

Catequesis y compromiso político: Una pregunta

EUTIMIO SÁNCHEZ CALVO

Existe una serie de preguntas a las cuales debemos contestar queremos garantizar la comprensión y la realización desde praxis: las relaciones que existen entre catequesis y compromiso político.

La cuestión que nos ocupa aquí es fundamental. Se trata comprender en su clave los dos términos de la comparación: catequesis-política, su desigualdad, identificaciones o confluencia. Nos movemos en el terreno de la pregunta-respuesta; en la estructura de correlación Dios-hombre. Para que los dos términos que nos ocupan sean buenos compañeros de viaje los hemos situado en el sentido de la ultimidad. Sólo hacemos catequesis política cuando nuestras preguntas son por lo último. Por ejemplo nos preguntamos por Dios. Esta es una pregunta última porque en la misma pregunta ya se da la anticipación de la respuesta: Dios está en lo que nos aborda esa pregunta porque se hace significativo para nosotros. Según esto, no podemos preguntar por las cosas últimas si no podemos anticipar la respuesta.

Yo no apporto nada en mi catequesis si no doy respuesta a preguntas últimas del hombre. Tengo el peligro de quedarme con el anuncio de un falso mensaje meramente doctrinal, afectivo o psicológico, pero sin ninguna dimensión teológica. El mensaje exige concretez; exige partir del Dios-hombre —correlación—, desde una opción de fe. Esta opción tiene sentido por la esperanza que lleva en sí —reserva escatológica— y además tiene carácter utópico. Lo religioso —fe, teología, catequesis— y lo político —utopía— confluyen en unas categorías básicas: incondicionalidad, la paradoja y la comunidad.

¹ Cf. A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política de la fe cristiana*, Univ. Pont. de Salamanca, 1976, p. 106.

«Lo político debe ser teológicamente asumido por lo religioso», dice Pablo Lehmann¹. Y Ricardo Shaull afirma en este mismo sentido que «lo penúltimo (lo político) no puede ser comprendido».

SHAULL, *Perspectivas teológicas sobre evolución*, Sel. de vol. 38 (1971), pp. 145.

sino a la luz de aquello hacia lo cual se dirige, esto es, lo último (lo religioso)»².

En el mismo orden de cosas podemos afirmar que lo político (cultura), no es otra cosa que las formas de lo religioso (orden de las cosas no últimas); y que lo religioso es la sustancia de lo político, lo que da sentido al vivir.

Desde estos presupuestos tiene sentido hablar de una teología y de una catequesis política, de una teología de la revolución y hasta si llega el caso, con la consiguiente reserva, de una teología de la violencia o teología de los no-violentos. El interrogante se pone a flor de piel si nos seguimos preguntando por la legitimidad de estos nuevos ámbitos teofánicos. Se trata de una teología pública en cuanto trata de esclarecer los públicos interrogantes, es decir, los de las estructuras sociopolíticas de nuestra sociedad, en el sentido social y no estatal. No nos movemos a nivel de ideologización de la fe (racionalidad científica), sino a nivel de la praxis, que es el elemento utópico (racionalidad utópica)³.

BLANQUART, *Fe y revolución*, *Teología de la revolución*, 1970, Salamanca, p. 145.

Desde el campo de la reflexión teológica, pensamos que las preguntas penúltimas, las de la realización política, son preguntas que creemos realmente importantes para la fe; ante ellas los cristianos se quedan mudos o son reaccionarios a las mismas. Las cuestiones, explícitamente de fe, sólo pueden ser históricas si son mediatizadas por las penúltimas, de lo contrario no pueden ser planteadas concretamente más todavía, si no son planteadas en este contexto caen en las redes de los poderosos y son absorbidas por el sistema. Por ello pensamos con el teólogo brasileño de la revolución, Hugo Assmann: «Una teología de la revolución específica (añadamos de la catequesis política, como hermenéutica de la fe en el ámbito de la praxis) debería distinguirse por el hecho de saber que determinadas cuestiones concretas son muchas veces las únicas cuestiones que se pueden plantear y que, a causa de su necesaria unicidad, no son sentidas tan fuertemente como penúltimas, porque de hecho son ya el único camino transitable hacia las últimas cuestiones»⁴.

ASSMANN, *Lugar de la teología y revolución*, Sel. de vol. 38 (1971) pp. 171.

El nuevo concepto de teología, purificado ya del conservadurismo privatizante que nos ha deparado la ilustración nos permite unir los dos conceptos de una forma nueva y crítica: lo «político» en lo «teológico».

La crítica nos permite distinguir la esfera de lo público-social, (sociedad) donde se articulan los intereses de todos los hombres y la esfera de lo institucional-público (estado), donde se articulan los intereses de las instituciones. La teología clásica no tuvo en cuenta esta distinción. La teología no es el lugar de la soberanía del poder o del dominio, sino el lugar público de la liberación

del hombre. Sólo desde aquí, la teología como nueva instancia social, tiene sentido y es portadora de un nuevo lenguaje: la expresión de una nueva y única fe a partir de y para una nueva comprensión del hombre.

No es oficio de la fe el transmitir conceptos mitológicos del mundo y del hombre; lo propio suyo es la transmisión de un mensaje existencial. La catequesis política entra dentro de esta línea hermenéutica. Es ortopraxis y no ortodoxia. Por ello aceptamos la «desmitologización» de Bultmann, para llegar a la «desprivatización» propugnada por Metz. Este nos abre el camino para una interpretación existencial que a su vez se convertirá en una interpretación política, que para Metz se realiza desde la ética política (primacía del amor:koinonía). La teología iberoamericana dará el último paso (teología de la revolución específica «el ámbito específico de la praxis política deja de pertenecer a la ética y es asumido directamente por la teología»⁵).

⁵ A. GONZÁLEZ MONTES, *o. c.*, p. 110.

⁶ H. KÜNG, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1977, p. 701.

Ya tenemos aquí los primeros esbozos de respuesta cuando nos preguntamos por el sentido de la fe (catequesis) y de la política. Ser cristiano según Hans Küng es «ser radicalmente hombre». Es decir algo concreto y no un subjetivismo vacío, una experiencia extraterrestre, una emoción (Feuerbach). Si sólo fue esto la gente tendría una extraña sensación de que no es nacido. Pero esto es lo que afirmamos cuando decimos que la fe y la política son totalmente extrañas la una a la otra, y que con una misma fe se pueden adoptar las posturas más opuestas. Es esta la pregunta central y se convierte en una interpelación a la misma.

Sólo podemos hablar de trabajo político asumido por la catequesis cuando tratamos los problemas desde una visión global de la realidad. «Si todos los problemas como por ejemplo la enseñanza, transporte, salarios, emigración, depauperación del campo, tráfico de drogas, delincuencia juvenil, libertad, representatividad sindical, etc., constituyen una sola realidad de raíces comunes y se plantean y se afrontan dentro de un marco conjunto, entonces, y sólo entonces, podemos decir que estamos realizando «trabajo político»: una catequesis del compromiso político»⁷.

⁷ M. LONGA, F. LOIDI, *Catequesis para la comunidad cristiana*, DDB, v. 1. Tema IX, p. 7.

Si contrastamos esta realidad en la persona de Jesús de Nazaret veremos que Él no nos traza las líneas políticas que debemos seguir, ni su programa era político; creemos que esto se debe en parte a que las masas no estaban concienciadas políticamente. Lo que sí es claro en el Evangelio es que Jesús nos trasmite su vida, un espíritu, y sobre todo su misma persona. Pero si nuestro criterio es Jesús de Nazaret no podemos prescindir de la dimensión sociopolítica: Él puso en tela de juicio el sistema religioso y social.

Pero catequesis y política no son dos realidades idénticas. Ya hemos dicho que Jesús no nos marca las líneas políticas, tampoco lo hace la fe. Las comunidades cristianas no son propiamente grupos políticos, en el sentido estricto de la palabra. El compromiso con lo político no es lo específico del ser cristiano; pero el hacer política es una manera de ser cristiano. Lo que sí es evidente es que los cristianos nos encontramos ante el hecho político y debemos afrontarlo. «Pero tal encuentro no se produce en virtud del carácter cristiano, sino en virtud del hecho sociológico de ser grupo y de ser personas»⁸. Los hombres y las comunidades cristianas se encuentran con la política como se encuentran con la cultura. ¿De qué manera afrontarán cristianamente esta realidad? Porque lo que no podemos admitir de ninguna manera es la abstención o la huida.

En una palabra que la acción política es hoy un nuevo espacio para la fe, y su objetivo es invitar a los cristianos a una reconversión en el amor, el desprendimiento, la pobreza, la esperanza... Ya «ha llegado el tiempo de que el cristiano cargue con su ciudadanía mundana y sienta el peso de un fardo que puede resultar desagradable. El cristiano no necesita justificaciones teológicas ni bíblicas para la acción política. Le toca ya integrarse en el gran movimiento de secularización que se ha forjado a sus espaldas, incluso a su pesar»⁹.

De la misma manera también hacemos la afirmación rotunda de que el cristiano no debe prescindir y rechazar la acción política. En este sentido son muy claras las palabras del P. Arrupe: «El apoliticismo, como rechazo sistemático de toda presencia en lo político, es inaceptable para el hombre de hoy. No pocas veces las decisiones y las acciones en el terreno de lo político lesionan o pueden lesionar los valores radicales del hombre y desvirtuar el verdadero sentido de la existencia humana, personal y socialmente considerada... Nos oponemos diametralmente a aquellos que pretenden deducir directamente del Evangelio una acción política pasiva ante la justicia social»¹⁰.

Otro carácter importante de la acción política en la catequesis es el elemento utópico, que no está exento de racionalidad ni es opuesto al elemento científico. Es recogido especialmente por la teología iberoamericana de la liberación. Es el elemento que puede ofrecer un punto de apoyo a la fe con mayor acierto; también es sin duda el más apto para ofrecer una mediación ideológica. «La existencia revolucionaria (p. e. para Blanquart), posee un lugar donde, sin negarla, puede enraizarse en la fe en toda su trascendencia. Este lugar lo constituye no la racionalidad científica, sino la dimensión utópica, moral, en el amor que anima el comportamiento»¹¹.

tem. p. 15.

... GONZÁLEZ MON-
; o. c., p. 112.

P. ARRUPE, *Declaraciones publicadas en revista «Indice»* n. 15 (1969), p. 4.

P. BLANQUART, o. c., 45.

De la misma manera se expresa Helmut Gollwitzer cuando pone la distinción entre futurum (utopía relativa: lo que no dado hacer) y adventus (utopía absoluta: esperanza hum cierta que no nos es dado hacer).

En este sentido el Reino es la «esperanza utópica absoluta» la que tenemos plena certeza, que no nos puede ser arrebat porque Dios nos ha dado la garantía absoluta en Cristo por Promesa. Esta acción la realizan las comunidades cristia que realizan una labor de coordinación y mediación de la partir de sus exigencias revolucionarias. Tampoco la revolu es neutral ante la fe; ésta hace su aportación específica a la ción política por el perdón, que libera para obrar en favor de demás; la justicia, como signo del establecimiento del orde cauce de protección de los desamparados; la reconciliación, aleja el odio y las hostilidades.

Sólo así estaremos preparados para recibir el don gratuito Reino, como revolucionador del presente; el Reino que noso no podemos «hacer ni construir», como nos dice Gollwit «pero que ha de sucedernos a nosotros, salvando al mundo d perdición y llevándolo a la meta»¹².

¹² H. GOLLWITZER, *La revolución del reino de Dios y la sociedad*, Sel. de Teol. 38 (1971), pp. 146-156.

CONCLUSIONES

— El mensaje apunta hacia un cambio radical del hombre tido en el entramado de las estructuras sociales. Por lo tanto brá que tener en cuenta la mutua dependencia que existe ent mensaje cristiano y la situación socio-política del hombre.

— No separar la fe cristiana y la praxis, utopía relativa y soluta, dogma y ética.

— Una catequesis política ha de estar de acuerdo con el n concepto de teología política, que no es la teología política tr cional de derechas (politización del establishment), ni una te gía de la revolución socialista, es decir, desde la izquierda. E dos formas de teología son politizantes; de aquí que el nombr teología política sea muy ambiguo a causa de la carga histó Su intencionalidad es positiva; por ello dice Hans Küng, qu debería llamar «teología crítico-social».

— La catequesis política, para que sea auténticamente cri debe arrancar de la persona de Jesús; si sólo se limita a corr rar o repetir lo que dicen otras voces sobre libertad y just colocando la etiqueta bíblica o del «Reino de Dios», no es e cíficamente cristiana.

No debe extrañarnos ni asustarnos el empleo del término «utopía» aplicado a esta materia. Quiere significar únicamente aquel punto de vista desde el que se nos hace posible criticar a nuestra sociedad. Más aún, históricamente es cierto que la mayoría de los «derechos del hombre» que hoy son aceptados, al menos en principio, por todo el mundo, cuando fueron propuestos por primera vez individualmente, fueron considerados por toda la gente bien pensante como sueños inconsistentes y utópicos de algunos individuos raros. La presión ejercida por una «utopía» constituye, sin duda alguna, un factor histórico: la humanidad cree en aquello que es humanamente imposible. Aún más, nuestra preocupación por el futuro no consiste en un mero conjunto de vagos deseos, sino en la seguridad de que Cristo nos ha prometido algo que se va haciendo realidad, por gracia, en la historia, y que así resulta posible para el hombre. Desde el punto de vista de la vida en la sociedad política, la expectación cristiana y el «sermón de la montaña» desempeñan el papel de una «utopía» eficaz que debe ejercer una presión continua en todos los asuntos sociales y políticos.

E. SCHILLEBEECKX,

Dios futuro del hombre,

Sígueme, Salamanca 1971², p. 170.