegado a segundo plano y en vías de desaparecer.

La trascendencia de la fe nos explica la importancia de los pecados contra la fe.

La fe es lo primero que pedimos al acercarnos, en nombre propio o de otro, a la pila del agua bautismal. ¿Qué pides a la Iglesia de Dios?; responde: la fe; la fe ¿qué te ofrece? La vida eterna. La vida eterna viene prometida a la fe sobrenatural del creyente. Efectivamente, la práctica de la liturgia bautismal tiene buenas razones. Sin la fe es imposible agradar a Dios, dice San Pablo (Heb. 11,6). El concilio de Trento comenta estas palabras inspiradas: “Somos justificados por la fe porque la fe es el principio de la humana salvación, el fundamento y la raíz de toda justificación” (Decreto sobre la justificación, c.8; Dz. 201)².

Raíz y fundamento; no solamente está al principio sosteniéndola, sino que la sustenta como la raíz a toda la planta. El fundamento sirve de sostén; es la fuerza de la roca, de la piedra. La raíz es principio vital que penetra en los suelos a buscar el sustento de la planta. La fe arraiga así en el hombre buscando la inteligencia de la revelación; cree y busca; asiente a la palabra de Dios y busca la inteligencia de la fe; el acto de fe fue definido por San Agustín: Pensar con asentimiento.

² Justificados por la fe, significa que seremos justos si la fe identifica y cree aquello revelado por Dios; en esa identificación va una teología o saber de lo divino, que no es un saber acerca del hombre. La perfección de la fe consiste en purificarla de alimentos psicológicos, antropológicos o sociológicos. Cf. San Juan de la Cruz: Subida 1.20.

La justificación —añade el Concilio— no es solamente la remisión de los pecados sino también la santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y de los dones, de donde el hombre se convierte de injusto en justo, de enemigo en amigo (c. 7). Lo que llamamos justificación es la salvación; el estado de justicia con respecto a Dios, recuperado por la redención de Jesucristo Nuestro Señor; aquellos méritos ganados con el sacrificio de la Cruz, son aplicados a cada hombre en particular por el bautismo y los demás sacramentos. Debemos pues distinguir cuidadosamente y no confundir la redención y la justificación; esta falsa identidad está en la base de toda la temática de la teología progresista. Por esa concepción tomada del protestantismo, el papel de la justificación, o de quien aplica los méritos de la redención, la Iglesia, aparece borrado. Ya veremos esto. Mientras tanto retengamos la estrecha relación entre la fe sobrenatural y la justificación, o sea la aplicación de los méritos de la redención; dice el Angélico Doctor: “La pasión de Cristo produce su efecto en aquellos en los cuales se aplica por la fe, la caridad, y los sacramentos de la fe” (S. Th. III, 43, 3, ad 1m).

Los méritos de la pasión de Cristo deben aplicarse, y esta aplicación la hacen los ministros de la Iglesia.

Existe una íntima relación entre la fe, la redención y la obra de la Iglesia, que es aplicar en el mundo los frutos de la redención (el primero, la justificación).

“La fe es una virtud sobrenatural por la cual, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos” (Vat. I^o, Const. sobre la Fe Católica, c. 3; Dz. 1789). Como la misma Constitución lo afirma, a pesar del motivo formal invocado, quiso Dios que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón, es decir, que la razón pudiera mostrar los motivos ciertos de credibilidad.

El hombre explora los misterios del universo; de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño; pero más allá de lo posible a la inteligencia humana, escucha el Mensaje de salvación, que le descubre horizontes más vastos, no ya horizontes espaciales, sino de misericordia y de amor. Ese Mensaje no llega al hombre desnudo e ininteligible; nacido en el seno de la misericordia, viene rodeado de señales significativas que justifican plenamente su credibilidad. “Las cosas de fe —dice Santo Tomás— son vistas bajo la común razón de credibilidad por el creyente, pues no creería si no viera que ellas deben ser creídas” (II-II, 1, 4, ad. 2m). El texto es famoso.

La Teología debe explorar los misterios de la fe, que nutren la contemplación y aclaran notablemente el misterio del hombre y de las cosas humanas; muchas de aquellas se explican porque el hombre no se sitúa en la conversión a Dios sino en la vertiente opuesta de la aversión. El pecado es fuente de conflictos internos propios del hombre, y de externos en el ámbito de las relaciones sociales.

La Teología, al adentrarse en los misterios de la fe, me enseña los caminos de la justificación; quiere decir que el principal problema de la teología es justificar al hombre ante Dios, y no es adaptar el cristianismo a las cosas del mundo. Es claro que alguna adaptación tiene que haber; pero nunca a lo que el mundo tiene de pecado.

Veamos ahora los pecados contra la fe.

No todo pecado es contra la fe. Por el pecado mortal perdemos la gracia de Dios y la caridad, pero no perdemos la fe sobrenatural, que permanece aunque no informada por la caridad. Pecados contra la fe son aquellos por los cuales perdemos la fe, o abrimos el camino a perderla.

Los *pecados contra la fe* no son todos iguales, pero todos se agrupan dentro de lo que se denomina *infidelidad*.

Aquí no nos interesa la infidelidad del pagano, sino la del cristiano. La primera no es pecado, la segunda es pecado contra la fe.

Dentro de la infidelidad de esta segunda especie, o sea infidelidad positiva, tenemos: la herejía y la apostasía; la blasfemia contra el acto externo de confesión de la fe.

Tenemos el hecho que miles de sacerdotes y religiosos de ambos sexos han dejado la religión, la Iglesia o la fe en estos últimos treinta años. El abandono de la Iglesia, de la fe, está sustentado por toda la temática del progresismo católico, la exégesis y la teología “adaptadas al mundo de hoy”. Este es nuestro problema.

Pecados contra la fe son la *apostasía* y la *herejía*. La herejía quiere otra iglesia; la apostasía no quiere ninguna. El hereje quiere otra iglesia; interpreta la Escritura a su modo, al margen de la interpretación tradicional de la Iglesia. Forma así su conventículo, una secta, un grupo separado de la verdadera fe. Puede no formar ningún grupo; lo formal de la herejía es la interpretación privada de la Escritura.

La herejía puede ser *interna*, *externa*, *material* o *formal*. Interna, si el error contra la fe existe en la mente solamente. Externa, si se manifiesta al exterior. Toca más de cerca a nuestro caso la distinción entre herejía material y formal.

Herejía formal es cuando voluntariamente y con pertinacia, el cristiano pone en duda o niega alguna verdad que la Iglesia Católica enseña como dogma de fe. La herejía formal es muy grave, y el error en materia definida por la Iglesia tiene que ser sostenido con obstinación. Hereje material es aquel que yerra en materia de fe, pero estaría dispuesto a cambiar. “Muchos católicos, comenta un moralista³, educados en la herejía desde su infancia, y que ninguna duda seria han tenido de su religión, son materialmente herejes”. Al margen de estos errores principales contra la fe, tenemos: proposiciones o doctrinas que son próximas a la fe o simplemente erróneas, pero que afectan

³ D. PRUMMER. O.P. Manuale Theol. Mor. I, 367.

indirectamente a la fe. El progresismo católico tiene proposiciones heréticas o próximas a la herejía; por ejemplo, la negación de la institución de la Iglesia por Nuestro Señor Jesucristo, condenada en el *Vaticano I* y en el decreto *Lamentabili*; la confusión de lo natural y sobrenatural que lo asimila a la teología de Bayo; la llamada consistencia del orden temporal que niega la intervención de Dios en las causas segundas; el relativismo teológico; el poligenismo; las tentativas de reducir la teología a una antropología, etc. Agregamos a esto la concepción del Estado como ajeno a la ley de Dios, la complacencia con el comunismo ateo.

Todos estos errores son graves contra la fe y conducen a su abandono definitivo.

Herejía significa desgarramiento, la herejía es una ruptura en la interioridad de la fe. Al hablar de herejía no quiere decir que todo progresista sea un hereje formal; pero existe en el progresismo católico un programa de separación paulatina y constante de la doctrina de la Iglesia. Doctrina y costumbres tradicionales no reciben en el progresismo católico más que críticas acerbadas; la institución de la Iglesia es, según los nuevos teólogos, cesaropapismo; la doctrina católica, integrismo; en lo político-social, liberalismo o marxismo; la pérdida de la religión, el avance protestante o de sectas espiritistas no suscita ningún problema. Por ese motivo hablamos de un programa para acabar con la Iglesia y establecer la ciudad sinárquica, humanista y atea⁴.

En nuestro país es más común la apostasía de la religión o de la fe, por influencias del liberalismo o de las sectas masónicas. Existe en este sentido una defección de la fe, abandono de la misma, que es la definición de la apostasía.

Existe una iniciación a la apostasía, sutil y “razonable”, irreproachable en su forma, que es la apología de la libertad como valor absoluto del hombre. La libertad debe usarse para el bien; resulta un mal si hacemos servir la facultad de elección para el mal, el error. Gregorio XVI, al condenar los errores de Lammenais, trae las palabras de San Agustín: “¿Qué muerte peor para el alma que la libertad del error?” (*Mirari vos*, 1832). La libertad del error es, para Gregorio XVI, la cuna del indiferentismo religioso; perdidos los cauces de la verdad, viene la indiferencia religiosa por los desbordes “de la plena e ilimitada libertad de opinión” (ib). Por estos caminos de la indiferencia religiosa, pluralismo confesional, libertad de opinión, como quiera llamarse, vamos derecho a la pérdida de la religión y de la fe, por apostasía.

Oigamos a Santo Tomás: “La infidelidad (herejía o apostasía) es lo que más aleja de Dios, porque priva hasta de su verdadero conocimiento, y el conocimiento falso

⁴ S. THOMÁS: II-II al XI, 3: “Acerca de los herejes deben considerarse dos aspectos. Uno por parte de ellos, otro, por parte de la Iglesia. Por parte de ellos está el pecado, por el que no sólo merecieron ser separados de la Iglesia por la excomunión, sino aun ser excluidos del mundo por la muerte; pues mucho más grave es corromper la fe, vida del alma, que falsificar moneda con la que se sustenta la vida temporal. Y si tales falsificadores y otros malhechores justamente son entregados sin más a la muerte por los príncipes seglares, con mayor razón los herejes, al momento de ser convictos de herejía, podían no sólo ser excomulgados sino entregados a justa pena de muerte”.

Después de los millones de víctimas causadas por el odio del comunismo ateo, con la complacencia de los países apóstatas y herejes de Occidente, las razones humanitarias suenan a falso.

de Dios, no acerca sino que aleja más al hombre de Él; y no podemos decir que conoce algo de Dios el que tiene de Él una opinión falsa, porque eso que él piensa no es Dios. En consecuencia consta claro que el pecado de infidelidad es el mayor de cuantos pervierten la vida moral” (II-II, 10,3).

Notemos la importancia de no tener “opinión falsa” acerca de Dios y de las verdades religiosas; más aún, la responsabilidad del sacerdote, del teólogo, del obispo, que son los maestros de los fieles. Más aún, en el día de hoy contamos con una incredulidad firme en la negación de la Revelación divina; una incredulidad que para justificarse contra la Iglesia, consulta afanosamente al protestantismo, y sólo computa como científico y aceptable lo que proviene de aquellas fuentes. La Iglesia debe luchar contra la incredulidad de los grandes que dirigen el mundo. Sobre estos pecados dice el cardenal Wyszynski: “El más grande pecado es la incredulidad organizada, el establecer programas ateos y el sostenimiento del sistema ateo, por los medios administrativos y los dineros públicos” (del *Bulletín Independent d'Information Catholique*, 9 de abril, 1974).

Debemos precavernos de que la libertad de cultos, el indiferentismo religioso, no entre en el catálogo de nuestras convicciones cristianas; de lo contrario, todas ellas se verían desvirtuadas. No es posible que nos sintamos cómodos en las antecámaras de la apostasía, cuando no en la misma apostasía.

En este vasto movimiento progresista o de la nueva iglesia hay un elemento que destaca Santo Tomás como característico de la infidelidad culpable, y es “la resistencia a la fe” (II-II, 10, 6). Es un factor psicológico que se nota en el contacto personal o en los escritos de los progresistas.

PROGRESISMO CATÓLICO

Llamóse Progresismo Católico⁵ a la unión con fines políticos de comunistas y católicos.

En los años de la segunda guerra europea, el comunismo inicia la política “de la mano tendida”, llamando a colaborar con ellos a los católicos. En 1947 surge la *Unión de Católicos Progresistas*, con la intención de compartir con los comunistas la acción política. Los progresistas no fueron a ellos para convertirlos de su ateísmo, sino para

⁵ SINTESIS BIBLIOGRÁFICA. Solamente una síntesis y muy imperfecta. El P. JULIO MEINVIELLE analiza con la competencia que le hemos conocido la temática y evolución del Progresismo en diversas obras suyas. Señalamos dos: *La Iglesia y el Mundo Moderno*. Bs. As., 1966. *De la Cabala al Progresismo*. Bs. As., 1970. CORNELIO FABRO. *La aventura de la Teología Progresista*. Ed. Esp. 1976. Pbro. MIGUEL PODAROWSKI. *El Marxismo en la Teología*. Speiro. Madrid, 1976. Mons. LUIGI MARÍA CARLI. *Tradición y Progreso en la Iglesia Católica*. Madrid, 1970. Mencionamos directamente obras en contra del progresismo, haciéndonos cargo del peligro que entraña para la vida de la Iglesia. A su vez, el progresismo católico corre a cargo de teólogos muy publicitados, tales como Rahner, Congar, Schillebeeckx, Lambert, Liegé, etcétera.

convertirse en sus auxiliares. Los comunistas estaban firmes en su postura atea y destructora.

Nunca la mentira de unirse a los católicos para colaborar en la paz pública fue tan perfecta, ni tan perfectamente creída por la ceguera mental del liberalismo católico. Mientras los vagones descargaban sobre los hielos siberianos las víctimas del régimen más terrorista de la Historia, los artífices del terror y la miseria se constituían en Europa y América en los profetas del nuevo paraíso terrenal. Justificar una concepción del mundo secularista con una concepción de la gracia falseada o pseudo sobrenatural, sin intervención de la fe en las cosas humanas. En 1963 nace la revista *Concilium*, que llevará adelante la empresa del progresismo católico (Cf. ICI, 22 de mayo, 1967). Así el progresismo católico ensancha su campo de acción presentándose como mentor de la Iglesia, y dando su sentido propio hacia el protestantismo, el escatologismo y sus tendencias antiescolásticas al mundo de sus lectores, principalmente seminaristas y clérigos.

Estamos en presencia de un movimiento de grandes dimensiones; quizá el nombre de progresismo le resulta en estos momentos impropio; es un movimiento de inspiración protestante, humanista, liberal; se ha hablado también de sinarquía, masonería; apuntan tendencias hacia el marxismo como el “Movimiento cristianos para el socialismo” y el “Tercer Mundo Latinoamericano”. En fin, es un movimiento complejo que se presenta como católico pero que siempre ataca la doctrina tradicional de la Iglesia. Realmente no estábamos acostumbrados a ver estos intentos renovadores que han acarreado la muerte de nobles empeños en sacerdotes, religiosas y religiosos; no es posible pensar en una renovación legítima cuando hubo tantas apostasías de la fe y de la religión; aun hoy día, las mejores vocaciones se ven malogradas por tener que “digerir” las reformas del “Concilio” paralelo. Hemos sido formados en el respeto al episcopado y a la jerarquía eclesiástica; ahora tenemos que estudiar cada caso, para ver si ese respeto se justifica o no. El amor por la Iglesia no puede encarnarse en realizaciones visibles; la libertad de cultos o las tenidas ecuménicas podrán respetarse, pero no despiertan ningún entusiasmo fuera de las fronteras de la nueva iglesia sin límites bien definidos con el protestantismo.

Pongamos algo del pasado inmediato, que justifica plenamente lo que decimos:

Mes de diciembre de 1965, dice la crónica referente al *Congreso de Laureati Cattolici*, al que asistía el entonces arzobispo de Siena, Mons. Castellano: “Han subrayado, cada uno a su manera, que no se trata de caer en el espíritu de polémica con el marxismo ateo, sino de dirigirse a sus adeptos como hombres dentro del campo de actividad de la Iglesia” (ICI, 15 de enero de 66). El marxismo ateo se considera aquí con otro espíritu, de conciliación, de amistad; ya no es solamente el Rin que echa sus aguas en el Tíber, sino también el Volga. La Democracia Cristiana es la cobertura política de la nueva iglesia. Leemos, por ejemplo, en *Bulletin Independent d'Information Catholique* (nov. 1974), que la Iglesia colabora con el Maoísmo (sigue la crónica de reuniones con ese objeto en Lovaina, en un colegio católico). En el mismo periódico

belga, un congreso de cristianos y musulmanes, con el objeto de trabajar en común para difundir la fe y la verdad. (¿?)

En un trabajo muy documentado leemos algunas expresiones de Mons. Zacchi, nuncio en Cuba, favorables al comunismo y a Fidel Castro.

El 1 de julio de 1949, Pío XII lanza excomunión a quienes se suscriban al partido comunista. Pero la corriente de católicos pro-marxistas permanece. En 1947, el periódico belga antes mencionado afirma: “la penetración del marxismo en la Iglesia no puede ser negada... Hoy en día teólogos y sacerdotes se declaran abiertamente marxistas, dedicándose al análisis marxista de la sociedad” (julio-agosto, 1974).

Informaciones Católicas Internacionales, (ICI), una revista completamente volcada en esta dirección pseudo renovadora, publica noticias religiosas de todas partes del mundo. En el número 162 (22 de abril de 1966) publica noticias de América Latina. Según el cronista: “América Latina ocupa un lugar de privilegio en la actualidad ecuménica. Después de Colombia fue en México donde se entabló el diálogo en la cumbre, y en Venezuela los ortodoxos aceptan la “*comunicatio in sacris* con los católicos”. Exalta el cronista las magníficas disposiciones del obispo episcopalino de Colombia y del Ecuador. El 24 de marzo de 1966 se realiza en México la primera reunión ecuménica en torno al arzobispo primado, Mons. Miranda, Mendes Arceo y el abad de Guadalupe; asisten un obispo anglicano, un pastor luterano, un rabino y el secretario del movimiento estudiantil cristiano. Aquí en nuestro país existen cartas y presentaciones a la jerarquía eclesiástica denunciando hechos concretos, y cartas firmadas que delatan sobre todo la actividad guerrillera de sacerdotes y laicos. En Córdoba ha sido notable la actividad promarxista; tenemos un último informe del 10 de febrero del corriente año.

Todo esto es un movimiento que ha tomado incremento sobre todo en las jerarquías eclesiásticas de América Latina y del mundo. El mal viene de arriba, de obispos y teólogos, y por eso es tan extendido, universal y duradero.

La importante revista española *Iglesia-Mundo* N° 157 (15 de abril de 1978), publica una súplica abierta al Santo Padre Pablo VI, firmada por el Arzobispo Castrense Mons. Arrigo Pintonello. Expone sintéticamente la situación de la Iglesia en Italia y en el mundo. Mencionemos algunos puntos:

Los seminarios y universidades pontificios, como ya es sabido, se han convertido en escuelas de inmanentismo, de naturalismo y, por consiguiente, de marxismo y de ateísmo contagiando ya a más del noventa por ciento del clero joven. Las escuelas estatales, las universidades civiles, la prensa, el cine, el teatro, con el complaciente silencio o la complicidad del mundo católico, se han convertido en vehículos de ultra izquierdismo y de ateísmo, etc. Continúa enumerando los hechos, sobre todo “la suma de todas las herejías”, como llamó Pío X al modernismo.

A continuación vienen las causas: la primera es un silencio inexcusable, el de la jerarquía eclesiástica. Ha orillado —dice Mons. Pintonello— hace más de un decenio, el deber de renovación adaptándola a los tiempos, la ultrasecular condenación (desde Pío IX a Pío XII) del materialismo ateo. Ha bajado el telón del silencio sobre el macabro escenario: en este escenario figuran sesenta y seis millones de muertos bajo Stalin; el Episcopado ucraniano extinguido en las prisiones o en el exilio; ciento cincuenta millones de víctimas bajo Mao Tse-tung; dos millones de camboyanos; siete millones muertos por el Vietcong, y sigue la lista de víctimas del comunismo. Las cesiones suicidas en el altar de la Ostpolitik, los absurdos descubrimientos de afinidad entre Cristo y Marx, las relaciones diplomáticas, etcétera.

Para no abandonar nuestro objetivo contabilizando la acción funesta de unos y el silencio de otros, vamos a volver sobre el pensamiento de los teólogos.

Encontrámoslos reunidos (20-26 de marzo, 1966) en la *Conferencia Teológica Internacional sobre el Concilio en la Universidad de Notre Dame*. Allí están Karl Rahner, De Lubac, Congar, Tücci, Moeller, Houtart, etc. Es decir, los iniciadores de la renovación de la teología y de la Iglesia con las consecuencias conocidas. Los temas fueron del Concilio; ellos mismos, dueños de la situación, dieron las pautas principales al Concilio. Uno de los puntos claves, dice la crónica, fue la confrontación de la Iglesia con nuestro mundo moderno. Uno de los puntos capitales fue “la teología debe ser más antropológica”; vale decir, fundarse en el hombre fue la tesis sostenida y apoyada por todos.

Las líneas de renovación para la Iglesia trazadas por aquellos teólogos pasaban por muchos lugares calificados de modernismo y reprobados por las encíclicas *Pascendi*, de San Pío X, y por la *Humani Generis*, de Pío XII. Allí se había reprobado el relativismo teológico; éste reaparecería como una exigencia de historicidad o acomodo al tiempo. Las dificultades de la fe con el mundo actual, es un problema con mucho de “gabinete”, aunque tenga sus aspectos reales. La palabra “renovación” en exégesis, era un llamado a volcarse en la exégesis protestante, exclusivamente filológica y arqueológica, sin atender para nada la Revelación, que un protestante no atiende porque no la entiende. Las líneas de la renovación católica buscan en el progresismo católico todos los elementos de juicio para acabar con la Iglesia; aceptan toda la crítica protestante y niegan hasta la fundación de la Iglesia por Jesucristo; vale decir, niegan la fundación de la Iglesia Católica que tiene su asiento en Roma, la única y verdadera Iglesia. La Iglesia debe condenar el error, para aclarar la verdad; el consejo de teólogos reunidos en Notre Dame quizá tolere la verdad, pero no tolera la condenación del error. Así no se ha condenado ni a Teilhard de Chardin; se ha rehabilitado el marxismo; no se han condenado muchos errores como los de Hans Kung y muchos otros. (N. del E.: esto fue dicho en 1978)

Transitan por los caminos tortuosos de la antiescolástica, por el conceptualismo filosófico-teológico, positivismo en exégesis y en teología. La antiescolástica, el filosofismo conceptualista moderno, no puede hacer de nuestros estudiantes y

seminaristas de hoy los maestros que mañana necesitará el pueblo de Dios. Los teólogos progresistas han renunciado a su noble tarea de esclarecer la palabra de Dios; aquella resulta oscurecida, por no transmitir las enseñanzas de la Iglesia, sino las voces confusas y dispares de la pseudo-profecía.

Todo este proceso se ha llamado “cambio de estructuras”, secularización, renovación. Vamos a ver más de cerca la secularización.

El P. Ives M. Congar define la secularización como autonomía de las causas segundas frente a la causa primera, que es Dios. Es el concepto que desarrolla el P. Congar en su conocido “Jalones para una Teología del Laicado”. Allí insiste sobre lo que llama “*concepción monástica*” de *las causas segundas dependientes de la Causa Primera*; a ello contrapone enérgicamente la concepción *asumida* por la nueva iglesia de independencia. Toma sus recaudos para no excluir esta independencia del plan providencial, pero es verdadera independencia y el papel de la Iglesia en el mundo es para promover la obra del mundo. De esto hablamos en otra ocasión.

Dentro del mismo orden de ideas, Julio Girardi define la secularización como descubrimiento de lo profano; en su consistencia y autonomía propias. Siempre lo principal es la autonomía de este orden temporal: autonomía frente a la Moral cristiana, en lo civil, en lo religioso, en lo político, en lo económico, etcétera, quiere decir la puerta abierta para la lujuria, la prodigalidad, la soberbia de la vida, amor al dinero, al poder, la astucia, entre oriflamas a la soberanía del pueblo y a los derechos humanos.

Podemos proseguir un tanto la explicación de Girardi: “Lo profano se ha manifestado de un modo concreto como un mundo de valores, poseedor de una coherencia interna, autosuficiente y penetrado por un aliento ideal. Este impulso ideal... que antes estaba orientado hacia los valores religiosos, hoy se orienta hacia los valores profanos” (Ibidem).

Aquí no hay solamente un reconocimiento de valores profanos antes conculcados sino una nueva interpretación: propiedad, religión, familia, derechos humanos y divinos, etcétera, todo se ve sujeto a una nueva interpretación. Antes se veían, en último análisis, en relación a la fe; aun los votos religiosos, el apostolado estrictamente religioso que se veían con relación a la fe, al fomento de la vida cristiana. Ahora todo se reinterpreta con relación al desarrollo social y económico, sin la menor relación con la fe y la vida cristiana. La misma enseñanza; antes la Iglesia hablaba de enseñanza religiosa, hoy en día habla de libertad de enseñanza. Todo es reinterpretado, no según su ordenación hacia Dios, sino según su indebida ordenación al diablo.

Los cristianos hemos sido rescatados del mundo por Jesucristo. Debemos “repensar la experiencia cristiana” como la han reflexionado los santos: ahondando en la ciencia del bien.

En esta etapa de la secularización, la moral no es un movimiento hacia Dios; no tiene en cuenta el último fin de la vida humana. Es un movimiento immanente, que nace

en el mundo y muere en él. La fe en Girardi y en Metz es la encargada de asumir los valores profanos. “Todo valor humano personal y comunitario”, dice el primero. La palabra asumir viene como para no despojarla de toda función. Analizando más de cerca este “asumir”, significa contemplar, aprobar, sin gravitar; pero toda gravitación de la fe en materia de acciones humanas chocará contra la autonomía que pide la secularización. De hecho, por ejemplo la *Humanae Vitae* donde Pablo VI abordaba importantes cuestiones familiares, tuvo grandes resistencias.

La secularización más violenta en la Iglesia, encaminada hacia una profanidad atea, sin Dios, ataca sobre todo y tiende a disolver los contenidos de la fe teologal. El encargo de asumir los valores profanos es cada vez más hipotético.

Digamos cómo se ha entrado por estos caminos. Los propósitos han sido los mismos: renovación de la teología y de la Iglesia. Consecuencias: abandono de la teología y sustitución por la antropología.

“La Teología es una reflexión sobre la Fe. Como tal tiene valor en sí misma independiente de toda utilidad. Pero la Teología tiene también una función de servicio al pueblo de Dios” (p. 43).

El autor señala una línea de problemas para la Teología. Concede también que una conversión de la Teología, a “un puro humanismo” no puede sostenerse (p. 44). Sin embargo la nota predominante en una Teología actual señaladas por el mismo autor, es la historicidad; “no puede ser atemporal” (p. 27); “el universo de la explicación racional del hombre es antropocéntrico” (p. 29).

Esta línea de reflexión teológica, histórica, antropológica, sensible a las condiciones de la vida moderna, Congar la ve avalada por la constitución GAUDIUM ET SPES del Vaticano II. Dice así: “En asuntos dogmáticos y también en gran parte en asuntos éticos y sociales, nuestra Teología procede ordinariamente por deducción. Aplicamos unos principios establecidos con la atención puesta en un firme dato doctrinal. Pero cuando el Vaticano II se puso a hablar de la Iglesia-Mundo de hoy, cayó en la cuenta de que el punto de partida debía ser un conjunto de hechos”.

En este asunto de la secularidad-secularización no existe ninguna línea divisoria que se pueda trazar entre el derecho divino positivo, el derecho natural y el humano positivo; la autonomía es proclamada enfáticamente y todas las dudas posibles permanecen en el seno de la ambigüedad. Lo ambiguo para nosotros entra en las categorías de exigencia o necesidad para el nuevo giro de la moral antropológica, historicista, éticamente valorada por su pertenencia a la persona (Cf. Romano Guardini, Karl Rahner). Ziegler interpreta estos hechos: “La ética social se ha desgajado de la teología moral como una disciplina autónoma” (*La Teología en el Siglo XX*; en colaboración, p. 286). La observación es explicable, aunque nada se justifica.

La constitución conciliar GAUDIUM ET SPES determina el sentido de esta autonomía con las siguientes palabras: “Si por autonomía de la realidad terrena se

quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de leyes propias y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía... pero si la autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios, y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras” (Nº 36).

Dentro de la doctrina relativista de la nueva iglesia, religión, autoridad, propiedad, trabajo, capital, derecho, etcétera, tienen los privilegios de la secularidad y la moral cristiana no puede regirlas en ninguna forma; son de la persona, nacen en la persona, por tanto inamovibles.

Estamos ante una forma de maniqueísmo. Los antiguos maniqueos decían: lo espiritual es de Dios; lo material es del Diablo. Los neo-maniqueos afirman: lo espiritual pertenece a Dios; lo humano y social pertenece al Hombre, que condivide su dominio con el Dios verdadero. Aún no sabemos si aquello espiritual pertenece solamente a Dios, pues se deben respetar las leyes del pluralismo, de la libertad religiosa, del mismo secularismo.

El problema de la Iglesia frente al mundo, del hombre y la fe, de lo sacro y lo profano, naturaleza y sobrenatural, no se resuelve por un sistema de tensiones en el que debiéramos poner aquí lo más y allí lo menos; se daría en términos intercambiables. El problema del cristiano frente al mundo debe tener en cuenta dos cosas. Primero el concepto de mundo que deba confrontarse, y en segundo lugar, el carácter del cristiano.

Uno es el mundo creado por Dios donde el hombre vive; este mundo no es malo; de él dijo Dios al hombre: “Sometedle y dominad” (Gen. 1,28).

Otro es el mundo de lo fabricado por el hombre, el fruto de su industria; tampoco en sí mismo, podemos decir que sea malo; habrá bien o mal, según el uso que hagamos de él.

Existe un tercer mundo, del cual dice San Juan: “No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en la caridad del Padre” (I Jn. 2,15). Entendemos que es el mundo que no debemos admitir. San Juan mismo especifica qué es este mundo: “Porque todo lo que hay en el mundo: concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del Padre sino que procede del mundo” (v. 16).

El hombre vive en los tres mundos y debe combatir este último que lo conduce a la aversión a Dios, o sea el pecado. Esto es claro por parte del mundo.

Por parte del cristiano, tenemos un hombre, una naturaleza caída pero que ha recibido el carácter y la gracia de cristiano. El hombre cristiano ya no es pagano; el ser cristiano es cuestión de especificidad, no de grado. No es que el hombre deba optar en un sistema de tensiones contrapuestas, y que a la opción deba resolverla la historia o la

cultura. Puede optar en lo que se llama de consejo, pero no en lo que es de precepto. Es de precepto el amar a Dios sobre todas las cosas; eso no puede ser materia de opción.

El carácter sacramental es una potencia; un poder habilitante. Tanto en el bien como en el mal, pone en juego el cristiano toda su responsabilidad como miembro de Jesucristo.

El mundo se salva y se salvará hoy y mañana como ayer por el misterio de la Cruz; el grado de evolución técnica o cultural no cuenta para nada. El hombre actual y de siempre es señor del mundo; pero para salvarse será un señor crucificado.

¿SUSTITUCIÓN DE LA TEOLOGÍA?

Es de preguntarse cómo puede la teología católica llegar a los extremos de asumir y hacer suya una concepción del mundo y de la vida materialista y atea. Esto no es explicable más que por la sustitución de la teología revelada por cierta especulación sobre problemas humanos que prescinde de la teología, y aun de la verdadera filosofía.

Existe realmente esa especulación que prescinde de la teología revelada y de la verdadera filosofía. Es un historicismo teológico, una antropología inmanentista y agnóstica, puesta en sustitución de la Teología. Por ella tenemos la puerta abierta para una concepción materialista del mundo y de la vida.

Dentro de este historicismo o teología de lo concreto (como también se llama), toda la labor especulativa gira alrededor del hombre. Ya lo anunciaba Romano Guardini: “Lo personal, acciones, pensamientos, decisiones, voliciones, son válidas en la edad moderna por descansar en el sujeto, que es soporte de aquellos actos revestidos de validez” (*Mundo y Persona*, p. 28).

El nuevo ángulo de reflexión (digámoslo así) aun para la teología, no es Dios, su objeto formal, sino el hombre.

La teología católica se ha dejado influir poderosamente por el pensamiento básico neokantiano y anti-escolástico. La *Teología en el siglo XX*, obra en colaboración por Herbert Vorgrimler y Robert Van der Gucht (1974), despliega un panorama de las distintas disciplinas dentro de las categorías de un pensamiento agnóstico, con la única salida posible para el agnosticismo con que cubre sus miserias, que es la Historia; el moderno agnosticismo es historicista; la Historia le ofrece los cuadros brillantes que recubren su indigencia. El agnosticismo subsiste por su polaridad antiescolástica y la Historia. Es categorial y subjetivo. Categorial, no por las categorías predicamentales del ser, sino por las categorías subjetivas conceptuales que suponen el *eidos*, no el ser. Las primeras suponen identidad; las segundas nada identifican, solamente conceptualizan.

El nuevo ángulo de reflexión ha terminado por desnaturalizar la teología; teología desnaturalizada por tratar de un saber incapaz de identificar nada en su propio

objeto. La teología desnaturalizada no puede identificar nada acerca de Dios. Escribe Siller: “De un Dios en sí mismo no hay nada que decir” (TSXX, 4). No hay nada que decir, cuando el instrumento por el cual podría explorar algo, no sirve. No podemos consentir en que “el criterio para discurrir con justeza de Dios es que esta reflexión recaiga sobre el hombre” (Ib.). “No existe ningún camino teórico de acceso a Dios” (Ib.). Tales expresiones significan que la inteligencia se declara incapaz de identificar la existencia de Dios; al no poder llegar, por el agnosticismo, a las relaciones necesarias entre causa propia y efecto, móvil y motor, contingencia y necesidad, etcétera, no puede acceder a la realidad del Ser Necesario y Creador.

Sin embargo, la inteligencia en la filosofía tradicional nunca ha abdicado de su natural correlación al ser, para descubrir la verdad. En el primer año de Filosofía estudiamos el papel instrumental de la Lógica en la elaboración del saber; por ella poseemos el saber; la inteligencia descubre los planos estructurales del ser. La inteligencia busca la contemplación; es la facultad de la apertura al mundo exterior más elevado; reconoce y trasciende el mundo histórico para elevarse al mundo del ser y elevarse más alto a la Causa misma del ser.

Es por los sentidos y la inteligencia que el hombre se abre al mundo exterior; al mundo sensible por los primeros, al mundo inteligible por la segunda. Ese mundo inteligible es identificable a la luz intelectual; no es creación de la luz intelectual.

El famoso principio de la inmanencia preside todas aquellas lucubraciones de la filosofía neokantiana y de la actual teología progresista. Por la inmanencia la inteligencia, la facultad de apertura al ser, baja el telón y se queda a oscuras en las luces a medias del mundo fenoménico. Por eso afirma Fabro que “del principio de la inmanencia procede por una caída inevitable la muerte de Dios, puesto que la esencia de la inmanencia moderna es la negatividad constitutiva, entendida como negación de la inmediatez del ser” (*La Aventura de la Teología Progresista*, 74). La negación aludida es negación de todos los planos de estructura del ser por carencia del pensamiento analítico y la reducción a lo fenomenológico, histórico o empírico.

Como lo ha notado el cardenal Siri y otros teólogos de primera línea, la teología moderna que comentamos ha ido poco a poco a lo empírico, buscando en la Historia nombres brillantes para cubrir su negatividad. El nombre de San Agustín o de otro Padre de la Iglesia, interpretados a menudo por protestantes, sirve para cubrir lugares vacíos por abandono de las riquezas de una teología auténtica.

La nueva teología progresista se nos presenta como sustitución de la tradición. No necesita adaptarse al mundo porque ya es del mundo; no contempla nada de la fe o de la doctrina cristiana, si no es para adaptarla y desvirtuarla por la misma forzada adaptación.

El intento de sustituir la Teología propiamente dicha viene planteado en forma muy clara por Bernard Lonergan en un trabajo escrito en colaboración: *Teología de la Renovación*. Allí se presenta, en forma que quiere ser plausible, la sustitución de los

principios revelados, fundamentos de la Teología, por hechos, *facta histórica*, que sustituirían a los anteriores, los principios de la revelación, como fundamentos de la ciencia de Dios revelado.

Cualquier estudiante de teología tradicional se da cuenta de que aquello es imposible. Sustituida la Revelación por otra cosa, simplemente nos quedamos sin teología; no tenemos otra teología, ni avanzada ni retrasada.

Para explicar este hecho insólito debemos recurrir a la teología dialéctica de Bultmann, al principio de la inmanencia, a la conversión antropológica de Karl Rahner o al resucitado seudo sobrenaturalismo de Bayo. Sólo entonces tendremos una explicación coherente de este hecho insólito, tan extravagante como todo el proceso señalado que lo explica.

Dice Bernard Lonergan: “Así como la teología escolástica respondió a su tiempo, asimilando a Aristóteles, lo mismo que la teología del siglo XVIII resistió a su época, replegándose en un reducto dogmático, la teología de hoy se siente emplazada a un encuentro con su tiempo” (*Teología de la Renovación*, 14).

El autor aparece afectado de historicismo. Debemos distinguir: la asimilación de la verdad aristotélica por Occidente fue circunstancialmente temporal, en cuanto fue realizada en el tiempo. Esencialmente atemporal, en cuanto a que la adecuación del entendimiento a la cosa prescinde del tiempo. Toda percepción sustantiva como sustancia; toda percepción adjetiva como cualidad, prescinden del tiempo. De lo contrario, lo percibido por el hombre sería estrictamente fenoménico, ligado al espacio y al tiempo. La introducción del aristotelismo no puede considerarse como una necesidad histórica, del tiempo, sino como fruto de la búsqueda de la verdad.

En cambio, si la escolástica del siglo XVIII resistió a una filosofía conceptualista, fue por razones intrínsecas a esa filosofía. En el día de hoy realmente sentimos la presencia de la equivocidad; no es que “nuestro tiempo” necesite de la ambigüedad, de la terminología ambivalente; nuestro tiempo, como todos los tiempos, necesita de la verdad.

Es un error decir que la teología de hoy se siente emplazada a un encuentro con nuestro tiempo. El tiempo no emplaza a nadie; quien emplaza es el hombre, que anhela salir de la ambigüedad conceptualista. El proyecto de una teología encontrada con su tiempo, según el autor, no es una teología deductiva sino una ciencia empírica. En seguida se encarga de puntualizar: “No producto de la religión que investiga y explica, sino de las normas y conceptos culturales” (Ib).

La sustitución de la teología por otra especulación (que nos resistimos a llamar teología), no puede ser expuesta con mayor claridad: “La teología, ciencia deductiva, ha pasado a ser, en gran parte, ciencia empírica. Fue ciencia deductiva en el sentido en que sus tesis eran conclusiones que había que probar, con las premisas sacadas de la Escritura y la Tradición. Se ha convertido en ciencia empírica en el sentido en que la

Escritura y la Tradición ahora no ofrecen premisas, sino datos que hay que examinar en su perspectiva histórica” (p. 15).

La teología revelada se había planteado la cuestión de cómo están incluidas las conclusiones teológicas en las premisas (Marín-Sola, Garrigou Lagrange, Schultes, etc.). En la nueva teología (llamémosla así), no existe tal cuestión. La Escritura y la Tradición no ofrecen premisas, vale decir, no ofrecen un contenido inteligible revelado, sino datos que hay que examinar históricamente; lo único accesible a la inteligencia es una percepción fenomenológica, nominalista. Entonces tenemos un gran salto; antes teníamos el dato revelado; lo principal y que la teología busca es lo que viene de Dios; ahora todo es del hombre; nace, crece y muere en la inmanencia del hombre.

No nos explicamos cómo esto puede ser valorado, no nos explicamos de qué manera se ve en esto algo valioso como mensaje o palabra de Dios. Quizá la explicación pudiera darla Bultmann, que no reconoce en la revelación una doctrina; pero esto ya no es teología católica.

Si vamos a hablar de teología católica tiene que haber verdadera palabra de Dios; un orden de verdades reveladas por Dios fuera y por encima del conocimiento natural. Este orden de verdades reveladas por Dios es lo que Santo Tomás destaca en el primer artículo de la Suma: “Para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana” (S. T. I, 1, 1.). El pensamiento de la teología católica y de Santo Tomás es muy claro: el hombre recibe de Dios verdades reveladas; acepta por la fe infusa esas verdades; la inteligencia las conoce bajo la luz de la revelación divina (Ilb. ad 2m).

En síntesis, siempre estamos dentro de la esfera del conocimiento; es la teología, ciencia humana, para el hombre; con un objeto divino alcanzado por la fe, pero dado por Dios para ser identificado por la inteligencia del hombre. No existe ningún irracionalismo amorfo, como en la teología progresista, ni ningún salto en el vacío como la “decisión de la libertad” que sustituye el “obsequium fidei”, perfectamente razonable, según el Vaticano I.

No es que la teología no deba tener en cuenta los datos históricos, sobre todo en la moral, que es de lo concreto; pero primero debe contemplar la revelación, aquello que la Revelación dice al hombre del mismo hombre para salvarlo.

El P. Congar también se hace eco de la sustitución: “La ontología escolástica tiene mala prensa. La estamos sustituyendo por formulaciones acuñadas en términos de estilo personalista, existencial, antropológico” (TR 20).

Es todo un cambio en la impostación del problema y un cambio que nos deja sin teología, sin explicación cristiana del mundo y en plena secularidad. Más claro, en plena apostasía de la fe. La irrupción de la Historia en la especulación es saludada con un necio triunfalismo, como ruina “de la vieja problemática de una esencia del hombre”

(Fierre Watté). Anúnciase, sin más, el ocaso de una antropología filosófica para dar lugar a una antropología de la historia (TSXX, 53).

La sustitución se consuma porque nuestra concepción del hombre y de la vida abandona el suelo firme de la metafísica y de la Revelación, para fundamentarse en las arenas movedizas de lo histórico. La filosofía y la teología se incorporan así a lo que Dilthey llamaba: “Ciencias que han crecido en la práctica de la vida” (ICI, 31).

No es que los datos históricos sean recogidos para dar un aporte a la solución de los problemas humanos o teológicos; tratase de una sustitución: la ciencia especulativa sustituida por un saber empírico, no un saber sobre mi condición humana, sino información para moverme en el tiempo. La sustitución de la teología por lo antropológico o histórico-social, no es en el momento actual algo esporádico, sino sistemático. Dice Cornelio Fabro: “En la nueva teología, esto (el progreso de la fe) se está realizando por lo que la escuela de Karl Rahner llama la inversión antropológica, en la cual se sustituye la antropología teológica de la teología tradicional por la teología antropológica; aquélla se fundaba en la trascendencia metafísica de Dios y en la realidad sobrenatural de la Redención de Cristo; ésta, por el contrario, se funda en el principio moderno de la inmanencia” (*Aventura de la Teología Progresista*, p. 36).

Es un cambio radical, una nueva “inversión copernicana”, que no podemos llamar plausible, en cuanto nos quedamos sin teología.

Concretemos: La Teología es el conocimiento de Dios y de las cosas divinas a partir de los principios de la Revelación. Si no es un conocimiento de lo revelado por Dios acerca del mismo Dios, del hombre o de la economía de la salvación, no hay teología.

La teología es un conocimiento, una ciencia, con su objeto formal propio, sus leyes propias; y fuera de eso no hay teología; fuera de ese campo habrá otras disciplinas, pero no teología.

Al abandonar voluntariamente el conocimiento de Dios, negándolo y sustituyéndolo por el conocimiento del hombre, estamos en la apostasía.

Así llegamos al desvanecimiento de la espiritualidad católica, quedando con “espiritualidad” a secas, meramente humana, y que tampoco se mantiene en un humanismo sino que llega hasta el materialismo ateo, la ciudad secular, materialista y técnica. Al cambio de la teología ha seguido la deshumanización del hombre.

La teología se constituye como tal, como toda disciplina científica, por su objeto formal terminativo propio: Dios, bajo la razón de deidad, y revelado por el medio en el cual conoce, o sea, el objeto formal motivo o *lumen quo*.

Este último es el medio demostrativo propio de la teología que el Vaticano I llama “autoridad de Dios que revela”. Es lo que distingue la teología de la fe y de cualquier otro ámbito cognoscitivo.

Si ponemos otro medio demostrativo, habrá cualquier otra disciplina científica, pero no teología. En cambio, la sustitución propuesta no tiene en cuenta nada de esto. Al negar la teología revelada y sustituirla por antropología inmanentista o naturalista se niega un conocimiento de la fe y se rechaza un reconocimiento del papel de la doctrina cristiana en la vida del hombre. Rechazar tal reconocimiento es caminar hacia la apostasía. La teología, si va a seguir siendo teología, debe tratar sobre Dios. Dios bajo la razón de deidad. Dios en su misma deidad, Trino y Uno. Contra este antropologismo decimos que podemos hablar del Dios trino y uno sin ocuparnos del hombre.

El “aggiornamento” progresivo ha sido un constante camino para abandonar las costumbres cristianas, para dejar de lado las exigencias o postulados de la vida cristiana y de la fe. Así hemos caminado hacia el envanecimiento de la espiritualidad. Cada ciencia tiene su campo de visión y lo que ve en ese campo; es imposible sustituir la matemática por fisiología. La teología tiene que hablar de Dios bajo la luz de la revelación y entonces es teología revelada. Si habla de Dios bajo la luz natural de la razón será teología natural o teodicea. No puede, empero, reducirse a un saber histórico o fenomenológico.

LA NUEVA TEOLOGÍA

La esencia del Progresismo Católico consiste en un falso sobrenaturalismo con graves afinidades a las proposiciones condenadas de Miguel du Bay (Bayo) por San Pío V (a. 1567).

La temática reaparece a raíz de la negación de la *naturaleza pura*, por Henri de Lubac, la reciente teología protestante de Bultmann y las tendencias agnósticas, existenciales e historicistas de la filosofía.

Sobre este asunto ya nos ocupamos en la revista Roma N° 36. No repetiremos lo expuesto entonces.

Los errores de Bayo se insertan en las controversias post-tridentinas sobre la naturaleza y la gracia. Estas cuestiones han vuelto en nuestro tiempo.

En *Surnaturel* (1946), el P. Henri de Lubac niega la distinción entre Dios autor del orden natural y Dios autor del orden sobrenatural. Precisamente es la concepción de Miguel du Bay.

Bayo reconoce un triple estado de la naturaleza: inocente, caída y reparada. No reconoce estado de *naturaleza pura*.

Dios hizo al hombre recto. Esta rectitud no puede concebirse, según Bayo, sin la inhabilitación del Espíritu Santo. Sin Él, el alma no es viviente sino muerta. Viene ahora el problema: si esa rectitud es natural o sobrenatural. Responde: Los dones de la justicia

original no constituyen una exaltación gratuita de la naturaleza humana, que pasaría así de un estado inferior a otro superior, sino su condición natural.

Los dones sobrenaturales son perfecciones naturales en el sujeto, no dependen de la naturaleza pero vienen con ella. Algunas proposiciones condenadas nos certifican de una falsa identidad entre la naturaleza y la gracia, por ejemplo: “Si obtenemos la vida eterna no es propiamente por la gracia de Dios sino por el orden natural establecido en la creación”. “La gracia concedida a Adán —sostenía Bayo— fue debida a la naturaleza; no excede las fuerzas naturales”. Vale decir que las fuerzas naturales tienen la potencia de lo sobrenatural. “No fue exaltación indebida a la naturaleza humana” (Dz. 1026). “Absurda es la sentencia de aquellos que dicen que el hombre desde el principio fue exaltado por cierto don sobrenatural y gratuito, sobre la condición de su propia naturaleza, a fin de que por la fe, esperanza y caridad diera culto a Dios sobrenaturalmente” (Dz. 1023). Así, la naturaleza tiene la fuerza de lo sobrenatural y éste pertenece a la naturaleza.

Esto es lo que ha entrado en la teología progresista y por eso tenemos como consecuencia la exaltación de la naturaleza, que, traducida en términos polémicos contra lo sagrado, es la secularización, secularismo, los derechos de un naturalismo total en la vida humana.

Notemos el alcance de la “rectitud” atribuida sin más a la inhabilitación del Espíritu Santo. Quiere decir que no puede hablarse de una doble rectitud, como se habla en la teología católica: natural y sobrenatural, sino de una sola rectitud, a la vez natural y sobrenatural, por una singular aleación de ambos órdenes.

La teología católica afirma que la exaltación de la naturaleza humana al consorcio de la divina naturaleza fue debido a la gracia divina, y, por consiguiente, no natural; no algo propio de la naturaleza humana. Una de las proposiciones es precisamente afirmar que el consorcio de la divina naturaleza “debe llamarse natural y no sobrenatural” (Dz. 1021); la gracia es —según Bayo— algo que pertenece a la naturaleza; destruye el concepto de gratuidad de la misma.

En otra de las proposiciones condenadas afirma lo siguiente: “El que después de habernos portado en esta vida mortal piadosa y justamente hasta el fin, y consigamos la vida eterna, esto debe atribuirse no propiamente a la gracia de Dios, sino a la ordenación natural establecida por justo juicio de Dios inmediatamente al principio de la creación” (Dz. 1011).

Es cierto que Santo Tomás afirma que existe en el hombre, en cuanto tal, “una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente y es común a todos los hombres” (S. Teol. I, 93, 4); dicha aptitud es en cuanto el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. De un modo superior, el hombre puede imitar a Dios en cuanto lo conoce y lo ama, imperfectamente, por la gracia; y en cuanto, de modo perfecto, lo conoce actualmente en la gloria.

De modo que el hombre, por naturaleza, posee aptitud para conocer a Dios dentro de sus medios naturales; pero no para alcanzar el fin que es la vida eterna. La teología católica siempre ha distinguido el conocimiento natural de Dios y el sobrenatural; el amor natural de Dios y el sobrenatural.

Todas estas proposiciones que hemos podido espigar, con los precarios medios que poseemos, nos colocan delante de una concepción justamente denominada como falso sobrenaturalismo; un sobrenatural, como adherido a la creatura intelectual, por la misma ley de la creación; propio de la naturaleza y como solidario con ella; como si Dios no hubiera podido crear una creatura, con sus propias leyes, sin asignarle un lugar en la visión beatífica.

Santo Tomás, así como distingue en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza y la imagen según la gracia, en otros contextos también utiliza la misma distinción. Al tratar de las virtudes teologales, las explica por comparación con las virtudes adquiridas: “La virtud tiene como efecto perfeccionar al hombre en orden a los actos mediante los cuales se ordena a la bienaventuranza, como se dijo; pero la bienaventuranza es doble: una es proporcionada a la naturaleza humana; es la bienaventuranza que el hombre puede alcanzar por sus fuerzas naturales. La otra es la bienaventuranza *que excede a la naturaleza humana*, y que el hombre sólo puede alcanzar con la ayuda de Dios, por una especie de participación de la divinidad” (S. T. I-IIae, 62, 1).

Esto es lo que explica la existencia de las virtudes teologales, llamadas así porque su objeto es el mismo Dios. Podríamos mencionar otros contextos, por ejemplo el que distingue la predestinación a la vida eterna de la providencia general (I, 23, 1); pero sin salir de nuestra cuestión, al distinguir las virtudes teologales de las intelectuales y morales, la distinción se hace por razón del “objeto”; el objeto de las virtudes teologales es el mismo Dios, que es fin último de las cosas en cuanto que excede el conocimiento de nuestra razón. Por el contrario, el objeto de las virtudes intelectuales y morales es todo lo que la razón puede comprender (Ib. a. 3). Es constante en Santo Tomás y en la doctrina de la Iglesia la distinción del orden natural y del sobrenatural; ni hay que pensar en un naturalismo como los filósofos de la Ilustración, ni hay que pensar en un sobrenaturalismo, que a la postre desaparece.

Rahner encuentra extraño que la naturaleza se perfeccione dentro de su propio ámbito, “y en último fin natural sin un encuentro inmediato con Dios en la *visio beata*” (ET IV, 218); en cambio, Santo Tomás encuentra posible que Dios formara otro hombre del limo de la tierra, y que lo dejara en “la condición de su naturaleza” (II Sent. d. 31, q. 1, a. 2, ad 3m). Quiere decir que el hombre posee una naturaleza propiamente dicha, con sus posibilidades operativas propias; la ulterior posibilidad de la visión beatífica requiere principios adecuados y del mismo orden sobrenatural.

Sin negar la distinción entre naturaleza y gracia, Rahner sostiene como una aleación entre la naturaleza y la gracia, llegando a una concepción casi unívoca de lo natural y sobrenatural. El punto de partida es J. Marechal, pero interpretado por el

mismo Rahner: “Marechal — dice— concibe al hombre en tanto espíritu... en el núcleo auténtico de su esencia como *desiderium naturale visionis beatificae*,.. Este apetito es una exigencia; exigencia del ser absoluto, y dado como fundamento de todo acto espiritual” (ET IV, 230). El deseo natural de ver a Dios, del cual trata Santo Tomás entre otros lugares en I, 12, 1, es llevado a la categoría de un *a priori*, como exigencia que promueve la vida del hombre en el mundo. Los actos del hombre en el mundo adquieren así una doble dimensión humana y divina, univocada y ambigua.

Según Santo Tomás, el hombre posee una aptitud en su naturaleza, una congruidad para ser elevado al orden sobrenatural, o para ver a Dios; pero no posee por sí mismo ninguna disposición eficaz o exigitiva para algo que exceda su naturaleza. Al preguntarse Santo Tomás si la naturaleza humana fue apta para ser asumida por el Hijo de Dios, responde: que lo fue “por cierta congruencia o conveniencia, descartando la posibilidad de una potencia pasiva en orden a la encarnación” (ST, III, 4,1).

De modo que haremos mal al hablar de “apertura”, comunicación, y otros vocablos similares que resultan ambiguos. En la naturaleza humana existe una cierta aptitud para recibir lo que gratuitamente Dios quiera darle. Veamos el planteo de Juan B. Metz. Plantea Metz el problema: o la fe es divina, totalmente divorciada con el mundo y el mundo totalmente secularizado, o bien hay algún acuerdo. El acuerdo lo propone el autor, siguiendo a Karl Rhaner, a quien va dedicado *Teología del Mundo*. Dice así: “Una teología que piense históricamente no puede aceptar fácilmente la imputación de que el moderno proceso de secularización es, en su mismo meollo, acristiano, y que, por tanto, la historia del mundo... haya seguido un proceso evolutivo, por el que se ha vuelto a separar de la historia de la salvación” (p. 15). Vale decir que la historia a secas y la historia de la Iglesia se identifican. La historia del mundo secularizado, es, por sí misma, una historia cristiana. Esto supone la identidad del orden natural y sobrenatural. Es el neobayonismo al que hemos aludido.

Así evitemos —agrega— “el peligro de extrinsecismo” (extrinsecismo llaman a la separación del orden natural y sobrenatural). Sigamos leyendo: “El espíritu del cristianismo se ha instituido permanentemente en la carne de la historia del mundo” (p. 15). Vale decir que el mundo después de la encarnación ya es cristiano, redimido y salvado. No sabemos qué papel se le podrá asignar al bautismo y demás sacramentos; solamente les queda un papel simbólico. Volvemos así a la teología protestante de Karl Barth, que identifica redención y justificación.

Todos los textos que podamos citar no son más que explanación del mismo pensamiento: “La trascendencia, dice, se ha convertido en acontecimiento” (histórico). “En Jesucristo, el hombre y su mundo fueron asumidos por el Verbo eterno, asumidos de manera definitiva e irrevocable, en unión hipostática” (p. 30). Nosotros sabemos que fue solamente una naturaleza humana, la propia de Jesús, que fue asumida por el Verbo (Cf. S. Teol. III, 4, aa. 4-5). Si Jesucristo hubiera asumido la naturaleza humana individua de cada uno de los hombres, todos seríamos impecables, comenta el P. Garrigou-Lagrange (*De Cristo Salvatore*, p. 161).

La fe nos enseña que el Verbo asume una sola naturaleza humana para los fines de la salvación. Debemos distinguir lo que es naturaleza humana en sí misma, que los teólogos designan con el nombre de naturaleza pura; lo que es naturaleza caída en el pecado y lo que es la naturaleza elevada al orden sobrenatural, puesta en condiciones de salvación.

El progresismo católico ha llegado a este secularismo por hacer caso omiso de estas distinciones, que borran las fronteras entre la Iglesia y el mundo, entre lo natural y la gracia. Como consecuencia de ello, la actividad del cristiano no es concebida con fines sobrenaturales; no hay más fines que cambiar el mundo, fomentar el progreso, buscar la paz, la dignidad de la persona humana, la convivencia y, solamente en instancias muy remotas, cuando hemos respetado a herejes y masones, cuando hemos guardado las reglas del pluralismo ideológico, solamente entonces, pensar en la salvación.

La concepción de la gracia ha pasado a la teología progresista como un falso sobrenaturalismo, ya que no es posible distinguirla de la naturaleza y tiene los mismos fines que la naturaleza.

Los teólogos progresistas no entienden el concepto tomista de la gracia, distinta de la naturaleza: no es la gracia “un segundo piso añadido a extramuros de la conciencia” (ET II, 216). “La naturaleza y la gracia se conciben como dos estratos, uno encima de otro; la naturaleza tiene, es cierto, la potencia obediencial, pero esto se concibe con la máxima negatividad, la mera no-contradicción a la elevación de la naturaleza” (Ib. 218). Para no concebirla “con la máxima negatividad” es menester asignarle una potencialidad en el orden sobrenatural. Con la naturaleza sobrenaturalizada, se busca “una imagen unitaria del hombre” (Ib. 255); pero es una imagen unitaria a costa de univocar realidades diferentes. Rahner saca estas y otras consecuencias “triunfalistas”.

Este concepto solidario gracia-naturaleza deriva de una concepción de la Redención ya consumada en el mundo: el Logos, hecho realidad mundana, no es sólo de hecho el mediador de la gracia por sus méritos, sino el autor del mundo con todas las perfecciones de la gracia. La gracia es calificada como acción de Dios y no nuestra (p. 230); “la comunicación del Espíritu” (p. 232); pero ninguna perfección o “elevación” entitativa de los actos morales del individuo (Ib).

Más extraña es la doctrina sobre la gracia y el espíritu. La definición del espíritu es su apertura al ser absoluto (p. 238); “la naturaleza como espíritu sólo existe en el orden sobrenatural, y nunca puede aparecer el espíritu como naturaleza pura” (p. 239). No aclara el autor a qué “ser absoluto” se refiere, si al positivo que es Dios o al absoluto negativo, el ser en común. Existe una “apertura” del espíritu al Ser absoluto que es Dios; pero esto puede desdoblarse: en el orden de la naturaleza, Dios autor de la naturaleza, y en el orden de la gracia, Dios autor del orden sobrenatural; una tercera instancia, apertura del espíritu al ser en común, objeto de la metafísica; absoluto negativo. Rahner univoca lo que debería distinguir.

Son estos los conceptos que inspiran el proceso de secularidad: el mundo ya está sacralizado —apertura significa comunicación—, luego, para el cristiano tiene un valor sagrado. Eso tiene repercusión en otros planteos y en la pastoral de la Iglesia; la Iglesia es llevada a preocuparse de todos los problemas del mundo, menos de los problemas religiosos, porque lo religioso se supone ya como cosa dada⁶.

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA

El punto de partida de la Teología Latinoamericana es el antropocentrismo profesado por la nueva iglesia. Antropocentrismo no significa ocuparse de los problemas del hombre teológicamente. Ya hemos expuesto cómo la concepción de la naturaleza humana está viciada de un falso sobrenaturalismo de origen protestante, que hemos asimilado a la doctrina condenada ya de Miguel Bayo; según Rahner, Metz y otros, la Redención está cumplida y acabada en cada uno de los hombres; Cristo no asume una naturaleza humana sino la naturaleza humana. Estas son las bases que fundamentan la teología latinoamericana. “El Dios de la revelación cristiana, dice Gutiérrez Merino, es un Dios hecho hombre, de ahí la célebre expresión de Karl Barth sobre el antropocentrismo cristiano: «el hombre es la medida de todas las cosas, desde que Dios se hizo hombre»”

Esto significa, y Gutiérrez Merino lo pasa por alto, que en la encarnación se considera asumida toda la naturaleza humana; o bien la naturaleza humana en sí misma y la elevada por la gracia se consideran unívocamente, sin ninguna distinción. Agreguemos que no es ningún "redescubrimiento de la unidad indisoluble del hombre y Dios" (TL, 29), sino el fruto de tres errores convergentes, comunes a los teólogos de la nueva iglesia (Congar, Schillebeeckx, Rahner, Metz, etc.). Tales errores son los ya señalados: un falso sobrenaturalismo; negación de la naturaleza pura o como es en sí misma. Los fines de la naturaleza humana, en su quehacer en el mundo, se consideran los propios del cristiano⁷.

De aquí se desprende que el hombre no tiene más fines en su acción externa que los fines del mundo: el desarrollo de la técnica, las condiciones de vida, la convivencia, la paz, los derechos humanos, etcétera.

Entre estos fines del mundo tenemos la lucha sorda, pero real, entre los fines del mundo capitalista, de un capitalismo individualista, y los fines del mundo marxista, de un capitalismo estatal, en que todo es el estado.

⁶ El presente trabajo es incompleto; se necesitaría algo más completo y documentado sobre tantos errores que influyen en la vida moderna y someten a la Iglesia a una crisis sin precedentes. Estamos frente a una conciencia agnóstica, inmanentista, que insiste sobre el hombre y deforma toda la problemática teológica sobre Dios y lo revelado por Dios, e influye sobre la vida de la Iglesia. Si esto continúa, dentro de unos años no habrá en nuestros seminarios y casas de formación más que profesores de pseudo-teología no católica.

⁷ GUSTAVO MERINO GUTIÉRREZ. *Teología de la liberación*. 43 ed. Salamanca, 1973.

Los teólogos latinoamericanos han optado por el marxismo. Ya el capitalismo masónico y laicista de la UNESCO y de las Naciones Unidas renunció a las soluciones inspiradas en la fe cristiana, o sea, en la doctrina católica. La masonería desde 1884 intenta la apostasía de nuestra Patria. Hoy el marxismo le disputa el terreno y su instrumento de penetración en Latinoamérica es la mal llamada teología latinoamericana.

La Teología Católica no tiene que decidir entre capitalismo o marxismo; no tiene que decidir porque propone una doctrina de acuerdo a las exigencias de la fe y al estado real e histórico de la naturaleza humana. Tiene en cuenta el fin sobrenatural del hombre y el sentido de su acción en el mundo. La teología de la liberación desconoce la doctrina cristiana convirtiéndola en los prejuicios de un humanismo impermeable a lo sobrenatural, apóstata y hereje, agresivo y estéril.

La doctrina social de la Iglesia es llevada a propiciar la lucha de clases, como en la *Teología de la Liberación*, de Gustavo Gutiérrez Merino. Monseñor Alfonso López Trujillo, en *Liberación Marxista y Liberación Cristiana*⁸ habla casi exclusivamente del marxismo dulcificándolo, tratándolo de “humanismo”, denominación ambigua que sirve para todo. La contraposición que anuncia el epígrafe no aparece clara; más bien la liberación cristiana se disuelve en la otra. “El humanismo marxista —dice— es síntesis superior del idealismo y del materialismo” (p. 64). No sabemos si esta síntesis superior será la de Castro, la de Mao o de Brezhnev.

En estos momentos, el marxismo tiene las armas en la mano y sus centros de inteligencia en todo el continente latinoamericano. Quiere decir que no podemos presentarlo echando un velo a su materialismo y agresividad contra la Iglesia de Cristo.

En su etapa marxista, el Progresismo Católico asume como propios los nobles patronímicos de teología de la liberación o teología latinoamericana. Bajo estos nombres lo tratamos nosotros, aunque no existe en toda esta temática ni teología ni liberación. Todo el esfuerzo especulativo va ordenado a dejar la teología; por eso se ha llegado a proponer la Liberación de la Teología.

⁸ Mencionamos el trabajo de LÓPEZ TRUJILLO por tratarse del secretario del Celam (*Conferencia Episcopal Latinoamericana*). El cargo nos haría pensar en una buena refutación del materialismo ateo. Pero encontramos lo siguiente: “¿Dónde se descubre la causa del éxito del marxismo?... Últimamente hemos presenciado las terribles represiones de Hungría y Checoslovaquia... No parece buen camino explicar los triunfos del marxismo por sus desaciertos. No es esto lo que lo hace simpático a tantos hombres en la actualidad. Vibra en el fondo del marxismo una mística, una fuerza apoyada en un humanismo especial, en una determinada concepción del hombre. Sus posiciones están siempre alimentadas por esta savia” (LM y LC, p. 4). El autor descubre “una ética” y ésta a su vez una “concepción del hombre” (p. 8), “un humanismo apoyado en la realidad” (ib). Más adelante: “El marxismo es una religión, una religión del hombre. Afirmarlo —agrega— no es osadía nuestra, es declaración de Marx: «La religión de los trabajadores es sin Dios, porque busca restaurar la divinidad del hombre». Tendremos la oportunidad de ver que esta frase no es una sentencia suelta, menos feliz, es... un trasunto fiel de su pensamiento, que ha querido revelar el misterio del mundo y del hombre” (p. 20). Al final, un pálido comentario al *Primer Encuentro de Cristianos para el Socialismo* (p. 25 y sig). El autor no podrá ser tachado de materialista, pero su doctrina político-social no se evade del naturalismo.

La llamada liberación latinoamericana parte de la teología del mundo y la política de Juan Bautista Metz, como ya hemos insinuado.

La teología del mundo es un mundo divorciado con la fe; la política es la organización de las cosas mundanas por el hombre, fuera del ámbito de la revelación y de la fe.

Gutiérrez Merino dice que la inteligencia de la fe comienza a hacerse también en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: ciencias sociales, psicológicas, biológicas (TL, 25).

Aquí la fe, de la cual se menciona la inteligencia, es la fe de Metz y la nueva iglesia; no es la fe católica.

La fe católica mira a Dios; tiene por objeto la Primera Verdad, los misterios revelados, la vocación sobrenatural del cristiano.

La fe de Metz y la nueva iglesia mira al mundo; contempla el proceso histórico, no para salvarlo, sino para contemplarlo y colaborar en su desarrollo.

En la fe católica el Verbo asume una sola naturaleza humana, que por el misterio de la Cruz y los sacramentos comunica la gracia y todos los bienes de salvación.

En la fe de la nueva iglesia y la teología de la liberación, el mundo está ya redimido o asumido en el Logos. Por tanto coinciden, se da “el desposorio” entre la historia del mundo y la historia de la salvación.

Siguiendo a Metz, el movimiento liberacionista de hecho deja de ser teológico pues concibe lo político “como movimiento de emancipación y autonomía en el terreno político que llega a su madurez en la Ilustración” (p. 289). Pero en la teología latinoamericana de la liberación este movimiento madura mucho más, es un movimiento armado que siembra en el interior de los pueblos el caos de la lucha subversiva; es un tipo singular de madurez que lleva a la sedición, y por la sedición al imperialismo comunista.

Sin perseguir ningún bien real y concreto, pero con ambiciones de poder, este movimiento latinoamericano se lanza a la guerra sediciosa, rompiendo la unidad interna de los pueblos para establecer la dictadura comunista, donde el hombre pierde toda iniciativa personal y las posibilidades de una vida con cierta autonomía.

Gutiérrez Merino critica a Metz “la coexistencia pacífica de la fe (privatizada) con un mundo secularizado”. “En América Latina, agrega, la fe debe evitar la trampa de una «inocencia» ante los condicionamientos de la sociedad capitalista” (TL, 297).

Tal es el programa de acción propuesto. Combatir la sociedad llamada “capitalista” en América Latina, para establecer el comunismo. Por sociedad capitalista se entiende el actual estado de cosas, donde los comunistas no detentan el poder. Donde no tienen el poder en sus manos, llega la propaganda, la denuncia de situaciones que

contribuyen a empeorar o llegan los tanques y carros de asalto. Actualmente llega la técnica de la guerrilla que promueve la sedición.

En nombre de la teología de la liberación, Gutiérrez Merino encomienda a la Iglesia hacer la denuncia profética de toda la situación deshumanizante, contraria a la fraternidad, etc. (p. 345). Claro que “la situación deshumanizante” no se refiere a Rusia ni a Cuba... Allí donde no existe el comunismo, es donde se “debe criticar la sacralización de las estructuras opresoras”. La línea de misión asignada a la doctrina social de la Iglesia no es promover un Estado Católico, o por lo menos respetuoso del derecho natural y divino, respetuoso de la libertad y vocación del hombre en el mundo y para el Cielo. Es increíble, pero lo hemos visto, que la Iglesia se comprometa a colaborar con el diablo en la instauración de un régimen ateo que lleva el odio y el terror a las sociedades humanas.

El acuerdo entre cristianos y marxistas es imposible, lo dice el sentido común, y las tentativas se han hecho siempre sobre la base de concesiones irritantes en la doctrina católica, como en el presente caso, en el cual la doctrina católica adopta la forma de un desteñido humanismo, para pasar al protestantismo, renunciar a la cristianización verdadera del mundo y arrojarle sin fuerzas en la urdimbre dialéctica del materialismo ateo.

El problema del acuerdo entre comunistas y católicos ha venido presentándose en estos últimos treinta años, Los católicos que han accedido al “diálogo”, han llevado consigo un catolicismo como el descripto más arriba.

A propósito, escribe el P. Bochenski: “Un acuerdo entre cristianos y materialistas dialécticos es totalmente imposible. Son dos formas de fe que se excluyen radicalmente”⁹. Y es evidente cómo la fe católica ha tenido que ser reinterpretada en sentido protestante por Rahner-Metz y otros, y ha tenido que ser distorsionada por los teólogos liberacionistas, para llevarla a la unión con el marxismo.

Por este motivo mencionemos a Pío XI: “Pueblos enteros están en peligro de caer de nuevo en una barbarie peor que aquella en que aún yacía la mayor parte del mundo al aparecer el Redentor. Este peligro, ya lo habéis comprendido, es el comunismo bolchevique y ateo, que tiende a derrumbar el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana”¹⁰.

DELITO DE SEDICIÓN

Entraña el delito de sedición en el seno del cuerpo político.

Santo Tomás, después de tratar de la guerra o conflicto armado entre dos Estados, o bien el duelo o riña entre personas particulares, trata de la sedición, que es el

⁹ JÓZEF MARIA, BOCHENSKI O. P., *El materialismo dialéctico*, p. 222.

¹⁰ Pío XI. *Divini Redemptoris*.

conflicto armado entre partes de la misma multitud que disienten entre sí, cuando una parte intenta agredir a la otra parte. Tenemos sedición, entonces, no cuando hay guerra, ni cuando se trata de un tumulto callejero, sino cuando en la misma comunidad que debía vivir en paz se siembran principios de división, que atenían contra la unidad y la paz de la multitud¹¹.

La guerra, en ciertas condiciones, puede ser justa: autoridad legítima, causa justa, recta intención¹². Cuando concurren estos elementos, la guerra es lícita. La sedición siempre es pecado; rompe la unidad y la paz que debía existir en una comunidad. Sedición no es solamente el mismo conflicto, sino prepararlo. El sedicioso siembra la discordia y la fomenta. Sembrar motivos de odio en las comunidades humanas, es sedición. La paz pública es un bien y no debe ser alterada sin motivos.

Los motivos de odio social generalizado son explotados por el comunismo para crear los conflictos internos que cree lo llevarán al poder.

Santo Tomás distingue, en categorías morales diferentes, entre la guerra declarada por la autoridad legítima y por una causa justa, y la sedición, que es romper la unidad de la comunidad y el bien común. La guerra justa se basa en la paz buscada, en el deseo de restablecer la justicia. Sigamos leyendo a Santo Tomás; se pregunta si la sedición se justifica cuando el régimen es una tiranía. Responde que el régimen tiránico no es justo por no ordenarse al bien común, sino al bien privado del regente. Entonces el levantamiento en armas no tiene razón de sedición, a no ser que el pueblo sufra mayores males por la revolución que por el régimen¹³.

La sedición entonces se opone a la unidad del pueblo y a la utilidad común.

La teología de la liberación no aporta más solución a los problemas que la lucha armada y el estado de violencia. Explico: Por el carácter conflictual de la historia humana. “La teología, dice Gutiérrez Merino, parece haber eludido durante mucho tiempo una reflexión sobre el carácter conflictual de la historia humana; enfrentamientos entre hombres, clases sociales y países”. Más adelante añade: “La liberación expresa las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos; subraya el carácter conflictual del proceso económico, social y político que opone a las clases opresoras y los pueblos opulentos” (p. 68).

Donde la doctrina católica ve la necesidad de una integración de partes en orden al bien común, la liberación de cuño marxista ve la necesidad de un conflicto armado.

La doctrina católica quiere la paz y la concordia. La paz es, en el interior del hombre, la quietud de sus apetitos en su ordenación al último fin; la concordia es la unión de muchos en el mismo fin¹⁴.

¹¹ SANTO TOMÁS. Suma Teológica, II - IIae, 42, 1.

¹² SANTO TOMÁS. Suma Teológica, II - IIae, 40, 1.

¹³ SANTO TOMÁS. Suma Teológica, II-IIae, 43, a. 2 ad 3m.

¹⁴ SANTO TOMÁS. Suma Teológica. II - IIae, 29, 1.

La doctrina católica no apoya la discordia. La liberación pone en el corazón del hombre y entre los hombres un necesario conflicto, una ruptura que no tiene más solución que la muerte de una de las partes.

Gutiérrez Merino habla de una aspiración “de las clases sociales y pueblos oprimidos”. Es una fraseología conocida. Sabemos que la “aspiración” corre por cuenta de los jerarcas del Kremlin y de Fidel Castro.

Si hay un conflicto entre opulentos e indigentes, esto no lo va a resolver el opulentísimo Kremlin, que ha sumido en la miseria, en el terror y en la indignancia, donde ha llegado su influencia.

Para la Teología Liberacionista, el conflicto es metafísicamente necesario. Gutiérrez Merino no admite solución pacífica. “*Gaudium et Spes*, dice, ha limado las aristas y evitado los aspectos más conflictuales. La *Populorum Progressio*, aunque denuncia el imperialismo internacional del dinero... se dirige, en última instancia, a los grandes de este mundo para que tengan a bien realizar los cambios necesarios” (p. 65). Rechaza la posibilidad de una conciliación. Quiere decir que el grupo político no comunista debe desaparecer: “Una conciliación no es sino una ideología justificadora de un desorden profundo” (p. 78).

Podríamos seguir transcribiendo textos de los teólogos de la liberación, pero todos van a lo mismo; no hay otra solución para los problemas sociales y económicos que la lucha de clases. El marxismo no se interesa por determinar qué entiende por clase. La llamada “clase oprimida” que se levanta a luchar es la opulenta clase de los ideólogos marxistas, más interesados en la Banca Internacional y en la perfección de los misiles que en las necesidades del pueblo.

La Iglesia es llamada por los ideólogos marxistas a poner en juego los resortes de la predicación, de la enseñanza, autoridad, prestigio, a movilizar todos estos elementos en beneficio de la revolución social. En esta revolución social propiciada por la nueva iglesia, ni la fe ni la Iglesia tienen ningún papel constructivo. Deben suscitar los enfrentamientos, los odios, los crímenes, la guerrilla interna; la fe y la Iglesia son llevadas a promover el delito de sedición, y después entregar las sociedades extenuadas en manos del marxismo ateo, la totalidad del poder político, el gobierno y vida de los pueblos. ¡Se nos llama a renovar el cristianismo, haciéndolo desaparecer!

La guerra puede entrar en categorías morales definidas, cuando hay un agravio a la dignidad nacional o un derecho conculcado. En Nicolás Maquiavelo salimos fuera de una concepción moral de la guerra, aquilatada desde un punto de vista ético, para pasar a la guerra justa cuando es necesaria. El príncipe debe ver cuándo le es útil.

Poco a poco se abre camino un *jus belli* condicionado; esta concepción, que se evade de la moral cristiana, la resume Luis Delbez: “pertenece al soberano solamente apreciar el grado de necesidad de la guerra; aquí desaparece el elemento moral exigido por los escolásticos y el elemento jurídico puesto por Grocio”.

Es un grosero error pensar el comunismo como un ideal, como algún contenido moral, como alguna concepción del bien común, que mire de algún modo el bienestar de la comunidad. Como escribe Henri Lefebvre: “El comunismo es la encarnación de la idea revolucionaria en la Historia. Inerte e infalible corre hacia su fin; en cada curva de su curso deposita el barro que arrastra y los cadáveres de los ahogados”.

En América Latina, la teología de la liberación es un instrumento de guerra, para la conquista del poder político. Pertenece al plano de la guerra ideológica, que entrega al enemigo lo que no conquistaría con las armas.

Hemos viajado, por el mismo camino, desde los pecados contra la fe hasta la paz armada y la guerra.

www.traditio-op.org

LAUS CHRISTO REGI GLORIÆ