

REFLEXIONES A PROPOSITO DEL LIBRO «GOD SO LOVES THE WORLD» *

El autor sitúa en la introducción la línea del libro. Impresionado por la experiencia de la contemplación de la ciudad de Calcuta, que ha sido para él un revulsivo, revulsivo que aparece a lo largo del libro, indica que la orientación del libro viene marcada por dos textos bíblicos, que son el *leitmotiv*: el sermón de la montaña (Mt. 5, 3-16) y el último juicio del Hijo del hombre (Mt. 25, 31-46), textos, que a su entender, no resultan hoy claves en la cristiandad contemporánea (XIII).

Nuestro propósito es indicar la línea de los planteamientos fundamentales, e indicaremos en un segundo punto algunas reflexiones críticas.

I.—LINEAS FUNDAMENTALES DE SU PLANTEAMIENTO

Constatación de una situación.

El autor parte de la toma de conciencia de la situación actual: la humanidad se encuentra dividida en diferentes grupos religiosos e ideológicos. Junto al cristianismo hay otras religiones (el autor tiene presente el judaísmo, mahometanismo y al budismo) y otras ideologías. El ecumenismo se encuentra enfrentado con esta realidad. De ello ha tomado nota el C.E.I. con la creación del secretariado para el diálogo con pueblos de otras fes y otras ideologías.

(*) A. J. Van der Bent, *God so loves the World. The Immaturity of World Christianity* (ed. The Christian Literature Society, Madras 1977) 143 pp.

La toma de conciencia de esta situación evidencia los siguientes problemas, con los que hoy se encuentra el cristianismo: la relación del Cristianismo para con las otras religiones y el marxismo, y de forma general del diálogo de la Iglesia con la humanidad.

De estos problemas se ocupó ya el indicado secretariado del C.E.I. en su reunión de Addis Abeba 1971, estableciendo que el diálogo ofrece el poder descubrir nuevas dimensiones de la comprensión de nuestra fe y la posibilidad de atestiguar y consolidar nuestra fe. Base del diálogo es la promesa de Jesucristo de que el E.S. nos conducirá a toda verdad (37).

Especifiquemos los problemas en la óptica de nuestro autor.

a) *La relación entre el cristianismo y las otras religiones.*

Una nueva perspectiva frente a las misiones se había abierto en las reuniones de Ghana, Nueva Delhi y Bangkok. Pero sobre todo en Upsala se indicó que la actitud para con los miembros de otras religiones no podía quedar reducida a la esfera particular de la misión y ha de orientarse en la perspectiva del diálogo (35.6).

El autor considera superadas las posturas teológicas de Harnack, Troeltsch y Seeberg para quienes el Cristianismo sería la cúspide de la pirámide y las otras religiones la base (38). Más recientemente las posturas de K. Barth y H. Kraemer —no obstante la diferencia de matices— subrayaban simplemente el carácter negativo de las religiones. A juicio del autor el planteamiento de estos últimos está lejos de ser aceptable (39).

El principio desde el que crítica estas exposiciones es bien sencillo: son posturas que no están de acuerdo con el carácter universal de la salvación (40).

Sin embargo constata que ante el planteamiento nuevo del diálogo hay reservas por el peligro que entraña de relativización del Cristianismo y de sincretismo, lo cual iría ciertamente contra el carácter absoluto del cristianismo (37). Ciertamente existe el riesgo del sincretismo y ante él la Iglesia cristiana no tiene otra posibilidad que poner el énfasis en la propia identidad e integridad, pero en algunos sectores se subraya esto como un monstruo que amenaza, mientras que está muy lejos de la experiencia habida en los diálogos multilaterales (43 cfr. 45).

