

LA RELACION ENTRE EVANGELIZACION Y JUSTICIA-LIBERTAD COMO PROBLEMA DE TEOLOGIA FUNDAMENTAL *

INTRODUCCION

En el reciente Sínodo concerniente a la catequesis han reaparecido temas que ya se habían planteado en el anterior Sínodo sobre la Evangelización y la promoción humana. Y esto es natural: la catequesis vive del anuncio del Kerygma, y puede ser descrita como anuncio de la palabra de Dios con vistas a la educación del hombre en la fe. La problemática de la catequesis en sus planteamientos de base —catequesis fundamental— corre parejas a la dimensión fundamental antropológica, que debe tener toda teología. Y esto por una razón muy sencilla: la buena nueva, el Evangelio de salvación, que la Iglesia debe proclamar, es buena nueva para el hombre concreto en su situación concreta. Y a esta situación concreta que el hombre en comunidad está viviendo, situación de características muy especiales con relación a la de otras épocas, es a la que debe responder el anuncio de la buena nueva y la proclamación del Kerygma. No cabe pensar en abstracto a la hora de la proclamación del Kerygma sino que se debe tener en cuenta la situación concreta del hombre, la situación concreta de la humanidad. No es, pues, de extrañar que los Padres sinodales se hayan planteado otra vez los problemas concernientes a la evangelización y la cultura, al problema del compromiso, a la relación entre la fe y la experiencia humana.

De estos temas tratan algunas de las proposiciones votadas en el Sínodo¹. De la relación con la cultura se hacen eco las proposiciones

(*) Conferencia pronunciada el 15/12/1977 en el Centro ecuménico *Pro Unione* de Roma.

1 Synodus Episcoporum, *Elenchus propositionum de cathesi hoc tempore tradenda, praexertim pueris atque juvenibus* (Vaticano 1977).

8, 14 y 16². El tema del «compromiso» aparece en las proposiciones 5 y 18³. Esta última proposición es digna de ser citada por extenso, ya que enmarca bien el horizonte de nuestra exposición. Trata de superar la dicotomía que de hecho se da en la metodología catequética, dicotomía que hace que se ofrezca el Evangelio dividido y casi roto (*divisum ad quasi ruptum*). De ahí que afirme:

«Hay métodos que proponen de forma separada la dimensión doctrinal. Otros métodos, en cambio, tan sólo subrayan los actos vivenciales. Unos subrayan los aspectos antropológico-existenciales, mientras que otros se fijan tan sólo en las cuestiones dogmáticas. Se dan orientaciones catequéticas que buscan la iluminación de los problemas políticos, sobre todo del "compromiso", mientras que otras orientaciones se fijan más bien en los aspectos espirituales».

Ante esta situación indica que la polarización radicalista y unilateral en una de las posiciones crea detrimento en el anuncio del Evangelio. ¿Cuál será entonces la solución en vistas a superar esta dicotomía? La proposición lo indica de forma acertada: *no se trata de hallar un término medio, un «tertium quid», una solución de compromiso, sino de asumir la tensión dialéctica de complementariedad entre ambos aspectos, de forma que cada uno aporte al otro, el aspecto válido que subraya, y así se fecunden mutuamente*⁴.

2 La proposición 8, hablando de los argumentos de una auténtica catequesis, dice que se debe atender a la palabra de Dios, a la comunidad eclesial, a la promoción humana tomada como contenido y anuncio evangélico (*ad humanam promotionem sumptam tanquam contentum et nuntium evangelicum*), a la historia leída bajo la luz de la historia de salvación (*ad historiam culturam, tempora, eventus*) *legendam sub luce historiae salutis*). Se añade que la promoción humana debe ser tenida como contenido de la catequesis, siempre en cuanto inspirada en el evangelio y fundada en la encarnación del Verbo.

La proposición 14 indica que la enseñanza catequética «atenta cum consideratione in diversas culturas et situationes sociales inserenda est, ut Evangelium eas recte aestimet, purificet et transformet».

La proposición 16 establece que «insertio in culturas adaequate intellecta, est exigentia quaedam incarnationis ecclesiae. Cultura assumenda est et valore evangelico imbuenda. In culturis inveniendi sunt semina Verbi».

3 El mismo título de la proposición 5 es «de "compromissione" christiana» e indica que «catechesis eam ita exhibeat ut ad omnes dimensiones personales et sociales relata sit, et periculum cuiusvis ideologizationis vitet».

4 Proposición 18. Título. De dichotomiis in catecheseos methodology superandis. Se afirma: *catechesis debet superare dichotomias quae multoties in methodology catecheseos adsunt, quaequae Evangelium divisum ad quasi ruptum afferunt. Methodi nimirum habentur quae dimensionem doctrinalem seorsim proponunt; alii e contra actus «vivenciales» signant; alii autem sunt qui tratus antropológico-existenciales sublineant, dum alii in questiones dogmaticas diriguntur; dantur orientationes catecheticae quae illuminationem problematum politicorum necnon "compromissionis" temporalis quaerunt, dum aliae potius aspectus spirituales efformat. Ante este hecho se formula el siguiente juicio: Positiones vero*

A mi entender esta proposición es clave para el tema que vamos a desarrollar. Ecuménicamente toca uno de los problemas centrales en la actual vida de las Iglesias y comunidades cristianas. Muy probablemente la llamada discusión entre «horizontalistas» y «verticalistas» es la línea divisoria más central que divide a los cristianos en sus situación actual. Y es ésta una nueva división por encima de las tradicionales divisiones en que la Ecumene se halla hoy.

La división se ha patentizado como división fundamental en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias, como es bien conocido. En la quinta asamblea del C.E.I., habida en Nairobi 1975, se hizo patente la tensión entre *los cristianos verticalistas*, preocupados por la relación directa con Dios, la conversión del corazón, la dimensión espiritualista del Evangelio y *los cristianos horizontalistas*, cuya preocupación se centra en la prosecución de una liberación social, a la que se accede mediante un compromiso político y a veces revolucionario, en nombre del Evangelio. Basta para ello tener en cuenta la exposición de M. Arias, obispo metodista de Brasil, y las respuestas de R. Andriamanjato, Mons. E. Cartes, obispo católico, y de J. R. W. Scott⁵. La reacción del sínodo patriarcal de la Iglesia rusa ante Nairobi es buen signo de la tendencia verticalista y de los peligros que ven en subrayar la dimensión socio-política de la evangelización⁶.

Pero esto no es nuevo en el seno del C.E.I. El problema ya viene desde bastante atrás. Ya aparece en Evanston 1954. De especial interés son los estudios para la preparación de la Conferencia mundial de 1966 sobre *Iglesia y Sociedad*. Los problemas suscitados fueron estudiados en el coloquio de Zagorsk 1968: «Coloquio sobre las cuestiones teológicas de Iglesia y Sociedad». La Asamblea de Upsala 1968 tuvo que enfrentarse también con el problema. Más recientemente la conferencia de Bangkok de 1973 sobre «la salvación hoy» convocada por la Comisión sobre la Misión y la Evangelización del C.E.I. se enfrentó con el problema. La reflexión teológica de su sección II trata de huir de toda dicotomía, afirmando el doble aspecto que siempre

radicales unum vel alium horum polorum inculcantes teneri non possunt, quin Nuntium Evangelii detrimentum patiat. Harum dichotomiarum superatio postulatur, quae non terminum medium, quoddam «tertium quid» vel compromissi solutionem intendat, sed inveniatur quandam tensionem dialecticam inter duos polos ita ut hi mutuo faecundentur.

⁵ Los textos de las exposiciones en *Nairobi 1975. Brisser les barrières* (Idoc. - France - L'Harmattan, Paris 1977) 45-80.

⁶ 'L'Assemblée de Nairobi. Bilan par le Patriarcat de Moscou', *Irenikon* 49 (1976) 186-204. Véase el prólogo de E. Lanne, pp. 181-5.

tiene la salvación. La dialéctica entre evangelización y liberación se inclinó abiertamente por el primero de estos dos aspectos en el congreso sobre evangelización reunido en Lausanne (1975) ⁷.

De especial relieve es la postura de la Iglesia Ortodoxa. Tanto el Patriarcado de Constantinopla como el de Moscú, si bien aquél de forma más matizada y éste de forma más directa, acusan al C.E.I. de horizontalismo en documentos de 1973 con ocasión del 25 aniversario del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

Interesante es la reflexión de un grupo de teólogos ortodoxos sobre la reunión de Bangkok y sobre la sección I de la futura asamblea de Nairobi. Afirmaron:

«La especificidad de la misión no debe nunca perderse de vista. Se halla en estas áreas principales: (a) la transformación social justifica la misión de la Iglesia, siempre que respete plenamente al hombre como *persona*, su libertad y su singularidad; (b) la transformación social puede tener sentido a la larga, si todo el cosmos natural es transformado y la muerte abolida; y (c) la preocupación de los problemas actuales de la existencia humana y la lucha por la justicia social constituye parte de la "puerta estrecha" del Reino de Dios, pero el proceso histórico no puede producir o dar el Reino» ⁸.

