

# Por qué la catequesis hoy debe ser política

(Reflexiones en torno a las raíces teológicas de una catequesis política)

SANTIAGO BRAVO

La reflexión catequística es siempre subsiguiente a una reflexión teológica y en cierta medida dependiente de ella. No se puede concebir un pensar catequético sin una determinada y concreta interpretación teológica del misterio cristiano y de la realidad.

Cuando hoy afirmamos que la catequesis tiene que ser política queremos decir que debe incorporar a su haber y tareas aportaciones más valiosas que han puesto de relieve las corrientes teológicas actuales que globalmente denominamos con apelativo de políticas.

Más adelante intentaremos concretar qué queremos decir con término «política»; por ahora bástenos constatar que no siempre la catequesis se ha entendido de este modo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. L. ERDOZAIN, *La catequesis hoy; de Nimega y Eichstatt a Medellín*. Sinite 32 (1970) pp. 267 - 296.

## tres momentos teológicos

En una ojeada rápida del movimiento catequístico en lo que de siglo podemos distinguir tres fases sucesivas que han dejado su peculiar impronta en el mismo.

Una primera fue la *fase kerigmática*, que nace en el contexto alemán como reacción al anquilosamiento de la escolástica contra la pastoral moralista del siglo de las luces. Se aboga por una catequesis centrada en la Revelación y al servicio de la Palabra de Dios dicha en Jesucristo. Constituye un intento de recuperar lo original cristiano.

Una segunda fase del movimiento catequístico queda calificada con el adjetivo de *antropológica* y nace para contrapesar

acentuación excesiva en la Palabra de Dios de la fase anterior comprensible desde luego al tener como inspirador la teología de Barth. Al acentuar tanto el aspecto teológico había quedado olvidado que la palabra de Dios se dirigía al hombre, que la revelación de Dios es también revelación del hombre. La fe tiene y la catequesis debe hacerlos explícitos, unos condicionamientos psicológicos y sociológicos que determinan y condicionan su comunicación y aceptación.

De este modo, conservando las aportaciones más positivas y mejores de la primera fase, el movimiento antropocéntrico coge el relevo del movimiento kerigmático. Se hace imprescindible en la catequesis partir del hombre tal cual es. Kerigma y antropología no se oponen, antes bien, en el proceso de reflexión catequístico, se complementan; la orientación antropológica aparece como consecuencia de las raíces echadas en la época anterior: al tomar conciencia de lo que significa «Dios habla al hombre» llega al encuentro del hombre. Dios y hombre quedan fundidos en la acción catequética pues todo discurso sobre Dios lo es a la vez del hombre y todo hablar del hombre conlleva una visión de Dios. La revelación manifiesta a Dios y es al mismo tiempo una antropología, pues descubre lo que el hombre es a los ojos de Dios<sup>2</sup>.

em, p. 283.

Y estamos ya situados en la tercera fase del movimiento catequético, la *política*, que aún sigue en apogeo en nuestros días. Pero no es el propósito de estas líneas describir este tercer modo de afrontar los problemas catequísticos al hilo de la teología actual. Quiero centrarme en el análisis y génesis de esta última tratando de dilucidar sus causas y los porqués de su elaboración a la par que de la incidencia que la misma comporta en el campo de la catequesis.

¿Por qué la teología, y consiguientemente la catequesis, tienen que ser hoy políticas? He ahí la formulación de la pregunta que guiará las reflexiones siguientes.

## Entre la Ilustración y las teologías políticas

La nueva teología política es un intento de asumir y de dar una respuesta válida a la crítica de la religión operada por la Ilustración y por los humanismos modernos —el marxismo principalmente— como más directos herederos de la misma.

Kant define la Ilustración como «la salida del hombre de su inmadurez culpable»; esto exige al hombre que «se sirva de su entendimiento sin dirección de otro»<sup>3</sup>.

ZAHRNT, *Dios no le morir*, DDB, ao, 1971, p. 31.

La mayoría de edad que Kant propugna para el hombre ilustrado queda reflejada en el «cambio antropocéntrico» de la cultura. El «cogito ergo sum» de Descartes se acepta plenamente y toda verdad en el mundo es relacionada con la subjetividad humana. Consiguientemente la reflexión reemplaza a la experiencia inmediata; reflexión que supone un distanciamiento crítico tanto respecto del mundo como de sí mismo.

