

FE CRISTIANA Y MUNDO SECULARIZADO A LA LUZ DE UNA TEOLOGIA POLITICA¹

Por M. Ig. SANTOS (Santiago del Estero)

D. Bonhoeffer, cristiano de nuestro tiempo, se preguntaba, en las cárceles nazis de fines de la segunda guerra europea, cómo podría el cristiano vivir en su mundo "etsi Deus non daretur", aún en la hipótesis de que no existiese Dios.

La pregunta de Bonhoeffer, y su apremiante testimonio recogido en sus maravillosas cartas de prisión, apuntan a aquel límite previsible al que parece estar abocada hoy la fe cristiana, el tener que permanecer enhiesta en medio de un mundo del que Dios, por innecesario, parece definitivamente ausente. Es justamente esta situación uno de los rasgos, tal vez el más extremo y el más sospechoso, de la llamada "secularización del mundo", de la que vamos a tratar.

Interesa, por de pronto, destacar en las palabras de Bonhoeffer, más que su contenido o su significado material, su valor de testimonio. Bonhoeffer fue, como acertadamente ha dicho en su biografía el P. R. Marle, "un testigo de Cristo entre sus hermanos". Testigo de su fe personal y de la fe de aquellos cristianos que vivían

¹ Se reproduce aquí el texto de la lección pronunciada por el autor en la inauguración del curso académico de la Universidad Católica de Santiago del Estero. Dicha lección es una reflexión sobre la condición de la fe cristiana en un mundo en trance de secularización, siguiendo muy de cerca el pensamiento de: J.B. Metz, *Teología del mundo* (muy especialmente), *Sígueme*, Salamanca, 1970; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, *Sígueme*, Salamanca, 1969; id., *Esperanza y planificación del futuro*, ibid., 1971; id., *Dios en la revolución*, aparecido en *Evangelische Kommentare* 1 (1968), pp. 565-571 y condensado en *Selecciones de Teología*, Barcelona.

Sobre el tema o los temas de esta lección, sobre todo los que hacen referencia a la secularización y al concepto de teología política, la bibliografía es inmensa. Baste decir que un doctorando en Teología recogió en el año 1969 nada menos que mil quinientos títulos, entre libros y artículos, solamente sobre el tema de la secularización, títulos registrados en las bibliotecas de Roma por aquel entonces. Entre nosotros, y más precisamente en *Stromata*, se ha tocado el tema en relación con el pensamiento de J. B. Metz y J. Moltmann; para ello, ver E. J. Laje, *La Iglesia y el proceso latinoamericano de liberación*, en *Publicaciones de la Acción Católica Argentina*, Tema 2, y la bibliografía señalada por el

en un mundo declaradamente hostil. Era, también, un teólogo profundo; pero lo era precisamente como testigo de la fe. También esto ha de ser subrayado aquí, para que se entienda el sentido de las reflexiones que vamos a hacernos hoy en alta voz: Cualquier discurso teológico debe entenderse y mantenerse, no tanto como especulación más o menos válida según la categoría del que la hace, sino como un modo de testimonio de la fe cristiana.

Las reflexiones de esta noche quieren ser un testimonio. Testimonio de la manera, siempre intraductible, en que los cristianos de muchas latitudes hacen hoy en el mundo la experiencia de su fe. No interesa tanto ahora medir si esa experiencia y la formulación que de ella nos ofrecen los que la están haciendo, ha sido o no sancionada por el Magisterio o la autoridad de la Iglesia jerárquica. El cuerpo eclesial no puede, no debe, esperar la voz de marcha o la orientación primera de la jerarquía. La función de la jerarquía y del Magisterio es más bien otra: Discernir la autenticidad cristiana y evangélica de lo que la comunidad eclesial vive en la fe a impulsos del Espíritu o, de otro modo, siguiendo con el símil del cuerpo humano, la función del magisterio eclesiástico es parecida a las funciones de la conciencia, que debe asumir en la luminosidad y plenitud de la vida personal las operaciones y vivencias de todo tipo difusas por todo el organismo del individuo. Decimos esto, porque en todo cuanto digamos aquí no debe ser comprometido el Magisterio de la Iglesia. Damos un testimonio de la fe cristiana y retomamos la reflexión teológica que sobre su propia experiencia de

autor sobre todo en las notas 9-12, pp. 6 y 7.

Permítasenos añadir solamente dos títulos con dos perspectivas diametralmente opuestas: J. L. Segundo, *Teología abierta para el laico adulto*: 3. *Nuestra idea de Dios*, Ed. Lohlé, Bs. As., pp. 98 y ss., donde el autor presenta una fina y matizada visión latinoamericana de la secularización, relacionándola con Medellín y en contraposición con la situación "secularizante a medias" europea. Otra visión, esta vez europea, pero totalmente negativa para con la llamada "teología política" de J. B. Metz, es la que nos ofrece C. Pozo en su obra, escrita en colaboración con el Card. Daniélou, *Iglesia y secularización* (Lección 6a., más directamente), B.A.C., Minor, num. 23, Madrid, 1971, pp. 121 y ss. Las controversias surgidas en la vertiente europea de la teología con ocasión de la obra de J. B. Metz y su obra citada, pueden verse en las citas aportadas por E. J. Laje, estudio cit., y en el mismo C. Pozo, op. cit. Lo mismo cabe decir acerca de las reacciones ante la obra y el pensamiento de J. Moltmann, tan vecino en muchos puntos a Metz.

fe en el mundo moderno nos brindan nuestros hermanos dispersos por la tierra. Y, si nos pareciera que la forma de esa experiencia no se acomoda a las condiciones y circunstancias en que nos encontramos aquí, pensemos que mañana podremos encontrarnos en situaciones similares: La historia de las culturas se ha unificado hasta tal punto, que, aunque con ritmo diverso, va atravesando lentamente, implacablemente, las mismas o parecidas fases. Pero, en todo caso, los cristianos que como Bonhoeffer se han visto precisados a llegar a límites para nosotros insospechados, son precisamente por eso un aliento para nuestra esperanza. Allí, en el límite, nos dicen ellos, también es posible la fe como luz que enciende la esperanza del mundo y de los hombres.