Dentro del mismo campo de la teología ortodoxa merece mención la teología rumana por su tinte de avanzada. En ella se han estudiado cuestiones vitales para el hombre de nuestra época tales como «la teología de la renovación o del desarrollo», «la teología diaconal», «la teología de la paz», siempre desde el punto de vista de instaurar una sociedad más humana, fundada sobre la justicia y la paz sociales. Se indica que el amor no puede reducirse a una relación personal entre un yo y un *tu*, ya que esto sería «prejuicio individualista», sino que el amor «no es completo, si no alcanza al mayor número posible de hombres». Los trabajos de la teología rumana han adoptado una posición firme contra la explotación del hombre por el hombre y las desigualdades sociales, en favor de un régimen nuevo basado sobre la justicia ⁹.

Esta introducción ha querido enmarcar el problema que vamos

⁷ Cf. los textos en A. Matabosch, *Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975)* (Cristiandad, Madrid 1975) 152-9 y la respuesta del comité central del C.E.I., *ibid.*, 159-61.

⁸ *Orthodox Contributions to Nairobi* (WCC, Ginebra 1975) 16 = *Contacts* 27 (1975) 389.

⁹ L'Eglise Orthodoxe roumaine, *De la théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours* (Bucarest 1974) 267-70.293.8.

a tratar. En nuestra exposición nuestro método será *ecuménico*, teniendo en cuenta los documentos de la asamblea de Nairobi que ofrecen interesantes paralelismos con la *Evangelii Nuntiandi* y las reflexiones de teólogos de diversas confesionalidades.

Pero antes quisiéramos indicar algo que a nuestro modo de ver es de capital importancia. La toma de conciencia de la dimensión social del Evangelio, de la buena nueva aportada por la revelación de Dios en Jesucristo, ha tomado estos últimos años una importancia fundamental. Es sintomático que haya sido necesario un esfuerzo serio teológico en pro de mostrar que la fe postula el compromiso para con el mundo, mientras que lo lógico sería haber partido de que el compromiso con los hombres es el lugar donde el creyente *verifica* la autenticidad de su fe de acuerdo con 1 Jn. 4, 20. Y es también profundamente sintomático que en el seno del teologizar cristiano occidental hayan surgido con fuerza movimientos como los de la teología de la revolución, «teología política» y teología de la liberación¹⁰. No negamos los defectos y ambigüedades que se hallan en tales movimientos. Pero sería sintomático el que no se reconocieran sus aportaciones positivas. Y sobre todo mucho más sintomática sería el que no se reflexionara sobre la situación eclesial defectuosa a la que quieren salir al paso. La gran tentación de la Iglesia, afirmaba acertadamente R. Shaull, frente a los cambios revolucionarios, es la de venir a ser el centro de adhesión de todos los que temen el cambio¹¹.

La «teología política» ha tratado de reaccionar contra la *privatización de la religión*, a la que a partir de la Ilustración *se la ha reducido a un «cultus privatus»*, con las implicaciones que ello ha tenido para la descripción, unilateral por cierto, de la Iglesia como «Iglesia espiritual» (R. Shom), como «comunidad personal pneumática» (E. Brunner) o como «puro acontecer» de una «comunidad de fe» o de una «comunidad de carácter transcendente» (R. Bultmann).

¹⁰ *Bibliografía fundamental:*

Sobre la teología política: *Diskussion zur politischen Theologie* (Mainz 1969) = *Dibattio sulla 'teología política'* (Brescia 1971). *Sobre la teología de la revolución:* *Diskussion zur 'Theologie der Revolution'* (Munich 1969) = *Dibattito sulla 'teología della rivoluzione'* (Brescia 1971); *L'Éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation* (Eglise et société 1; Ginebra 1965); Marty M. E. - Peerman G. (ed.), *New Theology*, n. 6: *On Revolution and non revolution...* (Londres 1969).

Cf. A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe* (Bibliotheca Salmanticensis 13; Salamanca 1976) (con buena y completa bibliografía sobre las tres corrientes).

¹¹ R. Shaull, *L'Éthique sociale chrétienne, Eglise et Société 1, L'Éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation* (Ginebra 1966) 16.

No se puede olvidar que la idea de ética social es una idea nueva. Anteriormente no había sino una ética individual. «Las nociones de orden social, de estados (*Stände*), de vocación (*Beruf*) han dominado largo tiempo la reflexión ética. Así la extensión de la ética individual en la esfera social daba lugar a un auténtico conservadurismo social»¹².

La teología de la liberación viene a ser, a nuestro juicio, una reflexión desde Sudamérica, desde el análisis de su situación, de principios ya presentes en el desarrollo europeo de la denominada «teología política». Lo que pretende la denominada «teología política» es a nuestro entender síntoma exacto de muchas reflexiones teológicas modernas. J. B. Metz la ha sintetizado así:

«En primer lugar ... aparece aquí como un correctivo crítico frente a cierta tendencia de privatización en la teología actual (en su forma transcendental, 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.

En segundo lugar ... aparece aquí como el intento de formular el mensaje escatológico del cristianismo en las condiciones de nuestra sociedad y teniendo en cuenta el cambio de estructura de su vida pública (intento de superar una hermenéutica puramente pasiva del cristianismo en el contexto social contemporáneo).

La teología política reclama, en efecto, un rasgo 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»¹³.

El problema de la relación entre teoría y praxis, entre fe y praxis, es el nervio nuclear de amplios sectores de la reflexión teológica. La comunidad eclesial sufre, como indica acertadamente J. Moltmann, por el hecho de que «las teologías que acentúan más su carácter apolítico están siempre aliadas —como se puede demostrar— de manera secreta, pero firme, con movimientos políticos, casi siempre conservadores. Las iglesias que pretenden colocarse en una neutralidad apolítica o metapolítica son ellas mismas iglesias politizadas»¹⁴. Este

12 R. Mehl, *Pour une éthique sociale chrétienne* (Cahiers théologiques 56; Neuchâtel 1967) 9. Cf. A. Manaranche, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?* (Paris 1968); W. Kreck, *Grundfragen christlicher Ethik* (Munich 1975).

13 J. B. Metz, 'Política', B. 'Teología Política', *Sacramentum Mundi* V, 499-501.

14 J. Moltmann, 'Crítica teológica de la religión política', en *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas* (Salamanca 1973) 16.7.

es el hecho sociológico o al menos esta es la presunción ante la que tiene que reflexionar la teología en orden a que la Iglesia no funcione en un puro angelismo.

Esquema del trabajo.

El trabajo lo hemos concebido en tres partes. En la *primera*, titulada «El problema fundamental de la Catequesis es el problema de la evangelización», queremos desarrollar la vertiente antropológica que es una necesidad vital de toda teología entendida como reflexión sobre el Kerigma a anunciar al hombre de hoy y, por tanto, de toda catequesis y del problema general, en el que ésta debe ser entendida, que es el de la evangelización. En la *segunda* parte reflexionamos sobre los presupuestos de una evangelización hoy. La entendemos como reflexión de teología fundamental. La Iglesia debe hoy dar razón de la esperanza de la que vive. El *hoy* es fundamental. A nuestro entender la credibilidad del mensaje se juega en la forma como la comunidad creyente testifica con su praxis en el compromiso con el mundo la esperanza que proclama en su fe. La parte *tercera*, titulada «Fundamentación teológica de la responsabilidad social» es una consecuencia de la segunda parte. Si bien su desarrollo hubiera podido ser más exhaustivo, nos parece que con lo que indicamos es fundamentalmente suficiente. Por último ofrecemos una síntesis de lo expuesto.

I.—EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DE LA CATEQUESIS ES EL PROBLEMA TEOLOGICO DE LA EVANGELIZACION

Consideramos los dos términos evangelización y catequesis como fundamentalmente coincidentes, tal como lo dicen los mejores ideólogos de la catequesis. Primero analizamos el término evangelización y luego el de catequesis.

La Iglesia debe anunciar en toda época y de forma adaptada a la época el mensaje de salvación que Dios Padre nos ha ofrecido en Jesucristo. Si la Iglesia no lo hace, defrauda su misión. En esto hay coincidencia —al menos de principio— en todas las corrientes teológicas modernas. El problema comienza cuando se trata de concretizar lo que en el hoy histórico implica la evangelización.

