

LA TRANSMISIÓN DE LA FE A LA LUZ DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

[THE TRANSMISSION OF THE FAITH IN THE LIGHT
OF THE NEW EVANGELIZATION]

BERNHARD KÖRNER

Resumen: El estudio quiere situar algunos marcos de la «nueva evangelización». Aunque el término se relaciona con Juan Pablo II, en realidad, la noción está ya muy presente en la *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. Más aún, las coordenadas necesarias están esbozadas en profundidad en la Constitución Dogmática del Vaticano II *Dei Verbum*. Este documento articula muy bien las nociones de la revelación y su transmisión, lo objetivo y lo subjetivo, el pasado y el presente. Desde estas perspectivas se puede presentar la noción de Iglesia misionera, que entiende el relativismo del ambiente en el que se mueve y que, al mismo tiempo, es capaz de tener una noción de pluralismo más amplia que el laicismo políticamente correcto, y que sabe dar razones de la fe que cree y de la «comunidad» que vive.

Palabras clave: evangelización, Iglesia, mundo, fe.

Abstract: This study intends to place a framework for the «New Evangelization». Even though the term is associated to John Paul II, the notion is actually present in Paul VI's *Evangelii nuntiandi*. Furthermore, the necessary coordinates are delineated in depth in Vatican II's dogmatic constitution *Dei Verbum*. This document articulates well the notions of revelation and its transmission, the objective and the subjective, the past and the present. From this perspective the notion of Church Missionary can be presented which comprehends the relativism of its environment and at the same time is capable of having a notion of pluralism which surpasses that of a politically correct laicism. It also knows how to offer reasons for the faith it believes and for the «communion» it lives.

Keywords: Evangelization, Church, World, Faith.

«Puedo confiaros que, respecto del contenido, no hay diferencia alguna entre las palabras del Credo “resucitó al tercer día de entre los muertos” y la sencilla respuesta: “Sí, creo”; pero cuando ambas afirmaciones se pronuncian juntas, en continuidad inmediata, te interpelan y te trastocan por dentro de manera totalmente diversa»¹.

Madeleine Delbrel, la gran trabajadora social francesa, señaló con esas palabras el desafío preciso que en la actualidad solemos llamar Nueva Evangelización. Ese reto estriba en sostener firmemente unas verdades de fe que muchos otros no comparten —aún más, las contradicen—, y con la disposición personal de ser sus testigos.

Volvamos de nuevo por un momento a Madeleine Delbrel (1904-1964). Tras una infancia y juventud llena de cambios, y después de un tiempo de ser atea convencida, junto con otras mujeres, llevó una vida guiada por los consejos evangélicos, dedicada principalmente a los pobres en una pequeña comunidad del cinturón de París, en el barrio industrial de Ivry, dominado por el comunismo. Vivió con su existencia una nueva evangelización, y con sus escritos la pensó con atención y discernimiento de espíritu. Ella conocía las condiciones que se necesitaban: mantenerse perseverante en una situación de diáspora; estar abierta hacia todos y, a la vez, lúcidamente segura en la propia fe; tener un fuerte enraizamiento en Dios, con el espíritu pronto y dispuesto para la conversión; mantenerse sobre los propios pies y, a la vez, confiar totalmente en la Iglesia; ser de otro modo, pero sin arrogancia; convencida de aquello que un cristiano debe mantener de modo insoslayable, pero con atención afectuosa hacia las riquezas de los demás². No debe sorprender, pues, que esta mujer despierte una renovada atención en una Europa (quizá abierta a lo religioso, pero) secularizada. «Asegurar un espacio para Dios»: indudablemente esta mujer, con su vida y su pensamiento, puede ofrecer una orientación valiosa³. Su realismo se presenta con radicalidad: «Cuando vivimos en un entorno ateo, éste nos sitúa ante una alternativa: o bien misionar, o bien “demisionar”; proclamar la fe, o marchar-

1. M. DELBREL, *Nous autres, gens des rues. Textes missionnaires*, Editions du Seuil, Paris 1966, 251; cit. por V. CONZEMIUS, *Einleitung zu M. Delbrel. Christ in einer marxistischen Stadt*, Frankfurt 1974, 20s.

2. Cfr., como introducción, Ch. de BOISMARMIN, *Madeleine Delbrel. Ein Leben unter Menschen, die Christus nicht kennen*, Neue Stadt, München 1986; A. SCHLEINZER, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrel*, Schwabenverlag, Ostfildern 1994.

3. Cfr. M. DELBREL, *Gott einen Ort sichern. Texte, Gedichte, Gebete*, Schwabenverlag, Ostfildern 2002. No vamos mal encaminados, si decimos que en este pequeño volumen se refleja también en gran medida la experiencia del editor Al Schleinzner en el Este de Alemania, que se encuentra bastante descristianizado, un inconveniente serio para la evangelización.

se... El entorno ateo debe ser cristianizado. Cuanto más presente esté el ateísmo, tanto más amplia, tanto más urgente debe ser la proclamación de la fe...»⁴.

Para sondear qué sea la nueva evangelización, y cómo debe llevarse a cabo, sin duda hay que otorgar un lugar preferente a los cristianos y cristianas ejemplares como Madeleine Delbrel. Si eso es cierto, ¿qué tarea resta entonces al teólogo, a la vista de ese reto? Diga lo que diga (no voy a interrumpir aquí mi conferencia...) el teólogo debe ser siempre consciente de que las «órdenes» —y perdonen la expresión militar— competen a la vanguardia del frente, a saber, a esa trinchera de la fe profunda y del testimonio creíble. A la teología le compete sólo una función clarificadora y de apoyo. Su visión de conjunto puede señalar coordenadas, abrir espacios y posibilidades, y ayudar a evitar falsos caminos. Las reflexiones siguientes deben entenderse en este sentido.

1. EL PAPA PABLO VI Y EL PROGRAMA DE LA EVANGELIZACIÓN

En la actualidad, el concepto de «Evangelización» o de «Nueva Evangelización» se relaciona especialmente con la imagen del Papa Juan Pablo II. Su personalidad dinámica y su infatigable espíritu viajero han llevado a muchos países ese objetivo de manera impresionante y creíble. Pero no debemos pasar por alto que ya el Papa del Concilio, Pablo VI, redactó el documento pontificio más preciso sobre la evangelización, tras el Sínodo de los Obispos dedicado a este tema.

En 1975, el 8 de diciembre, diez años después la clausura del Concilio Vaticano II, y un año tras la clausura del tercer Sínodo de los Obispos, Pablo VI publicó la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, la *charta magna* de la evangelización. Una sencilla mirada de conjunto a este documento pone de manifiesto algunas características significativas para nuestro tema.

1. El Papa Pablo VI se siente obligado a exponer en su escrito una *comprensión de la evangelización* amplia y global. La evangelización es el «anuncio de Cristo a aquellos que todavía no lo conocen» (n. 17). Para ello, hay que «llevar la buena noticia a todos los ámbitos de la humanidad, y transformarlos desde dentro mediante su influjo y así renovar la humanidad misma» (n. 18). La evangelización, que el Papa considera como una realidad rica, pluriforme y dinámica (cfr., n. 17), abarca no sólo un aspecto intelectual, esto es, la presentación y la aceptación de una doctrina. Reclama, además, dirigirse hacia el encuentro —mediado por la Iglesia— del Evangelio con el mundo, con la socie-

4. M. DELBREL, *Gebet in einem weltlichen Leben*, Johannes, Einsiedeln 1974, 101s.

dad. El Papa subraya especialmente que, para ello, el testimonio existencial ocupa un lugar preferente (nn. 21.41.76). Nada puede sustituir el «contacto personal indispensable». A la vez, Pablo VI recuerda que, para un testimonio integral del Evangelio, también es necesario su anuncio explícito (n. 22). El objetivo de la evangelización consiste, además, en su acogida comunitaria (n. 23), que suscitará a su vez un renovado impulso para la actividad apostólica (n. 24).

2. En segundo lugar, el Papa descubre una recíproca relación y *una vinculación inseparable entre evangelización e Iglesia* (n. 15). Fundamentada en Cristo, la evangelización es «la tarea propia de la Iglesia» (n. 14); la entera Iglesia se encuentra «misionalmente orientada» (n. 59). La evangelización es «una acción profundamente eclesial» (n. 60). En consecuencia, no sólo habla de los grupos de personas que son sujetos de la evangelización (cfr. nn. 67-73), sino también de los diversos aspectos de la estructura de la Iglesia y del anuncio del Evangelio: la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular (cfr. nn. 61s.64); la tarea de acomodación de la fe y, a la vez, de fidelidad en el lenguaje (cfr. n. 63); la cuestión de aquello que es, y debe permanecer, inmutable (cfr. n. 65); el servicio del sucesor de Pedro; los «esfuerzos en favor de la unidad» (n. 77), y la relación entre la verdad y el amor (cfr. nn. 78s.).

3. En lo que se refiere al *contenido de la Evangelización*, Pablo VI señala una perspectiva estrictamente teológica, y una perspectiva antropológica: la evangelización es «testimonio del amor del Padre» (n. 26), de la salvación en Jesucristo (n. 27), y se encuentra bajo «el signo de la esperanza» (n. 28). Es un mensaje que «abarca la totalidad de la vida» humana (n. 29), es un «mensaje de liberación» (n. 30) que se sitúa «necesariamente unido al desarrollo del hombre» (n. 31). El Papa precisa esta relación de manera cuidadosa, teniendo a la vista la teología de la liberación y las comunidades de base: en el compromiso por la liberación no deben existir «ni reducciones unilaterales ni ambigüedad» (n. 32); el hombre y su liberación han de ser comprendidas de modo auténticamente cristiano (cfr. nn. 33-35), y el Papa subraya la «necesidad de conversión» (n. 36) y la «exclusión de la violencia» (n. 37).

4. En el capítulo quinto de su Exhortación, en relación con los *destinatarios*, el Papa menciona un círculo amplio, no sólo fuera, sino también dentro de la Iglesia. Para ello hay que prestar especial atención a la diversa situación de la fe. El Papa tiene a la vista ciertamente la primera evangelización (cfr. nn. 51s.), pero no trata sólo de la misión *ad gentes*, ya que la Iglesia misma debe evangelizarse o dejarse evangelizar (nn. 54-56).

En su conjunto, resulta evidente que, para el Papa y para el Sínodo, la evangelización no surge de una mera ocasión coyuntural, sino de un motivo

más profundo y fundante: «La Iglesia es misionera por naturaleza». Lo que el Concilio Vaticano II había formulado con esta frase lapidaria en el Decreto sobre la misión (AG 2), es también la enseñanza de la Iglesia en la época post-conciliar, y desde esa radicalidad debemos entender el significado propio de la evangelización, para afrontar la secularización y el ateísmo.

Con todo, las referencias conciliares a nuestro tema no son sólo el decreto misional y las constituciones sobre la Iglesia y sobre el mundo actual (cfr. n. 17). La enseñanza de Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* recibe sus coordenadas del Concilio entero. Y estas coordenadas del programa de evangelización han sido extraídas —como deseo ilustrar a continuación— de la Constitución sobre la divina revelación *Dei Verbum*. Esta Constitución será el tema de la siguiente sección de nuestras reflexiones.

2. LA CONSTITUCIÓN SOBRE LA REVELACIÓN. COORDENADAS DE LA EVANGELIZACIÓN

La Constitución dogmática sobre la divina revelación apenas ha tenido la amplia difusión popular que han recibido, por ejemplo, la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, la Constitución sobre la Iglesia, el Decreto de ecumenismo o el Decreto sobre el apostolado de los laicos. En realidad, la Constitución sobre la revelación era, y es, excesivamente teológica para su divulgación.

A pesar de eso, y quizá precisamente por eso, no es equivocado buscar en este documento la base teológica de la específica revolución que supuso el Concilio, y que quizá todavía hoy no esté acabada. Esta importancia emerge del hecho mismo del documento: por primera vez en la historia se dedica un documento específico al tema de la revelación. Lo cual refleja, de una parte, las dimensiones del desafío que se afronta (que ciertamente ya había sido virulento durante la modernidad⁵) y, de otra parte, manifiesta la necesidad de repensar las cosas desde sus fundamentos, sin limitarse a reiterar lo conocido para simplemente acomodarlo⁶. Esta exigencia era bien necesaria, aunque pusiera al Concilio casi al borde de su interrupción⁷.

5. Cfr., sobre esto, M. SECKLER y M. KESSLER, «Die Kritik der Offenbarung», en W. KERN, H.-J. POTTMEYER y M. SECKLER (hgs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 2, Herder, Freiburg 1985, 29-59.

6. Ratzinger en su comentario (cfr. *Infra*); un pozo sin fondo para releer, pues era uno de los teólogos del Concilio.

7. Cfr. la historia redaccional en J. RATZINGER, «Einleitung und Kommentar zur Offenbarungskonstitution», en *LThK*, 2, Bd. 13, 498-528; especialmente 500s.

2.1. *De las «fuentes de la revelación» a la «Revelación misma»*

El plan originario y los borradores iniciales de este documento eran más bien modestos en orden a conseguir ese objetivo. En un borrador llamado *De fontibus revelationis* se acentuaba el principio formal católico de Escritura y Tradición. No obstante, la discusión conciliar mostró que esta cuestión —fuertemente polémica— junto con el tema de la interpretación de la Escritura, sólo podía acometerse retornando al concepto mismo de revelación⁸. El teólogo conciliar Ratzinger comenta: «Sólo la recuperación del conjunto global de las acciones y de las palabras de Dios posibilitó superar la *terminología* positivista de la *duplex fons*, de ese modo, evidenciando de nuevo el marco general de todo discurso cristiano, fue posible rebajar la polémica sobre los elementos concretos de la transmisión de la revelación, y remitir el tema a su ámbito adecuado»⁹.

De aquí surgió espontáneamente el *iter* consecutivo de los capítulos de la Constitución sobre la revelación, y sobre todo, la decisión de anteponer un primer capítulo sobre la revelación en sí misma (*De ipsa revelatione*) al capítulo sobre la transmisión de la revelación (*De divinae revelationis transmissione*). Ese primer capítulo del documento echó las bases necesarias para una comprensión adecuada de los demás capítulos, y especialmente del capítulo sobre la transmisión de la revelación. Quisiera mencionar a continuación los siguientes aspectos.

2.2. *La diferencia entre revelación y su testificación en la fe*

Mediante la distinción y la secuencia misma de los dos primeros capítulos de la Constitución sobre la revelación, el Concilio señala ya la diferencia insoslayable, y llena de consecuencias, entre la Palabra de Dios o revelación, de una parte, y de otra parte la testificación de la Palabra de Dios en la historia.

Esta distinción afecta no sólo al testimonio de la Iglesia, de su Magisterio y de los demás *loci theologici* específicos de la fe, sino también afecta a la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. En consecuencia, se dice de la Sagrada Escritura que «Dios ha hablado en la Sagrada Escritura mediante hombres y al modo humano»¹⁰. Por ello, «las palabras de Dios, formuladas mediante palabras humanas,... se han hecho semejantes al lenguaje humano»¹¹.

8. Cfr. J. RATZINGER, *Kommentar* (cit. en nota 7), 498s.

9. J. RATZINGER, *Kommentar* (cit. en nota 7), 506.

10. CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática sobre la divina revelación Dei Verbum* (= DV) 12.

11. DV 13.

Sin embargo, no debe pasar desapercibido que el Concilio —sin anular esa distinción fundamental— hace una clara diferencia entre la Sagrada Escritura y la Tradición. «Pues la Sagrada Escritura es Palabra de Dios, en cuanto fue consignada por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo. Pero la Palabra de Dios, que fue confiada a los Apóstoles por Cristo Señor y por el Espíritu Santo, se transmite incólume a sus sucesores mediante la Sagrada Tradición»¹².

En conexión con lo anterior encontramos una segunda idea. Así como el Concilio considera la Sagrada Escritura como Palabra de Dios en palabras humanas, también deja claro en el primer capítulo que la revelación es accesible sólo en la forma de revelación aceptada en la fe. El indicio más evidente al respecto es que la exposición conciliar sobre la fe no sigue a la exposición sobre la revelación, como sucedía en el Concilio Vaticano I¹³, sino que tiene su lugar en el interior del tratamiento de la revelación. Lo cual significa que siempre que la revelación nos resulta accesible, esto sucede como una revelación aceptada en la fe y testificada en la fe.

¿Esta perspectiva tiene consecuencias para la transmisión de la fe, para la evangelización? Pienso que sí. En primer lugar, significa lo siguiente: debemos situarnos ante la tarea de *traducir la Palabra de Dios* en palabra humana, mejor: en los lenguajes de los hombres. Sin duda, Dios puede llevar a cabo siempre signos milagrosos. Y el lenguaje de la Sagrada Escritura posee evidentemente una fuerza inagotable para despertar la fe. Pero esto no nos dispensa de la tarea de exponer e interpretar el sentido del lenguaje recibido. Esta tarea es tan insoslayable como precaria y llena de riesgos. Quien aspira a servir al Evangelio debe evitar dos cosas: mantenerse en formulaciones que, sin duda, son ciertas, pero incomprensibles; y hacer una interpretación que ciertamente es comprensible, pero que ya no corresponde al contenido auténtico del conjunto del testimonio cristiano. Por ello, resulta claro que la transmisión de la fe en cierta medida sucede mediante la articulación de dos aspectos centrales: la proclamación de los textos auténticos, e inseparablemente la interpretación que los desentraña. La Liturgia, que no sólo proclama los textos bíblicos, sino que requiere la homilía, es un buen ejemplo de ese proceso, así como el planteamiento del Catecismo de la Iglesia Católica, que está pensado como «punto de referencia» para los catecismos de ámbito regional¹⁴. La observación de Pablo VI en *Evange-*

12. DV 9. Por eso, H.U. von Balthasar habla también de «la palabra de Dios que testifica la palabra de Dios». Cfr., sobre esto, B. KÖRNER, «Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt. Hans Urs Balthasar zur Schriftauslegung», en *ZkTh*, 124 (2002), 397-415.

13. Cfr. CONCILIO VATICANO I, Constitución sobre la fe católica *Dei Filius*: habla en primer lugar de la revelación (DS 3004-3007) y luego de la fe (DS 3008-3014).

14. Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n. 11.

lii nuntiandi de que la evangelización necesita «acomodación y fidelidad en el lenguaje»¹⁵ confirma esta tarea básica.

2.3. *La revelación por obras y palabras - la transmisión por obras y palabras*

Como ha recordado Henri de Lubac, las primeras palabras «*Dei Verbum...*» de la constitución sobre la divina Revelación significan no sólo la «palabra de Dios» en general, sino que apuntan a la Palabra de Dios por antonomasia, que es Jesucristo¹⁶. De este modo queda excluido, desde el principio, que se entienda la Palabra de Dios, la revelación, únicamente como verdad formulada o información expresada en artículos¹⁷. Con ello queda claro también que la revelación acontece no sólo por medio de afirmaciones, sino —como dice el Concilio— «mediante obras y palabras»¹⁸.

A esta noción ampliada de revelación corresponde una transmisión de la revelación que tampoco se limita a considerar los testimonios escritos, sino que implica todo un entramado de palabra y vida. De ahí que se afirme en el segundo capítulo de la Constitución *Dei Verbum*: «Así la Iglesia con su enseñanza, su vida, su culto, conserva y transmite a todas las edades lo que es y lo que cree»¹⁹.

Este enfoque de la revelación y de su transmisión no deja de tener sus consecuencias. Así lo señaló sin lugar a dudas el Papa Pablo VI en su Exhortación apostólica, como ya se ha dicho. La transmisión se realiza mediante *la vida entera*. Esto pide a la Iglesia entera que revise su propia credibilidad. No obstante, para la forma concreta de la nueva evangelización, este planteamiento ofrece un *margen* de adaptación a las situaciones concretas y a las personas que en ellas se encuentran: para unos, será de especial importancia una palabra acertada; a otros quizá se les pueda ganar sólo a través de una vida conforme al Evangelio que se traduce en un trato de amistad paciente y por ello atractivo. De este modo, la transmisión de la revelación o de la fe viene a ser un hecho complejo en el que todo tiene su sitio y su tiempo, pero en el que debe señalarse su sitio a cada cosa.

15. *Evangelii nuntiandi*, 63.

16. Cfr. H. DE LUBAC, *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Johannes, Freiburg 2001, 41s.

17. Sobre el cambio de paradigma, véase: M. SECKLER, «Der Begriff der Offenbarung», en W. KERN, H.-J. POTTMEYER y M. SECKLER (hgs.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 2, Herder, Freiburg 1985, 60-83.

18. DV 2.

19. DV 8.

2.4. *La revelación en cuanto concluida y no concluida*

Si la revelación sólo es accesible y eficaz cuando es aceptada por la fe, no debe extrañarnos que la Constitución conciliar, al hablar de la transmisión de la revelación, resalte, por una parte, que la revelación está concluida pero que, por otra parte, no se trata de transmitir algo terminado como cosa clausurada. Más bien, una comprensión de la revelación que tenga en cuenta la fe de cada creyente concreto conduce de modo natural a una visión dinámica. El Concilio parte de la base de que la forma de dar testimonio no sólo puede cambiar, sino que puede llevar a profundizar en el entendimiento de lo creído.

En efecto, la Constitución *Dei Verbum* dice de la tradición apostólica que va creciendo (*proficit*), y explica: «crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón (...), y cuando comprenden internamente los misterios que viven, cuando las proclaman los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad»²⁰.

Esta visión dinámica se refleja también en otras palabras de la Constitución conciliar. A propósito de la tradición tal como se muestra en los Padres de la Iglesia, dice el Concilio que de esa manera Dios «sigue conversando siempre con la Esposa de su Hijo amado»²¹. En otras palabras, la revelación no es un resultado que se nos entrega y que basta con transmitir, sino que es un acontecimiento que se va concretando de modo progresivo en el marco de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Para lo que aquí nos presenta el Concilio no sirve ni el actualismo subjetivista ni el puro objetivismo.

¿Qué significa todo esto para la nueva evangelización? Pienso que en la Constitución *Dei Verbum* el Concilio ofrece una explicación de lo que expresa de modo muy escueto el Decreto sobre la actividad misionera: la Iglesia «es, por su propia naturaleza, misionera»²². El encargo de evangelizar «obliga» a la Iglesia a «invertir» en su fe, y esto significa que los fieles «contemplan y estudien», que «comprendan internamente los misterios que viven» y que es necesario «el carisma seguro de la verdad». Digámoslo en palabras algo provocativas: *Una Iglesia que sólo se dedique a administrar su pasado, también su pasado doctrinal, sin una finalidad misionera, se convierte en un museo, pierde su propia esencia.*

20. DV 8. Ratzinger señala que en este texto se menciona intencionadamente el Magisterio en el último lugar, porque su función en la transmisión de la Revelación es sobre todo de índole «crítica, no productiva», cfr. J. RATZINGER, *Kommentar* (cit. en nota 7), 520.

21. DV 8.

22. CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, 2.

2.5. *Transmisión de la Revelación en el acontecimiento de la Iglesia*

La frase drástica que ha cerrado el epígrafe anterior expresa no sólo el reto ante el que nos sitúa la nueva evangelización, sino también la idea de que esta nueva evangelización no puede ser una tarea de personas individuales, sino que sólo se puede llevar a cabo con la unión de fuerzas de toda la Iglesia.

Reparemos un momento en esta eclesialidad de la nueva evangelización. En el segundo párrafo del capítulo segundo de la constitución *Dei Verbum* encontramos una importante orientación al respecto. Dice que la Iglesia, como ya hemos mencionado, con su enseñanza, su vida, su culto, transmite todo «lo que es y lo que cree». Sobre eso comenta Joseph Ratzinger: «La Tradición se identifica con el ser y con la fe de la Iglesia, y se define así»²³. La Iglesia y la transmisión de la fe vienen a ser, en cierto modo, una sola cosa.

Es la Iglesia como tal; por tanto, no sólo un grupo en la Iglesia, ni tampoco personas singulares, por muy brillantes que sean. Esta visión global se desprende también de lo que dice el Concilio sobre la profundización en la fe. Acabamos de escuchar que esta profundización se realiza «cuando los fieles contemplan y estudian» las palabras e instituciones transmitidas, y «cuando comprenden internamente los misterios» proclamados por «los obispos, sucesores de los apóstoles en el carisma de la verdad».

En primer lugar y sin restricción se señalan los fieles. Para el teólogo conciliar Joseph Ratzinger, esto no es una casualidad: El «progresar de la palabra en el tiempo de la Iglesia (...) no se considera simplemente como una función de la jerarquía», sino que está «anclado en todo el proceso vital de la Iglesia»²⁴. El cometido de la jerarquía episcopal es irrenunciable, su servicio es «un componente (que por el mismo significado de la palabra es un componente crítico, no productivo); pero no es el todo»²⁵.

Expresado en sentido positivo, podemos decir: se necesita contemplación y estudio, la comprensión interior que proviene de la experiencia espiritual, y el carisma seguro de la verdad que ha sido prometido al Papa y a los obispos; hace falta su consonancia y la disponibilidad para acoger en todo la conversación que Dios quiere llevar con su Iglesia y mediante la cual quiere permanecer en ella. Sólo así permanece la Iglesia en la verdad que Dios le ha confiado. O dicho de otra manera, ahora con vistas a la transmisión de la revelación: «Así

23. J. RATZINGER, *Kommentar* (cit. en nota 7), 519.

24. *Ibid.*, 520.

25. *Ibid.*, 520.

pues, la Tradición, la Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el plan prudente de Dios, están unidos y ligados, de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter, y bajo la única acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas»²⁶.

Una vez más aparecen en el horizonte las consecuencias para la nueva evangelización. Ya se han señalado al comienzo de este apartado, pero conviene repetirlas: la transmisión de la revelación y de la fe, así como la nueva evangelización, *no son una tarea para solistas, sino que requieren siempre de la Iglesia en su totalidad*, necesitan de todos en la Iglesia según su diferente responsabilidad y competencia.

3. TODO TIEMPO TIENE SU GRACIA Y SU TAREA. TAMBIÉN EL TIEMPO ACTUAL

Nuestro comentario de la Constitución sobre la revelación nos ha llevado ya a nuevas consecuencias para la nueva evangelización. No es necesario repetirlas y resumirlas aquí. Con todo, en este punto, hay que señalar algunas tareas, unas más teóricas, otras más prácticas, que todavía no hemos indicado, o que hemos indicado sólo de forma implícita.

3.1. *Tomar en serio el relativismo y la privatización de la fe en cuanto problema*

Como pone de relieve la Constitución sobre la revelación, es necesario distinguir entre la Palabra de Dios y su testificación. Toda forma de testimonio está condicionada por el testigo mismo y por aquello que el testimonio aspira a configurar: la época, la cultura, los intereses, las relaciones sociales, etc. El término clave adecuado para expresar este hecho es el de «*historicidad*». La perspectiva que connota esta palabra no puede soslayarse, aunque ciertamente plantea problemas. Durante su actividad teológica, el cardenal Walter Kasper puso de relieve constantemente que el término señala uno de los grandes retos de la teología: «la historia: nuestro mayor problema»²⁷.

En efecto, si toda formulación de la fe está situada históricamente y, por tanto, es superable en principio, surge inmediatamente el temor de que todo

26. DV 10.

27. W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Grünewald, Mainz 1972, 134.

sea relativo: también en el ámbito de la fe²⁸. Ciertamente se trata de un cortocircuito; pero un cortocircuito frecuente y eficaz, que naturalmente actúa de forma destructiva sobre la fe. De ese modo, el *relativismo* omnipresente en la sociedad encuentra correspondencia también en el ámbito de la fe. Pero lo que en el terreno de la historia espiritual y de la cultura unos celebran como una liberación deseada y como un presupuesto para la tolerancia, otros lo deploran como precursor del nihilismo y como perjuicio cultural; así, se ha convertido evidentemente en un problema teórico y político, ante el que la Iglesia y la teología no pueden pasar de largo. No es casual que el que fuera Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe haya dedicado su atención a esta cuestión en muchas intervenciones²⁹, para señalar las condiciones y presupuestos bajo los que las afirmaciones de la fe pueden articularse con pleno sentido. La capacidad de verdad del ser humano y la *cuestión por la verdad* están de nuevo a la orden del día de forma insoslayable.

Si la verdad, y especialmente la verdad de que se trata en la religión y en la teología, resulta relativa, entonces se convierte en algo subjetivo que atañe ciertamente a cada uno, pero que queda así en buena medida desplazada fuera del ámbito público. Si, además, los cristianos carecen de conciencia de su propia personalidad, se llega al resultado de que la fe apenas esté ya presente en la vida pública. La religión se sitúa y se vive completamente *en la vida privada*, pero en el ámbito público se permanece «neutral». Esta neutralidad es, en buena medida, asunto de *political correctness*, que es cualquier cosa menos neutral. Más bien, lo políticamente correcto es lo que determina qué valores reciben carácter público y aprobación, y qué es lo que no puede convertirse en público.

En este contexto es necesaria una clarificación fundamental del modo en que se pueda articular, en una sociedad pluralista, en lo religioso y en las cosmovisiones, un espacio vinculante para todos y compatible con las posiciones individuales religiosas e ideológicas. Ciertamente es difícil comprender que sólo pueda defenderse de forma pública un punto de vista *laicista*, pero no un punto de vista religioso. Queda así abierto un campo amplio que en este momento no podemos abordar con más profundidad.

28. En la Declaración *Mysterium ecclesiae* (1975) —cfr. DS 4530/4541— la Congregación para la Doctrina de la Fe ha puesto en evidencia que una visión objetiva y correcta llega a un resultado distinto y que el asunto ha de ser formulado de un modo mucho más diferenciado.

29. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg 2003; M. PERA y J. RATZINGER, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, St. Ulrich, Augsburg 2005.

De la ponderación de ese problema dependerá ante todo que se reconsidere como tarea la presencia pública de la fe y de la Iglesia. Si es verdad que el integrismo no resulta deseable, también es verdad que resulta necesario aportar el punto de vista cristiano en el ámbito público y defender esta posición ante posibles objeciones y críticas. Para ello se necesita la correspondiente capacitación.

3.2. *Empeño por la fuerza de convicción y por una nueva apología de la fe*

La cuestión del relativismo no afecta sólo a la cultura y a la vida pública, sino también al modo como los cristianos pueden alcanzar *convicciones* firmes en medio de esas condiciones externas, y así estar preparados, si llegara el caso, para dar su vida por su fe de uno u otro modo. Por una verdad que quizá mañana quede superada, difícilmente puede hacerse tal cosa.

De aquí surge una primera tarea cuya importancia no siempre es suficientemente valorada, y para la cual presumiblemente es necesario trabajar todavía más que hasta ahora. Como sabemos, la fuerza de convicción viene, en primer lugar, de la *gracia* de la fe, de Dios, aquello que los antiguos han descrito como la *veritas prima* que todo sostiene³⁰. Si es cierto que nuestro conocimiento de fe siempre desemboca en el misterio (!) del Dios uni-trino, resulta también claro que la firmeza en la fe no surge de nuestra capacidad de argumentarla hasta el último de los puntos, sino que proviene de fuera: de la luz de la gracia, que resplandece en el testimonio de la fe, esto es, en los testigos y, en último término, en la Iglesia.

Esto no excluye —más bien lo incluye totalmente— la necesidad, desde el lado humano, de un sólido *conocimiento de la fe* sobre las buenas razones de la misma fe; también la necesidad de una *comunidad* de fe consistente y viva; y personas de referencia creíbles, etc. Ha de tenerse en cuenta de un modo nuevo aquello que la sociología del conocimiento ha tratado bajo la palabra clave de «contrasocialización». Dicho de forma resumida y en general: se necesita una renovación de la capacidad de hacer apología, de la capacidad de dar razón de la fe, que debe ser una apología en la forma de conducta y de palabras.

Una segunda tarea consiste en *no favorecer el relativismo*. Esto comienza cuando se evita confundir el auténtico relativismo de la fe con el relativismo cotidiano de nuestra sociedad. El auténtico relativismo de la fe es consciente de la diferencia entre Dios y las limitadas capacidades humanas de conocer a Dios y

30. Cfr., por ejemplo, SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II.1.1.

de expresarlo en el lenguaje. Reconocer esto no significa, por ejemplo, relativizar el significado de Jesús. Jesús es y permanece como la Verdad (cfr. Joh 14,6); la cuestión es simplemente en qué medida cada uno de nosotros, como individuos, comprendemos esta verdad que es testificada en la Sagrada Escritura y en la enseñanza de la Iglesia. Por tanto, no favorecer el relativismo significa testificar la verdad de nuestra fe: con todas sus exigencias. Esto quiere decir que Jesús no sólo es la verdad «para mí», sino la verdad «para ti» y «para todos». En torno a esta verdad es hacia donde hay que dirigir el debate con argumentos; esa verdad no puede ser relativizada *a priori* por el procedimiento de afirmar que la verdad que yo defendiendo sería sólo «verdad para mí», y que una verdad sería tan buena como cualquier otra.

3.3. *Por una espiritualidad de comunión*

Después de las reflexiones hechas hasta el momento a nadie le sorprenderá que existan tanto razones teológicas como pragmáticas que abogan decididamente por la vigencia de la *comunión eclesial*. No sólo como comunión de vida compartida, sino también como comunión de fe, y comunión en el testimonio de la fe. Para identificar la forma externa que puede y debe tomar el testimonio de la conducta y de las palabras, en cada caso es necesario un discernimiento previo, para el cual son esenciales muchas y diversas capacidades.

El fundamento teológico es la doctrina de la común dignidad de todos los bautizados. Ciertamente se da con frecuencia una apelación imprudente al *sentido de la fe de todos los creyentes* (*sensus fidelium*). Según eso, no pocas veces existe el peligro de considerar el criterio mayoritario como la verdad. Lo cual es ciertamente tan falso como la opinión de que la mayoría siempre se equivoca. Esta compleja cuestión no puede ser tratada ahora con la amplitud que merecería. Baste con decir que el *sensus fidelium* es una realidad teológica que ha subrayado —y no en último término— el Concilio Vaticano II: «La totalidad de los fieles, que tienen la unción del santo (cfr. 1 Joh 2,20.27), no puede equivocarse cuando cree, y esta prerrogativa peculiar suya la manifiesta mediante el sentido sobrenatural de la fe de todo el pueblo cuando “desde los obispos hasta los últimos fieles laicos” presta su consentimiento universal en las cosas de fe y costumbres»³¹.

La nueva evangelización como programa para toda la Iglesia, como la consideró Pablo VI, debe apoyarse en ese sentido de la fe de todos los bautiza-

31. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, 12.

dos. Requiere una colaboración de todos enraizada en la fe. Necesita lo que ya se designaba la antigua Iglesia con el concepto de «communio»³². Esa convergencia presupone la correspondiente espiritualidad, que forma parte del legado que Juan Pablo II nos ha dejado en su Exhortación apostólica *Novo Millennio ineunte* (2001). Para el difunto Papa es evidente que hay que hacer de la Iglesia la «casa y escuela de la comunión», «si queremos ser fieles al designio de Dios y corresponder también a las profundas esperanzas del mundo»³³. Esto, sin embargo, ni resulta sencillo ni es una mera cuestión de orden práctico organizativo, sino que presupone «una *espiritualidad de la comunión*»³⁴. El Papa la esboza de este modo:

«*Espiritualidad de la comunión* significa ante todo una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado. Espiritualidad de la comunión significa, además, capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y, por tanto, como “uno que me pertenece”, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad. Espiritualidad de la comunión es también capacidad de ver ante todo lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: un “don para mí” (...). En fin, espiritualidad de la comunión es saber “dar espacio” al hermano, llevando mutuamente la carga de los otros (cfr. Gal 6,2) y rechazando las tentaciones egoístas que continuamente nos acechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias. No nos hagamos ilusiones: sin este camino espiritual, de poco servirían los instrumentos externos de la comunión. Se convertirían en medios sin alma, máscaras de comunión más que sus modos de expresión y crecimiento»³⁵.

No es necesario decir que, para el Papa, este programa nada tiene que ver con una problemática «democratización» de la Iglesia. El Papa se refiere de forma expresa al ordenamiento de la Iglesia teológicamente fundado y asegurado canónicamente³⁶. No obstante, para él está fuera de duda que este ordenamiento puede y debe vivirse fraternalmente³⁷.

32. Cfr. Documento final del Sínodo Extraordinario de los Obispos de 1985 «La Iglesia —bajo la palabra de Dios— celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo», donde se presenta la Iglesia como *communio*.

33. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Novo Millennio ineunte* (2001), 43.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*

36. Cfr. *ibid.* 45.

37. Cfr., también, J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München 1960.

Y esa manera de vivir la comunión eclesial, esto es, la espiritualidad de la comunión, que es su fundamento, no sólo abarca los aspectos externos, sino *también la fe, la vida de fe y su transmisión*³⁸. En la unidad armoniosa de todos los carismas y dones personales puede ser mejor reconocido lo que Dios quiere decir a la Iglesia de nuestro tiempo; y de ese modo puede ser mejor puesto en práctica, y más eficazmente, el programa de la nueva evangelización. Por ello hay buenas razones no sólo pragmáticas sino también genuinamente teológicas que hablan a favor de enraizar la nueva evangelización en una vida en comunión. Se trata de una comunión que se viva de tal modo que se le aplique la promesa de Jesús: Él mismo está ahí presente, donde dos o tres se reúnen en su nombre (cfr. Mt 18,20). La presencia del Señor resucitado es la que confiere la luz del conocimiento y del discernimiento de los espíritus, y la que hace posible que la Iglesia realmente sea un «signo e instrumento» acogedor y atractivo (LG 1).

3.4. *Confianza en el futuro de Dios*

He comenzado mi exposición con una referencia a Madeleine Delbrel. Quiero también terminar con otra referencia a esta mujer, en la que veo como una especie de «patrona» de la nueva evangelización. A través de su actividad misionera ella ha mostrado —y no en último término— que es posible unir algo que para la nueva evangelización es irrenunciable: una profunda e indubitada eclesialidad por un lado, e ilimitada apertura y diálogo por otro lado³⁹; oración y solicitud por los pobres; realismo y confianza en que el futuro está en manos de Dios. Una buena muestra de ello son dos textos con los que quiero terminar. Ante todo, una vez más, aparece su *realismo* cristiano:

La «pasión por Dios nos revelará que nuestra vida cristiana es un caminar por una arista entre dos abismos. Uno de ellos es el abismo inconmensurable del rechazo del mundo a Dios; el otro es el insondable abismo del misterio de Dios. Así comprenderemos que caminamos por la línea donde se encuentran los bordes de esos abismos. Comprenderemos cómo podemos ser mediadores y por qué lo somos»⁴⁰.

38. Cfr. B. KÖRNER, «Einswerden von Zeugnis und Zeuge in der Gemeinschaft der Zeugen». Erkenntnis im Glauben und Spiritualität der Gemeinschaft», en *PATH*, 5 (2006) 55-71.

39. De todos modos, se recogió en el momento en que comenzó a temer por lo más preciado para ella, la fe en Dios, cfr. BOISMARMIN, *Madeleine Delbrel* (cit. en nota 1), 54.

40. DELBREL, *Nous autres* (cit. en nota 1), 232.

Pero detrás de ese *espíritu de aventura* hay un *feliz descubrimiento*: «Nuestro Señor habla de una “vida”... Habla de una vida que nos da la fuerza para vivir de ella como a partir de un nuevo comienzo. Habla de una vida en que el conocimiento del amor de Dios y la capacidad de amarle transitan recíprocamente entre sí; una vida que junto con todos los hombres cada uno podemos vivir desde y para Dios. ¿Podría ser semejante vida menos vida, menos real, menos dinámica que la vida de la tierra, que la vida del mundo, que la vida de la creación?»⁴¹.

¿No deberíamos contagiarnos de este espíritu de aventura?

Bernhard KÖRNER
Katholisch-Theologische Fakultät
Karl-Franzens-Universität
GRAZ (Austria)

41. *Ibid.*, 270.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.