Las convicciones del autor van en la línea de que el diálogo con los otros ayuda a clarificar la propia identidad y de que, si no se entra en un profundo diálogo con las religiones, el Cristianismo no puede ser foco de irradiación (37).

b) *La relación entre cristianismo y marxismo.*

El autor empieza por afirmar que el cristianismo no ha logrado clarificar su posición ante los varios modelos de socialismo y que ha hecho pocos progresos en analizar sus propias deliberadas o inconscientes posiciones ideológicas (69). Sintomático es lo acaecido con el término ideología. De una consideración meramente negativa se ha pasado a una valoración más positiva. Se reconoce que «la teología refleja también la interacción entre la revelación de Dios y la comprensión por parte del hombre de sus propias condiciones y deseos» (71). Se indica que «las expresiones ideológicas tienen implicaciones religiosas en cuanto dicen relación al último significado de la naturaleza humana, de la sociedad y de la historia» (73). El autor, añade, que la creación de una ideología eficaz, que supone una nueva conciencia crítica de la infraestructura de la sociedad, es materia del discipulado cristiano (73).

Este problema de la ideología es básico para el autor en orden a clarificar la problemática en torno a la relación con la sociedad y el mundo. Considera que se pasa por alto el hecho de que la teología en cuanto ideología tiene siempre el riesgo de ejercer la función de un competidor y que las cualificaciones con que recientemente se ha cualificado a la teología —teología de la revolución, de la liberación, etc.— implican el riesgo de debilitar la relevancia de la misma teología (84.5).

Más que en mostrar positivamente en qué debe consistir la relación entre cristianismo y marxismo, el autor se fija en los problemas que inciden en el falso planteamiento. Establece que «el mundo está dividido no entre cristianos y marxistas sino entre explotadores y explotados» (78).

Orientaciones básicas.

La constatación de la realidad y el análisis de los problemas implicados exigen la búsqueda de una línea de solución. El autor la va indicando a lo largo del libro mostrando así el cambio de perspectiva que debe ser subrayado. Como más relevantes subrayamos las siguientes líneas:

1. Las Iglesias se encuentran hoy con el problema de que tienen una función irrelevante en la sociedad (98).
2. La cristiandad ha sido a menudo una fuerza opresiva en el mundo (98).
3. La comunidad cristiana tiene que luchar por mantener una auténtica identidad cristiana. Si no hay identidad cristiana no hay con-

tribución auténtica a la humanidad. El problema crucial radica en la forma de mantener esta identidad. «Pero cuando la identidad cristiana es mantenida y proclamada aparte de la búsqueda universal y el esfuerzo por una identidad humana, la verdadera base y el contenido de la específica identidad, esto es, la cruz de Cristo 'cesa de ser un símbolo y viene a ser un ídolo'» (101).

4. Dado el carácter universal de la salvación no cabe la distinción entre un modo secular y un modo religioso de salvación: «las Iglesias no necesitan absolutizar el valor y destino de la comunidad particular por encima del valor y destino de otras religiones lo mismo que de las comunidades seculares» (121-3).

5. La tensión y discusión existente entre las denominadas corrientes verticalista y horizontalista puede llevar a un falso problema en la medida en que las Iglesias no se hallan inquietas por adquirir lo mismo una falsa identidad cristiana que una falsa identidad humana. No basta el subrayar la complementariedad de ambas visiones. Es necesario la identificación de cada creyente con Cristo que sufrió y murió por toda la humanidad (103).

Tres tesis conclusivas.

El autor termina el libro con tres tesis conclusivas con sus aclaraciones. Sintetizamos la transcripción de la tesis.

1ª/ *La teología cristiana es básicamente una teología de la cruz. El crucificado abre la relación dialogal con Dios por la aceptación de la humillación del hombre. Ante el grito de Jesús en la cruz respondió el centurión (Mc. 15, 35-39), lo que significa que el hombre miserable y sin Dios es aceptado en plena comunión con Dios sin condición o límite alguno: una teología de la cruz es una teología de Dios en dolor (126.9). La teología cristiana de la cruz penetra en el terrible misterio del pecado individual y colectivo, ignorado y rechazado por todas las religiones e ideologías (126.7).*

Con una cita de D. Jenkins sitúa la perspectiva en que se coloca: «los pobres y los marginados no son primariamente objeto de caridad y de compasión sino más bien agentes del juicio de Dios, que orienta hacia los caminos del reino». Subraya «el sufrimiento y agonía de Cristo, que continúa sufriendo y agonizando hasta que todos los hombres (incluidos los cristianos) vengan a ser humanos» (129).

La comunidad cristiana analiza la historia y relaciones humanas descubriendo en ellas la solidaridad negativa (del pecado). Consciente de la realidad del pecado en las vidas personales y en las estructuras, experimenta que Dios inquieta tanto al rico como al pobre.

Ante esa experiencia testifica que el crucificado tiene poder de liberar a todos los hombres.

2ª/ *La teología cristiana es básicamente una teología dialógica. La increíble verdad de Dios, que vislumbra, la comunica viviendo en comunión con los pueblos de otras religiones e ideologías. El mundo de la cristiandad de alguna forma trasciende sus propias fronteras, ya que la verdad que proclama es universal y es accesible a todos los seres humanos sin un previo conocimiento de Dios encarnado en Jesucristo. Los conceptos cristianos de sociedad son tan solo válidos y viables cuando se les concibe y lleva a la práctica en una relación dialogal* (130).

El autor, bibliotecario del C.E.I., parte de la constatación de que entre las innumerables conferencias de los organismos del C.E.I. sobre la misión, se ha estudiado muy poco cómo las personas entran en comunión con Cristo. «Cuán difícil es para la cristiandad el reconocer que la función de ser 'embajadores de reconciliación' es imposible, si el reino de Cristo no estuviera hoy presente en el amplio mundo 'no cristiano'» (131).

Los problemas de la misión son hoy distintos. La evangelización no puede pretender salvar a los otros, si esto significara una separación de su antigua cultura. El problema misional tiene que implicar la recuperación armoniosa de las otras culturas y mundos espirituales. La visión del Cristo sufriente debe hacernos comprender que los otros son tanto o más parte del reino que los mismos cristianos. Es claro que el autor habla «de una comunidad secular en Cristo».

3ª/ *La teología cristiana es básicamente una teología orientada escatológicamente. La teología escatológica florece en la inexplicable tensión entre el reino de Dios, que transformará totalmente las relaciones humanas en la sociedad, y las inverificables contribuciones de muchas personas (no solo cristianos) al reino (Mt. 25). En la medida en que esta tensión es reducida, la cristiandad está en peligro de venir a ser una víctima del movimiento 'evangelio neo-social'*» (135).

En el movimiento ecuménico se han hecho progresos: las iglesias han sido movidas a reexaminar sus posiciones sobre las tensiones socio-políticas y se les ha urgido a liberarse ellas mismas de su cautividad bajo las estructuras de poder.

No está de acuerdo en reducir el mensaje cristiano a un cierto programa social. El autor parte de que la distinción entre lo sagrado y lo secular ha de ser abolida. La religión es presentada como una penúltima necesidad de la vida humana. La religión da respuestas ante las cuestiones seculares en tanto en cuanto o hasta que no sean

preguntas religiosas, o sea hasta que las fuentes reales de la alienación humana sean superadas (137).

El autor es consciente de que no ha tratado en las tres tesis de la vida interna de la Iglesia. Y esto lo ha hecho conscientemente, ya que, como dice, «una comprensión de la Iglesia no puede referirse a la misma Iglesia, sino que tiene que ser referida al reino de Dios y al destino final de la historia humana». Y el reino que viene es el destino de la sociedad actual. De ahí se patentiza la función de la Iglesia: la función crítica de la sociedad en cuanto comunidad escatológica; mover a las partes políticas a asumir sus responsabilidades. «Haciendo esto, la Iglesia afirma que el futuro del reino fomenta una dinámica en el presente, que enciende los sueños de los hombres de una verdadera comunidad, y da sentido a sus fervientes aspiraciones por formas políticas de justicia y de amor» (140). Solo así evoca nuevos modelos en contraste con la ultimidad del reino de Dios. Sino actúa así, se cierra en sí misma, no pasando de ser sino «una asociación de intereses comunes religiosos». Con esta visión se superaría la visión de la Iglesia como identidad estática con sus orígenes, perspectiva clásica en la teología tanto de la Reforma como de la Contrarreforma.

II.—REFLEXIONES CRITICAS

Muchos de los elementos que conjuga el autor resultan hoy bastante normales en muchas publicaciones teológicas y ha sabido ponerlos bien de relieve. Pero antes de nada quisiéramos subrayar el nervio del libro, como paso previo necesario para una valoración de él.

La discusión entre horizontalistas y verticalesistas está en el centro de su planteamiento. No obstante sus críticas y su afirmación de que esta discusión supone un falso planteamiento (cfr. 103), su orientación parecerá a muchos de corte 'horizontalista'. Al menos lo que ciertamente pretende es hacer ver que el núcleo de la fe cristiana debe vivirse en la profanidad, en la apertura a lo humano. Sus afirmaciones de que el reino de Dios está presente en lo no cristiano, de que la identidad cristiana no se debe buscar al margen de lo humano o de que no hay salvación que no sea secular, orientan en la línea horizontalista. Se nota que está en la base de sus afirmaciones una teología de corte bonhöfferiano. Hay que subrayar además que en su exposición aparecen asumidas con naturalidad afirmaciones de las denominadas teología política, de la revolución y de la liberación. Resulta sintomático que el autor subraye como *leitmotiv* de su libro

el texto evangélico del juicio final así como la petición del centurión ante Jesús en la cruz.

Aquí radica, a nuestro entender, el núcleo de fondo del libro. En su valoración habrá que partir precisamente de aquí. El no partir de aquí, supondrá juzgar el libro no por sus aspectos nucleares, sino por aspectos de segundo orden.

Una primera observación crítica surge ante lo nuclear del libro así comprendido. Se subraya un aspecto redescubierto por el teologizar moderno, tanto en el área protestante como en la católica y ante el cual el pensamiento ortodoxo siente serias dificultades. Y además aspecto puesto de relieve por líneas del teologizar *occidentales*. El problema surge cuando se pretende dar a este aspecto carácter de totalidad con el consiguiente riesgo de unilateralidad. Este riesgo de unilateralidad con relación a la actitud cristiana se soslayaría, si se hubieran integrado más las bienaventuranzas, tema precisamente que el autor considera como otro de los leitmotiv del libro. En la línea asumida por el autor siempre queda la pregunta de en qué consiste lo propio de la identidad cristiana en el compromiso por el mundo y por los hombres

De todas formas habrá que reconocer que el autor ha apuntado con fino tino una serie de reflexiones críticas ante situaciones asumidas muchas veces no reflexivamente. El apuntar que las Iglesias no reflexionan sobre el hecho de que posturas suyas, pretendidas como evangélicas, resultan a veces cobertura *ideológica* de posiciones burguesas, o que la teología funciona a veces como ideología, entendida en su sentido peyorativo, son datos que merecen el mayor aplauso.

Ciertamente se podrá objetar al libro, lo mismo que a varias teologías modernas, el no subrayar con nitidez que la actuación de Dios se revela en el no poder (Magnificat): ¿No pueden caer las Iglesias en el riesgo de perder de vista que su mensaje de profundo alcance humano tiene en sí mismo la impronta de la soledad, soledad que vemos en el Cristo de la pasión?

Cuando el autor habla de la teología de la cruz, lo hace en forma distinta a como formulaba Lutero su *theologia crucis*. Esto no impide que se pueda hablar con el autor de la teología como teología de la cruz. Pero no habrá de olvidarse lo paradigmático que resulta para la Iglesia la concepción que de la cruz nos ofrece la teología del N.T. ¿No puede haber en las corrientes modernas una especie de *theologia gloriae*, cuando abordan el tema de la función de la Iglesia? Pero esto no debe ser inconveniente para que se subraye toda la riqueza que implica la tensión hacia el reino y para que se reconozca

que el reino actúa también al margen de los confines cristianos, como hace el autor.

En otras palabras, el libro suscita preguntas críticas. Hemos intentado indicar algunas, pero de forma dialéctica con un *si, pero*. Serían sintomáticas las posturas que acentuaran tan solo lo negativo. Mostrarían que el autor tiene razón en sus planteamientos de fondo.

Como *desiderata* indicaríamos el que se hubiera hecho más relación a la teología católica, que ha trabajado bastante sobre estos puntos. Es una pena que casi no sea citada. En concreto la *Gaudium et Spes* en el tema del diálogo con el mundo debería haber sido citada, ya que, a nuestro entender, supone una magnífica aportación en la línea de lo que subraya el autor.

MIGUEL M.º GARIJO-GUEMBE
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca