

REFLEXIONES EN TORNO AL ESCRITO DE L. VISCHER

“Dad razón de la esperanza que hay en vosotros”

La comisión de *Fe y Constitución* decidió en su sesión de Lovaina (agosto de 1971) realizar un estudio sobre el tema «dar razón de la esperanza que está en vosotros» (Cfr. 1 Petr. 3, 15) ¹. El artículo de L. VISCHER, con el cual vamos a reflexionar, trata de ser una aportación al tema. Y en realidad es una aportación de sumo interés. No se olvide, además, el lugar destacado del autor en el seno del C.E.I.

Nuestro comentario quisiera transcender algunas expresiones concretas, que pudieran ser objeto de crítica y reserva, para centrarse en el problema fundamental del artículo.

1. En realidad es un subtítulo del tema «la expresión común de la fe». En el informe se indicaban «las principales cuestiones a tratar en este trabajo:

¿Hasta qué punto y cómo podemos expresar conjuntamente lo que se nos ha confiado en el evangelio de Jesucristo? El estudio no tendrá por finalidad formular un credo ni una confesión; se esforzará más bien por dar razón de nuestra fe hoy. Esto incluirá una reflexión sobre la naturaleza de los símbolos y sobre la relación entre la expresión de fe personal en la vida y en el culto y su expresión en enunciados en forma de proposiciones.

Este estudio deberá atender principalmente a las cuestiones teológicas fundamentales siguientes: la comprensión de la verdad y la posibilidad de reconocer una «jerarquía» entre las verdades; la relación entre unidad y diversidad, entre identidad y cambio, entre verdad y comunión; el lugar respectivo de la confesión de la fe individual y de la de la comunidad de la doctrina, de la proclamación y de la oración». Lovaina 1971, *Istina* 16 (1971) 426.7.

1. *El problema fundamental del que trata la exposición de L. VISCHER.*

A lo largo de toda la exposición de L. VISCHER emerge constantemente un problema central. El creyente como individuo integrado en una comunidad, y por tanto, tanto el creyente individual como la comunidad, deben dar testimonio de su *fe-esperanza* en el mundo concreto e histórico en el que se encuentran. Y este dar razón de la esperanza lo ha de realizar la Iglesia teniendo muy presente el *momento concreto* en el que se encuentra.

El autor subraya que «cara a las nuevas exigencias, los fundamentos de la esperanza cristiana se hallan, diríamos, como «ocultos» o que la Iglesia que vive de la esperanza «busca hacer nueva luz sobre la esperanza» (p. 351.2). Estas expresiones, que pudieran suscitar rechazos, son características de nuestro autor. A añadir entre otros este párrafo:

«La Iglesia se ve hoy ante la imposibilidad de expresar qué es en realidad su esperanza, por lo que debe evitar ocultar ante sí misma su perplejidad y el hecho de hallarse como perdida mediante declaraciones precipitadas. Suspira mientras vive que Dios se manifieste de nuevo y vive pidiendo a Dios que envíe el profeta capaz de la palabra solvente» (p. 371).

L. VISCHER insiste varias veces en la situación difícil por la que atraviesa la Iglesia y sobre la necesidad de «una interpretación abierta al hoy y al mañana» (p. 355) del Evangelio eterno.

En otras palabras, se trata, a su entender, de que la Iglesia reencuentre de forma vital y apropiada al momento histórico que vive la fuerza que dimana del Evangelio que profesa. Y ¿qué deberá hacer para ello la Iglesia? ¿Le bastará repetir las fórmulas heredadas del pasado?

L. VISCHER indica lo peligroso de una simple respuesta positiva al respecto, pues «las razones para esperar que alimentaron a la Iglesia en el pasado pertenecen ya a una situación históricamente determinada» (p. 360). Si nos contentáramos con la respuesta del pasado se trabajaría con el esquema de que «lo que antes fue conocido, aún no ha sido superado; sigue siendo ahora tan actual como antes» (p. 360). Su postura queda reflejada en el siguiente párrafo:

«Si Cristo está hoy presente la Iglesia debe poder confesarle a partir de la Escritura con libertad e imparcialidad mayores... Su

esperanza debe crecer en contraste con el tiempo... La Iglesia debe responsabilizarse hoy de la razón de su esperanza, es cierto que en continuidad con el pasado, pero evidentemente a partir de la Escritura. La historia de la Iglesia deberá ser comprendida, según esto, como un proceso permanente de razones renovadas... La Iglesia ha intentado en el pasado, al rendir cuenta de su esperanza, expresar lo último que ella tenía que decir y que pertenece al acervo de la tradición que la acompaña, al tesoro del que ella saca lo nuevo y lo viejo. Pero la Iglesia es llamada a dar hoy razones nuevas y debe responder a esta llamada» (p. 360.1).

La esperanza del creyente «se halla fundada en la revelación de Dios», «se halla vinculada a Jesucristo» (p. 372), pero «la esperanza es verdadera esperanza sólo cuando dice referencia a la realidad presente» (p. 372). Ambas afirmaciones son para L. VISCHER complementarias e implican un doble movimiento al que debe atender la Iglesia:

«La iglesia alcanzará a dar razón de su esperanza sólo cuando asuma ambos movimientos al mismo tiempo, abriéndose por una parte, a los problemas que se le plantean, y, por otra, interrogándose de forma permanente sobre cuanto a ella se le ha dado con el Evangelio; colocando, de una parte, todos los presupuestos, respuestas y convencimientos, y, de otra parte, interpretando permanentemente de nuevo lo descubierto en la perspectiva del evangelio» (p. 372).

Ei atender a la realidad presente significa según nuestro autor que la Iglesia «debe ciertamente estar dispuesta, en cierta medida, a poner entre paréntesis su herencia y sus convicciones que le son planteadas» (p. 372). «La Iglesia se halla embarcada en un tiempo nuevo y debe percibir de nuevo a partir de aquí la voz de Dios» (p. 371).

De ahí que L. VISCHER ponga de relieve a la hora de indicar cómo puede articular la Iglesia su esperanza, estas dos siguientes consideraciones:

— «Una provisionalidad creciente al ritmo de las mutaciones del tiempo» (p. 366).

— «Un dar razón de la esperanza en la diversidad de situaciones» (p. 368).

En consecuencia, habida cuenta de la pluralidad de situaciones, «la respuesta al porqué de la esperanza no puede ser dada sino de forma pluralista» (p. 382).

L. VISCHER termina su artículo con el problema real y acuciante de si la Iglesia es «verdaderamente un signo de espe-

ranza o es más bien, contra su voluntad, mitad consciente mitad inconsciente un contra signo» (p. 389) y advierte:

«La Iglesia se encuentra, pues, ante la permanente misión de superar la discrepancia entre la imagen que surge del anuncio de su esperanza y el papel objetivo que ella juega en la sociedad. Ha de empeñarlo todo en la integridad del signo. La discrepancia puede conducir fácilmente a parálisis de su testimonio. Ciertamente que la total congruencia no puede lograrse. La Iglesia es una comunidad de pecadores. Pero no está permitido abusar de esta referencia» (p. 389).

Dignos de atención resultan los contenidos de los dos subtítulos últimos. El primero: «*doctrina y ética*» (p. 390) donde indica que «muchas de las opciones fundamentales que debieron llegar a caracterizar a la comunidad sólo escasamente han sido recogidas en su significado para el ser o no ser de la Iglesia» (p. 390). Y el segundo, «*¿estrategia de la esperanza?*» (p. 391). En este último subtítulo se plantea el problema acuciante de si «no debe la Iglesia, si quiere responder de su esperanza, disponer de una estrategia de acción» (p. 391).

Creemos haber sintetizado adecuadamente los planteamientos que hace L. VISCHER. Se debe reconocer a su exposición el haber planteado de forma un tanto sistemática problemas centrales ante los que se encuentran hoy las Iglesias y comunidades cristianas. Problemas que postulan una coherente profundización teológica como ayuda a la praxis eclesial. Sin duda se da hoy entre las Iglesias una conciencia de que deben responder de forma urgente a estos problemas, respuesta que ha de ser de forma comunitaria y en corresponsabilidad. Aquí nuestro autor es claro exponente de los pensamientos que surgen en el seno de *Fe y Constitución*:

«¿Por qué una corresponsabilidad en dilema? El dilema es claro. Las Iglesias se han acercado en las últimas décadas. Han llegado a tomar conciencia de que no les sería posible ser por más tiempo Iglesias en solitario... Las Iglesias se hallan ya reunidas en una comunidad provisional. Han comenzado a enfrentarse en común al menos con algunos problemas. Ellas podrían intentar en esta comunidad el ofrecer una respuesta común de la esperanza que hay en nosotros. Y podrían, después de probar como impracticable el camino de retorno a posiciones confesionales del pasado, tratar de encontrar una respuesta adecuada. Para ello se exige sin embargo que las Iglesias rompan con un retorno a posiciones pasadas y afirmen la comunidad que de hecho les vincula ya. No les es permitido quedarse a medio camino» (p. 353.4).

2. La lección de la moderna teología de la esperanza.

Pasando ahora a valorar el trabajo de L. VISCHER y a exponer por nuestra parte dónde entendemos radica el problema de la esperanza de la Iglesia consideramos básico el atender a la denominada teología de la esperanza, movimiento teológico renovador acaecido en la teología tanto católica como protestante². Lo escatológico, que a veces había sido esquema mental justificativo de una evasión del mundo o que al menos no llevaba al compromiso formal con el mundo, es explotado modernamente de *forma nueva* como elemento de comprensión del compromiso del creyente y de la comunidad eclesial para con el mundo. Se encuentra ya en la «Gaudium et Spes» un punto de partida, puesto que indica taxativamente que «la espera de una tierra nueva no debe amortiguar sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra» (n. 39b)³. Sirvan como ejemplo algunas expresiones de J. B. METZ al respecto:

«La escatología cristiana, no debe entenderse sólo regionalmente, sino que ha de entenderse radicalmente como forma de todos los enunciados teológicos... La relación entre la fe y el mundo se puede definir teológicamente por medio del concepto de una *escatología crítica creadora*... Las promesas escatológicas de la

2. Entre las obras más conocidas mencionaremos: Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969 (Cfr. Marsch W. D. - Moltmann, J., *Discusión sobre teología de la esperanza*, Salamanca 1972); *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971; Sauter, G., *Zukunft und Verheissung*, Zurich-Stuttgart 1965; Rahner, K., 'Zur Theologie der Hoffnung', en *Internationale Dialogzeit-schrift* 1 (1968) 67-78; Metz, J. B., *Responsabilidad de la esperanza: cuatro tesis para una discusión*, en Aguirre, J. (ed.) *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid 1969, 137-154; *Teología del mundo*, Salamanca 1970 (cfr. Xhaufflaire, M., *La teología política*, Salamanca 1974); Alfaro, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972; Pannenberg, W., *Der Gott der Hoffnung: Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, p. 387-98; Schillebeeckx, E., *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970, p. 181 ss. (la nueva imagen de Dios, la secularización y el futuro del hombre en la tierra).

3. E. Schillebeeckx indica acertadamente que «el cristianismo relativiza y radicaliza a la vez la construcción de la ciudad humana». Añade: «sería necesario hacer ver que la relativización cristiana del compromiso terrestre no es inspirada por un espíritu de huida ni provocado por el reconocimiento de la prioridad absoluta de la gracia sino por la esperanza del acabamiento escatológico en el que el hombre, abandonándose radicalmente a Dios, llegará al mismo tiempo a la plena posesión de sí mismo y del mundo. La esperanza en un «mundo nuevo» relativiza todos los resultados terrestres del esfuerzo de humanización, porque estos resultados jamás constituirán el mundo nuevo que se espera. Antaño los cristianos han concluido erróneamente que había que oponerse o restar indiferentes a la construcción de un mundo mejor». *La mission de L'Eglise* (Approches theologiques 4), Bruselas 1969, p. 78.

tradicón bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no se pueden *privatizar*, no se pueden reducir al círculo privado. Nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social ... Esta reserva escatológica no nos lleva a una relación negativa sino a una relación crítico-dialéctica con respecto al presente social» 4.

Se subraya adecuadamente hoy que la fe es fe en la promesa. «La revelación de Dios se revela aquí como potencia de nuestro futuro. Su transcendencia se descubre como la potencia de nuestro futuro» 5. Surge así un *nuevo* concepto de Dios: «como el Dios que es *nuestro* futuro... Se muestra ahora como el «enteramente nuevo», como aquel que es *nuestro* futuro y que crea nuevo el futuro humano... El Dios de la promesa nos da el encargo de ponernos en camino hacia la tierra prometida: un país que, como hiciera antaño Israel, debemos nosotros cultivar y edificar, con la conciencia puesta en la promesa» 6. A juicio de E. SCHILLEBEECKX, «este *nuevo* concepto escatológico de Dios está transformando radicalmente los tratados de *teología*» 7.

El pensamiento teológico moderno a partir de la esperanza trata de repensar todo el contenido y dinamicidad del mensaje de salvación en Cristo del que la Iglesia es portadora, teniendo en cuenta por un lado la situación de *privatización de la fe*, en expresión de J. B. METZ, en que ésta se ha encontrado, modernamente, y, por otro, el embate que la fe cristiana sufre por ideologías como la marxista. Un creyente puede leer con agrado la afirmación de R. GARAUDY de que «la verdadera alternativa a una religión opio... es una fe militante y creadora para lo cual lo real no es solamente lo dado, sino todo lo posible acerca de un porvenir que aparece siempre como imposible a quien no tie-

4. J. B. Metz, *Teología del mundo*, p. 117.119.148.149.

5. J. B. Metz, *Responsabilidad de la esperanza*, art. cit. en nota 2, p. 145 a propósito de Ex 3, 14: yo seré el que seré. Metz cita el trabajo de W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, aparecido en el libro homenaje a E. Bloch: *Ernst Bloch zu ehren*. Resulta sintomático que muchos trabajos teológicos hayan sido pensados en diálogo con el marxismo. A juicio de R. Garaudy, *La alternativa*, Madrid 1974, p. 132, «Ernst Bloch tiene el mérito de haber redescubierto el fundamento necesario de todo marxismo vivo, él lo denomina *el principio de la esperanza*».

6. Schillebeeckx, E., *Dios futuro del hombre*, p. 195.6. Cfr. Rahner, K., *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos de teología*, vol. VI, Madrid 1969, p. 83: «el cristianismo, en cuanto religión temática-explicita de Dios como futuro absoluto tiene una gran importancia para la sociedad intramundana y sus propósitos».

7. *Ibidem*, p. 196.

ne el poder de la esperanza»⁸. Es significativo el diálogo fecundo de teólogos cristianos con E. BLOCH. En él han encontrado un dialogante fundamental, y consideran que su pensamiento ayuda a replantear todo lo que puede y debe decir la esperanza cristiana con relación al devenir del mundo y de la humanidad.

Una de las perspectivas que crea la teología de la esperanza la indica E. SCHILLEBEECKX al afirmar que el «nuevo concepto de Dios [que de ahí se deduce] encierra una crítica contra la antigua idea de Dios y contra la *praxis* concreta de los creyentes que brotaba de esa idea». Y añade:

«¿Quién podría creer en un Dios que *más tarde* va a hacer nuevas todas las cosas, si de la actuación creyente de los que esperan en aquél que viene, no se desprende que él está comenzando, ya ahora, a hacer nuevas todas las cosas, si no se prueba que la esperanza escatológica pueda cambiar, ya ahora, para bien el curso de la historia? ... En la *praxis* vital de los creyentes ha de poder verse con claridad que Dios se manifiesta efectivamente como el que es suficientemente poderoso para crear el nuevo futuro»⁹.

Por su parte el Concilio Vaticano II presenta a la Iglesia con relación a la humanidad como «germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación»¹⁰. Y esto en razón del mismo ser de la Iglesia a quien «Cristo ha instituido y sostiene constantemente... mediante la cual comunica a todos los hombres la verdad y la gracia»¹¹. A la Iglesia cabe presentarla como «sacramento de la esperanza»¹² y como «sacramento del mundo»¹³.

Pero ahí surge la pregunta: ¿cómo la comunidad creyente, cómo la Iglesia testificará en el *hoy presente* a la comunidad *concreta* la esperanza para la humanidad de que es portadora?

8. *La alternativa*, p. 132.

9. *Dios futuro del hombre*, p. 198.

10. *Lumen Gentium*, n. 9b. En *Gaudium et Spes*, n. 92a se presenta a la Iglesia en razón del mensaje que proclama como «signo de la fraternidad que permite y consolida la sinceridad del diálogo».

11. *Lumen Gentium*, n. 8a.

12. Alfaro, o. c., en nota 2, p. 119 ss.

13. Schillebeeckx, E., *Dios futuro del hombre*, p. 139.1; *La Misión de L'Eglise*, Bruselas 1967, p. 145-149; *La Iglesia sacramento del mundo*, en *Actas del Congreso internacional del Concilio Vaticano II* (Roma: 26 sept. - 1 oct. 1966), Barcelona 1972, p. 50-55.

Véase también entre otros Rahner, K., *Escritos de Teología*, vol. VI, Madrid 1969, p. 472-3; Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 325-336.

Previamente quisiéramos indicar dos aspectos que ofrecen los teólogos. En primer lugar se subraya la importancia del cristianismo para la sociedad en su devenir histórico. Así K. RAHNER afirma que «el cristianismo en cuanto religión temático-explicita de Dios como futuro absoluto tiene gran importancia para la sociedad intramundana y sus propósitos»¹⁴. En segundo lugar de forma correlativa, se indica que la esperanza cristiana es esperanza de salvación escatológica, ya anticipada en el presente: «la esperanza cristiana tiende a la salvación futura integral del hombre, como iniciada anticipadamente en su salvación integralmente humana en el mundo». Por ello se añade que «impone al cristiano la responsabilidad de testificar con su fe y con su acción que el reino de Dios está llegando»¹⁵.

Con el fin de que la doctrina del Vaticano II pueda venir a ser verdad *práctica* la comunidad creyente ha de asumir con seriedad y profundidad que su credibilidad se la juega en el empeñarse o no por hacer un mundo más humano y más justo. Que desde el hecho de que asuma un auténtico compromiso por el mundo es como puede presentarse como creíble o no. «El empeño efectivo por la liberación del hombre aparece así como criterio verificativo de la fe y de la esperanza de la Iglesia»¹⁶. En ello se juega la Iglesia su credibilidad¹⁷.

14. Rahner, K., *Escritos de Teología*, vol. VI, p. 83.

15. Alfaro, o. c., en nota 2, p. 215. Alfaro insiste con razón en que «las obras deben ser consideradas, no ya como mero criterio verificativo de la fe, sino como verificación (en el sentido de *hacer verdadero*) de la misma fe: el sí de la fe no es plenamente real, sino cuando se cumple realmente en la acción. La dialéctica fé-obras debe ser pensada como una dialéctica de inclusión. La fe no solamente exige la acción, sino que la implica en su plenitud humana» (p. 99). Por su parte E. Schillebeeckx indica que se maravilla de que «los cristianos sigan preguntándose *hasta qué punto* el ser cristiano incluye en sí el compromiso de trabajar por la mejora del mundo, una resistencia militante contra la guerra, contra la discriminación racial y contra todas las formas de injusticia. Y me maravilla, porque, analizando, vemos que el reconocimiento y aceptación de Dios formula en *lenguaje diferente* aquello mismo que uno busca propiamente cuando trata de realizar el bien y cuando trata de resistir al mal que hay en el mundo... Quien entienda así las cosas hallará incomprensiblemente la pregunta *¿de sí la fe en Dios impulsa, y hasta qué punto impulsa al compromiso secular?*».

16. Alfaro, o. c., en nota 2, p. 122.

17. Reyes Mate, *El ateísmo: un problema político*, Salamanca 1973, p. 203. 193, indica que el problema de la praxis eclesial debe ser tratado como *prædibulum fidei* (garantiza la veracidad del mensaje) y que el esquema *ratio-fides* viene a resultar un esquema burgués. Cfr. Metz, J. B., *Teología del mundo*, p. 146. No pretendo afirmar que la credibilidad de la fe y de la Iglesia se *reduzca* a la cuestión de la praxis eclesial. Subsiste en mi opinión también la

Es profundamente sintomático el hecho que haya sido necesario un esfuerzo serio teológico en pro de mostrar que la fe postula el compromiso para con el mundo¹⁸. Y parece que lo lógico y de lo que habría que haber partido siempre es que la praxis, el compromiso con los hombres, es el lugar donde el creyente verifica la autenticidad de su fe. ¿No dice la 1 Jn. 4, 20 que «si alguno dice: amo a Dios y aborrece a su hermano, es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve?»¹⁹.

Débase también tomar nota de un hecho: el que en el seno del teologizar cristiana hayan surgido con fuerza movimientos teológicos como los de teología de la revolución, «teología política»²⁰ y teología de la liberación. Resulta de especial interés la contraposición entre movimientos teológicos como teología política y de la liberación, por un lado y, por otro, el de la teología de la secularización. Una de las tesis preferidas por los teólogos de la liberación es el «NO a la secularización nórdatlántica»²¹. La negativa no es rechazo de la autonomía de lo pro-

total validez del método trascendental que presenta al cristianismo como la tematización explícita de las profundas aspiraciones que siente el hombre y que apenas las barrunta. Cfr. Rahner, K., *Théologie et antropologie*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidei 23), Paris 1967, p. 100.101.

18. Cfr. el testimonio de E. Schillebeeckx citado en nota 15.

19. La realidad del amor al hermano, al prójimo, ha de ser entendido como expresión de verificabilidad del amor de Dios. Cfr. Rahner, K., *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*, en *Escritos de Teología*, vol. VI, Madrid 1967, p. 271-92.

20. Como una buena recopilación véase para ambos movimientos: *Selecciones de Teología*, n. 38 (extraordinario sobre teología política) 10 (1971). Sobre *teología política* véase además *Dibattito sulla 'teologia politica'* (Giornale di teologia 51), Brescia 1971 = *Diskussion zur politischen Theologie*, Mainz 1969; González-Montes, A., 'Boletín bibliográfico sobre la nueva «teología política»', en *Diálogo Ecuménico* n. 33 (1974) 143-174. Sobre la *Teología de la revolución*: *Dibattito sulla 'teologia della rivouzione'* (Giornale di teologia 49), Brescia 1971 = *Diskussion zur «Theologie der Revolution»*, Munich 1969; *L'Éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation* (Eglise et société 1), Ginebra 1965; (a subrayar los artículos de R. Schaul, *Point de une théologique sur la révolution*, p. 13-28, y de H. D. Wendland, *Théologie d'une Société consciente de ses responsabilités*, p. 76-89); Marty, M. E. - Peermann, G. (ed.), *New Theology*, n. 6: *On Revolution and Non revolution...*, Londres, sobre todo la contribución de J. M. Lochmann, *Ecumenical Theology of Revolution*, p. 103-122 aparecida primitivamente en *Scottish Journal of Theology*, junio 1968, donde expone toda la discusión habida en la reunión de Ginebra julio 1966.

21. Cfr. Comblin, J., *Le thème de la liberation dans la pensée chrétienne latino-américaine*, en la *Revue Nouvelle* (1972) 550-74. Que la teología de la secularización viene a resultar la expresión ideológica de cristianos que tratan

fano sino rechazo del uso de esa autonomía como justificación del statu quo. Dignos de atención son por ejemplo los aspectos a los que ha querido salir al paso la teología política. Se presenta «como un correctivo crítico frente a cierta privatización en la teología actual (en su forma trascendental, existencial y personalista)... Trata de superar con espíritu crítico la privatización tendencial del núcleo del mensaje cristiano, la reducción de la praxis de la fe a la decisión cósmica del individuo tal como se ha producido en la teología como reacción frente a la disgregación fundamental en la construcción de la conciencia crítica teológica en general, que a la verdad está determinada por una nueva relación entre teoría y práctica, según la cual toda teología como tal debe ser práctica y estar orientada a la acción»²².

No cabe duda que las Iglesias deben asumir con seriedad lo que significa que en su seno hayan surgido tales movimientos teológicos. Tales movimientos implican para la Iglesia una pregunta crítica de sí y hasta qué punto la Iglesia ha podido «desempeñar» —añadiría: al menos un tanto— «el papel conservador de las estructuras sociales existentes y a aparecer como su garantía ideológica»²³. Si algo de esto ocurriera la Iglesia deberá preguntarse sobre el sentido de su esperanza. J. ALFARO ha escrito acertadamente:

«Como existencia en esperanza, la existencia de la Iglesia implica la disponibilidad permanente al futuro imprevisible de Dios. Por eso la esperanza es fermento de renovación ante todo para la Iglesia misma. En la medida en que su esperanza se debilita, la Iglesia corre el riesgo de caer en el inmovilismo, cediendo a la tentación de establecerse en posiciones de seguridad meramente humana. En lugar de caminar audazmente hacia adelante con la

de conformarse a las realidades de la sociedad industrial desarrollada ha sido puesta en claro en la obra *Les deux visages de la théologie de la sécularisation*, Journal 1970.

22. Metz, J. B., 'Teología política', en *Sacramentum mundi*, V (Barcelona 1974) col. 499-501. Cfr. su artículo 'El problema de una «teología política»', en *Concilium* 36 (1968) 385-403.

K. Rahner considera que tendrá que haber y que es urgente una teología política «sí por ella se entiende simplemente el hecho de hacer valer de modo expreso la relevancia social de todos los enunciados teológicos» y «ya que en la teología tradicional se advierte algo así como una privatización y un estrechamiento del cristianismo orientado solamente hacia la salvación interna del individuo». *Selecciones de Teología* 38 (1971) 96.

23. La expresión es de J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas*, Salamanca 1973, p. 63. El autor trata de descubrir por qué mecanismos se ve conducido el universalismo cristiano a desempeñar un tal papel.

mirada puesta en la promesa de Dios, buscaría su refugio en las estructuras sociales y culturales del pasado, y se convertiría en aliada de los intereses creados de las fuerzas conservadoras. La historia muestra que la Iglesia ha olvidado más de una vez su misión de vanguardia de Dios en el mundo, identificándose con el orden social establecido... Solamente si la Iglesia se presenta realmente como comunidad en éxodo hacia el futuro de Dios, será signo eficaz de esperanza para el mundo» 24.

En otras palabras, la actitud cristiana de esperanza no puede realizarse al margen del mundo y su futuro. La esperanza creyente ha de ser solidaria y responsable del único futuro prometido y con ello también del futuro del mundo. «La Iglesia, indica J. B. METZ, no espera nunca para sí sola sino para el mundo. La esperanza que deposita y de la cual da testimonio, no es esperanza de la Iglesia misma sino del reino de Dios como futuro del mundo» 25.

La conciencia de la época moderna da un primado a la consideración del futuro. Todos los humanismos y las visiones del mundo que influyen hoy en Occidente y en Oriente están orien-

24. O. c., en nota 2, p. 121.2. K. Rahner ha escrito acertadamente que «la Iglesia vive, por tanto, si se la entiende correctamente, de la proclamación de su propia provisionalidad y de su suspensión históricamente progresiva en el reino de Dios que se aproxima, a cuyo encuentro peregrina para alcanzarlo». 'Iglesia y parusia', en *Escritos de Teología* VI, p. 341. Por su parte J. B. Metz subraya «la cláusula escatológica» de que vive la Iglesia con el fin de indicar que la Iglesia habrá de realizar institucionalmente esta provisionalidad escatológica, situándose como institución de libertad y de crítica frente a la realidad social con su cerrazón y absolutización típicas». 'El problema de una «teología política»', en *Concilium* 36 (1968) 395. Véase Xhaufflaire, M., *La teología política*, p. 35 ss., sobre la reserva escatológica y la escatología crítica y productiva en Metz.

Sobre el concepto de comunidad en éxodo véase Moltmann, J., *Teología de la esperanza*, p. 393 ss.

25. *Responsabilidad de la esperanza* (art. cit. en nota 2), p. 148. Sobre el asumir la dimensión de futuro como medio para exponer el sentido del cristianismo, K. Rahner en *Escritos de Teología*, VI, p. 356, escribe: «el cristianismo debe reconocer sin trabas que una planificación y una utopía intramundanas del futuro no sólo son, consideradas cristianamente, legítimas sino que además son el destino pensado por la providencia divina para el hombre. En el obrar y en el padecer de dicho destino podrá éste únicamente vivir hoy de manera auténtica y entera su existencia cristiana. Sólo bajo este presupuesto puede decirle al hombre de hoy el cristianismo que ese futuro está bajo el distintivo de la creaturidad, del pecado, de la ley, de la muerte, de la inanidad y de la redención, por medio de Cristo; que el futuro queda redimido, santificado y allegado a su propio sentido porque está superado por el futuro llegado ya de Cristo y de la autocomunicación divina; que por eso el futuro, si es que en él ha de hacerse la verdadera salvación del hombre, tiene que suceder en el kairós de Cristo».

tados al futuro. Típica es la postura marxista con su teoría de una sociedad sin clases en un futuro construido por el mismo hombre. «La moderna crítica a la religión sobre todo la marxista puede ser reducida a este denominador común: el cristianismo en cuanto religión es impotente de hacer frente al primado del futuro en la conciencia moderna. Nuestra época es concebida por estos críticos como el tiempo de la liquidación de la mentalidad religiosa, el comienzo de una era posreligiosa donde toda creencia en un Dios trascendente será mirada como una pura concepción especulativa del espíritu a destruir y reemplazar por una orientación operativa hacia el futuro»²⁶.

La teología de la esperanza ha tratado de dialogar con esta valoración del futuro y mostrado que el cristianismo es capaz de asumir la dimensión del futuro, desde una renovada comprensión de su esperanza en la promesa²⁷. Así por ejemplo, entre otros K. RAHNER ha escrito varios artículos²⁸ en los que ha puesto de relieve cómo el cristianismo es la religión del futuro absoluto. Dios es presentado, en consecuencia, como «el fundamento que sustenta la dinámica del futuro»²⁹.

Desde la asunción de la comprensión del futuro surge en los autores un concepto de profunda base en la reflexión filosófica moderna y que se trata de asumir como expresión de una dimensión central del cristianismo en su relación con el mundo: el concepto de *utopía*. Sirva de expresión el siguiente párrafo:

«A partir de la mutua relación de condicionamiento existente entre la relación del hombre a su futuro intramundano y a su futuro absoluto, es posible comprender tal vez lo que podríamos

26. Metz, J. B., *L'Eglise et le monde*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidel 23), Paris 1967, p. 143 = *Teología del mundo*, p. 111.2.

27. Así Metz, J. B., *Teología del mundo*, p. 113, afirma: «la orientación moderna hacia el futuro y la concepción del mundo como historia (es decir, la comprensión que actúa en dicha orientación) está fundada ella misma, en la fe en la promesa bíblica».

28. Así *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre*, en *Escritos de Teología*, VI, 76-86; *Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»*, en *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedlen 1967, 580-92 donde indica que el reconocimiento de Dios como futuro en este mundo implica una responsabilidad activa del cristianismo para con la transformación del mundo; *La questione sul futuro. Sulla base teologica della critica cristiana alla società*, en *Dibattito sulla 'teologia politica'* (Giornale di teologia 51), Brescia 1971, p. 179-205. La temática ha sido analizada también por E. Schillebeeckx, J. Motlmann, W. Pannenberg, J. B. Metz, etc.

29. *Utopía marxista...*, p. 79.

en sentido positivo denominar la dimensión *utópica* de la existencia humana y que constituye el presupuesto de toda transformación histórica y por tanto también social. La utopía es la expresión de la reciprocidad de esta relación de condicionamiento... A la actuación cristiana de la existencia, en el sí al futuro absoluto y a la esperanza absoluta pertenece esencialmente la utopía histórica que viene querida propiamente porque ella no es todavía y no es tan sólo la previsible consecuencia de tipo evolutivo o mecanicístico del presente. Allí donde el cristianismo es, por tanto adhesión auténtica al mundo y sí al futuro absoluto, en una única y mutua relación de condicionamiento, produce creativamente la utopía que critica el presente y que conduce a un nuevo futuro histórico... El cristiano que en cuanto tal se identificase simple y acriticamente con su situación social, dada actualmente, debería preguntarse si realmente cree en el futuro absoluto en el ejercicio concreto de su vida y no tan sólo teóricamente o en la pura interioridad, debería también preguntarse si realmente seriamente el presente como puramente provisorio, si no le contrapone otro dato intramundano futuro, aunque a su vez siempre nuevamente provisorio. Es propiamente la esperanza en el futuro absoluto que no es nuestro producto lo que exige de nosotros la utopía histórica que hace inquieta de forma crítica a la historia y la mueve hacia adelante. Es esta esperanza la que produce esta utopía en la dimensión social»³⁰.

La asunción del término *utopía* conduce a hablar de la función de la Iglesia como *crítica de la sociedad*, aplicando a la sociedad y a su devenir esta visión *utópica*³¹.

Es conveniente, al respecto, tener presente cómo se ha hablado a partir de los años cincuenta y preferentemente en los movimientos apostólicos especializados (sobre todo franceses), de la misión de la Iglesia. Y. M. CONGAR distinguía dos aspectos: «1.º Convertir a los hombres, hacerlos discípulos (Mt. 28, 19): evangelización; 2.º Orientar el mundo hacia Dios y ordenarlo, en la medida de lo posible según Dios: acción en lo temporal o en

30. K. Rahner, *La cuestión sul futuro*, p. 201.202. La importancia de la utopía aparece subrayada así mismo por E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, p. 169 ss.; J. B. Metz; P. Ricoeur, cfr. Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 309 ss. Una buena exposición del tema filosófico, amén de la selección de importantes textos al respecto, ofrece Nsüss, A., *Utopía*, Barcelona 1970.

31. J. B. Metz habla constantemente de que la teología tiene que ser teología crítica de la sociedad y de que la Iglesia tiene que «establecerse a sí misma como institución de libertad crítica ante el proceso social con sus absolutivizaciones y cerrazones». *Teología del mundo*, p. 172; E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, p. 172, habla con Metz «de dos funciones de la Iglesia: una que consiste en hacer *crítica de la sociedad* y otra por la que aplica a esta misma sociedad su visión *utópica*».

la civilización»³². El segundo aspecto era considerado por él como «secundario respecto a aquéllo»³³, o sea respecto al primero, o como *consecuencia* del primero³⁴. Por su parte E. SCHILLEBEECKX consideraba a la segunda función como «coesencial pero derivada»³⁵.

Con este esquema delante se puede entender lo que pretende la *Gaudium et Spes*. Dejando al margen el vocabulario corriente de distinciones entre lo natural y lo sobrenatural, entre naturaleza y gracia, en cuanto que estas distinciones pueden implicar el riesgo de dividir la unidad fundamental de la existencia humana, pero no porque se consideren falsas³⁶, presenta a la Iglesia como «realidad social y fermento de la historia» (n. 44a) (indicando que «al mundo interesa reconocer a la Iglesia» en cuanto tal realidad. Establece que la Iglesia «experimenta la suerte terrena del mundo y su razón de ser es actuar como fermento y alma de la sociedad» (n. 40b). Por ello se indica que, si bien la misión que Cristo asignó a la Iglesia es «de orden religioso», «de esta misma misión religiosa derivan tareas,

32. *Sacerdocio y laicado* p., 302. Cfr. sus *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1963, p. 114.5 donde indica que «la Iglesia y el mundo o la historia tienen idéntica finalidad postrera pero no los mismos objetivos inmediatos, y por lo mismo distintos» (el subrayado es mío). La distinción dominó en los movimientos apostólicos especializados europeos. Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, p. 91 ss. critica el esquema al que denomina esquema de la distinción de planos: «la distinción de planos aparece como un esquema agotado, sin respuesta ante los avatares de la reflexión teológica» (p. 108). En su crítica el punto que privilegia es el de «salvación integral».

Por su parte Chenu, M. D., *La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo*, en Baraúna, G., *La Iglesia en el mundo de hoy*, Studium, Madrid 1967, afirma que la concepción de la *Gaudium et Spes*, en la que se ha «descartado el vocabulario corriente entre natural y sobrenatural... porque estas categorías corrían el riesgo de dividir la unidad fundamental de la existencia cristiana», exige «cuidar de no hacer pesada la distinción frecuente en el vocabulario francés entre «evangelización» y «animación cristiana de lo temporal», secuela de un cristianismo social. Exprofeso ha sido eliminada la palabra «evangelización» de este dualismo ambiguo» (p. 390).

33. *Ibidem*.

34. Congar, Y. M., art. 'Seglar', en Fries, H., *Conceptos fundamentales de teología*, Madrid 1966, vol. IV, p. 234 al primer aspecto lo denomina «primero y principal», siendo el otro «consecuencia de esta finalidad».

35. Schillebeeckx, E., *La Misión de l'Eglise*, Bruselas 1969, p. 153; *Los laicos en el nuevo pueblo de Dios*, en *El pueblo de Dios* (Do-c 6), Barcelona 1965, p. 20.

36. Cfr. Chenu, M. D., art. cit. en nota 32, p. 390. Ciertamente las distinciones aparecen en *Apostolicam Actuositatem*, n. 7b. Cfr. Perarnau, J., *Decreto sobre el apostolado de los laicos*, Barcelona 1968, p. 31-3. En el n. 5a se habla de orden espiritual como contrapuesto al orden temporal.

luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina» (n. 42b) ³⁷.

Ahora bien, afirmar que la Iglesia es «fermento de la historia», «alma y fermento de la sociedad», ¿no es lo que pretenden los teólogos citados anteriormente al afirmar que la Iglesia debe ejercer una función crítica y utópica ante la sociedad? ¿No podrá haber en las críticas que se hacen a las teologías 'política' y de la liberación —al margen de los defectos o ambigüedades que haya en ellas— una defensa, a veces quizás no refleja, del statu quo? La alergia eclesial ante el vocabulario revolucionario, ¿resulta fruto *tan sólo* del universalismo del amor cristiano o puede encontrarse algo mezclada con una postura *conservadora*? ³⁸.

Intencionadamente hemos formulado las preguntas con la expresión literaria «no es...». Queremos indicar con ello que las Iglesias deben asumir con reflexión profunda el porqué han surgido en el seno de la Iglesia tales movimientos. Esto ha acaecido a mi entender, porque el cristianismo como fenómeno sociológico ha venido a resultar a veces fenómeno ideologizador conservador, mantenedor del statu quo. Un planteamiento adecuado de cómo la Iglesia puede dar hoy razón de la esperanza que hay en ella, esperanza que no es sólo para ella sino también esperanza para el mundo, exige reflexiones en esta línea. Hay un cierto peligro de que la Iglesia sociológica se convierta en un cuasi refugio de los inadaptados socialmente. R. SCHAULL ha llegado a escribir que «la gran tentación de la Iglesia de

37. Buenas indicaciones sobre el esquema mental de la constitución y sobre lo que pretende en el *art. cit.* en nota 32 de M. D. Chenu.

38. Digno de mención es el «proceso» eclesial en torno al denominado movimiento «cristianos por el socialismo». Sobre el tema véase el n. 52/53 de *Iglesia Viva* y lo matizado del art. 'Luces y sombras de «Cristianismo por el socialismo»' de la Redacción (p. 453-63). Es sintomático que se mire al «socialismo» como una *analogía* del contenido cristiano o que se perciba una cierta *atinidad* entre la opción cristiana y la socialista. Resulta evocador la afirmación de K. Barth de que «los cristianos tendrán que discernir y elegir entre las diversas posibilidades aquellas cuya realización les parece ser una *analogía*, un *reflejo del contenido de su esperanza*... Al hacer política la comunidad cristiana manifiesta la fidelidad a su misión y prolonga el movimiento de la historia que *hace de la ciudad humana un signo analógico del Reino*», 'Comunidad cristiana y comunidad civil', en *Selecciones de Teología*, n. 38 (1971) 91. (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*) (los subrayados son míos).

cara a los trastornos revolucionarios es de venir a ser el centro de adhesión de todos los que temen el cambio»³⁹.

3. Sobre algunos puntos concretos.

Sin duda el lector habrá advertido que el número anterior responde muy directamente al contenido sintetizado antes del problema central que plantea el artículo de L. VISCHER. Nuestro intento ha sido muy concreto: creemos que cada vez más el pensar teológico está resultando intento, al menos, de respuesta a los problemas que la Iglesia tiene que afrontar en el momento presente y que, si bien a niveles diversos, se sienten en los miembros de la comunidad. Como nuestra intención era el situar un *status quaestionis* hemos preferido, no obstante la pesadez, el insistir en citas de teólogos, que por otro lado resultan de primera fila en el ámbito católico. Y esto aún a riesgo de que nuestra exposición pudiera parecer un simple centón de textos.

Quisiéramos también volver a insistir en algo, a nuestro entender, fundamental: no obstante las ambigüedades que latan en ellas, creemos totalmente impropio el que no se asuman eclesialmente preguntas que formulan corrientes teológicas como 'teología política', teología de la liberación o teología de la revolución. El no asumirlas resultará signo de que la Iglesia se sitúa en parte de un lado de la situación.

Pasemos ahora a dos puntos concretos del escrito de L. VISCHER.

a) *Evangelizar al hombre de hoy.*

L. VISCHER tiene clara conciencia de que hay un peligro permanente para la Iglesia: la de anclarse en un pasado histórico. Insiste con razón en que la Iglesia tiene que tener la dinamicidad de reasumir el pasado, como herencia que no debe perderse, rediciéndolo: «La Iglesia debe tratar de conceptualizar siempre de nuevo las confesiones de fe formuladas en el pasado. Estas pertenecen a una situación. La Iglesia no puede atenerse a dicha situación. El proceso debe continuar. Esto no significa que lo pasado haya de ser sencillamente abandonado como carente de todo significado. La Iglesia ha intentado en

39. Schaul, R., *Point de vue théologique sur la révolution*, en *L'Ethique sociale chrétienne dans un monde en transformation* (Eglise et Société t. I), Ginebra 1965, p. 16.

el pasado, al rendir cuenta de su esperanza, expresar lo último que ella tenía que decir, y que pertenece al acervo de la tradición que la acompaña, al tesoro de que ella saca lo nuevo y lo viejo» (p. 361).

En la teología católica se es muy sensible hoy al problema del pluralismo teológico⁴⁰ así como a afirmar que las fórmulas dogmáticas, siendo definitivas, poseen un cierto carácter de provisionalidad⁴¹. «Toda frase que explica la fe puede perfeccionarse por otra mejor que *hic et nunc* sea más inteligible, que actualmente signifique *más* y esto hasta el último día»⁴². En la *significatividad* de la fórmula para un momento concreto histórico y cultural radica todo un serio problema kerigmático para la Iglesia en su devenir histórico. En la teología católica se hace por parte de algunos sectores un esfuerzo profundo por reformular las mismas formulaciones dogmáticas. La fórmula histórica lleva ineludiblemente la impronta y características del momento en que ha acaecido. Por ello *a priori* la posteridad podrá distinguir en una formulación dogmática el núcleo dogmático del esquema *conceptual*, usado para expresarlo. Pero en toda *reformulación* es necesario captar el sentido pleno de lo que en su tiempo fue expresado para tratar de *redecirlo* en fidelidad al depósito. Hay que reconocer que cabe un profundo riesgo de *relativismo teológico* en todo este proceso, riesgo parejo al que

40. Algunos elementos bibliográficos: Rahner E., *El pluralismo en teología y la unidad de la confesión en la Iglesia*, en *Concilium* 46 (1969) 427-48; art. 'Theologie', en *Sacramentum Mundi* IV, 871-3, 881-4; Schillebeeckx, E., *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973, p. 65-114; Jossua, J. O., 'Regla de fe y ortodoxia', en *Concilium* 51 (1970) 58-70; Congar, Y. M., *Unité et pluralisme*, en *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, p. 229-58; Molari, C., *Il Linguaggio teologico*, en Facioli, V. - Concetti, G., *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*, Florencia 1969, p. 227-248. La comisión internacional de teología presentó quince proposiciones sobre el pluralismo teológico: 'L'Unité de la foi et le pluralisme théologique', en *La Documentation Catholique* 1632 (1973) 459-60. M. J. Le Gillou ha hecho una presentación de las proposiciones (p. 460.1).

La problemática moderna en la teología católica surge de diversos factores que se pueden sintetizar así: 1.º la experiencia de la mutabilidad de las fórmulas en la historia; 2.º la aplicación, al menos analógica, de los métodos exegéticos bíblicos, al dato del magisterio; 3.º la crisis que provoca la filosofía del lenguaje; 4.º el perspectivismo de toda la expresión de la verdad.

41. Se pueden citar entre otros a G. Thils, *La infalibilidad pontificia*, Santander 1972; M. Flück - Z. Alszegey, *El desarrollo del dogma católico*, Salamanca 1969; W. Kasper, *Dogma et evangile*, Tournai 1967; K. Rahner, 'Kerigma y dogma', en *Mysterium Salutis* I/II, p. 704-791.

42. Lengsfeld, P., *Tradición, escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico*, Madrid 1967, p. 256.

otro sector eclesial puede correr y a veces corre de *inmovilismo fatal*.

A esta luz se entenderá el párrafo de nuestro autor «una provisionalidad creciente al ritmo de las mutaciones del tiempo» (p. 366). Estamos de acuerdo en que la confesión de fe «se convierte necesariamente en una confesión 'en cambio', permanentemente abierta a la superación» (p. 366). La Iglesia vive la alternativa dialéctica de que dice lo definitivo, pero en historicidad, lo que significa en una cierta mutabilidad. Hoy somos sensibles al segundo aspecto, pero hay que reconocer que se corre el riesgo de perder el primero o de infravalorizarlo en demasía. Habría por otra parte que matizar y tal vez corregir lo que nuestro autor dice de la discusión teológica en el catolicismo a propósito de la infalibilidad (p. 367).

b) *Anunciar la esperanza habida cuenta del mundo contemporáneo.*

La Iglesia ha tratado siempre de ofrecer a la humanidad el mensaje de salvación del que es portadora. La Iglesia anuncia a la humanidad una esperanza, y una esperanza válida no sólo para ella sino también para el mismo mundo.

Ahora bien, el asumir el hoy de la humanidad le exige a la Iglesia la creatividad de saber redecir el núcleo eterno del evangelio para la época actual. Es claro que el atender al hoy de la humanidad puede implicar el grave peligro de *disimular* el núcleo eterno del evangelio. Bajo este aspecto es verdad como dice L. VISCHER que «el evangelio es en todas las épocas un anuncio extraño y desagradable al corazón humano» (p. 381). Pero no cabe duda que lo mismo que en épocas anteriores la Iglesia supo asumir elementos culturales de la época para decir su mensaje, la Iglesia hoy debe estar atenta a las aspiraciones de la humanidad, aspiraciones que en su legitimidad vienen del Espíritu, para saber decirle a esa humanidad el mensaje de salvación que precisa, mensaje que la humanidad actual sólo o al menos preferentemente, es capaz de entenderlo desde su significado para el devenir de la humanidad. Y esto es tanto más importante cuanto que la Iglesia al presentarse como «signo del futuro de la humanidad» es desde ahí desde donde la humanidad podrá captar —al menos como forma importante— que la Iglesia es signo de salvación. ¿Podrá la Iglesia quedarse tranquila sin escuchar la parte legítima de las aspiraciones de esa huma-

nidad? ¿No podrá significar el no atenderlas que ella no cree con totalidad en la esperanza de que es portadora? ¿No deberá la Iglesia darse cuenta del riesgo que tiene de caer en una actitud conservadora? Estas preguntas parecen ineludibles.

Nos parece, bajo esta perspectiva, muy acertada la pregunta que formula L. VISCHER sobre la Iglesia: «¿es verdaderamente un signo de esperanza o es más bien, contra su voluntad, mitad consciente, mitad inconsciente, un contrasigno?» (p. 389). La Iglesia se encuentra enfrentada ante el problema «de superar la discrepancia entre la imagen que surge del anuncio de su esperanza y el papel objetivo que ella juega en la sociedad» (p. 389). Ciertamente que el pecado de sus miembros cejará en ella siempre una cierta dimensión de antisigno, pero no cabe duda, como indica nuestro autor que «no está permitido abusar de esta referencia» (p. 389).

No se nos escapan las ambigüedades que están latentes en ciertas formas de teologizar como son las denominadas 'teología política', teología de la liberación, etc. La comunidad cristiana, como indica L. VISCHER, habrá de «tener un despierto sentido crítico para cuanto de ilusorio encierran las utopías e ideologías de la liberación de la justicia, de la paz y de la felicidad personal» (p. 375). Pero, el mismo sentido crítico lo ha de tener en aquellas situaciones en que corre el riesgo de venir a ser la ideología conservadora del *statu quo*. Si la fe corre el riesgo de pasar a ser dominada por la ideología, la actitud crítica deberá ser constante y a nivel totalizador, o sea con respecto a todo tipo de ideologías.

Dos aspectos ha tocado L. VISCHER que son, a nuestro entender, *capitales*. El primero lo titula «doctrina y ética» (p. 390). Surge así todo el problema de la ortopraxis. Y sin embargo en la historia la Iglesia parece haber sido más sensible tan sólo al problema de la ortodoxia. Hoy se insiste en la necesidad de una reflexión teológica sobre la relación entre teoría y praxis subrayando que «el imperativo de transformar a este presente y mejorarlo, habilita en realidad el acceso hacia la verdad verdadera»⁴³. El redescubrimiento de la dimensión escatológica ha llevado a hacer ver el papel central de la praxis *histórica*. El problema de la ortopraxis implica dos aspectos a los que ya

43. Schillebeeckx, E., *Interpretación de la fe*, p. 98. Cfr. Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, p. 26 ss. (la teología como reflexión crítica sobre la praxis).

hemos hecho mención: el de la verificabilidad de la fe en la acción y el de la credibilidad de la Iglesia en cuanto que autentifica su credibilidad por su presencia en el acontecer histórico.

El segundo aspecto lo denomina L. VISCHER «¿estrategia de la esperanza?» (p. 391). ¿La esperanza de la que la Iglesia es portadora no postula una estrategia? El problema es cómo se sitúa la Iglesia en el contexto social en el que vive en orden a testificar su esperanza. La Iglesia debe tener muy en cuenta cómo dice nuestro autor que «si intenta mantenerse fuera del juego se convertirá en realidad en un elemento retardatario. Se identificará *de facto* con el poder que se opone al cambio» (p. 392-3). La acusación de que la pretendida neutralidad de la Iglesia es de hecho una opción por un lado es muy repetida actualmente por nuestros laicos. Mas no se debe olvidar que asumiendo la línea de una estrategia de la esperanza se puede correr el riesgo de someter el mensaje cristiano a una ideología y a la eficacia de esa ideología. A propósito de las opciones de cristianos por el marxismo se está haciendo con razón incapié en el discernimiento crítico que exige la fe ante las diversas ideologías. Así el episcopado francés escribe:

«La ciencia marxista, como toda ciencia social, está condicionada por opciones ideológicas, por presupuestos que también están exigiendo un constante discernimiento. A condición, por otra parte, de que los que se oponen a los análisis marxistas apliquen idéntico discernimiento a las opciones y presupuestos ideológicos de sus propios análisis» 44.

La Iglesia deberá explotar con imaginación todo lo que implique su opción por los desheredados, por los pobres y oprimidos. Y deberá tener cuidado ante el uso *conservador* que se pudiera hacer de la crítica de las ideologías por parte de la fe, crítica a todas luces exigida por la misma fe.

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

44. Matagrín, G., *Política, Iglesia y fe*, Madrid 1974, p. 92. Cfr. *Misterio pascual y acción liberadora. Documento de trabajo de la Conferencia episcopal tarraconense*, Madrid 1974, p. 38. ss.: «interpelación al marxismo».