

Agentes de la evangelización de Europa hoy

*FRANCISCO MARGALLO BAZAGO**

A partir del Concilio Vaticano II se ha despertado una conciencia mayor de que la evangelización es lo que constituye a la Iglesia y es su verdadera seña de identidad. Como dice Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, evangelizar es la dicha y la vocación propia de la Iglesia. Ella existe para evangelizar (EN, 14). En la evangelización se está jugando, pues, su ser o no ser; ésta no es una tarea más, sino la tarea nuclear que absorbe todas las demás.

Evangelizar significa dar la «buena nueva» de Jesucristo a los hombres y mujeres en cada una de las etapas de la historia. Pero hace tiempo que el evangelio que la Iglesia anuncia ha dejado de ser noticia. ¿Es que el hombre moderno está incapacitado para recibir la buena noticia del reino de Dios? ¿No será más bien que la Iglesia ha trasladado el reino al otro mundo y se ha despreocupado del mundo nuevo, que Jesús anuncia como el reino de Dios entre los hombres? Hoy, para muchos teólogos, el reino no es el otro mundo, sino éste convertido en nuevo por obra y gracia del mismo hombre, a través del cual Dios actúa. Ésta es la buena noticia que espera oír la ingente masa de los empobrecidos destinatarios primeros del reino y mensaje evangélico. Ahora bien, el hombre secularizado y pragmático de hoy, que vive volcado sobre el mundo, se siente incapaz de comprender lo que está fuera de este mundo. De modo que, si le amamos, queremos comunicarnos con él

* Teólogo y escritor.

y evangelizarle, hemos de hacerlo en su inexorable pragmatismo y secularidad, previo abandono de la metafísica. Se ha dicho con mucho acierto que el lenguaje es en esencia diálogo y todas las otras formas de hablar disminuyen su eficacia¹. Jesús como buen judío no hablaba en abstracto, sino que su lenguaje era histórico, es decir, se desarrollaba al filo de los acontecimientos que vivía su pueblo. De este modo Jesús estaba en diálogo y comunicación permanente con él.

No cabe duda de que la «Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual» del Vaticano II, por la atención que presta a los signos de los tiempos y el diálogo que ha entablado con el mundo en las cuestiones que aborda, se ha convertido en el documento básico de la evangelización de Europa y del mundo en general. Ella ha hecho posible el cambio más profundo que se ha realizado en la comprensión del mensaje cristiano, poniendo fin a una larga etapa de teología medieval, que llegó a las mismas puertas del Concilio.

En efecto, de un cristianismo vertido en conceptos abstractos y de espaldas a la historia que viven los pueblos, se ha pasado a recuperar las raíces de la tradición judeocristiana, que considera esa historia el lugar privilegiado de la revelación de Dios y de su encuentro con la humanidad. No hay dos historias, una sagrada de Dios y otra profana de los hombres, sino una sola historia de salvación. Esta unidad de Dios y la historia la ve el teólogo Gustavo Gutiérrez como «un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia». Hay una sola historia cristofinalizada².

¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas IV*, Madrid 1983, pp. 114-115.

² G. Gutiérrez, *La verdad os hará libres*, Salamanca 1989, pp. 36, 74-85.

LA HISTORIA COMO REVELACIÓN DE DIOS

No es posible ser ajenos a la historia de los hombres en el anuncio evangélico, porque lo que acontece en ella, repito, forma parte de la única historia de salvación. El teólogo alemán Walter Kasper, hoy cardenal en la Curia vaticana, dice: «Ni la naturaleza ni las profundidades del alma humana, sino la historia que vive la humanidad es el ámbito en que nos encontramos con Dios. La fe cristiana es histórica por razón de su mismo objeto, por lo que el cristiano no puede sustraerse de los problemas que plantea hoy el mundo a base de retirarse a un espacio de fe o de considerar las cuestiones históricas como irrelevantes. Si esto sucediera estaríamos de nuevo en el docetismo y haríamos de la fe un nuevo mito. Un Dios que se desentiende de la creación no puede satisfacer la experiencia cristiana que se basa en un Dios siempre actuante en la historia, aunque esto sólo sea perceptible por la fe»³. La historia, es para Renán, la «embriogenia de Dios», una especie de teología.

En el judaísmo el principal signo sagrado es la historia que vive el pueblo. Dios se revela siempre en esa historia. Las antiguas profesiones de fe tienen un carácter histórico, ponen siempre a Yahvé en relación con algún acontecimiento vivido por el pueblo. La profesión de fe más antigua dice: Yahvé es «el que saca a Israel de Egipto». Otra designa a Yahvé como «aquel que llamó a los patriarcas y les prometió la tierra». Junto a estas fórmulas breves aparecieron pronto otras que contienen un conjunto de acciones históricas divinas. La más importante es la de Dt 26, 5-9, que es muy antigua:

«Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud. Gritamos al Señor y el Señor escuchó nuestra voz: vio nuestra miseria, nuestros trabajos, nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, con

³ W. Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca 1989, pp. 170-179.

brazo extendido, con terribles portentos, con signos y prodigios y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra que mana leche y miel».

El texto no es una oración, porque carece de invocaciones y súplicas, es todo él una profesión de fe que recapitula los datos importantes de la historia salvífica, desde la historia patriarcal hasta la conquista de Canaán; el arameo es Jacob. Con este texto tiene mucha afinidad el de Josué 24, 3 ss⁴.

Las religiones bíblicas tienen elementos sacros, pero no son instituciones de culto; a Dios se le rinde culto en la vida humana misma centrada en la comunicación creyente. El pueblo judío tenía conciencia de ser todo él pueblo sagrado, nación santa, comunidad sacerdotal; el sacerdocio lo ejercía el pueblo en su vida profana sin ritos aparte de la propia vida (Éx 19, 5-6).

A las religiones bíblicas, judaísmo, cristianismo e islamismo se las puede llamar seculares en cuanto que no tienen espacios sacros acotados, ni separan a unos hombres como mediadores de Dios, los sacerdotes, sino que descubren a Dios y se relacionan directamente con él en la comunidad humana. Frente a las religiones cósmicas o de misterios, ellas no tienen sacerdotes, ni sacrificios con ritos y templos, pues la vida y el amor de los fieles es su templo. La Biblia y el Corán fundan una historia secular: buscan y descubren a Dios en el centro de la vida humana. Moisés, Jesús y Mahoma critican la idolatría sacral, que sustituye a Dios y oprime al hombre.

El cristianismo primero, muy pegado al judaísmo, comenzó siendo también secular; incluso en los primeros años de expansión eclesial, no tenía sacerdotes, ni sacrificios especiales separados. Jesús fue laico y sus primeros seguidores tenían una vinculación comunitaria de tipo espiritual, en línea

⁴ M. North, *Pentateuch*, 1948, pp. 48 ss.; G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1969, pp. 167 ss.

secular (Jn 4, 21; Rom 12, 1)⁵. Todo esto, unido al exceso de culto, ritos y sacerdotes, en que ha derivado el cristianismo, marginando la historia humana, hace que tengamos que hablar inevitablemente de nueva evangelización y nuevos evangelizadores de Europa.

DIACONÍA DE LA TEOLOGÍA Y LA IGLESIA AL MUNDO

La nueva teología surgida de *Gaudium et Spes* huye de una concepción extrinsicista de Dios, que habla al hombre desde fuera de la historia y en el pasado. Al ser la teología elaboración del hombre, es imposible su desvinculación de la historia, necesariamente ha de tener una matriz social e incluso una tendencia ideológica. Por este motivo la pretendida abstención política que se observa en muchos teólogos de los países ricos, representa para el teólogo de la liberación, Hugo Assmann, un nuevo intento de teología pura que por la razón aducida no es posible. Tras ese intento hasta puede ocultarse una legitimación del «statu quo» imperante, en detrimento de los países pobres. Esto le parece un síntoma de no haber superado la antigua vocación totalitaria de la teología, que le impide su historicidad.

Lo específico del judeocristianismo es la exigencia de la historización de la fe, la asunción plena de la mundanidad histórica. Esto es, así como Dios se encarna en lo que no es él, hasta el punto de que la encarnación en lo otro llega a constituir una dimensión intrínseca de Dios, así también el cristiano está llamado a hacer una kénosis consustancial a su fe: es distintivo de la fe cristiana que ésta no retenga avaramente lo propio, lo específico, y se aniquile en lo otro, es decir, en la toma de cuerpo histórico en el mundo⁶.

⁵ J. Pikaza, «Secularización y Biblia», en AA.VV., *10 palabras clave sobre secularización*, Estella 2002, pp. 61-94.

⁶ H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, pp. 115, 117.

Lo que significa que la teología y la Iglesia sólo pueden dar razón de la esperanza ante el mundo, si se conciben y proyectan como servicio al mundo a semejanza de Cristo, Palabra fundante de la teología cristiana y Cuerpo místico de quien entregó su vida por el mundo. De esta manera la teología y la Iglesia posconciliares sirven a los hombres, al mundo y al evangelio. En este sentido se entienden a sí mismas como un correctivo a su excesiva tendencia a privatizar la fe y hacer de ella una fe creída más que vivida. De ahí que se propongan formular el mensaje cristiano teniendo en cuenta los postulados de la sociedad moderna.

En lo que se refiere a la nueva teología política, su promotor, Johann Baptist Metz, repite incansablemente que no se trata de una teología regional dedicada en exclusiva al tema político. Su proyecto es más ambicioso: ha concebido su teología como una tarea fundamental de cualquier teología que quiera conectar con el hombre y el mundo actuales⁷.

Es la teología que Schillebeeckx percibe en diálogo permanente con los hombres y no de gabinete, dispuesta a dar razón de la esperanza a quien se lo pida. El teólogo conciliar no se propone dar un cúmulo de doctrinas, sino analizar la historia, para descubrir en ella la acción salvadora de Dios. Desde su larga experiencia como teólogo, cree que la teología debe reflexionar sobre la situación del hombre y afrontar los problemas del mundo al que sirve, de lo contrario habla en el vacío⁸.

Para la Constitución pastoral, el reino trascendente ha entrado en la historia con Jesucristo para fecundar el mundo con sus valores. Una manifestación más del amor de Dios al mundo (GS 34, 36, 39). Según el profesor de Salamanca, Ramos Guerreira, el mismo método empleado por *Gaudium*

⁷ J. B. Metz, «El problema de la teología política», *Concilium*, 36, 1968, p. 385; Id., «Presencia de la Iglesia en la sociedad», *Concilium*, núm. extraordinario de diciembre, 1970, pp. 247-258.

⁸ E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970, p. 182; íd., *Soy un teólogo feliz*. Entrevista con F. Strassari, Madrid 1994, p. 32.

et Spes, en el que la revelación de Dios aparece realizándose en los acontecimientos y las experiencias de todos los hombres, indica la prioridad que el documento concede a la edificación del mundo. Schillebeeckx, que participó en la redacción del esquema XIII, defiende la misma tesis, diciendo que Dios ha entregado el mundo al hombre, para que lo humanice y haga de él una digna morada, en lugar de considerarlo un trampolín para la otra vida⁹.

La misma Iglesia tal como se manifiesta en la Constitución se propone servir al mundo en sus problemas temporales para que éste consiga su propio proyecto. La idea de servicio es tal vez la que más se repite en los textos conciliares. Asimismo, en el balance que Pablo VI hace de la obra conciliar en el discurso de clausura de la sesión IV del Concilio, dice: «Toda esta riqueza doctrinal no apunta más que a una cosa: servir al hombre... La Iglesia se ha proclamado servidora de la humanidad»¹⁰. Ya en el proemio de *Gaudium et Spes* se expresa la voluntad de que todo diálogo de la Iglesia con el mundo que se establece en el documento, es un signo del servicio que la Iglesia quiere prestar al mundo (GS 3).

La Constitución pastoral es el vivo ejemplo de una teología y una Iglesia que no quieren quedarse en sí mismas, sino que desean tomar cuerpo en la vida de los hombres y del mundo, ejerciendo así una verdadera diaconía que les impone estar atentas a los signos de los tiempos y a los despertares evangélicos de cada momento. El padre Chenu, que contribuyó mucho a la renovación de la teología y de la Iglesia, ve a una y otra muy ligadas al renacimiento del espíritu en nuestro tiempo, por una parte, y al hombre y al mundo que han de ser evangelizados por otra¹¹.

⁹ J. Ramos Guerreira, *El hombre: Tema del diálogo Iglesia-Mundo*; íd., *Teología pastoral*, Madrid 1995, E. Schillebeeckx, *Iglesia y Mundo. Sobre el sentido del esquema XIII del Vaticano II*, AA.VV., *Fe y entendimiento del mundo*, Salamanca 1972, pp. 233 ss.

¹⁰ Y. Congar-M-Peuchmaur, *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1970, pp. 39-41.

¹¹ M. D. Chenu, *La théologie au XII siècle*, París 1957, pp. 225 ss.