De los términos de nuestra exposición, dos pueden parecer un tanto sorprendentes: "Mundo secularizado" y "teología política". Podríamos comenzar despejando la incógnita del concepto de "teología política" y pasar luego a aclarar cómo esa teología enfoca o entiende la relación de la fe con el mundo. Sin embargo, para permanecer fieles a nuestra voluntad de testimonio de la experiencia cristiana en el mundo, procederemos de modo inverso. Empezaremos por caracterizar del modo más completo posible nuestro mundo y los rasgos que ofrece su rostro al hombre de nuestro tiempo y al cristiano como hombre de su siglo. Después, expondremos las características de la experiencia de fe que el cristiano hace de ese mundo. Al final, recogeremos los principios teológicos a cuya luz vive el cristiano hoy en el mundo secularizado, para elevarlos a la categoría de principios reflejos. El conjunto de estos principios es lo que se llama "teología política"

SECULARIZACION DEL MUNDO ²

Nuestro mundo es un *mundo secularizado* o, mejor en trance de *secularización*. Este es su rasgo fundamental y determinante de todos los demás que puedan señalarse. ¿Qué es la secularización?

² Ver J. B. Metz, op. cit., cc. 1 y 2, pp. 11-130.

Podría decirse en términos generales, intentando una definición complexiva, que es aquel proceso por el que el mundo es experimentado como historia o mundo—en—devenir hacia el futuro, proyectado por la acción revolucionaria del hombre. La secularización es, pues, una experiencia del mundo que está marcada por estos signos: Dinámico—histórica, antropocéntrica, futurista y revolucionaria. Explanemos y analicemos cada una de estas notas.

El mundo ya no se experimenta como naturaleza, sino como historia. El mundo no es lo que está ahí enfrente, la naturaleza preformada, el ámbito previamente dado en el que el hombre habría sido colocado posteriormente. El mundo se vive hoy como algo que se está haciendo, un devenir, en el que el hombre realiza empresas y lo plasma.

Para comprender este mundo es ya insuficiente el esquema sujeto—objeto, según el cual el mundo sería el conjunto de objetos o de cosas terminado y abarcador, lo circundante, y el hombre la subjetividad libre y espiritual, la intimidad personal e inefable, irreductible, que se realiza como hombre, y como hombre ante Dios, en la profundidad de su yo. Todos estos esquemas idealistas o subjetivistas hicieron crisis en el siglo XIX y se verificó un cambio radical en la visión de las antinomias “espíritu—naturaleza”, “yo—mundo”. De entonces parte ya la concepción de la experiencia y el comportamiento del hombre en el mundo en el horizonte del co—ser interhumano, del ser conjuntamente entre los hombres, y esto no sólo en el sentido “privado” de una relación “yo—tú”, sino en el sentido “político” de la convivencia social.

Nuestro mundo es, pues, un *mundo hominizado*. Decimos “hominizado” y no “humanizado”, entenderemos más adelante porqué. El hombre se capta a sí mismo como subjetividad histórica, como sujeto—del—mundo, a disposición del cual se hallan cada vez más las maneras de ser del mundo, naturaleza, cultura, sociedad. El hombre se entiende a sí mismo como una especie de demiurgo, como arquitecto del mundo, que de la materia prima de la naturaleza crea su propio mundo.

Esta hominización del mundo implica el desalojo implacable de los *dioses o nùmenes* que pudieran creerse habitando o rigiendo la

naturaleza. Nuestro mundo se ha *desdivinizado* o *desnuminizado*, se ha *desacralizado*. Este aspecto de la secularización moderna es el más sospechoso para muchos y el más arriesgado. Nos apresuramos a afirmar que esta desdivinización no hay porque interpretarla en el sentido marxista que identifica hominización y humanización del mundo autónoma y autoredección futura del hombre. Tampoco es preciso interpretarla en el sentido nietzscheano de “la muerte de Dios”, aunque debiéramos entender que precisamente por medio del Cristianismo se ha provocado una experiencia de “la muerte de Dios dentro del horizonte del mundo”.

¿Qué es, pues, la desdivinización del mundo? Cuando el hombre experimentaba el mundo como naturaleza, tenía la conciencia de estar imbricado en una vasta y tupida red de relaciones de dependencia respecto a aquélla, se sentía como abrazado y transportado por una naturaleza siempre superior y más amplia que él. Esta experiencia ha sido representada en los símbolos y mitos de la tierra seno y madre, en la que el hombre se encuentra cobijado. Por un movimiento espontáneo del espíritu humano, aquella naturaleza era aprehendida como dotada de rasgos divinos. El hombre se miraba a sí mismo como el reflejo del cosmos, un “microcosmos”, un cosmos que se asentaba en órdenes establecidos, en leyes inmutables e incontrolables. Esos órdenes, impenetrables para el hombre, eran los dioses rectores del mundo, dominadores y poderosos.

