

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año XI

1985

Núm. 21

INDICE

| | Pág. |
|---|------|
| Nemesio González-Caminero, S. I.: La "segunda navegación" de Ortega y la "contramarcha" de Heidegger ... | 1 |
| Salvador Castellote: La libertad en Francisco Suárez. Dos versiones inéditas suarecianas sobre la libertad. Estudio comparativo ... | 31 |
| Luis José López Ortiz: Algunas consideraciones sobre lo trágico en la obra de León Tolstoi ... | 61 |
| Martín Gelabert, O. P. Teología, salvación, liberación ... | 79 |
| Vicente León Navarro: Las bibliotecas de los conventos valencianos extinguidos (1835-36) ... | 91 |
| Vicente Cárcel Ortí: Los rectores del Seminario Conciliar de Valencia (1790-1936) ... | 111 |
| José Janini: El "Ordo" ceremonial de la Reconquista cuando el Rey y su ejército salían a la guerra ... | 147 |
| Recensiones ... | 155 |
| Actividades ... | 169 |

FACULTAD DE TEOLOGÍA

SAN VICENTE FERRER, VALENCIA

Sección Diócesis

TEOLOGÍA, SALVACIÓN, LIBERACIÓN

Por Martín Gelabert, O. P.

Teología, salvación, liberación. Tres palabras importantes para todo creyente e íntimamente ligadas. En efecto, la teología es una reflexión sobre la fe, sobre sus presupuestos, sus condiciones y sus implicaciones. Reflexión que nace de la misma esencia de la fe, pues como reza un axioma clásico “la fe busca su propia comprensión” (Anselmo de Canterbury). Y la fe cristiana consiste en dar un sí gozoso e incondicional al Señor Jesús que anuncia un mensaje de salvación. No es simplemente un sí al Señor Jesús, sino un sí a Jesucristo porque el creyente ha visto y ha experimentado en él la salvación. Y la salvación es liberación de todo aquello que impide la plena realización del hombre; la salvación es encontrarse con la plenitud del ser, lo que implica dejar atrás todo aquello que obstaculiza tal realización.

Teología, salvación, liberación. Tres palabras ligadas y mutuamente implicadas. Vamos a reflexionar detenidamente sobre ellas, pues su ligación y mutua implicación no puede entenderse de cualquier manera, so pena de desnaturalizar los ricos contenidos de tales conceptos. Nuestra reflexión está al servicio de un objetivo: pretende ayudar a efectuar una lectura crítica —lo que significa una lectura seria y consciente— de un documento, el de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre “algunos aspectos de la Teología de la Liberación”. Mi idea personal es que tal documento supone, entre otras cosas, un determinado concepto de salvación y de liberación y, sobre todo, una determinada manera de concebir sus mutuas relaciones. Por eso, al final, y a modo de apéndice, yo les ofreceré, desde este prisma, mi propia lectura del documento, aunque ésta no les servirá de gran cosa si no conocen directamente el texto en cuestión. Pero, antes del apéndice, vayamos con el desarrollo de nuestro tema, importante de por sí, e importante también por la actualidad que le confiere el referido documento.

1. NUESTRO DIOS INTERVIENE EN LA HISTORIA

Comencemos analizando el actuar de Dios. El Dios bíblico es un Dios que interviene en la historia para salvar a su pueblo. Israel estaba convencido de que Dios estaba con él, habitaba en medio del pueblo y lo libraba de la opresión: “Pondré mi morada entre vosotros y no os detestaré. Caminaré entre vosotros y seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo” (Lev 26, 11-12). El Dios bíblico es un Dios que se revela en la historia, dirige los acontecimientos y salva a su pueblo. Interviene porque es el Señor de la historia. Por eso, también trasciende a la historia. Está más allá de este mundo, pero obra misteriosamente en todo, conduce los acontecimientos y orienta el destino de los hombres.

Por eso, esta presencia de Dios sentida de forma muy concreta no era manipulable, pues estaba marcada por la tensión de su trascendencia: así se evitaba pronunciar el nombre de Dios o se decía que lo que habitaba en medio del pueblo era su “gloria” (Zac 2, 9; 1 Re 8, 10; Sal 85, 10).

Al hablar del Dios bíblico y al reflexionar sobre él, no hay que olvidar esta permanente tensión entre su trascendencia y su immanencia, y no hay que caer, por tanto, en la tentación de suprimir un aspecto a costa del otro. Así toda reflexión sobre este Dios, toda teología, estará hecha necesariamente de tensiones. La verdad cristiana sólo se afirma cuando se mantienen dos polos que parecen contrarios: el immanente y el trascendente, el natural y el sobrenatural. Ambos polos son distintos y, por tanto, son inconfundibles, pero también son inseparables. Por tanto son dos los extremos que hay que evitar: la incomunicabilidad (Dios separado de la historia) y la confusión (Dios como historia, tal como aparece en las perspectivas hegelianas). La incomunicabilidad nos presentaría a un Dios que no tiene nada que ver con el hombre, un Dios alejado, o bien un Dios contrario al hombre y, por tanto, una salvación entendida como negación de lo humano, como separación del mundo y rechazo de las dimensiones corporales. La confusión haría de Dios un elemento manipulable, una figura de este mundo definitivamente caduco y relativo, o a lo sumo una cifra o símbolo de las impotentes aspiraciones del hombre, y presentaría una salvación en términos mundanos, sin más futuro que el presente, sin superación posible, sin promoción del hombre a un status cualitativamente superior.

Al creyente le resulta difícil concebir la tensión. Spinoza ataca el corazón mismo del problema con toda claridad: “Cuando algunas Iglesias afirman que Dios ha tomado una naturaleza humana, he notado expresamente que no sé lo que quieren decir. Sí, para hablar francamente, lo

que dicen me parece tan desprovisto de sentido como si alguien quisiera decirme que el círculo ha tomado la naturaleza del cuadrado".¹ El hombre concibe la presencia o la ausencia, pero no la presencia del trascendente. Y tan difícil o más le resulta al hombre vivir en y de la tensión: el hombre busca claridad y seguridad, y quiere saber a qué atenerse: si casarse o no casarse, si comprar o no comprar, si divertirse o retirarse a la soledad. Lo que no entiende, lo que le despista y le resulta extraño es oír que tiene que hacer las dos cosas a la vez: "los que tienen mujer pórtense como si no la tuvieran; los que sufren, como si no sufrieran; los que gozan, como si no gozaran; los que adquieren, como si no poseyeran; los que sacan partido de este mundo, como si no disfrutaran" (1 Cor 7, 30-31). Este texto conocido no puede interpretarse como si justificase una renuncia al mundo, como muchos hacen, pues así nos fijamos únicamente en la proposición negativa: "como los que no usan de las cosas de este mundo"; debemos, por el contrario, fijarnos igualmente en el elemento positivo que la acompaña, el hecho de que: sin embargo, usan de las cosas de este mundo.²

Ante la dificultad aparece la permanente tentación de romper la tensión, afirmando uno de los extremos a costa del otro; o lo que resulta más incoherente; afirmar en ocasiones uno y en ocasiones el contrario guiados por la propia posición ideológica: es curioso que cuando se mezcla el trono y el altar (confusión), se suele separar, en los dominios espirituales, el natural del sobrenatural; y ahora que se insiste en la independencia de la Iglesia y del mundo, hay creyentes que tienden a confundir la historia de la salvación con los proyectos revolucionarios. En el fondo de ambas ideologías subyace el mismo defecto: confusión y separación, cuando la solución se encuentra en la comunión, que exige inconfusibilidad e inseparabilidad: el acceso a Dios pasa por el camino del hombre (el que ama al hermano, ese permanece en Dios: inseparabilidad), pero Dios no se confunde con el hermano (inconfusibilidad). Sólo a través del amor al hermano, sólo cuando amamos al hermano, descubrimos en el amor la trascendencia, la llamada al Todo, al Absoluto, la huella o imagen de la Realidad divina.

El cristiano, al afirmar los dos polos de la tensión simultáneamente, rompe los esquemas y critica toda ideología, y por eso, los auténticos creyentes son rechazados por el mundo, que los califica de tipos utópicos, difícilmente encasillables en las estructuras de este mundo.

¹ Citado por E. JUNGEL, *Dieu mystère du monde*, Du Cerf, París, 1983, t. II, 90.

² Cf. O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona, 1968, 188.

2. NUESTRA TEOLOGÍA ESTÁ HECHA DE CULTURA

La teología es una reflexión sobre la fe, es un discurso sobre Dios, sobre este Dios que se manifiesta como trascendente e inmanente a un tiempo. El discurso teológico estará, pues, marcado por esta tensión entre la trascendencia y la inmanencia. Es un discurso inteligible, por lo tanto encarnado, sobre Alguien que desborda todo discurso, por lo tanto misterioso. Dicho de otro modo: la teología está hecha de cultura, pero no se identifica con la cultura.

Está hecha de cultura, pues la teología se quiere un discurso inteligible. El Dios que interviene en la historia es un Dios que se hace palabra, pues quiere darse a conocer y hacerse entender. Función del teólogo, del catequista o del predicador es poner al alcance de los fieles la inteligencia de este Dios. En efecto, una predicación que no dice nada, que deja frío, que no provoca la atención, no cumple su primer cometido, que es el de hacerse entender para luego pedir la aceptación. Para que esta inteligencia sea posible no queda otro remedio que referirse a la experiencia de los oyentes, experiencia que se expresa en la cultura de cada momento histórico. Esta es la pedagogía divina y esta es la pedagogía de la Iglesia, tal como nos indica el n. 58 de la *Gaudium et Spes*:

Dios, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de Sí mismo en el Hijo encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época. De igual manera, la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles.

Es decir, la fe y la predicación de la Iglesia, porque quiere llegar a todos, porque es para todos los hombres, cualquiera que sea su tiempo y su circunstancia, son constitutivamente encarnadas. Por eso, la predicación de la Palabra de Dios tiene siempre que tener en cuenta un doble contexto: el contemporáneo de la Palabra y el nuestro. Sin el segundo, la Palabra es estéril, inocua y muerta. Sin el primero, no es Palabra de Dios.

Por lo tanto: las experiencias y esperanzas actuales de la humanidad son un elemento constitutivo de nuestra respuesta a la pregunta: "Y vosotros, ¿quién decís que soy Yo?", del mismo modo que la situación del mundo helénico, con ocasión de la predicación del cristianismo judío a los paganos, ejerció una función directamente hermenéutica respecto a la cuestión del significado del evangelio cristiano para los cristianos pro-

venientes del paganismo. De lo contrario, ¿cómo habría sido posible, cuatro siglos después de cerrarse el N. T., que naciera un dogma —una verdad de fe—, y por añadidura, en términos de una filosofía posbíblica, como sucedió en Calcedonia? La revelación sólo se realiza plenamente como tal en la respuesta creyente a una situación concreta y en el horizonte de la propia problemática. Y nuestros problemas son distintos de los del pasado.³

Los clásicos decían que “lo conocido está en el que conoce a la manera del que conoce”.⁴ Podríamos añadir que el objeto que pretende ser conocido debe también adaptarse a las maneras del que conoce, o que en el que conoce debe haber una capacidad de adaptación al objeto que pretende ser conocido.