LA TEOLOGÍA SUBYACENTE EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

La esperanza con la que la fe cristiana se relaciona con el futuro no puede realizarse al margen del futuro del mundo, porque ella ha de responder del único futuro que se nos ha prometido, en el que está incluido el del mundo. Claude Geffré está convencido de que la orientación política de la teología fundamental, que es como Metz considera la nueva teología, es una exigencia que le viene dada de la encarnación de la fe en el mundo. Porque no basta con recurrir a la esencia admirable de la fe cristiana, sino que hay que traducir en el pensamiento y en la acción de hoy la fuerza crítica y liberadora del evangelio. Es él quien estimula las esperanzas humanas y el trabajo en favor de un mundo nuevo¹². La conclusión de Geffré, especialista en el tema, es que asistimos a una nueva concepción de la teología fundamental, que, superando el objetivismo de la escolástica y el existencial-personalismo de Bultmann, quiere tomar en serio al hombre y al mundo. Sin romper con el pasado quiere hacer creíble el cristianismo, resaltando con nuevo énfasis sus aspectos sociales, aunque su impulso lo recibe de la esperanza cristiana.

El binomio fe-hombre es, pues, una constante en la teología fundamental, que la separa infinitamente de las motivaciones apologéticas del siglo XVIII, como ha puesto de manifiesto Latourelle. A diferencia también del teocentrismo medieval, hoy se insiste en la dimensión antropocéntrica de la revelación, preguntándose por el sentido que puede tener para el hombre de hoy la intervención de Dios en la historia, mediante la acción y la palabra del mismo hombre. Por otra parte, la opción privada de la fe que se desarrollaba en la intimidad «Dios-yo», ha recuperado su dimensión social-política. De modo que pertenece a la teología fundamental revalorizar esta dimensión esencial de la revelación, de la fe y de la salvación¹³.

¹² C. Geffré, «Historia reciente de la teología fundamental. Intento de interpretación», *Concilium* 46, 1969, pp. 337-358; íd., *Concilium*, 86, 1973, pp. 309-317.

¹³ R. Latourelle, «¿División o renovación de la teología fundamental?», *Concilium*, 46, 1969, pp. 359-363.

Fries, a su vez, señala que cualquier manifestación de Dios al hombre sólo puede suceder dentro de la historia, porque ella es el lugar del otro y porque sólo en forma de palabra humana puede acontecer una nueva revelación de Dios¹⁴. Metz distingue claramente entre teología dogmática y teología fundamental: la teología dogmática presupone la fe de los enunciados cristianos, es decir, parte de dogmas y creencias ya aceptados; su teología fundamental, en cambio, es más bien preparación a esa fe, es una teología de conversión y génesis de la fe. Por eso, precisamente, es la teología del diálogo entre cristianos y no creyentes¹⁵ y la idónea para orientar y conducir la evangelización del hombre secularizado y próximo al ateísmo actual.

Latourelle en el artículo citado se ha hecho eco de la cuestión en estos términos: así como la teología tradicional, cuya mayor expresión está en Santo Tomás, se esforzaba por entender el misterio de Dios y los misterios de la fe, la teología actual se preocupa por la significación que el mensaje cristiano tiene para el hombre de nuestro tiempo. De esta manera muestra su concordancia con la revelación bíblica, que no habla del en sí de Dios, sino de Dios en relación con el hombre y su mundo: la revelación de Dios mira siempre a la salvación integral del hombre. Latourelle no duda en considerar la *Dei Verbum* del Vaticano II como la carta magna de esta teología, que se manifiesta como intérprete de la palabra de Dios y de la existencia humana.

En el mundo posreligioso de hoy, en que el hombre se siente centro y artífice del mismo, la función de la teología fundamental no puede ser otra que la de desarrollar la orientación sociopolítica del cristianismo. De ahí que el teólogo fundamental no pueda conformarse con destacar la dimensión antropocéntrica de la teología, tiene que incidir también en los postulados escatológicos referidos al mundo¹⁶.

¹⁴ H. Fries, «De la apologética a la teología fundamental», *Concilium*, 46, 1969, p. 392.

¹⁵ A. Fierro, *El evangelio beligerante. Introducción crítica a las teologías políticas*, Estella 1975, pp. 383 ss.

¹⁶ J. B. Metz, *L'Eglise et le monde, Théologie d'aujourd'hui et de demain*, París 1969, pp. 147-148.

Moltmann comparte la misma tesis: la teología ha de hacerse en y con el mundo y será de verdad contemporánea cuando sea solidaria con los que sufren en él a causa de las injusticias existentes. Otras alternativas le parecen falsas. El teólogo evangélico que fundamenta toda su obra sobre la esperanza, se sirve de la encarnación de Cristo para decir que en la teología no debe existir dicotomía entre fe y praxis de liberación, entre verticalismo y horizontalismo. Quien los divida o separe, divide la unidad de Dios en Cristo¹⁷.

No es necesario decir que la escatología a la que apelan Metz y Moltmann no se refiere a un futuro lejano, sino a la que se ha convertido en una teología de la esperanza, que aguarda activamente el mundo nuevo que quiere el evangelio. El objeto, pues, no es sólo la meta esperada, sino también la esperanza movida por esta meta, por lo que su discurso no versa sobre el fin último del hombre, sino sobre el presente del hombre y del mundo en el que se adelanta el *esjaton* final. De manera que en este tiempo secularizado la única teología que puede dar razón de la esperanza cristiana es una teología que tome en serio la dimensión social y política de la vida humana. Su cometido será ejercer una función crítica frente a la privatización de la fe y establecer nuevas relaciones entre escatología y actividad social.

Fries, en el artículo ya citado, no duda en afirmar que el acto de fe, en el contexto histórico en que nos movemos hoy, sólo es posible si esa misma fe tiene algo que ver con el hombre y su realidad, es decir, si sus fórmulas le atañen, de modo que él mismo se exprese en ellas y se vea afectado por ellas sin que le enajenen de su tarea en el mundo. La referencia del Dios de la fe cristiana al hombre es tan grande que Fries no tiene inconveniente en decir: hablar del hombre es hablar de Dios y hablar de Dios es tanto como hablar del hombre en su propio modo de ser.

¹⁷ J. Moltmann, *El experimento esperanza*, Salamanca 1977, p. 16.