Hoy en cambio la existencia humana no se siente a merced o bajo el dominio de la naturaleza, sino que por el contrario es ésta la que está a merced de la manipulación del hombre. El mundo es el espacio de las progresivas conquistas del hombre. Si algún reducto misterioso queda aún opaco a la mirada y al hacer humanos, donde pudiera alojarse algún dios, más tarde o más temprano caerá bajo el dominio del hombre. Un pensador califica a esta desnuminización del mundo como “la desfatalización de la historia”, el descubrimiento que ha hecho el hombre de que el mundo ha sido dejado en sus manos, de que ya no puede culpar al sino o a las furias (a la Providencia, en nuestro lenguaje cristiano) por lo que él hace con el mundo. Es lo que el ya citado Bonhoeffer llamaba en 1944 “la mayoría de edad del hombre”. Parecida desnuminización ha alcanzado a las instituciones, humanas y eclesiásticas.

Este mundo, del que es sujeto activo el hombre, está orientado al futuro y sostenido por la constante voluntad humana de lo nuevo. G. Ebeling lo expresa así: "Lo que está dado se transforma en tareas, a impulsos del interés por el futuro. Lo verdaderamente real en lo real son sus posibilidades". Y Kierkegaard hablaba del apasionamiento hacia lo posible". La conciencia moderna se ha liberado del hechizo que la sujetaba a una historia de los orígenes y se ha orientado hacia la historia del fin. Solamente cuando la historia de los orígenes es entendida en relación con la historia final, aparece también ella no como simple material de curiosidad histórica, sino como herencia obligada y como poder inspirador de nuestro existir actual.

El futuro para el hombre moderno es una realidad que todavía no existe, que jamás ha existido, lo que debe ser proyectado y construido. Por eso, la relación con el futuro es operativa y no contemplativa, y toda teoría de esa relación es teoría de la práctica. A esta luz debe ser interpretado el pragmatismo que parece caracterizar al hombre actual. Son las obras, las realizaciones las que dan la medida de las teorías, de las personas y de las instituciones, siempre de cara al futuro. Estamos a un paso, como puede verse, de la máxima neotestamentaria de "hacer la verdad".

Voluntad y pasión por lo nuevo, creación de un futuro mejor, que está transida de una *exigencia revolucionaria*. Detengámonos un momento en este talante de nuestro mundo secularizado, ese empeño iconoclasta que a muchos parece caprichoso y arbitrario. No nos referimos a la revolución violenta, que tiene una configuración propia y plantea problemas muy complejos que rebasan los límites de esta exposición.

Puede decirse que vivimos una situación revolucionaria difusa o acusada. La revolución está en el ambiente y de cuando en cuando se hace presente en toda su crudeza. Pero hay que añadir aún: Es previsible que en el futuro viviremos la historia cada vez más como revolución y no podremos responsabilizarnos del futuro del mundo y del hombre más que revolucionariamente. El teólogo Jurgen Moltmann lo expresaba así en un clarividente estudio, preludeo y eco de su magna obra "Teología de la esperanza": "La situación en que vivimos y crecemos se ha hecho objetivamente revolucionaria.

Esto puede verificarse principalmente en tres puntos: El dominio de las naciones industriales ha desarrollado un sistema en el cual éstas se enriquecen, mientras las restantes se distancian progresivamente de ellas. Esto ha llevado a las luchas anticolonialistas del Tercer Mundo y conducirá a una crisis global en los próximos decenios. En estas luchas se hallan implicados problemas de explotación económica, de dependencia política y de difamación racial. El proletariado de la humanidad actual ya no son los trabajadores, sino el Tercer Mundo.

En las mismas naciones industrialmente avanzadas se ha llegado a una desproporción entre las fuerzas de producción y las estructuras capitalistas estatales y burocráticas. Es lo que se ha llamado la revolución tecnológica. Las actuales formas de organización política, social y jurídica son incapaces de asumir las nuevas posibilidades técnicas. Por esto surge la tendencia a aprovechar destructivamente el poder técnico para la defensa del statu quo.

En las universidades encontramos indicios de un futura revolución cultural. Los centros culturales, de origen burgués, son incapaces de dar cabida a las masas estudiantiles (...) En las manifestaciones estudiantiles se expresa una protesta de la "razón política" contra la razón solamente técnica, de la "razón moral" contra la razón instrumental libre de valores". Las ciencias deben estar al servicio de la realización de la humanidad y dejar de ser las servidoras de una sociedad que no sabe aprovechar sus posibilidades humanas"³.

Hasta aquí Jurgen Moltmann. Conviene destacar el acento que él pone en la conciencia que tiene el hombre actual de ser el dueño del destino del mundo, el creador de una historia nueva sobre la base de una voluntad de revolución, entendida ésta como transformación de los fundamentos de un sistema económico, político, moral y espiritual. Frente a este poderoso desafío del hombre moderno, el cristiano puede sufrir una radical crisis de identidad propia, crisis que tan sólo será superada si hacemos nacer de nuestras entrañas un hombre totalmente nuevo. Muchos abandonan hoy el cristianismo porque

³ J. Moltmann, art. cit., *Selecciones de Teología*, pp. 239 y s.

creen que la fe cristiana ha perdido su fuerza movilizadora en la historia, su capacidad de hacer hombre nuevos.

Finalmente, nuestro mundo es un *mundo pluralista*. Pluralismo sociológico, de cosmovisiones y de conciencia. Pluralismo sociológico en el sentido de multiplicidad de formas de vida y sociedad. Pluralismo de cosmovisiones: Las más diversas, a veces dispares, visiones del mundo y de la vida se alternan y crecen en un mismo espacio cultural. En este tipo de pluralismo hay que incluir el religioso. Al hombre actual se brindan todas las religiones como otras tantas posibilidades, con su coherencia doctrinal y sus místicas propias. Pluralismo de conciencia, el más agudo y desgarrador para el hombre de hoy. Es esa situación en que se encuentra el hombre individual, sometido a un haz diversificadísimo de impulsos y de principios que aspiran a regir su conducta, y la imposibilidad de reducir esa variedad a una unidad que pueda ser abarcada con una mirada e intelectualmente controlada. Al hombre moderno, en su voluntad de crear un mundo y una humanidad nueva, se ofrecen innumerables planes y proyectos, a veces encontrados entre sí, entre los que él debe elegir. Esta situación plantea a la experiencia de la fe cristiana un agudo problema: La religión, el cristianismo incluso, se presenta como un sector más, una oportunidad, un principio o un proyecto entre otros muchos posibles, por lo que se hace muy difícil, casi imposible, armonizar con esa multiplicidad la exigencia de absoluto con que está marcada la fe cristiana sobre todo.

ASUNCION DIVINA DEL MUNDO SECULARIZADO Y FE CRISTIANA

Este es, siempre a grandes rasgos, nuestro mundo en proceso de secularización. Debemos preguntarnos ahora: ¿Es posible en este mundo la fe como forma de vida? ¿De qué manera? ¿Que experiencia hace el cristiano de este mundo secularizado desde su fe cristiana? Porque la fe siente, como dice J.B. Metz, la interrogación de la secularidad universal del mundo. Y tiene que preguntarse así misma como se comprende ante ella. Claro está que la fe, ante esta situación tan aguda, podría siempre echar cortinas y, a puerta

cerrada, apelar únicamente a sus hábitos familiares en teología o espiritualidad, como si el día de Pentecostés no hubiese amanecido sobre ella y con esto la necesidad de comprender cada tiempo del mundo y darle una respuesta. Una fe que viva tan de espaldas a la historia, tan inhistóricamente, difícilmente se verá a sí misma en perplejidad (en aquella saludable perplejidad que impulsa a la conciencia de fe a adoptar nuevas iniciativas). Semejante fe puede seguir siendo rica en palabras. Puede seguir hablando, con asombrosa superioridad, acerca de Dios y del mundo. Pero carece entonces del sonido del rigor y del colorido de lo real. Y, cuando menos lo esperaba, en medio del Cristianismo, puede degradarse hasta llegar a ser mitología. En cambio, si se coloca en la situación que se le ha encargado, entonces la fe —al principio— se encuentra quizás en la indigencia, en la pobreza de la palabra y de la ocurrencia. Los horizontes familiares huyen, el terreno que era para ella hartamente conocido, se hunde bajo los pies. Hay que asentarse en una posibilidad histórica apenas esbozada, de existencia creyente.

Pero sobre este suelo movedizo, a veces inquietante para el cristiano, la fe alienta al menos esta seguridad: La secularidad del mundo, tal como surgió en el moderno proceso de secularización, y tal como se nos encara hoy en día de forma globalmente más aguda, ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el Cristianismo, sino como algo que nace precisamente por medio del Cristianismo. Es un acontecimiento originalmente cristiano y testimonia con ello el poderío intramundano de la “hora de Cristo” en la situación actual de nuestro mundo.

Esta seguridad se asienta, incommovible, sobre el acontecimiento zenital de la *Encarnación*. Dios ha asumido (= ha aceptado) el mundo con definitividad en su Hijo Jesucristo. “El Hijo de Dios —dice San Pablo— Jesucristo no fue al mismo tiempo sí y no. Con él ha entrado el sí en la historia. Por él está ahí el amén” (2 Cor 1, 19 s.). Y la Iglesia, fundada por Cristo, es la señal históricamente palpable y eficaz, el sacramento de la asunción (= aceptación) definitiva del mundo por parte de Dios.

Es verdad que por parte del mundo la asunción divina es ambigua, es decir, es posible la repulsa culpable del mundo frente al Dios

aceptante, repulsa que está significada por esa dualidad históricamente presente entre la Iglesia y mundo. Es pensable que la actual secularización del mundo sea precisamente una de las formas o concreciones de esa repulsa del mundo frente a Dios y su Encarnación. Pero debemos pensar también que el que Dios se haya hecho historia, en la encarnación, en Cristo, y en él haya aceptado al mundo como historia, hace igualmente posible el que este momento histórico concreto del mundo, que llamamos secularización, haya sido también asumido por Dios. Esta posibilidad basta para asegurar fundamentalmente la fe.

Pero hay aún más. La asunción del mundo secularizado por parte de Dios es no sólo una posibilidad, sino una realidad confirmada, si uno se adentra un poco en la comprensión del misterio de la Encarnación. Esta es la asunción por parte de Dios de lo humano, lo histórico, "la carne" como dice San Juan, es decir, la realidad terrena, corporal y concreta. Dios en Jesucristo incorpora a Sí, a su realidad divina, lo humano, pero lo incorpora como "lo otro". No lo absorbe, no lo mengua, no lo degrada, como no lo hizo con la humanidad de Cristo, su Hijo. La humanidad, precisamente por ser asumida por Dios, queda consagrada y constituida en su originalidad propia. Lo que Dios asume, no lo violenta, no lo suprime en aquella originalidad que lo distingue de El.

Nos ayudará a comprender lo que estamos diciendo el modelo intuitivo de la amistad humana. Un esclavo, libertado por su amo, pasa a pertenecer, precisamente por ser amigo libre, a su antiguo amo y puede ser reclamado por éste de un modo más original y extenso, en el plano del amor de amistad, gratuito y libre. Esto es lo que sucede con el mundo. Su secularización es la afirmación y realización histórica de su libertad e independencia, condición para que pueda ser asumido por Dios. En ningún caso podemos pensar que el mundo haya de ser divinizado, como si debiera convertirse en un "trozo" de Dios o Dios en un "sector" (intramundano) del universo. No. El mundo deberá permanecer en su secularidad, es decir, en su condición de criatura, y Dios en su divinidad.

Hasta tal punto hemos de tomar en serio esta liberación e independización del mundo, que se realiza en la secularidad, que, como dice el ya citado J. B. Metz, la cristianización del mundo, ha

de entenderse como secularización del mismo: "Cristianizar al mundo significa en sentido original secularizarlo, llevarlo a su ser propio y característico, dejar en libertad las alturas y profundidades casi insospechadas de su ser de mundo, alturas y profundidades que son posibles por la gracia, pero que se han visto ya amenazadas o sacudidas por el pecado. Porque precisamente el pecado enajena al mundo de sí mismo, lo hace extraño a sí mismo (...) El pecado no deja en libertad, no deja ser. El pecado mismo no es libertad, sino servidumbre (...) Pero la gracia es libertad, permite a las cosas alcanzar la profundidad abismal de su ser. La gracia consume la genuina secularidad del mundo. Y la Iglesia, como señal históricamente palpable e institución intramundana de esa gracia, no es, por tanto, el oponente, sino el garante del mundo"⁴.

Insistamos en esto. Estamos muy habituados a mirar el mundo en función de la Iglesia, como si al fin, después de una larga lucha y gestación, el mundo debiera ser absorbido por la Iglesia. El plan de Dios parece ser exactamente el contrario. La Iglesia existe propiamente por amor del mundo. El mundo es la meta de los caminos de Dios. La Iglesia está al servicio de la voluntad universal de Dios respecto del mundo, testifica y representa el reinado de aquella Voluntad encarnada, en la que Dios habla definitivamente al mundo y lo acepta y, al hablarle, lo libera en su ser más profundo. Dios quiere el mundo, no propiamente quiere la Iglesia, en cuanto ésta se diferencia del mundo. Tan sólo porque la asunción amorosa del mundo por parte de Dios fue rechazada por el mundo, surgió la Iglesia (en cuanto se diferencia del mundo) como señal y garantía de la definitiva victoria de Dios frente al mundo contradictor, que se arruina a sí mismo culpablemente y con ello se frustra a sí mismo.

La plena secularidad del mundo no ha sido aún liberada, está en trance de cumplimiento. De ahí que nos parezca arriesgado y sospechoso el proceso de secularización, como sucede por ejemplo con el proceso de desarrollo y crecimiento del hombre hacia la adultez. Pero hemos de añadir también que la recta secularidad del

⁴ J. B. Metz, op. cit., p. 64.

mundo, condición para su encuentro libre con Dios, no se logrará sin la acción de nosotros los cristianos.

Comprendida así desde el ángulo de la Encarnación, la secularización del mundo puede ser asimilada por el cristiano. Pero no por eso quedan ya descartadas todas las dificultades que la fe experimenta en el nuevo clima del mundo. Se comprende la dificultad que siente el hombre cristiano de nuestros días para realizar la experiencia de Dios sobre la plataforma de la naturaleza, como solía hacerlo en otro tiempo. Allí, en la naturaleza, en el cosmos, ya no encuentra las huellas de Dios, "vestigia Dei", sino las huellas del hombre, "vestigia hominis". Pero el cristiano iluminado descubre que se le han abierto otras inmensas posibilidades para probar a Dios en el mundo. El espacio vital de esa nueva experiencia es el hombre mismo y su hacer histórico. No puede olvidarse que el Dios de Israel se reveló en la historia, en el éxodo heroico y desgarrador que iniciaron los hijos de Israel saliendo de la tierra de Egipto, que era tierra de servidumbre. El libro, que como testimonio de aquella experiencia del Dios de la historia nació en el seno de la comunidad de Israel y ha llegado hasta nosotros, es cronológicamente el primer libro de la Biblia. Tan sólo más tarde y por un movimiento regresivo abarcador, Israel se elevó hasta los comienzos de toda creación y de toda historia, a los orígenes del mundo, para descubrir allí también la presencia activa del Dios creador, del Dios de la naturaleza y del cosmos. Parecido éxodo ha de verificarlo el cristiano en su vida personal y en su hacer histórico. Y por esa ruta tendrá acceso a la experiencia del Dios viviente.

Frente a la insuficiencia de las tradicionales vías para llegar a Dios o para probar su existencia (piénsese por ejemplo en las cinco vías de Sto. Tomás), se ofrece al hombre de hoy, al cristiano, el campo de la propia libertad humana como punto de despegue, orientado antropológicamente, para una experiencia numinosa del Dios trascendente. Punto de arranque, según el cual Dios (a diferencia de una interpretación a-histórica del más allá) es contemplado como el futuro libre e indisponible que mira hacia el hombre. Pero con esto entramos en la consideración, desde la fe, de otro aspecto de la secularización del mundo, su orientación revolucionaria y proyectadora hacia el futuro. ¿Cómo puede vivir ahí el cristiano su fe?

Para el cristiano nuevo la divinidad de Dios se revela como el poder de nuestro futuro y no primariamente como "el ser que está sobre nosotros" en el sentido de una trascendencia que se experimenta sin historia. Dios es el Dios que "va delante de nosotros". Su trascendencia se revela como el poder de un futuro que estriba en sí mismo, como un futuro que no surge simplemente de las posibilidades de nuestra libertad humana. Porque tan sólo un futuro que es *más* que un correlativo y una proyección de nuestras posibilidades latentes, puede libertarnos para lo realmente "nuevo", para que nada vuelva a precipitarnos en la "melancolía del cumplimiento", como decía Ernst Bloch, y liberarnos para lo que todavía no ha existido. La fe cristiana y bíblica es fe en una promesa, no en un mito o una religión entendida como celebración de un eterno retorno.

LA "TEOLOGIA POLITICA": DIALECTICA FE-MUNDO⁵

Podemos ya preguntarnos cuál es o debe ser la actitud del cristiano, cuál su acción en medio de este mundo abocado a un futuro siempre mayor. Podríamos responder que esa actitud y acción está expresada en el concepto de "escatología crítica creadora", es decir, una esperanza crítica creadora. Tratemos de desglosar el contenido de este concepto y de otros con él relacionados, entrando así ya en el campo de conceptos que define a la llamada "teología política".

⁵ Para toda esta parte, ver J. B. Metz, op. cit., cc. 5 y 6, pp. 139 final.

Nota: Juzgamos insuficientes y a veces casi pueriles las reservas que formula el P. C. Pozo, a quien por otro lado conocemos y estimamos en su hondura teológica, a la concepción de una teología política por parte de J. B. Metz. C. Pozo ataca, sobre todo, la concepción de la teología política como "teología negativa". Metz no la concibe así, es preciso decirlo. No es nada negativo el testimonio de esperanza que debe ir involucrado, según Metz, en la crítica de la sociedad y de las construcciones del mundo por parte del hombre, del hombre sin más incluyendo en éste a los cristianos por supuesto. Tampoco se ve especial dificultad para que la Iglesia se realice como "institución crítica de la fe", que está bajo la reserva escatológica del juicio de Dios sobre el mundo. Lo que en el fondo no puede aceptar Pozo es "la intromisión de la Iglesia en asuntos temporales, concebida del modo descrito", sobre todo cuando la realice la Iglesia "como institución". Parecería

Ante todo, y aun a riesgo de que pueda extrañar a alguien, el cristiano y la Iglesia son conscientes de que no existen para sí mismos. La Iglesia no está al servicio de la afirmación de sí misma, ya lo hemos dicho en otra parte. La Iglesia no es la meta final de su propio movimiento. La esperanza que la Iglesia proclama o debe proclamar no es la esperanza en la Iglesia, sino en el reino de Dios como el futuro del mundo, ese futuro que ha amanecido ya definitivamente en Jesús. Así lo formula Karl Rahner: "La Iglesia vive, 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. Por eso mismo, la relación de la Iglesia con el mundo no debe ser entendida como una relación regional, sino temporal".

La esperanza críticocreadora, que debe proclamar la Iglesia, se traduce en una participación de los cristianos en la construcción de ese reino futuro, que, como dice el Concilio Vaticano II, está surgiendo en cada instante del hacer humano aquí y ahora, se anticipa de algún modo en este mundo real.

La esperanza cristiana se mantiene igualmente lejos de un anclaje caprichoso en el presente y de un evasivo e idealista impulso hacia el futuro o una expectación puramente pasiva, como si el mundo y el tiempo fuera tan sólo una sala de espera en la que tuviéramos que estar sentados con la mirada perdida, sin interés por nada y aburri-

como si, para Pozo, la Iglesia pudiera realizarse como un ente celestial, al margen de las salpicaduras que la instauración del mundo y de la sociedad trae consigo. O como si la Iglesia, y como institución, no se hubiera entrometido, e ineludiblemente, en los asuntos temporales, e incluso con sentido crítico aunque en sentidos contrarios a los que tal vez postula Metz y la teología política. Tampoco entiende correctamente Pozo el concepto de Iglesia como institución de la crítica de la fe. Metz no ha sentado los fundamentos, con este concepto, como para que ineludiblemente la Iglesia haya de convertirse en un supergobierno, como cree Pozo. Creemos que, cuando Metz habla de la institucionalización de la crítica de la fe, se refiere a una actuación no privada y a mero título individual de los cristianos, por un lado, y por otro a la actuación de los cristianos como ciudadanos, miembros de la sociedad, conscientes de su papel de tales ciudadanos iluminado por su esperanza y fe cristianas. No se postula, ni mucho menos, así lo creemos respecto de Metz, una institucionalización de cara a fuera, sino dentro del mismo seno cristiano, dentro de los grupos humanos activamente presentes en la construcción del mundo.

Además, cuando Metz habla de la Iglesia como "institución de segundo orden" no quiere decir que sea secundaria, accesoria, sino que es un institución que surge del élan o movimiento de conciencia crítica que debe darse en toda sociedad humana madura o en

dos. La fe escatológica, la esperanza, y el compromiso terreno no se excluyen entre sí, antes al contrario. "No igualarse a este mundo —dice Moltmann— no significa sólo el modificarse uno en sí mismo, sino el modificar, con la resistencia y la expectación creadora, la figura del mundo en el que el hombre cree, espera y ama. La esperanza evangélica tiene una relación polémica con la vida efectiva y práctica del hombre y con las circunstancias (sociales) en que esa vida se lleva a cabo" ("Teología de la esperanza", pp. 425 s.).

La fe cristiana está referida al mundo como sociedad y a las fuerzas que, en ella, están transformando a aquél. No se refiere al mundo como conjunto de objetos o de cosas, no lo olvidemos. Y tiene que enfrentarse, críticamente, con las grandes utopías político-socio-técnicas, con las grandes promesas, que van brotando como fruto maduro de la sociedad moderna, de una humanización universal. La salvación hacia la que está dirigida la fe cristiana no es sólo ni primariamente la salvación del individuo, ni la salvación del alma (según la concepción dicotómica de la filosofía griega), sino una resurrección de la carne, donde la "carne" designa en lenguaje bíblico, a diferencia del cuerpo, la existencia interpersonal y social del hombre.

Esta esperanza de los cristianos no es sencillamente expresión de un optimismo militante, como decía Ernst Bloch. Tampoco es el cristiano un sabelotodo, que tiene una ideología sobre el futuro o

proceso de maduración. La Iglesia sería, pues, una de las formas de concreción de esa conciencia crítica que debe definir a toda sociedad auténticamente humana.

Consideramos totalmente fuera de lugar las últimas observaciones que hace Pozo a la teología política, llamándola "teología evasiva", o "substitutivo", haciendo un llamamiento desesperado, en las últimas líneas, a la instrumentación de una teología pastoral que desemboque o haga desembocar a nuestro mundo en los sacramentos. Empezamos a sospecharnos que, tristemente, hablamos lenguajes totalmente distintos, sobre todo cuando tratamos de expresar lo que es la Iglesia y lo que son los Sacramentos. Cabe añadir que no hemos encontrado en el pensamiento y la obra de Metz el tono y el lenguaje mordaz y "negativo" que Pozo sugiere en la nota 50 de su obra citando a Daniélou, lenguaje, en cambio, que es propio del mismo Pozo al hacer la crítica de Metz: "Se ve muy cercano el momento en que ciertos cristianos dirán a los otros: "Ah! de ninguna manera; vosotros representáis la Iglesia burguesa, nosotros representamos la Iglesia socialista", o al revés, y en que será imposible hacer comulgar juntas a gentes que, en efecto, pensarán que encarnan el cristianismo y que lo que no es el cristianismo que ellos encarnan no es un cristianismo auténtico y válido" (p. 138 s.).

que sabe más que nadie sobre él. Tal vez sepa menos que los otros, pero lo que sí sabe es que el mundo camina hacia un futuro siempre mayor que cualquier construcción ya alcanzada.

Por eso mismo, la esperanza cristiana ejerce sobre la acción humana creadora y constructora del mundo una crítica benéfica y necesaria, que libera a aquella misma acción. Moltmann lo expresa así: "La presencia de los cristianos en las revoluciones puede ser la causa de que estas revoluciones sean liberadas de la coacción y de una autojustificación por la ley. Las revoluciones tienen inclinación, comprensible pero lamentable, de dejarse dominar por un moralismo que juzga como bueno todo lo que en ellas acontece mientras considera como malo todo lo que hay en los opositores o enemigos. No es que desaparezca por completo el espíritu de autocritica pero éste no llega siempre a donde debería llegar; a veces uno olvida que cualquier situación humana, por "buena que sea", es siempre ambigua (...). La fe en Dios nos hace libres *para* la acción revolucionaria y esta fe nos ha de hacer también libres *de* la coacción de la acción revolucionaria que busca la justificación en sí misma (...). Los cristianos aman la revolución, pero se ríen de ella, porque son los mensajeros de una revolución mayor que suprime unas contradicciones muy distintas de las que trata de abolir esa revolución. La acción humana justa que transforma el mundo, corresponde a la acción justa de Dios en el mundo, pero sin embargo permanece siempre remitida a la superación de este mundo por Dios y necesitado de ella. El amor transformador y revolucionario ha de descansar sobre la esperanza que trasciende el mundo".

Hemos entrado en el campo de los conceptos de la teología política. Hagamos unas acotaciones breves sobre la naturaleza, alcance y funciones de esta teología.

Dentro del vasto campo de la teología sistemática, la "teología política" no es una teología más al lado de las otras, o un nuevo tratado teológico que abarque un sector de la realidad de la fe cristiana no abarcado por los otros tratados. No. Es más bien un nuevo ángulo de consideración de todo el mensaje evangélico y de la fe cristiana de los que debe ser interpretación y explicitación de teología.

La "teología política" se ha propuesto corregir críticamente una

tendencia extrema de la teología y del cristianismo actual, la tendencia a la privatización. El mensaje evangélico es en su esencia un mensaje dirigido al hombre como sujeto social, como ser histórico que se realiza como subjetividad en la interrelación con los demás hombres sobre la trama del hacer histórico. Las relaciones que el Evangelio pretende establecer entre el hombre y Dios no pueden entenderse como relaciones privadas, ni siquiera en una línea interrelacional como la del "yo-tú", sino como relaciones que conllevan todos los hilos del hacer y el hacerse el hombre en el mundo de cara al futuro.

La desprivatización que proclama la teología política no olvida la legítima individualización de cada uno ante Dios. Pero tiene también la íntima convicción de que toda visión de la fe que no comprenda la existencia misma como un problema político en el más amplio sentido de la palabra, seguirá siendo hoy día abstracta ante la situación existencial del individuo. Aparte de que la fe sería entregada entonces, de una manera incontrolada y acrítica, a merced de las modernas ideologías socio-políticas.

La teología política se ha propuesto, además, redefinir la relación entre la religión y la sociedad, entre la Iglesia y el dominio público social, entre la fe escatológica (dirigida al futuro) y la práctica social. Esta relación no puede seguir el camino precrítico de una nueva identificación entre estas realidades, sino que tiene que ser una relación dialéctica y crítica. Ciñéndonos a la relación Iglesia-mundo, no puede concebirse ya que la Iglesia está "junto a" o "por encima de" la realidad social que se llama mundo en proceso histórico, sino que vive dentro de ella y debe ser allí institución crítico-social.

Tocamos aquí un concepto fundamental de la teología política, que la hace blanco de acerbos críticas y al mismo tiempo la convierte en foco de luz y esperanza para tantos cristianos que se encuentran interpretados por esta teología en su dramático existir y hacer en el mundo. La Iglesia, en su relación con el mundo, debe ser, según la teología política, la "institución de la libertad crítica de la fe". Hablar de crítica institucionalizada puede parecer algo así como hablar de la cuadratura del círculo. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que lo que se postula no es una institución de las llamadas

de "primer orden", es decir, una institución surgida con anterioridad a la reflexión crítica sobre la práctica social, sino al contrario una institución "de segundo orden", surgida en esa misma reflexión crítica, una de esas instituciones que no reprimen la acción social crítica, sino que precisamente la hacen pasible de manera concreta, ya que tratan de arrebatar a la discrecionalidad aquella acción.

Cuando se cuestiona la posibilidad o la realización histórica de una Iglesia como "institución de la libertad crítica de la fe", la teología política pregunta a su vez: Lo específico de la institución religiosa de la Iglesia, ¿no es precisamente que la Iglesia es o ha de ser portadora de tal libertad crítica? ¿No debe permanecer la Iglesia siempre bajo la "reserva del fin" siempre mayor al que camina el mundo? La misma provisionalidad, por tanto, es que se ve precisada a vivir la Iglesia, como servidora no de sí misma sino del reino de Dios, puede y debe ser realizada institucionalmente, estableciéndose a sí misma la Iglesia como institución de libertad crítica ante el proceso social con sus absolutizaciones y cerrazones.

Enumeremos algunas de las tareas más urgentes que esta función críticoliberaladora impone a la Iglesia. Ante todo, el poner reservas a toda concepción abstracta del progreso y de la humanidad, protegiendo al hombre individual que corre el riesgo de ser considerado como instrumento y material de un futuro tecnológicamente racionalizado. El relativizar cualquier acción o cualquier sistema político de frente a la totalidad de la historia, que solamente cae bajo la reserva final de Dios: Porque ningún hombre ni siquiera un sistema o movimiento puede ser el sujeto abarcador de la totalidad de la historia.

Todo esto puede parecer aún muy negativo, como si a la Iglesia y a los cristianos se les encomendara el papel de aguafiestas del mundo. Pero no olvidemos que de lo que realmente se trata es de salvar la esperanza por encima de cualquier planificación del futuro del mundo, por muy grandiosa y segura que ella pueda parecer. El cristiano hará mucho, lo hará todo, si logra salvar la esperanza y la fe en la promesa de Dios, porque el futuro es por encima de todo el término de una promesa.

No podemos expresarlo mejor que con las palabras de J. B. Metz, que recogemos para terminar: "La comunidad cristiana pondrá de

relieve, sin cesar, en la conciencia pública de nuestra realidad sociopolítica, la diferencia entre la esperanza y la planificación: la diferencia que existe entre lo que se busca en todo marchar hacia el futuro y lo que proporciona aquello que se ha conseguido (...). El proceso tecnológico de planificación tiene, como hemos dicho antes, prioridades y preferencias en su programación, las cuales no se fijan de manera puramente tecnológico-racional, sino también sociopolítica. Aquí la comunidad cristiana, con su testimonio de amor, instará para que en esta realidad sociopolítica surja una conciencia de solidaridad que no cierre sus ojos ante las necesidades de los demás, incluso de los que han de venir (...). Así, precisamente la fisonomía indirecta de la responsabilidad cristiana en cuanto a la planificación del futuro, exige la "publicación", una movilización crítico-social de su dote más original: de la esperanza y del amor. La "tradición" de esta esperanza y amor la ha de aportar la comunidad cristiana a nuestra sociedad de planificación, que cada vez va perdiendo más el recuerdo (y con ello la historia). Sin esa tradición, a nuestro progreso tan decantado le falta aquella resistencia creadora y liberadora, que es lo único que le da oportunidad de llamarse con razón "progreso"⁶.

⁶ op. cit., pp. 204 y s.