No sólo esto. La Ilustración no opera tan sólo en el ámbito de la subjetividad antropocéntrica. Sus afirmaciones tienen también un marco social, si bien este último ha sido explicitado por el marxismo como más directo traductor de cuanto la Ilustración implicaba para el cambio de la sociedad. Que ningún orden político existente puede ser legitimado por razón religiosa alguna; que todo orden político obedece al grado de emancipación alcanzado por la historia de la libertad humana y que esta emancipación sea medida por la dependencia frente a la ideología religiosa, son postulados a los que el marxismo no hubiera podido llegar sin el fenómeno cultural de la Ilustración.

En la monografía que el teólogo luterano H. Gollwitzer ha dedicado al problema de la crítica marxista de la religión, explica nítidamente la dependencia que existe entre los postulados marxistas y las principales tesis de la Ilustración.

Son significativas al respecto estas afirmaciones suyas tomadas de dicho estudio:

«Si el Pathos de la Ilustración consistía en la certeza de haber propuesto, por medio de la razón, y, por tanto, por el de la ciencia, un camino mejor y más seguro hacia la verdad, la libertad y el humanismo, vemos que el marxismo es la expresión más clara de la Ilustración... El marxismo es un racionalismo tomado en serio, que renuncia a ser relativizado por la coexistencia —provisional— de otras concepciones, ni permite que se le ponga en duda»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Citado por A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política de la fe cristiana*, Salmanticensis, Salamanca, 1976, p. 31.

<sup>5</sup> A. GONZÁLEZ MONTES, *Reflexión teológica y razón política*. (Un análisis histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe). *Diálogos Ecueménicos*, 31-32 (1976) pp. 123 ss.

Las consecuencias que de la Ilustración se derivan para el pensar teológico que quiere dar una respuesta válida son importantes: se quiebra la hasta entonces existente unidad entre religión y sociedad, entre existencia religiosa y existencia social. Al dudar de hacerse dicha unidad la religión se considera como ideología torpedadora en la recuperación de la libertad humana. Para la Ilustración y para el humanismo político no puede haber otra salvación que la que se da en la historia; la salvación es intrínsecamente histórica. Salvación verdadera es la liberación de toda atadura con la que se pretende amordazar la libertad<sup>5</sup>. Aquí se sitúa la funcionalidad de la religión: como la primera de las negac-

nes que paralizan la marcha de la historia a la libertad y que consiguientemente hay que desenmascarar y superar.

Metz, uno de los más clarividentes creadores de la nueva teología política, estima que el pensamiento teológico de nuestros días «ha captado perfectamente esta situación problemática creada por la Ilustración» pero que ha reaccionado, sin embargo, en lo que a las implicaciones sociopolíticas de la misma se refiere, de forma negativa; pues da por sentado la carencia de problemática en las relaciones entre religión y sociedad, entre fe y práctica social. «En efecto, para la conciencia religiosa que lleva la impronta de esta teología, la realidad sociopolítica no tiene más que una existencia evanescente. Las categorías que predominan en esta teología, y que sirven para la interpretación del mensaje, son principalmente las categorías de lo íntimo, de lo privado, de lo apolítico»<sup>6</sup>.

B. METZ, *Teología mundo*, Sígueme, manca, 21971, p.

Subyace en estas palabras de Metz una acusación dirigida contra las teologías de la post-ilustración. Todas ellas intentan ser respuesta a la problemática planteada por la Ilustración y agudizada por las pretensiones mesianistas de los humanismos contemporáneos. Con todo su respuesta es insuficiente ya que sus formulaciones conducen a los que sociológicamente se conoce como el fenómeno de la *privatización de la fe*, y que sin duda define adecuadamente la fenomenología religiosa del mundo moderno post-ilustrado.

Contribuye este fenómeno a hacer de la religión un justificante escapista y evasivo frente a la realidad social y política de nuestros días. Es aquí donde la teología política pretende que el mensaje cristiano sea significativo y liberador. Si lo logra habrá conseguido asumir y superar positivamente la más dura crítica que a la religión se le haya hecho, la de ser justificadora ideológica de la opresión y de la situación establecida.

Si la teología quiere salir airosa de esta confrontación no le queda más remedio que responder al reto que los humanismos mesianistas postilustrados le lanzan en el modo de entender el problema de la transcendencia humana, en principio en clara contradicción con la tradicional visión cristiana de la misma.

Quizá sea esta distinta forma de entender y valorar la transcendencia humana el fundamental cambio llevado a cabo por la Ilustración y que justifica el optimismo de Kant ante el hombre que se acerca «a la mayoría de edad».

Es el teólogo Rubem Alves quien explica esta doble manera de entender el problema de la transcendencia:

«El lenguaje creyente está condicionado por 'altos' y 'afue-ras', al referirse a la trascendencia que se halla en lo 'alto'

o a un Dios que se halla 'afuera' en un sentido espiritual metafísico. Un lenguaje así no ve la trascendencia como una realidad en el centro de la vida que crea la historia. La trascendencia se convierte en una verdad superior, más elevada y más allá de la historia. De este modo el hombre no lucha por un nuevo mañana, sino que se mueve hacia un reino trascendente más allá de la materia y del tiempo. Esta concepción hace de la religión la casa de lo trascendente y se convierte en lo estable y fijo en medio del proceso histórico.

El humanismo político no da cabida a este tipo de trascendencia. Esta es completamente secular, nacida fuera de la historia y comprometida con ella. Su imperativo ético transformador no se deriva de un más allá, sino de su inserción en el presente y de su participación en el sufrimiento de la comunidad humana»<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> R. ALVES, *Cristianismo, ¿Opio o liberación?*, Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 55-56.

## Una teología pública, crítica y práctica

Con la formulación por Alves de este último y fundamental problema quedan recogidas las dificultades más importantes que el mundo moderno lanza a la teología. Una teología que vimos incapaz de supe-  
supo dar una respuesta adecuada a las mismas. Esta es la finalidad y el objetivo primordial de la actual teología política: responder desde la fe y sin perder nada de su originalidad a las objeciones de la Ilustración y servirse de éstas para una mayor profundización y esclarecimiento de aspectos sustanciales del mensaje cristiano marginados en elaboraciones teológicas anteriores, hechas éstas al compás de otros imperativos culturales. El antropocentrismo de las teologías personalista, trascendente y existencialista se refiere al hombre genérico (la humanidad) y al hombre individual. Radica aquí la insuficiencia de su respuesta. Ignora las determinaciones históricas, sociales, económicas, relaciones de producción, estructuras de poder, etc... Todo cuanto hace que el hombre quede concretizado por su circunstancia singular.

Las teologías políticas, en sus distintas y sucesivas elaboraciones, quieren suplir también esta laguna del pensar teológico mediato y por ello aceptan como mediación para la fe lo político. De aquí el nombre genérico de «teología política» que las engloba a todas<sup>8</sup>. El rasgo que las unifica a todas es el ser una teología políticamente mediada. Lo político se entiende aquí como el horizonte más amplio en el que la vida humana se desarrolla; el condicionamiento global de la realización del hombre

<sup>8</sup> Para una visión sistemática, ordenada y crítica de las distintas elaboraciones de la teología política consultar el estudio ya citado de A. GONZÁLEZ MONTES, *Razón política de la fe cristiana*.

FIERRO, *El evangelio beligerante*, Ver-Divino, p. 44.

En este sentido lo político equivale a lo antropológico y a lo humano, tomado a la vez en su mayor generalidad y concretez<sup>9</sup>. De ningún modo el adjetivo «política» que califica a esta teología significa beligerancia expresa a favor o en contra de una determinada y particular forma de concebir el ordenamiento de la sociedad. Precisamente esta teología pretende no volver a caer en el error de las teologías políticas anteriores: el de sancionar o avalar un régimen concreto y una determinada forma de organización social.

Por lo demás, lo político ha constituido siempre el horizonte abarcador de lo humano pero el hombre actual tiene de ello una más fina sensibilidad ya que merced al avance de la ciencia y a la progresiva conquista de la libertad en ámbitos bien concretos ha contribuido a avivar en él la conciencia de ser sujeto de la historia y no mero objeto de ella. Lo política en cuanto horizonte general en el que la vida se desenvuelve y también en cuanto espacio donde el hombre se realiza como sujeto de la historia se convierte en mediación privilegiada de la fe.

Esta teología no ignora los hallazgos positivos de las teologías anteriores a ella; en consecuencia trata de recuperar las preguntas fundamentales de la interpretación existencial y trascendental y encuadrarlas en el marco nuevo del horizonte político. Ambas preguntas, las existenciales y las políticas, no se excluyen, sino que se complementan<sup>10</sup>.

La teología antropocéntrica alcanza su concreta inserción en el hombre sólo como teología política. De lo contrario la teología se moverá en un nivel abstracto e idealista; es así como el giro antropológico iniciado en la teología a raíz del diálogo y el intento de asumir la Ilustración se ha orientado finalmente a lo político precisamente como fruto de la exigencia de dirigirse al hombre concreto y singular. Es el propio Metz quien sintetiza este importante paso del pensar teológico: «Precisamente para llegar hasta la existencia, hoy día no podemos hablar de una manera puramente existencial»<sup>11</sup>. Sólo situado el hombre en un marco político puede acceder a ser él mismo con plenitud; en caso contrario permanecerá alienado.

Independientemente de la respectiva especificidad de cada una de las teologías políticas nos preguntamos por las características comunes que las definen<sup>12</sup>. Entre estas características que atraviesan las diversas teologías políticas debemos reseñar en primer lugar la de ser una teología *pública y crítica*. Trata con ello de superar uno de los defectos más graves de la teología anterior, el de conducir a la «privatización» de la fe; privatización que ha sido general en la edad moderna hasta el punto de que Whitehead haya podido decir que la religión es «lo que hace el hombre con su soledad».

fr. a este respecto el intento de comparar la teología existencial de Bultmann con los presupuestos de la teología política, elaborado por D. Sö-Teología política, manca, 1972.

B. METZ, *l. cit.*, 67.

FIERRO, *l. cit.*, 34-43.

El carácter público y crítico que la teología política reivindica para el cristianismo no se refiere sólo a la elemental libertad para profesar públicamente la fe, sino que hace especial hincapié en la beligerancia e incidencia del cristianismo en el terreno político; entiende que el evangelio interpela no sólo a los hombres, sino también a las estructuras e instituciones sociales económicas; también estas últimas están necesitadas de redención.

Por este lado de lo público el mayor peligro con el que se enfrenta esta teología reside en la posibilidad de caer en tentación de recrear el antiguo ideal político de cristiandad justificándolo teológicamente si bien desde bases sociales actuales. Metz ve superado este peligro en la distinción feliz operada por la Ilustración entre Estado y Sociedad. La teología estará al servicio de esta última dejando al Estado la ordenación concreta de la misma. Y es aquí donde adquiere relevancia al carácter crítico de esta nueva teología; carácter subversivo y revolucionario de la fe, polémicamente enfrentada a todo orden real o ideal que pretenda erigirse en representación de la totalidad histórica. Pone de relieve que la salvación total del hombre no coincide con ningún programa político por perfecto que a éste se considere. La salvación en cuanto comunión con Dios y con los demás, está más allá de cualquier horizonte político y es un don de Dios, si bien se da ya aquí en cuanto expresión de mayor y mejor libertad y justicia frutos de amor. La teología política se concibe, desde esta perspectiva, en términos de Metz, como «escatología crítica creadora».

Una tercera característica define la teología política nueva; se trata de su carácter *práctico*. Con ello quiere dar respuesta al problema de la diferencia radical en el modo de entender la trascendencia humana. Para asumir positivamente desde la historia la concepción que el humanismo marxista tiene de la trascendencia humana es preciso mostrar, según Alves, que la «trascendencia debe encontrarse en la misma realidad histórico-política», posibilitando que la esperanza intrahistórica de un mundo «cualitativamente» nuevo sea posible. Si lo nuevo, objeto de la esperanza, es posible en la historia tal como afirma el mesianismo marxista, entonces la Biblia da cuenta de que la liberación ofrecida en la fe es una liberación posible ya en la historia y esto equivale a afirmar que la trascendencia se hace presente gozosamente en la realidad histórica. La trascendencia del hombre supera constantemente la historia de la que es sujeto y ello precisamente porque se funda en la trascendencia de Dios presente también en la historia.

De este modo responde la teología política al reto lanzado por

los humanismos actuales que no ven en el hombre más que un producto de la historia pero que merced a su trascendencia constantemente la supera. Y la teología lo hace sin ser infiel a la fe; pues en contra de los mismos humanismos, sigue afirmando que la liberación cristiana es ante todo una gracia, un don, que se realiza, eso sí, *en la historia* según lo testifica incesantemente la Biblia. Es Dios mismo quien se compromete en la eliminación de las negaciones de la historia. «La liberación —y por lo mismo la humanización ofrecida al hombre como dádiva divina— que se asigna sobre la gracia, no niega la creatividad humana... esta creatividad humana es, por el contrario, incorporada por Dios a su empeño, liberador. De esta manera, el humanismo mesiánico cristiano asume desde la fe toda la potencialidad liberadora intrahistórica del humanismo mesianista, sometiéndolo al mismo tiempo a la crítica de la afirmación de la gracia»<sup>13</sup>.

El desplazamiento de la teología hacia la praxis recoge y asume positivamente la famosa tesis 11 de Marx sobre Feuerbach que afirma: «los filósofos no han hecho más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; pero se trata de *transformarlo*». Frente a una dogmática férrea la teología actual se define como activa y transformadora. Procura que el cristiano se ponga de acuerdo entre lo que hace, lo que dice y cree; el creer se identifica más con un hacer que con el retener fórmulas; más con la acción sobre el mundo que con una concepción sobre el mundo.

A. GONZÁLEZ MONS, *Reflexión teológica y razón política*, 149. Cfr. así mismo R. ALVES, *l. cit.*, p. 219 - 220.

## El paso a la catequesis

He intentado mostrar cómo la teología política en sus diversas versiones quiere ser una respuesta positiva a la problemática que el mundo moderno plantea a la fe cristiana y a la religión en general.

Con lo expuesto hasta aquí es suficiente para justificar el tercer momento del movimiento catequístico que al principio de estas líneas calificaba como momento político y que se intenta desarrollar y practicar en la actualidad. El resto del artículo estará dedicado a explicitar algunas de las *consecuencias* que de lo anterior se derivan y que inciden de algún modo en la problemática diaria de la labor catequética.

**pecado,  
liberación,  
salvación**

La labor teológica y consiguientemente la acción catequética de ella derivable si quieren ser fieles a los planteamientos actuales deben tener en cuenta la situación concreta, partir de la consi-

deración del *hombre en situación*. Operarán así a partir de situación de alienación en la que el hombre hoy se encuentra alienación que viene expresada en la pobreza, la miseria, la injusticia, las deplorables condiciones sociales que impiden el mínimo decoro personal, etc... Pero en ninguna de éstas y otras posibles expresiones de la alienación queda agotada la realidad de la misma que tiene como causa y origen el *pecado* en el mundo.

Se hace de este modo necesaria una nueva profundización en teología del pecado que desde la reunión de Medellín se exprese por el concepto de «situación social de pecado» sin que ello comporte la menor disminución de la dimensión personal en la responsabilidad frente al mismo.

De este modo se descubren las consecuencias colectivas del pecado poniendo al descubierto lo que el teólogo español González Ruíz ha dado en llamar la «hamartiosfera», la esfera del pecado: «una especie de ámbito o estructura que condiciona objetivamente la marcha de la historia».

Gustavo Gutiérrez explicita más esta dimensión colectiva del pecado causa y raíz de las innumerables alienaciones que padece el hombre actual. El pecado, inalcanzable en sí mismo, se da en estructuras opresoras e injustas:

«Es más, el pecado no aparece como un añadido, algo que no se puede dejar de hablar para no alejarse de la tradición o para no presentar el flanco a fáciles ataques; se trata tampoco de una evasión hacia un espiritualismo desencarnado. El pecado se da en estructuras opresoras en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales. El pecado surge, entonces, como la alienación fundamental, como la raíz de una situación de injusticia y explotación. Alienación fundamental, que, por lo mismo, no puede ser alcanzada en ella misma, sólo se da en situaciones concretas, alienaciones particulares»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> G. GUTIÉRREZ *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1975, p. 237.

Correlativamente a esta interpretación sociológica del pecado como causa y raíz de la alienación humana y contra cuyas expresiones afortunadamente lucha el humanismo actual, se le ofrece a la teología como imperativo ineludible el elaborar una nueva hermenéutica del concepto de «salvación» que recupere positivamente lo que de bueno tiene el movimiento liberador protagonizado por los mesianismos políticos actuales.

Es el mismo Gutiérrez quien reconoce la carencia de la producción teológica en este terreno; por lo mismo se hace difícil la re

puesta a preguntas como éstas: ¿en qué medida se da la salvación cristiana en la liberación humana? ¿Qué aporta de específico la salvación cristiana? En el fondo de preguntas como éstas late el viejo problema, nunca resuelto satisfactoriamente, de naturaleza y gracia. Hoy este problema al situarse en una concepción histórica y dinámica del hombre que lucha por su propia liberación, se ha agudizado sobremanera.

Es esta misma dimensión la que nos ha hecho caer en la cuenta de que la salvación no puede ser sólo algo «ultramundano», frente a lo cual la vida presente no tuviera sino carácter de prueba o de acumulación de méritos. La salvación —comunidad de los hombres con Dios y comunión de los hombres entre ellos— es algo que se da también real y concretamente desde ahora; que asume toda la realidad humana, la transforma y la lleva a plenitud en Cristo <sup>15</sup>.

Idem, p. 197.

La salvación es así una realidad intrahistórica; orienta, transforma y lleva la historia a su plenitud. Esto puede afirmarse gracias a la concepción *unitaria* de la historia, pues no existen dos historias yuxtapuestas, una profana y otra sagrada, escenario esta última de la acción salvífica, sino un único devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo Señor de la historia. «La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana» <sup>16</sup>.

Idem, p. 199.

Para esclarecer la relación existente entre ambos es imprescindible entender ambas realidades en un contexto dinámico, como *procesos*, en un horizonte de liberación política. Y, a la vez, se hace necesario ser fieles a las dos partes de la tensión pues fácilmente se anula uno de los polos en favor del otro; ni la pérdida del carácter gratuito de la salvación que es siempre don, ni la afirmación de la ausencia de relación entre ambos que haría a la salvación totalmente insignificante para el hombre de hoy. Es preciso ser consciente y mantener por fidelidad al mensaje y al hombre actual la dialéctica entre ambos conceptos. La salvación acontece en el proceso político de liberación pero nunca se *identifica* con él ni mucho menos agota su contenido:

«La liberación del hombre y crecimiento del reino se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Tienen el mismo objetivo, pero no se dirigen a él por caminos paralelos, y ni siquiera convergentes. El crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambi-

güedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impu efectivamente a la comunión total. No estamos ante u identificación. Sin acontecimientos históricos liberador no hay crecimiento del reino, pero el proceso de liberaci no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de explotación del hombre por el hombre, sino con el adve miento del reino, que es ante todo un don. Es más, pue decirse que el hecho histórico, político, liberador es cre miento del reino, es acontecer salvífico, pero no es la lleg da del reino, ni toda la salvación. Es realización históri del reino y porque lo es, es también anuncio de plenitu Eso es lo que establece la diferencia»<sup>17</sup>.

17 Idem, pp. 239-240.

### **mesianismo y esperanza**

Al analizar las características principales de la teología q denominamos política afirmábamos como esencial a ella su car ter crítico. Precisamente porque la realización de la utopía cr tiana, la llegada de la salvación en plenitud, es siempre un d de Dios, un regalo que hace que el hombre conquiste su libert no se puede identificar nunca con ningún programa o realizaci político-salvífica intrahistórica por perfecta que ésta sea. Si hay un absoluto que es Dios de quien procede y en quien se apo la trascendencia de la historia. Cuando este Absoluto se obscu ce irremediamente surge otro sustituyéndole; no importa q este sustituto erigido en nuevo absoluto sea una persona concre (más propio de los sistemas políticos fascistas) o que lo encar la fuerza ciega e impersonal del partido (propio de los esquem marxistas). Lo importante es que de él se espera la salvaci definitiva y a él se exige el sacrificio de la propia dignidad p sonal.

Los humanismos políticos mesianistas actuales propenden a e girse en absolutos salvadores expresándose en tonos que recu dan el milenarismo cristiano. He aquí un ejemplo en el que describe la esperanza del futuro marxista:

«Edificamos un hermoso jardín, tan hermoso como jam lo hubo, con frutos que maduran para todos... y ese jard se llamará comunismo. No habrá guerras, habrá pan y vi el trabajo será premio, y el odio o el desfavor no exis rán...».

Y en un himno del Partido se canta:

«El nos lo dio todo. Lo que somos, gracias a él lo som Nunca nos ha abandonado. Es la madre de las masas q nos lleva en su brazo fuerte»<sup>18</sup>.

18 H. G. PÖHLMANN, *Ateísmo ¿un engaño?* Selecciones de Teología 60 (1976) p. 316.

Frente a esta divinización del hombre o de sus creaciones la teología y la catequesis deben recordar en atención a su carácter de críticas, que la salvación verdadera sólo puede provenir de Dios y que querer ocupar su puesto por parte del hombre significa nada menos que deshumanizarse, dejar de ser hombre.

Una y otra vez recordarán y traducirán al hoy concreto la historia del Paraíso cuando describen el primer pecado que consintió en algo muy actual y concreto: *ambición* de ser como Dios, de no ser hombre sin más <sup>19</sup>.

Desde el momento, por lo tanto, en que el hombre quiere convertirse en otro Dios rompe todo tipo de relación tanto con Dios como con el hombre (se desposee de su status de relación igualitaria con los demás para subirse a la «esfera divina»). Se trata de renunciar a ser hombre (definido éste por la relación de *referibilidad* a Dios y de *igualdad* para con los demás hombres) para convertirse en otra cosa. La prohibición de no comer del árbol significa así la determinación «de los límites dentro de los cuales podrá ser plenamente aquello para lo cual fue creado, es decir, hombre».

Así mismo, su función crítica, pondrá de relieve que lo primordialmente nuevo, lo inédito, sólo puede darse donde está y obra y habla originalmente. Sólo «El es nuestra paz» (Ef. 2, 14). Por ello la reserva escatológica, según la cual la paz universal (salvación) sólo puede ser la acción propia de Dios, es por lo tanto la resistencia interior más fuerte contra toda suerte de totalitarismo.

Finalmente hará ver que el endiosamiento que implica la utopía de un humanismo absoluto, en el que se realiza el reino universal de la paz y la libertad (símbolos bíblicos de la salvación) una vez superada toda alienación concreta cuenta con el presupuesto de que el hombre es creador de la historia, de sí mismo <sup>20</sup>. Y aquí viene la aporía: no se tiene presente que la libertad humana está situada y actúa en una realidad que le es pre-dada y extraña. Y frente a esta extrañeza insuperable persiste en el hombre la pregunta por el principio, por el último fundamento de la realidad. Sólo de una libertad creadora absoluta puede provenir la salvación total y la superación de la alienación. Así el hombre no puede ser el origen absoluto de la salvación. Su papel es el de «cooperator Dei» en la obra de edificar la justicia total, fruto del amor de Dios presente en la historia y fuerte para vencer el pecado, causa y raíz de todas las alienaciones. Y el pecado sólo puede ser superado totalmente por Dios.

Fr. G. TEVAR, *La oria del Paraíso a és de esquemas cionales*. Proyec- 104 (1977), pp. 18.

V. KASPER, *Utopía tica y esperanza tiana*, Selecciones teología, 38 (1971), 39.

**Sinite, uno de los órganos de expresión del  
Instituto Pontificio San Pío X,  
ofrece ahora a sus lectores una**

## **NOTICIA IMPORTANTE**

**El Instituto Superior de Ciencias Catequéticas S. P. X.  
de la Facultad Teológica  
de la Universidad Pontificia de Salamanca  
se traslada a Madrid,  
donde abrirá sus cursos en el próximo  
octubre.**

Al mudar de sede, el Instituto mantiene y delimita más su ESPECIALIZACIÓN, orientada a LA CATEQUESIS DE LA INFANCIA Y ADOLESCENCIA Y A LA CATEQUESIS ESCOLAR.

¿Cómo dar hoy vida a la fe en el alma del niño y del joven? ¿En qué sentido y de qué forma puede *el catequista* anunciarles hoy el Mensaje *en la escuela*? ¿Cómo dar hoy a la *comunidad educativa* todo cuanto necesita para ser educadora de la fe? Lo complejo, urgente y decisivo de esta problemática pide un amplio contexto de información, ofrecido por las ciencias humanas, teológicas y catequéticas: pero obliga además a un estudio delimitado y específico, y éste es el objetivo principal en la programación de los cursos y materias del Instituto.

1. El INSTITUTO SAN PÍO X realiza desde el año 1955 un notable esfuerzo de renovación catequística, a través de cursos ordinarios y especiales, jornadas de estudio y publicaciones.

Aprobado por la Congregación de Religiosos en 1960, quedó integrado poco después en la Universidad Pontificia de Salamanca, como Instituto de la Facultad de Teología.

A partir de 1977, EL CENTRO DESARROLLA SU LABOR EN MADRID, con instalaciones y Biblioteca adecuadas.

2. El Instituto San Pío X se propone como FINES GENERALES:

- La formación de *educadores de la fe* destinados a todos los niveles de la enseñanza y de la catequesis;
- la preparación de *expertos* en pedagogía religiosa, y de *investigadores* en las disciplinas que de modo más directo se relacionan con la catequesis y la pastoral educativa.

Los cursos y actividades que el Instituto organiza intentan, con especial atención, formar a quienes han de ser *responsables de la catequesis* en centros educativos y pastorales.

3. Los alumnos —sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares— hallan en los cursos del Instituto San Pío X las siguientes POSIBILIDADES DE ESTUDIOS Y TITULACIÓN:

a) BIENIO DE CATEQUETICA, a nivel de Licenciatura y de Diploma.

• El Bienio de LICENCIATURA EN CIENCIAS CATEQUÉTICAS permite examinar de forma documentada y rigurosa las principales cuestiones relativas a la catequesis de la infancia y la adolescencia y la catequesis escolar.

El Bienio de Licenciatura requiere *una de estas condiciones*, para iniciarlo:

- Bachillerato en Teología, Ciencias Religiosas o Ciencias Catequéticas;
- tres años de estudios teológicos en algún centro universitario;
- los estudios completos de Teología que se exigen para el sacerdocio;
- tres años de estudios religiosos en algún centro no universitario reconocido por la Universidad Pontificia de Salamanca, y equiparables a los del Bachillerato en Ciencias Religiosas: si bien el candidato debe, en tal caso, superar previamente un examen de madurez.

• Los casos especiales de convalidación se someten a la Junta de Convalidaciones de la Universidad.

El título de Licenciado en Ciencias Catequéticas habilita como *Profesor numerario de Religión* a todos los niveles, incluidos los centros universitarios. En centros de E.G.B. y B.U.P. dependientes de la autoridad eclesiástica, habilita además como Profesor *Licenciado en Letras* (Cfr. *Estatutos*, art. 37, 2).

• A nivel de DIPLOMATURA, también otros alumnos pueden cursar el Bienio de Catequética, sin estudios previos equiparables a los de Bachillerato en Ciencias Religiosas. De modo general, el Bienio se destina ante todo a quienes deban asumir tareas de responsabilidad en la animación y dirección de la catequesis y la pastoral educativa.

Al concluirse los dos años de esta segunda programación, supuestas las condiciones académicas precisas, los alumnos reciben el *Diploma de Formación Catequética* extendido por el Instituto. Si también cumplen las condiciones que establece la Comisión Episcopal de Enseñanza, relativas a la formación teológica y a títulos, reciben además por parte del Secretariado Nacional de Catequesis la correspondiente *Declaración Eclesiástica de Idoneidad para la Docencia de la Religión*.

#### b) CURSO DE RENOVACION TEOLOGICO-CATEQUISTICA

El Instituto ofrece a partir de enero y hasta junio un PROGRAMA COMPLETO de estudios y actividades que tienen como fin desarrollar y poner al día la formación del educador de la fe. El Curso de Renovación intenta reducir a síntesis coherente cuestiones de cultura actual, teología, catequética y ciencias de la educación.

Al término del Curso, superadas las evaluaciones, reciben los alumnos un *Certificado de Formación Catequética*. Además, por parte del Secretariado Nacional de Catequesis, se concede a quienes posean la titulación requerida según los casos —Magisterio o Licenciatura, u otros títulos equiparables a éstos— la *Declaración Eclesiástica de Idoneidad para la Docencia de la Religión* en E.G.B. (etapas primera y segunda). B.U.P. o también Formación Profesional.

c) El Plan de Estudios permite la programación personalizada y múltiple de temas para un AÑO DE ACTUALIZACION. El Instituto ofrece con ello a los sacerdotes, religiosos, religiosas y seglares comprometidos, oportunidad para repensar y poner al día las bases teológicas y catequéticas de su vida personal y apostólica.

4. Además de los cursos mencionados en el Plan de Estudios, el Instituto San Pío X organiza ACTIVIDADES Y ENCUENTROS para responder a situaciones especiales, dar vida y eficacia mayores a la formación catequística y acentuar en ella la dimensión de experiencia.

Aquí deben señalarse:

- los *fines de semana* que profesores, alumnos y catequistas relacionados con el Centro dedican a la reflexión sobre determinados problemas y situaciones, y a la acción catequística concreta;
- las *Jornadas de Pastoral Educativa*, para información, reflexión y diálogo sobre cuestiones vivas de particular significado y vigencia;
- las *Sesiones de Actualización Teológico-catequística para Educadores* (S.A.T.E.), cursos estivales destinados a poner al día la formación de los educadores de la fe.

5. Las clases del Instituto se desarrollan según el siguiente HORARIO, de lunes a viernes:

- por la *tarde, de 6 a 9*, para el Bienio de Catequética (viernes, de 5 a 9);
- por la *tarde, de 6 a 9* (salvo indicación en contra), para el Curso de Renovación Teológico-catequística;
- El horario para el Año de Actualización se determina según la programación concreta.

---

Pídase INFORMACION a la Secretaría del Instituto.

SEÑAS, hasta el 15 de septiembre de 1977:

Secretaría del  
INSTITUTO PONTIFICIO SAN PÍO X  
SALAMANCA - Tejares  
Teléfonos (923) 21 68 48 y (923) 21 23 10

A partir del 15 de septiembre de 1977:

Secretaría del  
INSTITUTO PONTIFICIO SAN PÍO X  
Marqués de Mondéjar, 32  
MADRID - 28

(Junto a la estación de metro de Ventas).