Ahora bien, si el mensaje está hecho de cultura, si la teología sólo puede expresarse utilizando una cultura, eso no quiere decir que la teología se identifique con la cultura. La adaptación (la traducción) es la ley de toda evangelización, dice *Gaudium et Spes*.⁵ Pero la evangelización no se identifica con la traducción, pues la cultura es siempre medio, medio indispensable, pero medio al cabo, para introducir algo que desborda y supera toda traducción y toda manifestación. Toda expresión teológica está marcada por un elemento escatológico. De ahí la tensión entre las necesarias traducciones y su sentido último, la finalidad escondida en las mismas y la Realidad que pretenden traducir. El acto del creyente no se termina en el enunciado, sino en la realidad, dice Tomás de Aquino.⁶ Es decir, no podemos prescindir del enunciado, pero no creemos en enunciados, sino en la realidad a la que apuntan más allá de sí mismos, una Realidad indominable, que siempre les desborda. La realidad divina jamás puede confundirse con su vehículo expresivo. Eso hace que el mensaje, además de exigir acomodación sea motivo de permanente exigencia y superación para el hombre. Es motivo de impulso y de crítica. Al tiempo que uno trata de expresar este mensaje se coloca bajo la crítica de la realidad expresada.

El que el mensaje desborde toda expresión (y toda realización, como veremos enseguida) nos previene contra la tentación de identificar lo ya logrado y lo aún por lograr de nuestra historia con la perfección inasequible del Padre, que es don de Dios, confirmación de todo lo histó-

³ Cf. E. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1981, 53.

⁴ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, 1, 2.

⁵ *Gaudium et Spes*, 44. Para este apartado (n. 2) y el siguiente (n. 3). Cf. Martín Gelabert, *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid, 1983, sobre todo pp. 32-48, 61-62 y 66-68.

⁶ *Suma teológica*, II-II, 1, 2, ad 2.

ricamente bueno, pero no limitado a ello. Y nos permite además ser críticos con determinadas experiencias con las que solemos orientarnos los hombres, incluso con experiencias que podemos calificar favorablemente. Pues la instancia crítica cristiana no se limita a pronunciar, en determinados casos, un no. También pronuncia siempre un “más”, que es exigencia de plenitud y totalidad, plenitud y totalidad que sólo se dan en el encuentro explícito con Jesucristo, que es el gran sí de Dios a todas las promesas (Cf. 2 Cor 1, 20).

3. NUESTRA TEOLOGÍA ES CONSTITUTIVAMENTE PRÁCTICA

Hemos dicho que la teología debe referirse a la experiencia para resultar, ante todo, significativa. Pues bien, si no queremos que la confesión de fe se convierta en ideología, es decir, en un lenguaje que posee una deficiente relación con la realidad experimental, importa mostrar la dimensión social y práctica de la teología. Sólo así adquiere el cristianismo su verdadero y total sentido, su definitiva verdad y su irrefutable justificación: en el hecho de que es eficaz.

El carácter práctico de la fe cristiana forma parte de su inteligibilidad y le da su plena significatividad. Pues Dios es una noción eminentemente práctica. En efecto: Dios no puede ser concebido como real sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses de quien lo piensa. A no ser que se trate de un ídolo: “lo que no tiene ningún efecto, no tiene para mí existencia”, decía Feuerbach.⁷ Por lo que una existencia que no afecta, que no incomoda, “es una existencia negativa, una existencia inexistente, una existencia que se contradice consigo misma”.⁸ No se puede pensar a Dios sin revisar los intereses inmediatos centrados en uno mismo. Conocer a Yavé es obrar la justicia (Jer 22, 15-16). De forma que la conversión, lejos de ser una consecuencia, es una categoría intrínseca y constitutiva del discurso sobre Dios.

Ahora bien, hay que evitar un serio mal entendido al hablar de conversión, pues ésta no puede quedar reducida a algo personal o individual, y menos a algo intimista. Conversión, gracia y pecado, tienen dimensiones sociales, que desgraciadamente muchos de nuestros libros y de nuestros discursos no resaltan suficientemente. Por eso, la conversión no puede reducirse a algo interior. Debe ofrecer posibilidades reales de realización. En otras palabras: la fe tiene una dimensión política, social y ecológica, pues el hombre, dada su estructura, sólo se humaniza

⁷ L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975, 63.

⁸ *Id.*, p. 64.

plenamente en relación con el medio ambiente y en comunión con los demás hombres. De ahí que no se pueden contraponer persona e instituciones y estructuras. La mejora del ambiente y la búsqueda de estructuras en donde sea posible una convivencia pacífica y justa, sin opresión ni discriminación, forma parte de la llamada a la conversión. Por eso, la liberación humana, concretamente experimentada y nacida de la preocupación por los demás, puede considerarse como signo, “arras”, “pre-comprensión” de la salvación, sin coincidir en cuanto tal con ella (recuérdese lo dicho anteriormente al hablar de que la revelación no se identifica con la cultura que la expresa). La “palabra de Dios” —dice E. Schillebeeckx—, si no va avalada por una experiencia humana de unos fragmentos de salvación, no sólo no llega a metáfora, sino que es pura ilusión. En cambio, en un contexto de experiencia parcial de salvación, podemos hablar de forma metafórica, pero profundamente real, de la promesa de salvación escatológica, que supera toda expectativa, pero puede ser reconocida como una evidencia familiar (cf. Ap 21, 3-4).⁹

4. NUESTRA SALVACIÓN ESTÁ HECHA DE LIBERACIÓN

Hemos dicho que nuestro Dios interviene en la historia. No hay por tanto oposición entre el Absoluto y la historia. Por eso, cuando Dios viene a nuestro mundo, viene en realidad a su casa (Jn 1, 11). En paralelo con esta situación, hemos hablado de unos elementos constitutivos de todo discurso y quehacer teológico: el sentido y la praxis. Vamos a aplicar ahora el principio que relaciona ambos polos del dilema (que no es otro que la inseparabilidad y la inconfusibilidad) a la relación entre salvación y liberación. A mi entender, este es el principio que permite una correcta crítica tanto de las llamadas teologías de la liberación como de las contestaciones a dicha teología. En la medida en que relacionen mal u olviden uno de los dos aspectos (salvación y liberación), en esta medida resultarán inadecuadas desde una perspectiva cristiana.

Por salvación entendemos la dimensión trascendente y definitiva de la vida, que es don de Dios y que supera todo lo que el ojo vio, el oído oyó y todo lo que la mente del hombre puede imaginar. Pero la salvación no queda limitada a este aspecto. Pues esta salvación plena y escatológica está ya anticipada y es operante en nuestro mundo por la gracia del Espíritu. Y así, toda la actividad de la Iglesia es salvífica. Por eso, en las más clásicas definiciones de la gracia o de la fe, se las presenta como una anticipación de la vida eterna, como una incoación o esbozo de la gloria,

⁹ E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos*, Cristiandad, Madrid, 1983, 626.

como una posesión anticipada de los bienes prometidos. Y no sólo esto, puesto que nadie ni nada puede limitar la acción del Espíritu, éste puede actuar fuera de los muros visibles de la Iglesia, y la misma Iglesia reconoce que la gracia no está limitada a su mediación expresa. Así, el Reino de Dios se anticipa de forma real en nuestra historia. Por eso, la historia, desde un punto de vista cristiano, es historia de salvación.

Por liberación entendemos todos los proyectos de los hombres encaminados a conseguir mejores condiciones de vida, a superar las dificultades y a suprimir toda opresión cultural, política, social, económica o ecológica.

El problema no es de definiciones, sino de relación. ¿Estos dos aspectos tienen algo que ver el uno con el otro? ¿Son contrapuestos? ¿Son distintos? ¿Acaso son sucesivos? ¿Se deduce el uno del otro? ¿O se superpone el uno al otro? ¿O se sustituye el uno al otro?

El Vat. II, sin dar una solución teológica, sí da unas líneas de orientación. Por una parte, une de tal forma salvación y liberación, que la liberación parece una implicación de la salvación: “El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución” histórica.¹⁰ “Cristo... obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre... alentando, purificando y robusteciendo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a ese fin”.¹¹ Por otra parte, ni la unión significa confusión ni la implicación significa identidad: “Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios”.¹² Por eso, pensamos que el mensaje evangélico es trascendente, pero nunca marginal. El creyente vive en la historia, debe comprometerse con la historia, allí reconoce que actúa el amor de Dios y allí pone en práctica este amor, pero nunca confunde la salvación con los proyectos, aspiraciones y realizaciones de la historia. El mensaje es histórico y trascendente a un tiempo. Prohíbe evadirse del mundo, pero también prohíbe absolutizarlo.

Los proyectos humanos pueden ser el punto de inserción del evangelio, pero también pueden escapar a sus exigencias de universalidad, ausencia de discriminación y superación. En este sentido tales proyectos son ambiguos. El creyente debe confrontarlos con las exigencias del Ágape de Dios revelado en la Cruz de Cristo. Todos necesitan ser iluminados

¹⁰ *Gaudium et Spes*, 26.

¹¹ *Gaudium et Spes*, 38.

¹² *Gaudium et Spes*, 39.

por la luz del Evangelio. Así, la gracia del Espíritu actuará para suscitar tales proyectos allí donde faltan, para estimularlos en donde duermen, para rectificarlos en donde se desvían y siempre para elevarlos con su suprema inspiración, lo que significa excluir toda discriminación, toda manipulación, toda esclavitud, todo egoísmo, todo aquello que no se ordena a "lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento en los problemas sociales".¹³

La salvación es ante todo liberación del pecado, del pecado del hombre y del pecado de la humanidad. Esta liberación exige hoy que se desvelen las formas concretas que reviste el pecado en la vida individual y social, así como el poner en práctica todos los recursos que pueden favorecer las formas auténticas de la existencia humana.

Por tanto, la salvación no debe entenderse como otra dimensión que se añade a la humana, como algo superpuesto, sino como la auténtica forma de ser de esta dimensión humana, que todavía se encuentra en camino y no ha llegado a ser plenamente. Por eso, cuando surge en el mundo una nueva realización de la libertad en medio de la angustia, de la opresión y de las condiciones de vida indignas del hombre, deben ver ahí los cristianos un anticipo terrenal de su esperanza. Y cuando en la lucha en pro de una mayor libertad aparecen también perversiones de la libertad, deben aprender a descubrir (también los no creyentes) la dimensión trascendente de su esperanza; deben aprender a reconocer que, por encima de los fragmentos de libertad que pueda ir recogiendo el hombre en la historia, su esperanza sólo puede ser saciada con un mundo totalmente libre y totalmente nuevo, distinto de nuestro mundo. Así, salvación y liberación no son dos reinos distintos, sino los extremos de una tensión dialéctica que se ordena al mismo fin. La liberación es el lado immanente de la salvación. La salvación es el lado trascendente de la liberación. La salvación no es, pues, el consuelo trascendente de la opresión, sino todo lo contrario, el estímulo trascendente de la liberación aquí en la tierra. Esto significa que el más acá es el lugar donde se manifiesta la fuerza del más allá. La redención futura y trascendente ostenta, pues, su eficacia en la liberación del hombre peregrino en la tierra: en su liberación frente a la culpa y en su emancipación frente a las fuerzas inhumanas.¹⁴ Liberación actual en la ambigüedad de la historia y salvación futura más allá de la ambigüedad de la historia están, pues, íntimamente ligadas. No se puede comprender lo uno sin lo otro. Pues para

¹³ *Gaudium et Spes*, 35.

¹⁴ Cf. J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro*, Sígueme, Salamanca, 1971, 343-344.

que el presente pueda estimular el futuro de la libertad (definitiva), es necesario que el futuro de la libertad estimule igualmente el presente.¹⁵

La tarea del cristiano es, pues, señalar la verdadera humanidad del hombre. Y realizarla. El hombre nuevo. No otro hombre. Un hombre renovado. La salvación es la humanización y está hecha de liberación. Lo que significa que nuestra tarea, en palabras de Salvador Pié, tendría estas características:

— *alliberadora*: que troba en el rostro del pobre la revelació de l'Amor de Déu;

— *crítica*, que assumeix el fracàs i té un caràcter provocador enfront de tots els absoluts humans; i

— *utòpica*, que integra la capacitat d'esperança de l'home en ésser promesa i anticipació d'un futur absolut, gratuït i nou.¹⁶

5. SALVACIÓN Y LIBERACIÓN EN EL DOCUMENTO DE LA SAGRADA CONGREGACIÓN

A la luz de los principios expuestos, entendemos que puede hacerse una lectura serena y al mismo tiempo crítica del documento de la Sagrada Congregación.

Vamos a dejar de lado muchas de las cuestiones que suscita el documento —una muy importante es la relación que hay entre los instrumentos de análisis social y su inspiración ideológica—, para centrarnos en el tema que nos ocupa: la relación entre salvación y liberación.

¿Cuál es la noción de salvación que yo leo en el documento? Una salvación únicamente trascendente, nunca anticipada, que se concreta en una liberación del pecado, entendido siempre en sus dimensiones individuales, y que reclama una ética, también limitada al terreno personal.

¿Cuál es la noción de liberación que yo leo en el documento? Consiste en la supresión de todas las alienaciones humanas, que son consideradas fruto del pecado individual y que desaparecerán mediante una conversión, que también parece tener carácter personal.

¿Cuál es la relación entre salvación y liberación que yo leo en el documento? Hay un principio que me parece claro y magistral: “es un error mortal el separar ambas cosas hasta oponerlas entre sí”.¹⁷ Lo que

¹⁵ Id., 347.

¹⁶ S. Pié i Ninot, *Donar raó de l'esperança*, Facultad de Teología-Herder, Barcelona, 1983, 122.

¹⁷ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"*, VI, 3.

ya no me parece tan claro es cómo se aplica este principio en el documento. El documento, ciertamente, no desliga ambas realidades, pero tampoco las une de forma intrínseca, sino más bien extrínseca. Así la liberación es siempre una consecuencia de la salvación y, a pesar de que se reconoce su urgencia, uno tiene la impresión de que las liberaciones aparecen siempre en segundo plano, como en un apéndice. No se presenta, a mi entender, la liberación como una dimensión de la salvación, como una preparación, una incoación, una parábola de la salvación. Y así, la liberación deja de ser pedagogía de la salvación, deja de reclamar por su propia fuerza interna a la salvación, para quedar diluida en una salvación de carácter únicamente teologal, escatológico y personal.

Nosotros, ya lo hemos dicho, entendemos que en una presentación adecuada de la liberación debe aparecer la salvación, al menos como llamada, exigencia o carencia. Que así no ocurra en algunos planteamientos, al menos de forma clara, no es motivo para que un cristiano rechace tales llamadas a la liberación y menos para que les contraponga afirmaciones que sólo proclaman la dimensión trascendente y escatológica del hombre. Lo que el cristiano debe hacer es entablar un diálogo sincero, tratar de descubrir el anhelo implícito de salvación que hay en toda liberación y desarrollarlo explícitamente.

En todo caso, una afirmación consecuencial de la liberación y, por tanto, secundaria, no es suficiente, pues en definitiva se podría prescindir de ella. Y si la liberación es la dimensión inmanente de la salvación, su parábola, donde no hay ni siquiera parábola, no hay posibilidad alguna de hablar de salvación.