PERFIL DEL NUEVO AGENTE DE LA EVANGELIZACIÓN

Vistas estas premisas teológicas es fácil adivinar el perfil del nuevo agente de la evangelización. En ningún caso tiene nada que ver con «la eclosión de grupos y movimientos que el cardenal Ratzinger calificó de «nueva primavera pentecostal» y que en el *Informe sobre la fe* viene a ser lo único positivo en ese panorama sombrío que trazó sobre la Iglesia del posconcilio¹⁸.

La tradicional «Acción Católica», que antes del Vaticano II fue como la última oportunidad para la organización laical y para su tímido apostolado en dependencia de la jerarquía, ha conocido ahora una nueva versión en los grupos y movimientos de oración, renovación carismática, neocatecumenales, focolari, comunión y liberación, cursillos de cristiandad, etc. Todos ellos se caracterizan por la ausencia de mediaciones analíticas y de compromiso efectivo en el plano de la liberación de los pobres y de la transformación de estructuras injustas existentes en el mundo. Evidentemente, esto les incapacita para evangelizar hoy, como venimos viendo¹⁹.

Los agentes de la nueva evangelización de Europa y del mundo actual han de tener un perfil bien diferente, según se desprende de *Gaudium et Spes* y de la teología de ella surgida. Lo que se les exige a los nuevos agentes de la evangelización en el momento presente, como *conditio sine qua non* es:

1.º Superar el cisma Iglesia-pueblo

A nadie se le oculta ya este cisma creciente, en que el pueblo rechaza la ortodoxia como religión de los curas, con la cual él tiene poco que ver, ya

¹⁸ A. Parra, «Ministerios Laicales», en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid 1994, pp. 324 ss; J. Ratzinger, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, pp. 48-51.

¹⁹ A. Parra, art. cit.

que no expresa ni la historia de su dolor ni su propia mística. En el origen de esta situación, que hoy se hace más perceptible que nunca, está el haber impedido que el pueblo fuera el verdadero sujeto en la Iglesia. De no haber sido así la Iglesia sería hoy con toda propiedad el «pueblo de Dios» del que habla el Concilio Vaticano II (LG, cap. II). No se puede ser Iglesia, no se puede ser pueblo de Dios sin ser sujeto de la propia historia. Existe un gran abismo entre la fe real del pueblo y la ortodoxia eclesiológica²⁰.

El precio de esta ortodoxia la están pagando los pobres del mundo, a los que se les está privando de los beneficios de la redención-liberación de Cristo. Por eso, en las circunstancias precarias en que se halla buena parte de la humanidad, los evangelizadores han de tener muy presente que no se puede anunciar ni vivir un cristianismo digno de fe si no se es sensible al movimiento emancipador que se ha despertado en el mundo. La solidaridad con los movimientos actuales de liberación no supone ningún tipo de servilismo, como puede creerse, sino que revive y proclama la promesa cristiana en que se apoya.

El hombre y mundo nuevos que se alientan desde el evangelio necesitan de estructuras liberadoras que lo hagan visible; por tanto, una tarea a tener en cuenta es propiciar la apertura de caminos crítico-liberadores en la comunidad cristiana, que manifiesten que la fe en las promesas bíblicas no conduce a la resignación, sino a una acción emancipadora. Es una tarea que emana del Nuevo Testamento, de la que se hace eco el Concilio Vaticano II. Dice así la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*: La plenitud de los tiempos ha llegado (1 Cor 10, 11) y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y se anticipa ya en este siglo (LG, 48, 3)²¹.

²⁰ J. B. Metz, «Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia», en AA.VV., *Dios y la ciudad*, Madrid 1975, pp. 118-139.

²¹ *Ibid.*, 140-141.

La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* se encarga, a su vez, de llevar a cabo la renovación eclesial, instando a la Iglesia a estar más en el mundo y ser a la vez menos del mundo. ¿Qué significa esta aparente contradicción de la Iglesia respecto al mundo? Significa la despolitización de la vida cristiana en el sentido de confundirse con el estado o poder imperante; la desconfesionalización de la vida social-política y la desclericalización de la vida eclesial, buscando nuevas formas de comunicación con el mundo y de estar en él, porque esto está alimentando el cisma o separación entre la Iglesia y el pueblo.

En su deseo de mostrarse al mundo con un rostro distinto al de la prolongada era constantiniana, la Iglesia conciliar se propone utilizar en sus relaciones con el mundo únicamente los medios que estén en conformidad con el Evangelio (GS 76, 5). Lo que exige descubrir los falsos mecanismos de comunicación establecidos en el transcurso del tiempo entre el poder político y la Iglesia. Conlleva también que la Iglesia y los cristianos se desprendan de los medios poderosos que el mundo pone a su disposición: cuerpo diplomático con rango de poder político, la prerrogativa de Estado que tiene la Iglesia para negociar concordatos con los Estados, etcétera²².

Los lazos creados entre la Iglesia y el Estado de la época de Constantino (siglo IV) son un ejemplo de las falsas comunicaciones de la Iglesia con el mundo que hay que deshacer, pero sin necesidad de romper con él. Al contrario, la Iglesia tiene que integrarse más en el mundo, porque él es el lugar de la manifestación permanente de Dios. Es un proceso de ruptura y presencia a la vez, pero haciendo hincapié en la desclericalización de la Iglesia. La clericalización se considera como un reflejo de defensa ante la pérdida de participación activa en las tareas de gobierno en el pasado por parte de la Iglesia. Es como si buscara una compensación de poder en las instituciones confesionales: escuelas, hospitales, obras sociales, etc.

²² J. Grootaers, «Ruptura y presencia en *Gaudium et Spes*», en Y. Congar-M. Peuchmaurd, *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy III*, Madrid 1970, pp. 53-80.

Este aislamiento en obras propias separa a los cristianos del mundo y provoca en éste desconfianza y contradefensa. Dicha separación tiene también como consecuencia la secularización de la vida social en el sentido de una separación tal que este mundo se organice sin referencias a una escala de valores y una ética que el cristianismo podría contribuir a proporcionarle. El sociólogo-teólogo François Houtart, que participó intensamente en el Concilio, interpreta todo esto como resistencia de la Iglesia a abandonar el ideal de una cierta forma de cristiandad y de no aceptar la sociedad pluralista²³.

Según sus comentaristas, *Gaudium et Spes* provoca una verdadera revolución en el aspecto confesional en la Iglesia, abriéndose a las exigencias plurales de la sociedad industrial y urbana. En ella se manifiesta explícitamente la necesidad de desconfesionalizar la vida social y se hace un llamamiento a los laicos cristianos para que colaboren con los no cristianos y sean dialogantes con los que tengan ideas distintas a las suyas y se establezca en la Iglesia la libertad de juicio. Cuando las opciones sean divergentes, la Constitución pastoral recomienda que prevalezca el bien común (GS 43, 3).

2.º Cristianizar el mundo desde la secularidad

Con la expresión «cristianizar el mundo tradicionalmente» se quería significar la misión de acercar los hombres y su mundo a Dios y a la Iglesia. Hoy, después de que el Concilio Vaticano II se ha reconciliado con el mundo, cristianizarle no puede significar que haya que hacer de él otra cosa que lo que es, mundo. De ningún modo puede significar sacralizarle de nuevo como en tiempos de cristiandad. El mismo verbo cristianizar es como un reduplicativo de la realidad secular propia del cristianismo. Por tanto, cristianizar el mundo en su sentido original es para Metz secularizarle, llevarle a su ser propio de mundo, con las características y autonomía que recibió

²³ Ib., 60-62 ss; F. Houtart, *L'Eglise et le monde*, París 1964, pp. 39-51; F. Margallo Bazago, *Compromiso político en el Vaticano II. Raíces humanas de la esperanza cristiana*, Madrid 2003, pp. 60 ss.

en la creación. Quien enajena el mundo y le hace extraño de sí mismo es el pecado. De modo que cristianizar el mundo es devolverle su secularidad original. A la Iglesia pertenece ser garante de la secularidad del mundo, puesto que ella está al servicio de la voluntad de Dios sobre él²⁴.

Los que entendían por cristianización del mundo la sumisión a la Iglesia se sienten incómodos en la secularización y asocian la versión de cristianizarle expuesta por Metz como un intento de reinterpretar la fe en sentido inmanentista o convertirla en instrumento de ideologías salvíficas intramundanas²⁵. En cambio, los teólogos identificados con la nueva teología política europea ven positivo que en la civilización actual, basada sobre el progreso de la ciencia y su aplicación, el hombre esté remodelando el universo a su gusto. Y no sólo eso, sino que piden a la pastoral de la Iglesia que lo tenga en cuenta para la puesta a punto del mensaje cristiano que es de ayer y de hoy. Así lo ha hecho *Gaudium et Spes* ofreciéndonos una teología del mundo en la que afronta la realidad, ya que la fe cristiana no puede vivirse en un mundo irreal. Es en este mundo secularizado y cambiante donde tiene que dar razón de su esperanza, una esperanza activa en la edificación de un mundo nuevo al servicio de todos los hombres. Metz la llama esperanza crucificada en la que se conjugan a la vez la afirmación y la superación del mundo, por eso su símbolo es la cruz²⁶.

Este padecimiento a la fe le viene de su encarnación en el acontecimiento histórico, es decir, en el sí de Dios al hombre en Jesucristo, sacramento de todo lo humano (2 Cor 19ss). El sí de Dios obliga a la fe a implicarse en toda la problemática de la historia humana, si no quiere ser irrelevante. La

²⁴ J. B. Metz, «La cristianización del mundo como secularización del mundo», *Teología del mundo*, Salamanca 1970, pp. 63 ss.

²⁵ W. Kasper, «Crisis o kairós de la fe», *Introducción a la fe*, Salamanca 1989, pp. 14-16; K. Rahner, «El pluralismo teológico y la unidad de confesión en la Iglesia», *Concilium*, 46, 1969, pp. 427-448.

²⁶ J. B. Metz, «El futuro de la fe en un mundo hominizado», o.c., pp. 73 ss.

gesta de Abraham, padre de nuestra fe, sacado de su casa para llevar una vida errante es el símbolo de este peregrinaje de la fe en el mundo. Por consiguiente, el desprecio del mundo exigido por la espiritualidad medieval ha sido abolido por la Constitución pastoral del Vaticano II. Tampoco se avienen con el espíritu y la letra del documento conciliar las nuevas formas de espiritualidad personalista e intimista, a que he aludido en páginas anteriores, por alejarse de la realidad social y porque están provocando la ruptura con el mundo que *Gaudium et Spes* ha querido restaurar. A lo sumo dan su apoyo a los valores morales fundamentales, pero están al margen de la política diaria; la primacía en ellos la tiene con creces el valor religioso y celebrativo de la comunidad²⁷. Dios sigue revelándose, más que en el templo, en la historia que viven los hombres en el mundo día a día.

En contraposición a estos grupos, se aboga por la mística profética y evangélica, las dos muy comprometidas en la historia humana. En la tradición profética se ensamblan la espiritualidad contemplativa y la acción. Moisés habla con Dios cara a cara como un contemplativo (Éx 3, 11), pero también libera al pueblo de la opresión (Éx 3, 7-10). Elías escucha a Dios en la montaña (1 Re 9-13), pero se enfrentó al rey Acab por la injusticia cometida contra el pobre Nabot (1 Re 21, 1-23). María, después de la experiencia sagrada de la anunciación (Lc 1, 26-38), no se evadió en éxtasis, sino que se apresuró a servir a Isabel en apuros (Lc 1, 39-45). Jesús no se retiró al monasterio de Qumrán, sino que continuó la tradición profética y en su compromiso por la justicia y la verdad corre la suerte de un esclavo en la muerte de cruz. Mística que encarnó ya la teología del barroco español que no es evasiva²⁸.

²⁷ G. Remmer, «Movimientos de despertar religioso y praxis política», *Concilium*, 89, 1973, pp. 389-402.

²⁸ F. Urbina, «Movimientos de despertar religioso y discernimiento cristiano de espíritus», *Concilium*, 89, 1973, pp. 361-374.

3.º Tener a los pobres como punto de mira

La nueva evangelización tiene hoy una fuente de inspiración inagotable en la teología de la liberación. En ella la reflexión se hace desde los pobres y para ellos, porque en los pobres y oprimidos se hace presente el Jesús que salva. Una realidad esencial que la teología y la evangelización clásicas no han tenido en cuenta en la medida debida. Consecuentemente, tampoco la verificación de la teología ni de la evangelización se pueden situar en el rico occidente, sino en el lugar de las mayorías empobrecidas a las que debe anunciarse prioritariamente la salvación: «La totalidad de la revelación sólo dará plenamente de sí cuando se la ponga frente a la realidad de aquellos —no meramente al concepto— a quienes va dirigida privilegiadamente». Para que la fuerza del mensaje alcance su objetivo, necesita estar en relación inmediata, teórica y prácticamente con los pobres. Éste es el camino de la fe²⁹.

El encuentro internacional sobre «Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina», celebrado en El Escorial en el verano de 1992, insistió en que la opción por los pobres es el elemento orientador y selectivo de las mediaciones de la teología de la liberación. Esto es algo consustancial en ella, en la revelación y en la misma realidad latinoamericana. En el evangelio el amor se vigoriza cuando mira al amplio mundo de los pobres, ellos son sus preferidos, por lo que el teólogo debe encontrar a la luz del mismo evangelio el modo de ayudar a deshacer la deshumanización y desigualdad generadas muchas veces por estructuras injustas al amparo de una falsa legalidad³⁰.

Hacer teología y evangelizar «desde los pobres» quiere decir estar en total sintonía con ellos y con su causa, lo que exige que el teólogo y el agente de

²⁹ I. Ellacuría, «Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de la teología latinoamericana de liberación», en A. Vargas Machuca, *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a Karl Rahner*, Madrid 1975, pp. 347-349.

³⁰ J. Gómez Caffarena, «Diálogo y debates», en AA.VV., *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993, pp. 334-335.

la evangelización tengan que despojarse humildemente de su orgullo y purismo religioso. La razón es obvia: el Dios cristiano se oculta a los sabios y entendidos y se da a conocer a la gente sencilla (Mt 11, 25-26). El saber de Dios se ha manifestado en lo débil y despreciable del mundo (1 Cor 1, 27-29) y no debemos corregir a Dios. En realidad son los pobres los que nos evangelizan a nosotros³¹.

Arriesgar por la fe es para los cristianos comprometidos de América Latina tomar en serio el sentido histórico de Jesús y su salvación en favor de los desprotegidos, por los que él tomó claramente partido. De manera que ellos han entrado en este mundo complejo y conflictivo, tomándose muy en serio el sentido histórico de Jesús y su salvación como una opción por los pobres, para redimirlos de su injusta situación. Esta experiencia de la fe a partir del mundo de los pobres de todo un continente abre unos horizontes ilimitados a la mística cristiana y a la nueva evangelización.

Si, como se ha dicho, las obras son el verdadero lenguaje de la fe, éstas en América Latina se identifican con la praxis de la liberación, que es una forma excelente de identificarse con Jesucristo liberador. Es una experiencia espiritual en el sentido original y bíblico del término: equivale «a vivir en el Espíritu, que nos hace reconocernos de una manera libre y creadora hijos del Padre y hermanos de los hombres». No se trata, sin embargo, de negar otras formas tradicionales de contemplación cristiana, sino de volver a encontrar una espiritualidad olvidada por muchos. Esta experiencia presenta de manera inseparable la doble dimensión de un mismo acontecimiento originario: el encuentro con la persona de Cristo y la experiencia de la presencia de Cristo en el hermano, especialmente en «el más pequeño»³².

³¹ J. M. Castillo, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Bilbao 1998, pp. 168-169; AA.VV., *Los pobres nos evangelizan*, Madrid 1992.

³² C. Geffré, «La conmovión de una teología profética», *Concilium*, 94, 1974, pp. 301-312.

Muy ligado al tema de los pobres está el pecado histórico de quienes los han empobrecido. Por tanto, la presencia objetiva del pecado en la configuración de la sociedad es un elemento importante a tener en cuenta, para la comprensión latinoamericana de la salvación y de la fe. El pecado contra la justicia debida a los pobres es el que está retrasando la realización histórica de la salvación. En perspectiva bíblica el pecado se presenta como un no diversificado a Dios, al hombre, a la comunidad y a la propia vocación histórica de cada uno. En el Antiguo Testamento se entiende como la negación de la Alianza, como reverso de la historia salvífica y falsa autoafirmación del hombre. El testimonio de los profetas es muy abundante al respecto. El Vaticano II se ha referido también a las causas negativas del pecado para la persona humana (GS 13) y para la sociedad (GS 37).

La comprensión del cristianismo como evangelio de liberación surge de la constatación del misterio de iniquidad en el mundo (2 Tes 2, 7). Las conferencias de Medellín y Puebla hablan de «situación de pecado», de pecado social y de injusticia estructural, que mantienen a los hombres y a los pueblos bajo la opresión (Puebla, 28). Es un pecado personal y estructural al mismo tiempo, que se realiza en la historia humana a la vez que la historia de la salvación, aunque negándola o, en expresión de Ellacuría, crucificando a Dios. Su malicia hay que medirla por el mal que causa a los hombres y a los pueblos³³. Pero, dada la situación catastrófica en que se viene desarrollando la vida del mundo con el mal gobierno de la globalización, hay que decir que su malicia es infinita. Son necesarios, pues, muchos evangelizadores comprometidos en la transformación del mundo, por encima de todo, para poder ver los vestigios de Dios en él. Un Dios cuya mayor gloria no se la dan nuestras alabanzas, sino el grado de dignidad y felicidad que hombres y mujeres puedan alcanzar en sus vidas en el mundo nuevo que hemos de construir.

³³ M. Vidal, «Pecado», en AA.VV., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid 1993, pp. 983-1001; I. Ellacuría, «Historicidad de la salvación cristiana», en I. Ellacuría-J. Sobrino, *Mysterium liberationis I*, Madrid 1994, pp. 323-377.

4.º Enraizados en una praxis histórica de liberación

Después del Vaticano II se ha visto claro que los evangelizadores han de tener una fe inculturada. Esto es, han de ser hombres y mujeres que, al preguntarse por su responsabilidad en el mundo como cristianos, deciden encontrarse con el misterio de Dios trascendente siempre dentro de la historia, nunca fuera de ella. No existe una fe en estado puro separada de su ámbito humano y cultural, la fe cristiana es una fe inculturada, de lo contrario no es cristiana. Todos los personajes bíblicos encuentran a Dios en los acontecimientos históricos, lo que significa que el Dios de la Biblia es la referencia última del sentido de las experiencias humanas entendidas en una dimensión sociopolítica y no en la interioridad privatizante. De ahí que los profetas y el mismo Jesucristo antepongan la ortopraxis de la verdad hecha historia mediante la acción en el mundo a la ortodoxia de la religión³⁴.

No obstante, poco después del Concilio, Metz advirtió del peligro de nuevos dualismos provenientes del reformismo de los grupos y movimientos de espiritualidad ya mencionados. La forma extrema de reformismo eclesialístico, que es proclive al apoliticismo, suele caer en un dualismo antibíblico, porque, aunque dice estar en el mundo y al servicio del mundo, suele dar primacía a la Iglesia. Y una cosa es la Iglesia y otra la historia del mundo como única historia en la que Dios se manifiesta.

Esto es una cuestión teológica fundamental, porque se trata de una visión unitaria de la historia del mundo, de la que la Iglesia no tiene que excluirse, sino, al contrario, ser la conciencia lúcida de la única historia salvífica. La Iglesia está al servicio del reino que se anticipa en la historia de la salvación del mundo, la cual desborda sus estructuras intraeclesialísticas. Por tanto, el punto de referencia no es su realidad institucional, sino aquel

³⁴ H. Assmann, *Teología de la praxis de la liberación*, Salamanca 1976, pp. 21 ss; F. Margallo Bazago, *Compromiso político en el Vaticano II. Raíces humanas de la esperanza cristiana*, Madrid 2003, pp. 43 ss.

«afuera» del mundo que el Hijo reclamó como su propiedad y hacia dentro del cual tiene que dirigirse siempre la Iglesia. De donde se concluye que la fe ha de entenderse como praxis histórica de liberación del hombre, apareciendo esta praxis liberadora como un componente intrínseco de la fe³⁵.

Este componente inalienable de la fe cristiana es el que tiene que mover al evangelizador de hoy a adentrarse cada vez más en la interioridad del mundo, particularmente de los terceros mundos, para escuchar los gemidos del Crucificado en todos los crucificados de la historia, que hoy son más que nunca. La revolución industrial del siglo XVIII y la aparición de las nuevas tecnologías en el presente nos hicieron creer que con la gran riqueza que ellas producirían iba a desaparecer la pobreza del mundo. Ha sido un engaño, porque no se ha desarrollado en la misma proporción la conciencia social y la solidaridad en una justa distribución de la riqueza en él. Como consecuencia, ahora los países ricos (G 7) son más ricos y los pobres, más pobres.

Esto ha provocado la aparición de la teología de la liberación en América Latina y ha propiciado la articulación entre la dimensión mística y la dimensión política de la fe cristiana. La conferencia de Medellín, en 1968, ha sido para la Iglesia de ese subcontinente un acontecimiento comparable a lo que el Vaticano II ha significado para la Iglesia universal. El desafío de la situación de injusticia allí existente caló en muchos cristianos y tomó nueva expresión teológica en una «praxis histórica de liberación».

En este contexto sociopolítico la teología de la liberación adopta unas distancias lógicas frente a un cierto «neointegrismo» que se desarrolla actualmente en Estados Unidos y algunos países de Europa, para compensar los excesos de liberalismo suscitados por el Concilio. Pero sorprende que sus teólogos consideren la teología progresista de la secularización y la teología

³⁵ H. Assmann, o. c., pp. 22-23.

política europeas abstractas y reformistas por negarse a optar por la alternativa socialismo o capitalismo, con la excusa de que el absoluto escatológico relativiza toda opción política concreta³⁶.

5.º Motivados por la ciencia

La exégesis bíblica ha sido la frontera por donde la ciencia se ha introducido en los estudios teológicos. Por su misma naturaleza el estudio de los textos bíblicos exige recurrir a ciencias muy diversas: lingüística, filología, historia, arqueología, psicología, sociología, etc. Hoy no es posible una exégesis que no conecte con dichas ciencias³⁷. Incluso están apareciendo nuevos paradigmas científicos que no pueden ser ignorados por la teología, porque ellos nos ayudan a profundizar en la comprensión del misterio de Dios, del cosmos, de la vida, del más allá de la muerte, etc.

Ellacuría valora mucho el papel que desempeña la ciencia en el análisis de la realidad histórica. Convencido de que la teología no tiene instrumentos propios para analizar lo social y económico, dice: el teólogo que quiera entender y transformar la realidad no tiene más remedio que ayudarse de las ciencias y teorías sociales. Reconoce que la teología tiene su fuente en la revelación; sin embargo, ve que tiene algo en común con las ciencias sociales: el hombre³⁸. Efectivamente, todas están preocupadas por el mismo objeto: los hombres a los que hay que redimir del azote de la pobreza y enfermedades endémicas, en los países en vía de desarrollo; y de las enfermedades degenerativas del cerebro, párkinson, alzheimer y otras, en los países ricos.

Para Ortega y Gasset es un error «que se haya creído un deber diferenciar las ciencias por la diversidad de sus objetos y que hayan de ser procuradas

³⁶ C. Geffré, art. cit.

³⁷ R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento*, Santander 1994, pp. 17ss.

³⁸ J. Sols Lucia, «El legado de Ignacio Ellacuría», en *Cristianismo i Justicia*, 86, 1998.

señeramente, separadas unas de otras y prescindiendo cada una de las demás». Todas ellas no son otra cosa que «el saber del hombre», el cual es uno y el mismo, por lo que no tolera «límites interiores»³⁹.

El recurso de la teología a la ciencia lo considera Comblin una necesidad, puesto que las palabras y los conceptos que maneja la teología son humanos. Por tanto, es normal que se someta al análisis de las ciencias modernas y se beneficie de sus adquisiciones. De hecho la historia, la antropología, la sociología, incluso la política y la economía, están beneficiando a la teología, particularmente a la teología política europea y a la latinoamericana de liberación. ¿Por qué no abrirse a ellas en toda reflexión teológica? De hecho históricamente se comprueba la influencia que las ciencias naturales han venido ejerciendo en ella desde el siglo XVIII, en que se toma conciencia de que no existe una teología supranatural y sin vinculación a opciones históricas. Después, la sociología del conocimiento ha hecho patente que toda actividad reflexiva humana, aunque sea mística, es histórica y tiene arraigo social. Es decir, no existe una teología de verdades eternas puras⁴⁰.

Es necesario, pues, el recurso a las ciencias profanas.

El Vaticano II que ha proclamado la autonomía de la ciencia, lamenta que a lo largo de la historia se haya llegado a establecer oposición entre ciencia y fe (GS 36). Intereses particulares le han declarado continuamente la guerra a la ciencia en nombre de la religión. Galileo sabe mucho al respecto ya que fue una de las víctimas primeras. Esta guerra es una miopía y una contradicción, porque se opone en nombre de Dios al progreso de su propia obra iniciado en la creación. El caso mencionado de Galileo es calificado por Ortega y Gasset de escena lamentable originada, más que por reservas dogmáticas de la Iglesia, por intrigas de grupos particulares. Son los mismos

³⁹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas VIII*, Madrid 1983, p. 224.

⁴⁰ J. Comblin, «La teología, ¿qué clase de servicio?», en R. Gibellini, *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca 1977, pp. 63 ss.

grupos que Bloch califica como casta de involucionistas al hablar de la manipulación de los textos bíblicos⁴¹.

Últimamente la revolución genética ha vuelto a abrir el campo de batalla en la lucha contra la ciencia. Se cuestionan una vez más en nombre de la religión nuevos avances de la investigación científica, que pueden curar a muchas personas que de otra forma no tienen solución. Por la prohibición de investigar con células madre, no se han podido curar muchas enfermedades. Los científicos vienen pidiendo repetidamente a los políticos y a la Iglesia que dejen actuar a la ciencia, si quieren que mejore la vida del hombre.

Respecto a la opinión pública, hay que decir que las preguntas que flotan en el aire son: ¿Hacia dónde nos lleva la revolución genética? ¿Cual será el siguiente paso? La respuesta más generalizada es que la teoría de la evolución de las especies de Darwin es ya insuficiente, porque la evolución cultural ha tomado el relevo. Es decir, que nuestra especie no depende ya de la biología, sino de la tecnología. Evidentemente, los ciudadanos están más de parte de los científicos que de los políticos y moralistas. Con todo, la herida abierta en tantos combates contra la ciencia sigue sangrando y no cicatrizará si nos empeñamos en oponer ciencia y religión

Ortega lamenta que por este contencioso muchos científicos hayan abandonado la Iglesia y el mundo de lo religioso. Esto le produce desasosiego, porque no concibe ningún hombre que aspire a henchir su espíritu indefinidamente, que pueda renunciar sin dolor a dicho mundo. Cree que existe un sentido de lo religioso, como existe un sentido de lo estético, del olfato o del tacto. ¿Por qué entonces esta desconfianza hacia el científico? Podemos decir que el científico es el más directo colaborador de Dios en la creación continuada en la historia, pero de ninguna manera se le puede considerar un usurpador del lugar que le corresponde al Creador (GS 41).

⁴¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas V*, Madrid 1983, pp. 13 ss.; E. Bloch, *Ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1993, pp. 80 ss.

Ciertamente, por encima de la ciencia está la vida que la hace posible, de ahí que un crimen contra las condiciones elementales de la vida no pueda ser compensado por aquélla. Pero la ciencia sirve a la vida. ¿Qué otro sentido puede tener entonces que acercarse más y más a la solución de los problemas que se vayan presentando en la vida de los hombres? El cardenal Cusano, que considera al científico «Dios de ocasión», afirma sin vacilar: «Es verdad que a veces sus creaciones se vuelven contra él, porque gozan de existencia propia, fuera del sujeto que las creó y desentendidas de la intención de éste; es el inconveniente de ser creador. Pero al Dios bíblico le ocurrió ya esto: creó al hombre y el hombre se volvió contra él»⁴².

6.º Abiertos a una conversión política del corazón

La urgencia de la evangelización de Europa a que apelaba el episcopado europeo hace unos años y Juan Pablo II recientemente, no se ha emprendido aún con la profundidad exigida por el Concilio Vaticano II. La descristianización del Viejo Continente es mayor de lo que se podía imaginar, ya que afecta no sólo a los alejados, sino también a los que se acercan regularmente al templo y a la práctica sacramental. Ellos también se han dejado arrastrar por la corriente materialista y hedonista de la vida que asola hoy al mundo.

El origen de esta deserción de los cristianos yo no dudaría en situarlo en el carácter dualista que ha revestido el anuncio del evangelio, distinguiendo entre la vivencia personalista de la fe, por una parte, y su acción en las realidades temporales, por otra, como si fueran dos realidades ajenas.

Este dualismo es la causa de la descristianización de Europa y del mundo, al que hay que hacer frente integrando fe y compromiso.

⁴² J. Ortega y Gasset, o.c., I, 431; V, 223; F. Margallo, «La ciencia», *Teología y vida pública*, Madrid 1993, pp. 39ss; id., «La serpiente llevaba razón» y «Más sobre la ciencia», en www.lahorade.com, núms. 16 y 17, 2004.

Frente a la huida del mundo que se recomendaba en otro tiempo, el cristiano es requerido hoy por el Vaticano II a estar presente, como un ciudadano más, en las instituciones públicas en las que se decide el futuro de los hombres y los pueblos. Ha sido *Gaudium et Spes* quien nos ha hecho tomar conciencia de que lo que acontece en la sociedad no puede estar al margen de la fe de los cristianos, sino que ésta ha de activarse en favor de un mundo más justo y humano. Es así como el reino de Dios, que permanece oculto a causa de las injusticias de los hombres, emerge en el mundo nuevo querido por Jesús.

El anuncio evangélico se desvirtúa cuando se dirige sólo a la conversión de los corazones, sin incidir en la transformación de las situaciones sociales injustas, haciendo de la conversión un proceso exclusivamente interno del individuo. Para evitar esta pseudo-conversión, tanto la nueva teología política europea como la de la liberación consideran indispensable la conversión política del corazón burgués que arrastramos buena parte de los cristianos. Lo que quiere decir que la auténtica conversión se realiza en el contexto global de la vida social.

Evidentemente, esto exige una revisión radical de la noción de Dios y de la misma conversión, que no pueden dejar dualistamente fuera de su preocupación las contradicciones de la vida pública y social. Cosa obvia, porque el hombre, cuyo corazón ha de cambiar, no existe fuera de la historia y de la sociedad. La conversión así entendida se considera como la despedida de la época burguesa y lleva consigo que los países ricos del occidente cristiano se abran a un trato más solidario con los países por él colonizados y empobrecidos.

Si los liberados del primer mundo aceptaran ser despojados de su excesivo poder y riqueza, para compensar la impotencia y la pobreza del tercer mundo, significaría que estamos ante una verdadera «conversión antropológica». Pero tal pretensión es hoy una utopía inviable políticamente, porque hay muchos intereses por medio.

Sí es viable que las iglesias asuman con decisión y difundan estas ideas acerca de la conversión política del corazón, para que los cristianos se vayan familiarizando con ella. Ellas mismas pueden ejercitarse en dicha conversión, abriéndose al mundo y estando mucho más activas en su transformación. Pero para ello han de despojarse de su excesiva institucionalización y guiarse más por la radicalidad evangélica⁴³. Anunciar hoy el Evangelio requiere empeñarse en la liberación integral del hombre ya en su vida terrena. «Si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo»⁴⁴.

⁴³ J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca 1982, pp. 71-73; F. Margallo, *Compromiso político en el Vaticano II*, Madrid 2003, pp. 171-172.

⁴⁴ *Documentos del Tercer Sínodo. El Sacerdocio y la justicia en el mundo*, PPC, Madrid 1971, p. 51.