De ello habla la *Evangelii Nuntiandi* en su parte III (nn. 25-28) y a esos números acude la proposición novena de los Padres sinodales como lugar donde se indica el núcleo sustancial del anuncio cristiano:

«Una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia» (n. 27).

«La evangelización comprende además la predicación de la esperanza en las promesas hechas por Dios mediante la nueva alianza en Jesucristo; la predicación del amor de Dios para con nosotros y de nuestro amor hacia Dios; la predicación del amor fraterno para con todos los hombres ... que, por descender del amor de Dios, es el núcleo del Evangelio» (n. 28).

Esta idea nuclear recorre también toda la primera sección de la Asamblea de Nairobi. En seguida la *Evangelii Nuntiandi* se hace eco de que lo que se evangeliza y anuncia recibe una interpelación de la situación concreta temporal y social, en la que vive el hombre. Esta interpelación no es algo sin sentido específico sino que exige «adaptar» el «mensaje de la evangelización a las diversas situaciones». Más aún este mensaje debe ser «constantemente actualizado sobre los derechos y deberes de toda persona humana, ..., sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación» (n. 29).

Este paso de la *Evangelii Nuntiandi* es de importancia capital. *Para que el mensaje evangelizador no sea atemporal y no caiga, en consecuencia, en el vacío, tiene que tomar en cuenta al hombre concreto en su situación histórica y comunitaria. Esta situación histórico-social concreta resulta elemento dinámico, no obstante sus ambigüedades, en orden a la comprensión de las virtualidades del mensaje cristiano.* Se parte, por tanto, de la correlación entre el mensaje y el hombre actual en la confianza de que la experiencia actual del hombre ayuda a descubrir virtualidades del mensaje. Tenemos así la denominada «teología de los signos de los tiempos».

Además en sana teología católica hay que decir que para que el hombre pueda aceptar la revelación, ésta y su objeto deben ofrecer al hombre algo que explicita el sentido del hombre, de suerte que éste en la fe descubra la *coherencia humana* de lo que explicita el mensaje revelado y que de alguna forma barrunta el hombre como problema de orientación en su búsqueda de sentido en la compre-

hensión profana de su persona. K. Rahner ha hablado con razón del problema de la relación entre el *apriori transcendental* o comprensión profana del hombre y el *a posteriori categorial* histórico de la revelación¹⁵. P. Tillich ha desarrollado la temática con su método de la correlación¹⁶. Por su parte E. Schillebeeckx ha llegado a afirmar que la experiencia humana es un elemento clave para el pensar teológico:

«... la forma inevitablemente humana del pensamiento teológico. Es en esta forma en que se encuentra la razón de la continua renovación de la teología. Para una auténtica teología, el aclarar siempre de forma creciente la experiencia humana de la vida es una cuestión de vida o muerte»¹⁷.

Los estudios modernos sobre la catequesis asumen esta dimensión antropológica de la teología¹⁸. Un estudio programático es el titulado «Catequesis y antropología» de J. Le Du. En él se establece la necesidad que tiene la catequesis de asumir con seriedad la antropología, de «realizar continuamente una reflexión antropológica *buscada en sí misma*». Y esto con el fin de evitar el fideísmo, de forma que de verdad la fe entre en diálogo con el mundo¹⁹. J. Audinet, en un planteamiento similar, indica que la renovación catequética «trata de responder a la cuestión siguiente: ¿cómo la Iglesia por su acción educativa, la catequesis, puede proponer una imagen del hombre que cree y una imagen del grupo cristiano y de su acción en la sociedad, que sea fiel a nuestro tiempo y al evangelio?»²⁰. En su opinión es la

15 K. Rahner, 'Théologie et anthropologie', en P. Burke..., *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Cogitatio fidei 23; Paris 1967) 99-120; 'Consideraciones fundamentales para la antropología y la protología en el ámbito de la teología', en *Mysterium Salutis* II/1.

16 P. Tillich, *Systematische Theologie* (Stuttgart 1955), vol. I, 74.80; vol. II, 20; *Théologie de la culture* (Paris 1968) cap. XI.XV.

17 E. Schillebeeckx, *Révélation et Théologie* (Approches théologiques 1; Bruxelles 1965) 359.

18 *Bibliografía fundamental*, tenida en cuenta: J. Audinet, 'La renovación de la catequesis en la situación contemporánea', en Semana internacional de catequesis, *Catequesis y promoción humana* (Salamanca 1969) 23-41; Le Du, 'Catequesis y antropología', en *Experiencia humana y pedagogía de la fe* (Madrid 1970) 93-115 (art. original en *Catéchèse* n. 24 (1966) 289-312); P. Thion, 'Evangelizar a partir del mundo', *Ibid.*, 61-78 (art. original en *Lumen Vitae* 21 (1966) 209-24); M. van Caster, 'Experiencia humana y fe cristiana frente a la revelación', *Ibid.*, 79-92 (art. original en *Lumen Vitae* 22 (1967) 464-75); *Lumen Vitae* 25 (1970) n. 3 sobre «la catequesis como interpretación de la experiencia» con artículos de: R. Marlé, 'La préoccupation herméneutique en catéchèse. La interprétation de l'expérience', 377-82; P. Schoonenberg, 'Révélation et expérience', 383-92; A. Exeler, 'La catéchèse, annonce d'un message et interpretation d'expériences', 393-404.

19 *Art. cit.*, 107.8.

20 *Art. cit.*, en nota 18, p. 25.

imagen profunda del hombre en su experiencia histórica «la que determina nuestra catequesis»²¹. Por eso no es de extrañar que el n. 3 de 1970 de la revista *Lumen Vitae* hubiera sido dedicado al tema «La catequesis, interpretación de la experiencia». Sintomático es el título del estudio de A. Exeler, 'La catequesis, anuncio de un mensaje e interpretación de experiencias'. No se trata, dice, «de una alternativa. El anuncio de un mensaje y la interpretación de las experiencias humanas fundamentales están, por naturaleza, orientadas la una a la otra. ... El mensaje no suscitará una resonancia y no conducirá a una fe viva, si no corresponde a las experiencias del hombre»²².

En este enmarque se entiende que al hablar de una catequesis para el mundo contemporáneo, J. Audinet define a la catequesis como «la acción pastoral por la cual un grupo humano interpreta su situación, la vive y la expresa a la luz del evangelio»²³. En la definición que ofrece en *Sacramentum mundi* de la catequesis como «un "anuncio de la palabra de Dios con vistas a la educación del hombre en la fe"» subraya enseguida los dos peligros que hay que evitar. El *primero* consiste en «sacrificar la exactitud y originalidad del mensaje a una adaptación mal entendida». El *segundo*, más importante para nuestro propósito, consistiría en «ceder a una falsa concepción de la transcendencia que ignora las condiciones reales en que Dios se da a conocer al hombre»²⁴. La catequesis, como la teología, no puede olvidar que la palabra de Dios es palabra para un hombre concreto histórico y comunitario, y que debe reflexionar sobre el engarce entre la palabra de Dios y el hombre.

Reflexionando sobre este engarce es como la Iglesia puede ejercer su función evangelizadora de forma adecuada al hombre de hoy, siguiendo la indicación de la *Gaudium et Spes*, n. 62 que indica que los teólogos «están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época».

En consecuencia al revertir la problemática de la catequesis en la problemática de la evangelización hemos de preguntarnos por los presupuestos de la evangelización hoy.

21 *Ibid.*, 36.7.

22 *Art. cit.* en nota 18, p. 392.

23 *Art. cit.* en nota 18, p. 35.

24 J. Audinet, 'Catequesis', *Sacramentum Mundi* I (Barcelona 1972) 687.

II.—LA EVANGELIZACION HOY: SUS PRESUPUESTOS

Fe y Constitución en su reunión de Lovaina 1971 tomó como tema de estudio el texto de 1 Petr. 3, 15: «dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación»²⁵. Con ello no hacía *Fe y Constitución* sino asumir una idea fundamental: *la comunidad cristiana debe dar en cada época razón adecuada de la esperanza de la que vive*. Esta idea está en la base de los principales planteamientos teológicos modernos. La comunidad cristiana se encuentra con una tarea *en cierto sentido nueva*, en cuanto que debe proclamar de forma adecuada a la situación en la que le ha tocado vivir la esperanza de la que es portadora. Hay que situarse de forma crítica ante la forma de dar razón de la esperanza. Las razones de antes *tal vez* no valgan o al menos precisan ser configuradas de forma nueva para que adquieran su anterior relevancia. Esta razón de mostrar la credibilidad del mensaje cristiano se muestra como uno de los elementos integrantes y de base en las corrientes modernas a que venimos aludiendo.

La humanidad está hoy colectivamente preocupada por temas como el desarrollo, la liberación, el progreso, y se hace cada vez más sensible ante las situaciones de injusticia. Ante esta humanidad es ante la que la Iglesia debe dar razón de su esperanza y a la que la Iglesia debe dirigir su mensaje de salvación. La *Gaudium et Spes* se ha hecho eco de este problema cuando habla de la situación del hombre moderno, sobre todo en los números 9 y 10 y en el capítulo sobre la actividad humana en el mundo (nn. 33-39).

La Iglesia, como dicen *Lumen Gentium* n. 9, es «germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación». Es significativo que los teólogos haya acuñado expresiones, en línea de continuidad con las ideas del Vaticano II, para indicar cómo la Iglesia es sacramento de salvación para el hoy actual. Como significativas subrayamos las siguientes: 1ª) la Iglesia es presentada como «sacramento del mundo» entendiendo por mundo la fraternidad humana, el modo dialogal de existencia de los hombres. La Iglesia se convierte, en frase de la *Gaudium et Spes* n. 92, en signo de fraternidad, que permite y consolida la sinceridad del diálogo²⁶; 2ª) la Iglesia es descrita como «sacramen-

25 Cf. el estudio de L. Vischer, 'Dad razón de la esperanza que hay en vosotros', *Diálogo Ecuménico* 9 (1974) 351-96.9.

26 E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre* (Salamanca 1970) 139.

to de la esperanza del mundo», como «sacramento del futuro», como «signo anticipador de la salvación venidera»²⁷; 3ª) la Iglesia es descrita como «sacramento de la historia», indicándose que «su existencia no es un "para sí", sino un "para los otros"»²⁸. Estas afirmaciones de los teólogos están en evidente línea de continuidad con la afirmación de la *Gaudium et Spes* n. 44, 1 que presenta a la Iglesia como «fermento de la historia».

Tras estas descripciones de los teólogos está presente una afirmación capital: *la Iglesia espera no sólo para sí sino también para el mundo; la Iglesia es portadora de la esperanza del reino como futuro del mundo*. La asunción de la categoría de *futuro*, releída a la luz de la fe en el eschaton (de la tensión escatológica), ha renovado profundamente la teología. La moderna teología de la esperanza ha puesto de relieve que el cristianismo es capaz de asumir la categoría de futuro, categoría central en el pensamiento de la cultura moderna, desde una comprensión renovada de su fe en la promesa bíblica. Por eso Dios es presentado como el fundamento que sustenta la dinámica del futuro mundano²⁹.

Desde esta perspectiva del futuro la Iglesia debe entenderse como «comunidad en éxodo hacia el futuro de Dios». Sólo entonces «será signo eficaz de esperanza para el mundo»³⁰. A veces la esperanza de la Iglesia se debilita. Con ello la Iglesia corre el riesgo de establecerse en posiciones de seguridad: en vez de tener su esperanza puesta en la promesa de Dios, se refugia en las estructuras sociales y culturales del pasado y con ello se convierte en aliada de los intereses creados de las fuerzas conservadoras. En la medida en que la Iglesia cede a esta tentación, la Iglesia deja de ser signo de credibilidad o, por lo menos, empaña y oscurece su credibilidad, poniéndola en entredicho. J. Alfaro ha indicado acertadamente que «el empeño por la liberación del hombre aparece así como criterio verificativo de la fe y de la esperanza de la Iglesia»³¹. Si el empeño

27 J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972) 119-22.

28 G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 1972) 325-33. «Sacramento de la historia» es el título del cap. 12.

29 Sic J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1970) 113; K. Rahner, 'Utopía marxista y futuro cristiano del hombre', *Escritos de Teología* VI, 76-86; 'Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»', *Schriften zur Theologie* VIII, 580-92. La temática ha sido analizada también por E. Schillebeeckx, J. Moltmann, W. Panenberg, etc.

30 J. Alfaro, o. c., en nota 27, p. 122.

31 *Ibid.*, 122.

por la liberación del hombre debe ser entendido como *criterio verificativo* de la fe-esperanza de la Iglesia, esto significa que es criterio de la credibilidad de la Iglesia. De esta forma nos encontramos con un problema de teología fundamental.

La afirmación de la *Evangelii Nuntiandi* en su número 29 de que la evangelización lleva consigo un mensaje sobre la liberación deberá ser entendido en este sentido. Con ello nos encontramos ante el problema de la praxis eclesial tan debatido en nuestros días. No es extraño que surjan voces de que el problema de la praxis eclesial sea considerado como *praeambulum fidei*³².

Evangelización y progreso terrestre.

Lo que hemos indicado conduce lógicamente al problema de la interrelación entre evangelización y promoción humana, o desarrollo terrestre. El problema no es nuevo. Como muestra baste citar lo que con anterioridad al Concilio escribía Y. M. Congar y lo que durante el mismo Concilio decía E. Schillebeeckx. Y. M. Congar en su obra *Sacerdoce et laicat* distinguía dos aspectos a la hora de concretizar la misión de la Iglesia:

«1º) Convertir a los hombres, hacerlos discípulos (Mt. 28, 19): evangelización; 2º) Orientar el mundo hacia Dios y ordenarlo, en la medida de lo posible, según Dios: acción en lo temporal o en la civilización».

Al segundo aspecto lo considera como «secundario»³³. Y con posterioridad denominaba al primer aspecto «primero y principal», siendo el otro «consecuencia de esta finalidad»³⁴. Por su parte E. Schillebeeckx consideraba a la segunda función como «coesencial, pero derivada»³⁵.

La *Gaudium et Spes* indica que «la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana» (n. 11, 3) o, como se dice en el n. 42, 1 «el fin» de la Iglesia, que le asignó Cristo, «es de orden religioso», «pero precisamente de esta misma visión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y conso-

32 Sic R. Mate, *El ateísmo: un problema político* (Salamanca 1973) 203.293. Le parece que el esquema ratio-fides viene a resultar un esquema burgués.

33 Y. M. Congar, *Sacerdocio y laicado* (Barcelona 1964) 302.

34 Y. M. Congar, art. 'Seglar', en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de teología* (Madrid 1966) vol. IV, 234.

35 E. Schillebeeckx, *La Mission de l'Eglise* (Approches Théologiques 4; Bruxelles 1969) 153.

lidar la comunidad humana». Por otro lado se indica que la Iglesia es «fermento de la historia» (n. 44, 1). En la redacción de la *Gaudium et Spes* se deja de lado el vocabulario corriente de la distinción entre natural y sobrenatural, «no ciertamente porque ellos pongan en duda su verdad analítica, sino porque estas categorías corrían el riesgo de dividir la unidad fundamental de la existencia cristiana», prisma en el que se coloca la Constitución. Por ello M. D. Chenu añade:

«Por lo mismo habrá que cuidar de no hacer pesada la distinción frecuente en el vocabulario francés entre "evangelización" y "animación cristiana de lo temporal" ... Ex profeso ha sido eliminada la palabra "evangelización" de este dualismo ambiguo»³⁶.

El Sínodo de 1974 retomó el problema, problema que ya había sido tratado en el de 1971 con ocasión del documento «La Justicia en el mundo»³⁷. Pablo VI en el discurso de apertura del Sínodo de 1974 subraya «la finalidad específicamente religiosa de la evangelización» y hablaba de la complementariedad entre evangelización y progreso humano en razón de la convergencia de ambos aspectos hacia el mismo fin objetivo: la salvación del hombre. Y en el discurso de clausura establecía que en el Sínodo se había «aclarado la relación de distinción, de integración y de subordinación de la promoción humana respecto a la evangelización del misterio de Cristo». En la *Evangelii Nuntiandi* n. 31 establece que «existen lazos muy fuertes entre evangelización y promoción humana». Tres aspectos le sirven para aclarar la idea. En primer lugar, la existencia de vínculos antropológicos, ya que al hombre, al que hay que evangelizar, no se le puede disociar su existencia en dos sectores, uno de los cuales fueran los problemas socioeconómicos. La segunda razón es que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención. Y en tercer lugar la dimensión de la caridad: «¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?».

La declaración final del Sínodo de 1974 hablaba de «la conexión íntima (*intima conexio*) que existe entre la obra de la evangelización

36 M. D. Chenu, 'La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo', en G. Baraúnda (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy* (Studium, Madrid 1967 390.9).

37 Para el desarrollo de estos párrafos nos basamos en el magnífico artículo de B. Kloppenburg, 'Evangelización y Liberación según el Sínodo de 1974', *Medellín. Teología y pastoral para América latina* 1 (-975) 6-35. Este artículo contiene una amplia documentación sinodal.

y la mencionada liberación» (n. 12). Sin embargo en la introducción del documento «La Justicia en el mundo» los Padres sinodales habían declarado que «la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva (*ratio constitutiva*) de la predicación del Evangelio». Por las aclaraciones de Mons. Torrella, secretario especial del tema «La Justicia en el mundo», «*ratio constitutiva*» debe entenderse en el sentido de «parte integrante». No consta, añadía, que quisieran decir parte esencial. Ya en el documento previo se indicaba que «se dice "una dimensión constitutiva" y no "única"» para evitar que se entienda que «toda la evangelización debiera hacerse exclusivamente a través de la acción en favor de la justicia».

Es conveniente tener presente los errores a que se puede ver sometida la relación entre evangelización y promoción humana-liberación. Ante todo un *primer error* —a veces muy frecuente en el ala conservadora— es hacer una dicotomía entre ambas realidades. La postura oficial de la Iglesia contradice claramente una tal postura y llevada la dicotomía a su límite caería en postura herética, que denominaríamos *herejía nestoriana* por paralelismo con el problema cristológico. La postura *contraria* sería la de confundir ambos planos llegando a una total identificación. Nos daría lugar a la *herejía monofisista*. No cabe duda de que esta postura también se da en la Iglesia actual. Es el riesgo de una simple identificación entre evangelización y promoción humana, reduciendo la liberación al ámbito de lo puramente socio-económico y político. A veces esta postura toma la expresión de que *primero* hay que evangelizar a los pobres y tan sólo después será posible el evangelizarlos. Ambas posturas equivalen a la división apuntada antes entre verticalistas y horizontalistas.

Se corre el riesgo en la segunda postura de perder la identidad cristiana y de hacer un reduccionismo del concepto de salvación a lo socio-político e intramundano. El riesgo de reduccionismo —evidentemente de signo contrario— también se da en la primera postura. A mi modo de ver y *salvo meliori* la Iglesia en sus documentos magisteriales es más sensible al riesgo de la segunda postura. Tal me parece la impostación de la misma *Evangelii Nuntiandi* en el n. 32. ¿No hubiera sido conveniente que, no obstante haya afirmado que «la evangelización lleva consigo» «un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación» (n. 29), hubiera hablado *también y de forma explícita* del riesgo de la primera postura?

Debemos aclarar los problemas que en nuestra opinión subyacen en este problema, pero antes queremos indicar las líneas al respecto de la *Asamblea de Nairobi*, en la sección primera³⁸. El documento parte de que la proclamación del Evangelio, en el que se nos anuncia la salvación ofrecida a todos los hombres por Dios en Cristo, exige a los cristianos consagrarse tanto a la evangelización como a la acción social» (n. 3). La comunidad cristiana debe predicar el evangelio, pero el evangelio es un mensaje de liberación y de salvación para la persona toda y para la totalidad del mundo. Por ello no debemos dejar ninguna zona de la vida ni del sufrimiento humano sin el testimonio de la esperanza. Jesucristo nos ha liberado de la esclavitud del pecado y nos ha llamado a la libertad en el Espíritu. Esta afirmación paulina conduce al documento a establecer que «en el círculo vicioso del pecado, de la muerte y del demonio, se hallan los círculos viciosos del hambre, de la opresión y de la violencia. De la misma forma la liberación para la justicia, para una comunidad más real y para la dignidad humana sobre la tierra se inscribe en la gran libertad del Espíritu, que no es nada menos que la nueva creación» (n. 17). En este número —a nuestro entender clave— se evita el entender de forma privatizada los conceptos paulinos y se les da una proyección social y comunitaria.

Como consecuencia de esta afirmación se establece lo siguiente:

«*Lamentamos* toda escisión que se opera en el pensamiento y en la práctica, entre las dimensiones personal y colectiva. "El Evangelio todo entero para la persona toda entera y el mundo todo entero" significa que nuestro testimonio de esperanza no puede desatender ningún dominio de la vida y de los sufrimientos humanos» (n. 18).

«*Lamentamos* que ciertos reduzcan la liberación del pecado y del mal a las dimensiones social y política, lo mismo que *lamentamos* que otros restrinjan la liberación a las dimensiones personal y eterna» (n. 19).

El documento parte de la vinculación entre evangelización y lucha por la liberación y alerta ante los riesgos de *unilateralización* que se dan en la cuestión. Ciertamente es que no se precisa el cómo de la interrelación entre evangelización y la liberación humana al modo de los documentos católicos, pero las bases de la íntima unión radican en la unidad de la persona humana y su dimensión comunitaria y en la

38 El texto en *Nairobi 1975, Briser les barrières. Rapport officiel de la cinquième Asssemblée du Conseil oecuménique des Eglises* (Paris 1976) 146-64.

proyección comunitaria de los conceptos paulinos de salvación. Estos son dos datos de importancia clave.

En el n. 57 se indica lo que «siempre comporta el Evangelio». En primer lugar se indica lo que pudiéramos denominar clásico: «anuncio del reino de Dios y de su amor en Jesucristo, el ofrecimiento de la gracia y del perdón de los pecados, la invitación a arrepentirse y a creer en El y a entrar en comunión con El, la exhortación a vivir la comunidad que es la Iglesia de Dios, el testimoniar la palabra y los actos salvadores de Dios». Y a continuación se añade tras una simple coma: «la responsabilidad de participar en la lucha por la justicia y la dignidad humana, el deber de denunciar todo lo que obstaculiza la integralidad del hombre, y el compromiso aún a riesgo mismo de su vida». Como esclareciendo la razón por la que se ha añadido este párrafo a la descripción clásica de lo que comporta el evangelio, se indica:

«En la época en que vivimos, el Evangelio nuevo anunciado a los oprimidos puede ser un mensaje de estímulo a perseverar en el combate por la liberación del mundo, signo de esperanza del reino de Dios que viene entre nosotros».

Reflexiones sobre la dialéctica entre evangelización y progreso humano-liberación.

La revelación entre evangelización, por un lado, y progreso humano-liberación, por otro, ha pasado a ser una cuestión eclesial fundamental. Muchos trabajos se han escrito sobre ello. Recientemente la Comisión teológica internacional ha publicado un documento sobre promoción humana y salvación cristiana³⁹. Por nuestra parte quisiéramos hacer algunas aclaraciones.

En toda reflexión hay que partir de que entre evangelización y lucha por el progreso humano (promoción humana o liberación) *hay lazos profundos*. La participación en la transformación del mundo debe ser entendida como «parte integrante» de la evangelización. No se sigue de aquí que toda la evangelización deba hacerse exclusivamente a través de la acción en favor de la justicia. Si hubiera de hacerse exclusivamente a través de ésta correría riesgo la identidad de la misión de la Iglesia. Además existe «hasta en la unidad de la historia

39 Véase en *Salmanticensis* 1977/3 la edición de los principales trabajos.

de salvación, una diferencia permanente entre el reino de Dios y la promoción humana»⁴⁰.

La proposición 18 de los Padres sinodales en el reciente Sínodo establece, ante el hecho de que en el método catequético algunos subrayan la iluminación de los problemas políticos y del compromiso temporal y otros los aspectos espirituales, que hay que buscar una unidad por medio de la *tensión dialéctica* entre ambos polos, de forma que mutuamente se fecunden. La expresión «tensión dialéctica» vale también, como es lógico, para nuestro tema. La afirmación de un polo no supone negar la complementariedad que le aporta el otro. La Iglesia debe reflexionar por qué ha surgido con tal fuerza la corriente que trata de identificar evangelización con lucha por la justicia. Las distinciones y aclaraciones teóricas sobre sus diferencias son necesarias, pero hoy el hombre moderno proclama de alguna manera el primado de la praxis, o sea el empeño real de la lucha a favor de los oprimidos y desheredados. «El hombre moderno siente una desconfianza instintiva y creciente frente a todo mensaje *meramente doctrinal* de liberación humana, y mide el valor de tales mensajes *según el criterio primordial de su eficacia* en la liberación efectiva del hombre»⁴¹. Las distinciones formales son necesarias, pero es necesario reflexionar también sobre el impacto que producen en los cristianos tales distinciones, que *muchas veces son de justificación de posturas conservadoras*.

A mi entender la cuestión de la praxis y la función que sociológicamente ejerce el mensaje cristiano son elementos a tener muy en cuenta. Sería fatal que el universalismo cristiano pudiera «desempeñar, como opina J. Guichard, el papel conservador de las estructuras sociales existentes» y apareciera así «como su garantía ideológica»⁴². En el caso de que algo de esto ocurriera, la Iglesia debería preguntarse por el sentido de su esperanza y por la imagen de Dios de la que viven sus fieles.

Del subrayar uno de los polos de la cuestión y poner en la retorcena el otro surgen las tendencias denominadas *horizontalista* y *ver-*

40 Comisión teológica internacional, *Promoción humana y salvación cristiana*, n. 4, b.

41 J. Alfaro, *Cristianismo y justicia* (Comisión pontificia «Justicia y Pax», La Justicia en el mundo 3; Madrid 1973) 38 = *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972) 216. Los subrayados son míos.

42 J. Guichard, *Iglesia, lucha de clases y estrategias políticas* (Salamanca 1973) 63.

ticalista. Pastoralmente habrá que preguntarse si no es necesario predicar en primer lugar el amor incondicional al otro, a los otros, a la humanidad para que en ese horizonte surja con nuevo vigor el valor profundo de lo que denominamos «Dios», para que el término Dios adquiera para los cristianos una nueva relevancia. Nuestra opinión es afirmativa. Urge además a la teología mostrar la relevancia social de sus afirmaciones⁴³.

Como primer punto de partida se puede partir de la tesis de Karl Rahner⁴⁴, que consideramos exacta, de la unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo. «El amor al prójimo categorial y explícito es el acto primario del amor a Dios, que en el amor al prójimo mientras siempre, aunque atemáticamente, a Dios en transcendentalidad sobrenatural». El amor a Dios presupone con necesidad onto-lógica el amor al prójimo. Esto significa que la relación para con el prójimo y la relación para con lo que denominamos Dios están en una *recíproca relación de condicionamiento*. Por eso Rahner referente al problema horizontalismo-verticalismo puede escribir:

«No es posible poner simplemente uno junto al otro al horizontalismo y al verticalismo como a las dos dimensiones de la existencia cristiana... El cristianismo, por tanto, no añade al horizontalismo la dimensión vertical del hombre como algo nuevo y suplementario... sino que descubre simplemente en lo que con una imagen muy imprecisa y equívoca se puede denominar dimensión vertical, verticalismo, la última raíz, la última dignidad y la última garantía de la relación del hombre hacia el tú humano, cuando habla de Dios... Es necesario salvaguardar la unidad y la relación recíproca de condicionamiento entre horizontalismo y verticalismo... Si por tanto en este sentido hoy el horizontalismo tiene una cierta supremacía frente al verticalismo, esto no contradice necesariamente a la autointerpretación fundamental del cristianismo»⁴⁵.

A mi entender estas afirmaciones de K. Rahner aportan clara luz al problema que tratamos. Ante todo con relación a la postura errónea que puede mediar en ciertas acusaciones de sectores verticalistas para con las posturas horizontalistas. En este enmarque apa-

43 Cf. K. Rahner, 'Über die künftige Wege der Theologie', en H. Vorgrimler - R. Vander Gucht, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, v. III (Friburgo 1974) = *La Teología en el siglo XX*, vol. III (Madrid 1974) 472.3.

44 Cf. K. Rahner, 'Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo', *Escritos de Teología VI* (Madrid 1969) 271-92. (En los dos apartados últimos ofrece su visión). Cf. también 'Missione salvifica della Chiesa e umanizzazione del mondo', *Nuovi Saggi V* (Roma 1975) 699-725 = *Schriften der Theologie X* (Einsiedlen 1972). Para lo que sigue nos inspiramos en estos estudios.

45 K. Rahner, 'Missione salvifica', 711.6.7.9.

recerá como elemento necesario el subrayar la relevancia social y política del mensaje cristiano. No se nos escapa que late no obstante un problema: el del significado positivo, que aporta la identidad cristiana en la lucha por los valores intramundanos, y la esperanza, que suscita, nuestra fe en Jesucristo. Estos son aspectos que nunca deben ser olvidados.

Nos permitimos añadir otra sugerencia. Según la definición del Vaticano I sobre la posibilidad del conocimiento natural de Dios el conocimiento natural de Dios se presupone lógicamente a la aceptación de la Revelación. Según este esquema, ¿no se podría decir a nivel de *presuposición lógica* que la evangelización, que siempre debe promover la Iglesia, presupone lógicamente la lucha de la comunidad eclesial por la liberación humana? O sea que la lucha por la liberación es presupuesto lógico para la evangelización. De todas formas creemos que en la cuestión de acento entre evangelización y lucha por la promoción humana es erróneo el *aut... aut* —sea que se subraye unilateralmente una u otra— y que la verdad radica otra vez en la *tensión dialéctica* y de *complementariedad* entre ambos aspectos.

Lo dicho hasta ahora puede entenderse como un correctivo necesario a cierta forma errónea como pidiera entenderse el acusar a ciertas posturas de mero horizontalismo, sin negar, por supuesto, lo erróneo de un mero horizontalismo.

Problema de la credibilidad eclesial.

Al margen de que se acepte o no nuestra sugerencia de «presupuesto lógico» en el tema que venimos desarrollando entra en juego un problema nuclear eclesial: *el de la credibilidad de la misma Iglesia.*

El Vaticano I presenta a la Iglesia como el gran signo de credibilidad: DS 3013 (1974). El tema en su desarrollo y mostración tiene amplias dificultades, como ya lo indicaba K. Rahner ⁴⁶.

Recientemente se subraya la necesidad de tomar en seria consideración la relación entre fe y praxis ⁴⁷. La integración de la relación entre fe y praxis es a juicio de J. Alfaro un problema moderno

⁴⁶ 'Iglesia de pecadores', *Escritos de Teología* VI, 297.

⁴⁷ Cf. W. Post, 'Teoría y práctica', *Sacramentum Mundi* VI (Barcelona 1976) 619-26.

a atender y que la teología clásica no ha tomado en suficiente consideración⁴⁸. Se puede afirmar que la fe incluye en sí la praxis como *criterio de verificación*, o dicho de otra forma que «las obras deben ser consideradas como verificación (en el sentido de «hacer verdadero») de la misma fe (las obras no son signo y complemento, sino cumplimiento de la fe). La dialéctica «fe-obras» debe ser pensada como una dialéctica de inclusión»⁴⁹. Surge así un problema importante en la teología, en la hermenéutica teológica: la cuestión de la ortopraxis o actuación recta⁵⁰. Con ello se trata de evitar el reducir la salvación a lo «privatissimum» de la decisión humana y la herejía, en frase de E. Schillebeeckx, que amenaza esencialmente a toda forma de cristiandad, que es la gnosis: «¡La gnosis restringe al cristianismo a una doctrina teórica de la salvación —que, considerada lógicamente desde sus propias bases, deja al mundo ser lo que es—, a una aclaración hermenéutica de la existencia, sin interés en la renovación efectiva del mundo y del existir humano!»⁵¹.

La relación de fe con el devenir humano no es una mera cuestión sobre la repercusión de la fe cristiana para crear una dinámica en pro del desarrollo humano, sino que resulta una cuestión básica de teología fundamental. Desde aquí se muestra la necesidad que tiene la comunidad eclesial de tomar en serio la praxis mundana como muestra de la exposición de su credibilidad, como *mostración del sentido de su existencia*.

La situación actual del mundo impone al cristiano una praxis nueva del mensaje cristiano, como mensaje eficaz de esperanza y de amor ante la situación lacerada de las injusticias de nuestro tiempo. La situación actual del mundo constituye un verdadero desafío al cristianismo. Si el mundo actual desconfía de los mensajes teóricos de liberación y mide el valor de tales mensajes según el criterio de la eficacia en la liberación efectiva del hombre, la comunidad cristiana deberá aceptar el embate del mundo moderno para mostrar ahí el verdadero sentido de su mensaje, su aportación específica y poder decir así al mundo una palabra de verdadera significación para éste. El testimonio cristiano frente al mundo caerá en el vacío, si no mues-

48 Cf. su artículo en *Salmanticensis* 1977/3.

49 J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972) 99.

50 Sobre la cuestión véase E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca 1973) 93-103; *Dios futuro del hombre* (Salamanca 1970) 196-8.

51 *Interpretación* 101.

tra su eficacia en el empeño por la liberación del hombre. «Si la Iglesia no muestra la misma preocupación por defender la verdad de su mensaje, como por *hacerlo verdadero* en la praxis del amor eficazmente comprometido, en la liberación integral del hombre, su mensaje no presentará garantías de credibilidad para el hombre nuevo»⁵².

Entra, pues, así en juego la credibilidad del mensaje y por tanto la credibilidad de la Iglesia. Lo que está en juego es el significado totalizador de la esperanza cristiana. La esperanza cristiana auténtica es solidaridad con los oprimidos, compromiso en su liberación.

Sólo así la comunidad creyente podrá testificar lo que para ella significa el término Dios. No se debe olvidar que el reconocimiento de lo que denominamos Dios fórmula *en lenguaje diferente* el sentido profundo de los términos persona humana, justicia, libertad por los que el hombre lucha, aquello mismo que uno busca cuando realiza el bien y cuando resiste al mal que hay en el mundo.

«¿Quién podría creer en 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 las cosas, si no se prueba que la esperanza escatológica puede cambiar, ya ahora, para bien, el curso de la historia?»⁵³.

Para ello es necesario que los creyentes muestren en la praxis que su fe-esperanza es capaz ya desde ahora de cambiar el mundo, de ser una dinámica de impulso en el desarrollo humano.

III.—FUNDAMENTACION TEOLOGICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

J. B. Metz ha escrito acertadamente que «las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no se pueden privatizar, no se pueden reducir al círculo privado. Nos están obligando a la responsabilidad social»⁵⁴.

Una vez haber mostrado los presupuestos de la evangelización y cómo la Iglesia se juega su credibilidad en la lucha por la libera-

52 J. Alfaro, o. c. en nota 49, 219.

53 E. Schillebeeckx, *Dios futuro*, 198. Cf. también 85.

54 J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1970) 148.

ción humana, vamos a indicar en este tercer apartado algunos aspectos —en línea de complementariedad con lo establecido hasta ahora— sobre la fundamentación teológica de la responsabilidad social. Así aparecerá la importancia que para el cristiano tienen los términos justicia, libertad, etc. Para ello partimos de una reflexión sobre el significado de la esperanza para hacer un bosquejo, en un segundo momento, de la fundamentación teológica de los derechos humanos.

Sobre el significado de la esperanza.

Ya hemos hecho anteriormente referencia al tema de la esperanza, como elemento dinámico de relectura del cristianismo. Es significativo que la relectura del significado de la esperanza bíblica haya sido elaborada por pensadores de diversa confesionalidad cristiana en diálogo con el pensamiento profano de autores aún ateos, como E. Bloch.

Este indica que en todo proyecto positivo acerca del hombre vemos al hombre en la búsqueda de lo *humano* amenazado. A la esperanza subjetiva que se expresa negativamente en la resistencia contra toda amenaza de lo *humano*, debe corresponder, añade, una «esperanza objetiva», la cual posibilitará aquella esperanza subjetiva. El hombre se revela ante la esperanza de lo *humano* amenazado.

En las experiencias de contraste negativas que se dan en nuestra vida personal y social, indica E. Schillebeeckx⁵⁵, se revela un horizonte de sentido, porque sin éste la vivencia de contraste no tendría sentido. Tenemos así un elemento *negativo* —el hombre no puede seguir así con lo *humanum* amenazado—, común fundamentalmente a todos los planteamientos humanistas, y ahí surge un horizonte de sentido —el elemento *positivo*—, no tematizable, que le es previo a todos los proyectos positivos acerca del hombre: *una dialéctica negativa, sustentada y guiada por un horizonte de sentido*. Aquí existe una base común antropológica, siempre que se acepte que uno no puede quedarse en la dialéctica negativa. Se podría además afirmar que la dialéctica negativa no es ni posible ni comprensible, si no se da la justificada confianza de que haya una plena posesión de sentido y una experiencia de la misma que no estén por entero fuera de nuestro ámbito.

⁵⁵ E. Schillebeeckx, *Interpretación de la fe*, 96 (Cf. 135.55); cf. también su artículo 'El magisterio y el mundo político', *Concilium* n. 36 (1968) 404-27. Le seguimos en este desarrollo.

Lo que denominamos Dios resultaría así el horizonte no tematizado de lo más profundo de nuestra experiencia dialéctica negativa. El hombre anhela de alguna forma el reino sin sufrimientos ni lágrimas, de que hablan 2 Petr. 3, 13 y Apoc. 21, 14. La esperanza, de que habla el cristianismo, se presenta así como la *respuesta de correlación* a la pregunta humana. Desde ahí vuelve a ser comprensible nuestro hablar de Dios y el sentido de la promesa bíblica.

Lo indicado hasta ahora se reduce fundamentalmente a una *teología natural*. Y ésta es esencial como elemento previo para mostrar la especificidad de lo cristiano y sin ella lo cristiano no se presentaría con un auténtico engarce en lo humano.

El Dios de la promesa debe ser descrito como el Dios que es nuestro futuro, como la potencia de nuestro futuro. El Dios de la promesa nos da el encargo de ponernos en camino hacia la tierra prometida: un país, que como hiciera antes Israel, debemos desarrollar con la conciencia puesta en la promesa. El mundo, la sociedad humana, son la realidad que el hombre debe transformar y esto, para el creyente, en razón de la misma promesa bíblica. Los creyentes deben testificar en su *praxis* lo que de verdad significa su fe en el Dios de la promesa, que está ya creando el nuevo futuro.

La esperanza escatológica, que muchas veces había resultado elemento paralizador o de cierta evasión en la relación de compromiso por parte de los cristianos para con el mundo o al menos no había contribuido a ser elemento dinámico del compromiso de los cristianos por los valores sociales humanos, es presentada ahora por los teólogos como elemento dinámico con relación al presente social en relación crítico-dialéctica con él (en frase de J. B. Metz).

El mensaje de esperanza del que la comunidad cristiana es portadora inquieta de forma crítica a la historia, la mueve hacia adelante, es la utopía dinámica que cuestiona críticamente a la situación social⁵⁶. Ello impulsa al creyente a luchar por la realización en el tiempo de aproximaciones de la libertad, justicia y paz escatológicas. Su lucha en la historia por la libertad, justicia y la paz es para el cristiano algo no vano, pues, si bien sus realizaciones temporales no

⁵⁶ Algunas referencias bibliográficas sobre la utopía: K. Rahner, 'La questione sul futuro. Sulla base teologica della critica cristiana a la società', *Dibattito sulla 'teologia politica'* (Brescia 1971) 201-2; E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre* (Salamanca 1970) 172; W. Kaspers, *Fe e historia* (Salamanca 1973), cap. 3.

Sobre el concepto filosófico cf. A. Neusüss, *Utopia* (Barcelona 1971).

son ni nunca lo podrán ser *aún* el reino prometido, si son sin embargo comienzo del *eschaton*. Y aunque no lo fueran, el cristiano deberá luchar por esos valores, en cuanto que la función del cristiano —y es idea de K. Barth— es la de hacer en la sociedad una obra analógica con relación al reino de Dios⁵⁷. El compromiso y la lucha por los valores terrenos y las realizaciones temporales tienen valor de signos de la promesa del Reino. Ya desde aquí se puede hacer una justificación teológica de los derechos humanos.

Fundamentación teológica de los derechos humanos.

Mientras que la concepción católica ha partido a la hora de la justificación de una ética social del concepto de derecho natural, la concepción protestante tiene dificultades de base antropológico-teológicas en este concepto⁵⁸.

Nos encontramos con ofrecer algunas indicaciones de posturas protestantes. Recientemente J. Moltmann ha descrito teológicamente los derechos del hombre a partir del derecho de Dios sobre el hombre:

«Pensamos que la contribución teológica de la teología cristiana consiste en deducir los *derechos fundamentales del hombre del derecho de Dios sobre el hombre*, sobre su dignidad, sobre su comunidad, sobre el dominio que él ejerce sobre la tierra y sobre su futuro. La fe cristiana debe establecer por encima de los derechos y deberes del hombre *la dignidad del hombre* en su vida con Dios y para Dios»⁵⁹.

El derecho de Dios sobre el hombre se expresa, en su opinión, en el hecho de que éste está destinado a ser la «imagen de Dios»: «los

57 K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Zurich 1946) n. 14 = *Comunidad cristiana y comunidad civil* (Madrid 1976) 109. Cf. R. Mehl, *Pour une éthique sociale chrétienne* (Cahiers théologiques 56; Neuchâtel 1967) 53 ss. (acepta la idea de Barth). J. Moltmann, 'Fe y política', *Diálogo Ecueménico* 9 (1974) 26 ss.

58 Cf. R. Mehl, o. c. en nota anterior, 37 ss.; *Ética católica y ética protestante* (Barcelona 1973) 64 ss.; J. Ellul, *Le fondement théologique du Droit* (Cahiers théologiques 15-16; Neuchâtel 1946) passim, pero sobre todo pp. 15.27.45. A. Dumas ha mostrado que en K. Barth hay una especie de equivalencia del derecho natural en su colaboración 'La Théologie de K. Barth et le droit naturel', en *Pratique du droit et conscience chrétienne*, como informa Mehl, *Ética* 71 ss.

En *Eglise et société* I, *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation* (Genève 1967) véanse los estudios de R. Schaul, 'Point de vue théologique sur la révolution', pp. 13-28; H. W. Bartsch, 'Une manière nouvelle d'aborder l'éthique sociale chrétienne', pp. 41-55.

59 J. Moltmann, 'Déclaration théologique a propos des droits de l'homme', en *Alliance reformée mondiale, Le fondement théologique des droits de l'homme* (Genève 1977) 8. Discurren por el mismo camino J. Ellul, o. c. en nota anterior; D. Vidal Regaliza, 'Fundamento cristológico de los derechos humanos (Sección V de la asamblea del C.E.I. en Nairobi)', *Diálogo Ecueménico* 11 (1976) 443-58.

derechos del hombre a la vida, a la libertad, a la comunidad y a la autodeterminación reflejan el derecho de Dios sobre el hombre, porque el hombre está destinado a ser la imagen de Dios en todos los aspectos de su vida, como hombre con los hombres y como criatura con la creación». El descubrimiento de los derechos del hombre surge para el cristiano de la contemplación de la liberación y alianza de Dios tal cual se nos muestra en el A.T. para con Israel y en la liberación aportada por Cristo. Esta conciencia provoca el sufrimiento ante las esclavitudes que sufre hoy el hombre. «El testimonio bíblico de liberación, alianza y derecho de Dios conduce a una praxis correspondiente de la cristiandad, pues ésta «no puede dejar ningún dominio de la vida fuera del testimonio de la liberación divina, de la alianza de Dios y de la dignidad del hombre»⁶⁰.

Por su parte R. Mehl establece un doble fundamento de la ética cristiana: «visión nueva del hombre, que pasa a ser en Jesucristo, del enemigo que era, un hermano del que yo soy responsable. Visión nueva del futuro del hombre comprometido en una marcha hacia un Reino que viene a él y que ya agita toda la masa de la historia humana»⁶¹. *Pensamiento nuclear es el dinamismo del reino*. Nuestra conciencia de la inminencia del reino y nuestra pasión por la justicia del reino hacen que en la transformación del mundo, no podamos conformarnos al siglo presente y que haya que inventar acciones que sean *significativas* de nuestra espera del reino y su justicia⁶². Por ello considera acertada la postura de K. Barth de que la función del cristiano es hacer en la sociedad una obra analógica por relación al reino de Dios, comprometiéndose en descubrir a la sociedad los puntos críticos y tratando de introducir en ella analogías del Reino, *señales de nuestra esperanza*⁶³.

Estos dos muestreos de la postura protestante pueden bastarnos. Típico de la postura protestante es el subrayar que «toda privación de los derechos humanos resulta intolerable para los cristianos, porque niega la *justicia de Dios* y coloca en su lugar la justicia de los dioses»⁶⁴.

No hace falta adentrarse demasiado en lo típico de la postura

60 *Ibid.*, 9.

61 *Pour une éthique* (o. c. en nota 57) 48.

62 *Ibid.*, 45.6.

63 *Ibid.*, 53.5.

64 D. Vidal Regaliza, *art. cit.* en nota 58, 454.

católica sobre la fundamentación de los derechos humanos. Si se prescinde del derecho natural —aspecto que juzgamos necesario desde el adagio escolástico de que «*gratia supponit naturam*»— el teólogo deberá afirmar que la libertad de los hombres tiene su base en la llamada de Dios al hombre. El cristiano se mueve hacia la lucha por las libertades cívicas del hombre, pero *desde* la libertad de Cristo, *desde* la condición libre y filial a que se supo elevado en el Hijo. La libertad a la que hemos sido llamados en Cristo por el amor de Dios a la humanidad, resulta contagiosa y de profundas consecuencias sociales. Hay, dicho de otra forma, una profunda conexión entre la libertad cristiana y las libertades cívicas⁶⁵.

La comunidad creyente vive de la memoria subversiva de la muerte y resurrección de Jesucristo. La *memoria Jesu Christi*, como indica J. B. Metz, lleva consigo una anticipación bien determinada del porvenir, concebido como porvenir de los que no tienen esperanza, de los fracasados y apurados. Es esto lo que hace de ella una memoria *liberadora* y *subversiva*. La Iglesia, por ello, debe comprenderse como institución que lleva en sí un recuerdo de libertad subversiva⁶⁶.

La fe cristiana en las promesas escatológicas de justicia, paz y libertad debe ser acicate continuo para el cristiano en orden a descubrir las situaciones de opresión e injusticia y luchar por situaciones más aproximativas a la realidad escatológica. La espera escatológica resulta así otro de los aspectos justificativos de los derechos humanos y razón del compromiso por ellos.

IV.—CONCLUSIONES

1) La Iglesia tiene la misión de proclamar la buena nueva del Evangelio y esto lo debe hacer de forma adecuada al momento histórico, o sea de forma adecuada al hombre en su situación concreta. Este atender al hombre concreto es algo necesario para que su mensaje tenga relevancia y significatividad en el momento concreto. Esto lo ha hecho la Iglesia en su historia. Buen signo de ello son las

⁶⁵ Cf. el estudio de L. M. Armendáriz, 'Libertad evangélica y libertades cívicas: un capítulo de teología de la creación', en *La Iglesia sacramento de la libertad* (Teología Deusto 1; Bilbao 1972) 39-66.

⁶⁶ J. B. Metz, 'Presencia de la Iglesia en la sociedad', *Concilium*, n. extra «El futuro de la Iglesia» (1970) 249 ss.

adherencias de otras épocas culturales que se advierten en sus mismas formulaciones dogmáticas.

Función de la teología es repensar el mensaje para decirlo de forma adecuada en el momento concreto. De ahí que sea esencial a la teología el estar en diálogo de verdad con el hombre en su *hic et nunc*, su dimensión antropológica. La evangelización y la catequesis viven para poder transmitir el mensaje de la misma necesidad que la teología.

2) La situación moderna del hombre se caracteriza por una desconfianza ante toda teoría de liberación que no muestre su efectividad en la práctica. La Iglesia debe atender esta situación como un signo positivo de los tiempos. Y esto significa que en la praxis por hacer un mundo mejor la Iglesia se juega su credibilidad.

Si en otros momentos ha valido la denominada teología trascendental, esto no significa que hoy no tenga importancia y relieve. Pero *la época moderna está exigiendo el poner de relieve la dimensión social* («política») del mensaje cristiano.

3) Es cierto que a veces se da una unilateralización en el subrayar la importancia de la promoción humana, identificándola casi sin más con la evangelización. Aquí se corre el riesgo de la pérdida de la identidad cristiana y de la identidad de la misión de la Iglesia. Pero, si la Iglesia magisterial indica la conexión íntima entre evangelización y promoción humana, de forma correlativa tendrá que indicarse el riesgo de pérdida de identidad de la misión de la Iglesia que está implicado en las exposiciones y formas de vivir el mensaje cristiano que, sin negarlo teóricamente, si niegan muchas veces en la práctica la relevancia socio-política del mensaje cristiano.

4) Hablar tan sólo de la «herejía» del mero horizontalismo nos parece unilateral. Habría que hablar también de la herejía del mero verticalismo. Si la primera corriente nos conduciría a la herejía monofisista, la segunda reproduciría la herejía nestoriana.

La Iglesia debe tomar muy en cuenta el por qué han surgido en su seno las modernas corrientes teológicas denominadas teología de la revolución, «teología política», teología de la liberación, etc. No cabe duda de que las tales corrientes son una reacción ante algo de la vida de la Iglesia que necesita una profunda reforma.

La Iglesia no puede aceptar la realidad de «privatización» en

que se encuentra lo religioso, o mejor la dimensión de *cultus privatus*, a que ha reducido la época moderna a lo religioso.

5) Es significativo que la división entre «horizontalistas» y «verticalistas» sea la división más clara hoy entre los cristianos, por encima de las antiguas divisiones confesionales. Las Iglesias se encuentran emplazadas ante una *nueva* tarea, tarea donde *entra en juego la credibilidad de ellas mismas y del mensaje que deben proclamar*. Desde aquí se comprenderá el título de nuestro trabajo que enmarca nuestra reflexión «como problema de teología fundamental».

Miguel M.^a Garijo-Guembe
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca