

EL SERVICIO POLITICO DE LA IGLESIA

(Estructura teológica)

† Diego Aristizábal, S. J.

Existen situaciones y circunstancias en las que todo acto público ya sea de un individuo particular o de una colectividad tiene un alcance político inevitable. Decimos que la situación está altamente politizada. Las declaraciones y opciones de la comunidad eclesial no pueden escapar siempre a este imperativo; en tales circunstancias la neutralidad más estudiada tiene una significación política. La Iglesia —hoy en día— está avocada en muchos países a vivir en situaciones politizadas. Asumir su corresponsabilidad en tales situaciones es cumplir su misión de servidora del hombre y del mundo. Su servicio es un servicio político. La Iglesia, sin embargo, debe ser conciente de la motivación teológica profunda que la guía a prestar ese servicio político.

La perspectiva de este trabajo es puramente teológica. Sabemos que cualquier declaración u opción en materia socio-política de una comunidad cristiana sea católica o protestante está sostenida por una determinada concepción teológica. El objetivo de este ensayo es descubrir la estructura subyacente a ciertos tipos de teología política (entiéndase la expresión en un sentido amplio). No se trata ni de elaborar una nueva teología política ni de justificar el servicio político de la comunidad eclesial. Es un puro análisis de la estructura teológica que inspira el servicio político de la Iglesia.

Este análisis lo aplicaremos sucesivamente al pensamiento teológico-político de Karl Barth (primera parte) y de la *Gaudium et Spes* (segunda parte), en cuanto dicha constitución conciliar inspira las relaciones de la Iglesia y del mundo y por lo tanto toda aplicación más concreta a las relaciones Iglesia-Estado. Finalmente enunciaremos algunos nuevos elementos (tercera parte) en los que pretende situarse la teología política hoy en día.

* Murió en Bogotá el 13 de febrero, mientras preparábamos este número de la revista.

Este trabajo quiere situarse en el cuadro de una teología y no de una politología. Pretendemos buscar los **fundamentos teológicos** de la relación Iglesia-mundo a través de la función política que la comunidad eclesial o sus representantes asumen de hecho y que calificamos de servicio político de la Iglesia.

PRIMERA PARTE:

LA ESTRUCTURA ANALOGICA

1. **Origen.** En la tradición protestante existen dos maneras diferentes de considerar la moral política: la primera caracterizada por la fórmula de los "dos reinos" acentúa la **distinción** entre el reino de Dios y el reino terrestre; la segunda insistirá sobre la **unidad** apoyándose en la "realeza de Cristo". La teoría de los "dos reinos" es de origen luterano, la "realeza de Cristo" pertenece a la tradición reformada (Calvinista).

Lutero no pretende separar el reino de Dios y el reino del mundo ni sustraer el segundo a la soberanía de Dios. Lutero considera el Estado, su naturaleza y finalidad a partir del reino de Dios: su misión es impedir el mal en el mundo y crear el espacio y el tiempo necesarios a la predicación del Evangelio. Igualmente, los hombres que ejercen la autoridad en el dominio temporal están sometidos a la ley del reino de Dios. A pesar de todo, Lutero insistirá y se interesará más en la distinción entre los dos reinos que en su unidad. La distinción resulta de la aplicación en la práctica del obrar cristiano: Lutero distingue claramente entre el dominio personal, en el que la caridad se realiza en una forma pura y el dominio profesional (de la profesión) en el que la caridad se mezcla con el poder. La estructura del mundo adquiere una importancia capital cuando se trata del obrar cristiano; ella lo condiciona. La distinción de los dos reinos se explica en Lutero, históricamente por la "confusión clerical" que existía al fin de la Edad Media entre los dos reinos y que tendía a diluirse el uno en el otro formando la cristiandad. Hoy en día la tendencia de la teología va en sentido contrario: buscar la unidad entre los dos reinos amenazada por un "desgarramiento secular". (1)

(1) Aún teólogos de inspiración luterana como Helmut Thielicke tratan hoy de corregir el pensamiento de Lutero sobre este punto preciso.

Karl Barth, representante de la tradición reformada, percibe en la teología de Lutero una laguna que él mismo tratará de llenar. Lutero establece entre la justificación divina y la norma del derecho humano una separación y coloca de un lado el reino de Cristo y del otro los reinos humanos de tal manera que la vida del cristiano se desarrolla sobre dos planos diferentes: el plano espiritual, en el que reina el Evangelio y el plano secular, en el que reina la ley. Esta separación conduce al Estado a liberarse de la soberanía de Dios y a la Iglesia a refugiarse en una abstención política. "El luteranismo —escribe Barth al obispo de Chichester— permite creer que hay un verdadero abismo entre la actitud eclesiástica y la actitud política. En el extraño caso de Niemöller, encontrará el dualismo luterano entre el reino de los cielos y el reino de la tierra, entre el Evangelio y la ley, entre Dios revelado en Cristo y Dios cuando obra por medio de la naturaleza y de la historia". (2)

Para resolver esta dificultad Barth insistirá en el principio cristológico, es decir, la soberanía de Cristo como centro del reino de Dios y del Estado terrestre. La unidad es reestablecida a partir de la cristología y no propiamente de la escatología como sería el caso de otros teólogos protestantes de tradición luterana. (3)

La concepción bartiana de las relaciones entre la comunidad cristiana (Iglesia) y la comunidad civil (Estado) constituye lo que llamaremos la 'estructura analógica'; estructura que explica en términos de analogía las relaciones entre las dos comunidades y permite, por su posición radical, comprender mejor la motivación teológica de las posiciones políticas de un sector del protestantismo.

2. El principio cristológico. K. Barth distingue claramente entre la comunidad cristiana (Iglesia) y la comunidad civil (Estado). "La razón de ser, el sentido y el fin de esta asamblea —la Iglesia— es la participación a una forma común creada únicamente por el Espíritu, vida de sometimiento a la Palabra de Dios en Jesucristo, Palabra que debe ser reescuchada incesantemente y se ha de transmitir". (4) En

(2) Carta al obispo de Chichester (8 de diciembre 1939). *Les Cahiers protestants*, 1939, pág. 506 (Fragmentos). Citado por CORNU: *K. Barth et la Politique*, 1967, pág. 94.

(3) Thielicke.

(4) K. BARTH, "Communauté chrétienne et communauté civile", Genève. (Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946). Traducción francesa de F. Ryser. parágr. 1, pág. 8.

cambio la razón de ser, el sentido y el fin de la comunidad civil "consiste en asegurar a los individuos una libertad exterior, relativa y provisional, y al conjunto una paz igualmente relativa, exterior y provisional a fin de garantizar al marco de la vida individual y colectiva un rasgo de humanidad". (5)

A pesar de la diferencia que existe entre las dos comunidades, ambas están estrechamente ligadas. La Iglesia conoce "por qué es necesaria la existencia de la comunidad civil que espiritualmente es ciega e ignorante" (6) y a su vez "ninguno de los problemas que preocupan al Estado deja de repercutir de alguna manera en la Iglesia". (7)

La comunidad civil es concebida por Barth en función de un 'apriori teológico': la comunidad cristiana retiene la clave de comprensión del orden político. "La comunidad cristiana sabe que —sin este orden político— no habría orden cristiano. Ella sabe y ella agradece a Dios que le haya permitido vivir al abrigo de la comunidad civil como un círculo más pequeño inscrito en el interior de un círculo más vasto". (8) Barth describirá pues la comunidad civil en función y a partir de la comunidad cristiana como una exigencia impuesta por la perspectiva teológica en la que se sitúa. He aquí la descripción de la comunidad civil:

—Ante todo, "la comunidad cristiana reconoce en la existencia de la comunidad civil —como en la suya propia— el efecto de una **disposición divina** (ordenación, institución, creación), es decir, una 'exousia' que existe y obra conforme a la voluntad de Dios. (Rm 13, lss.)". (9)

—"En el Estado nos encontramos en presencia no de un producto del pecado sino de una **constante** de la Providencia y del orden universal de Dios destinado, para el bien del hombre, a ser contrapeso de su pecado: en una palabra, con un instrumento de la gracia divina". (10)

(5) Idem (Op. cit.) par. 1, pág. 9-10.

(6) Op. cit. par. 5.

(7) Op. cit. par. 3.

(8) Op. cit. par. 5.

(9) Op. cit. par. 6.

(10) Op. cit. par. 6.

—“La comunidad civil es el **signo** de que la humanidad,, sometida todavía al pecado y por consiguiente a la cólera de Dios, no está abandonada por Dios a su estado de ignorancia y engeguamiento sino que El la protege y conserva la vida”. (11)

—La **finalidad** de la comunidad civil “es proteger al hombre contra la irrupción del caos y proporcionarle así el tiempo necesario para la predicación del Evangelio, para la conversión y para la fe”. (12)

—La comunidad cristiana, como círculo más pequeño en el interior del círculo más vasto de la comunidad civil, comparte con ella su **origen y su centro**: “el Estado no posee una existencia separada del reino de Cristo ni se fundamenta en sí mismo; él es un indicador del reino”. (13)

Evidentemente una tal manera de concebir el Estado no puede ser calificada sino de teológica. Ella obedece a una forma precisa de teología y se coloca en una perspectiva ajena a toda politología. La teología del primer período de Barth ha sido denominada teología dialéctica o escatología consecuente; (14) el segundo período corresponde a la Dogmática Eclesiástica y es calificado de cristología consecuente. La concepción bartiana del Estado se sitúa dentro de este segundo período. El Reino universal de Cristo asegura un lazo de unión entre la Iglesia y la comunidad civil. El Estado pertenece a Cristo y, en su autonomía relativa, está al servicio de la obra redentora. La cristología permite a Barth reestablecer la unidad que la teología de Lutero había en parte destruido.

En qué consiste este principio cristológico? La dogmática de Barth es un gigantesco esfuerzo de concentración cristológica. “Una dogmática eclesialstica —escribe Barth— debe ser cristológica en su conjunto y en cada una de sus partes. Su único criterio es la Palabra de Dios revelada, testificada en la Escritura y predicada por la Iglesia. Esta palabra revelada es idéntica a Jesucristo. Si la dogmática eclesialstica no se comprende y no se hace comprender como cristología, ella pierde su carácter de dogmática eclesialstica”. (15) Su único pun-

(11) Op. cit. par. 6.

(12) Op. cit. par. 6.

(13) Op. cit. par. 6.

(14) Bouillard H.

(15) BOUILLARD H., K. Barth T. I pag. 224.

BARTH K., Die Kirchliche Dogmatik I, 2. 135.

to de partida es pues la revelación de Dios en Jesucristo. Sin embargo, Barth no comienza su reflexión por la encarnación en el tiempo del Hijo de Dios, sino por su preexistencia en la eternidad. El pensamiento de Barth sigue el movimiento de la eternidad al tiempo, del cielo hacia la tierra y no al contrario. Jesucristo no aparece como un punto de la historia que abarca un período de treinta años sino como el acontecimiento que engloba toda la historia. El punto de vista don-

el hombre debe situarse para comprender la obra divina es desplazado: el hombre no debe contemplar primero la creación y posteriormente la redención sino que él debe considerar la creación a partir de la gracia de Dios en Jesucristo. En el plan de Dios, la redención ocupa el primer lugar; Dios crea el mundo en función de la gracia y no propiamente la gracia para el mundo. La gracia no es pues sobreañadida a la creación sino que ella se constituye y es preestablecida como el fin de la creación.

La revelación de Dios en Cristo, decidida y ya realizada en la eternidad, es la única obra de Dios. Toda otra obra divina debe concebirse en función de ella. La naturaleza, el mundo, el hombre y la historia no tienen ningún valor sino en cuanto están ordenados a la revelación y redención futuras. La creación se convierte en el teatro de la gloria de Dios, es decir, el escenario donde Dios representa el drama, programado en la eternidad, de la revelación en Jesucristo.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado son una aplicación concreta, un caso particular de la relación existente entre tiempo y revelación entendida esta última como la Palabra de Dios manifestada en Jesucristo. Esta es la razón por la cual Barth considera el Estado en función de la obra redentora y no en función de sí mismo. La Soberanía de Jesucristo significa la única manera como Dios impone su voluntad en el mundo: por ella Dios ha establecido e instaurado desde toda la eternidad todo cuanto existe en el cielo y sobre la tierra y por lo tanto el Estado. Desde toda la eternidad y siguiendo el plan de Dios existe una relación real preestablecida entre el Reino de Dios y el Estado terrestre.

Jesucristo es pues el origen y el centro de la comunidad cristiana y de la comunidad civil en cuanto El ha sido constituido por Dios el centro de la historia humana y de la historia de salvación, de la creación y de la revelación. Barth no sitúa la soberanía de Jesucristo sobre el Estado terrestre como el simple resultado de una argumenta-

ción particular sino en virtud de la concentración cristológica de toda su teología. He aquí lo que hemos llamado el 'principio cristológico', clave de la interpretación de toda la teología bartiana.

La comunidad cristiana reconoce en la soberanía del Estado una forma indirecta pero real de la soberanía de Cristo; tal es la razón profunda por la cual la comunidad cristiana se somete a la comunidad civil en lo que es específico de esta última. Además, dado que el dominio político está indisolublemente ligado al dominio de la Iglesia por una sumisión común a la soberanía de Jesucristo, la comunidad cristiana no puede permanecer neutra frente a una institución (Estado) tan estrechamente ligada con su propia tarea; ella debe asumir la parte de responsabilidad que le incumbe y que no es otra cosa que su co-responsabilidad política. Barth define la co-responsabilidad política de la Iglesia como una 'sumisión crítica'. "La comunidad cristiana se somete a la comunidad civil, cuando utilizando como criterio el conocimiento que tiene de su Señor, Señor de toda la realidad, ella discierne entre el Estado justo e injusto, entre el orden y la arbitrariedad, entre poder y tiranía, entre libertad y anarquía, entre comunidad y colectivismo, entre derechos de la persona e individualismo, entre el Estado según Romanos 13 y el Apocalipsis 13. Este discernimiento le permitirá **juzgar** en cada caso particular sobre todas las cuestiones que conciernen al fundamento y la realización del orden en la 'civitas'. Según el juicio que se haya formado podrá **escoger** y **querer** determinado régimen y rechazar otro, **comprometiéndose** por uno y oponiéndose al otro. Tal actitud de discernimiento, juicio, elección, compromiso y decisiones prácticas —a partir del centro que domina toda la realidad— define la co-responsabilidad política de la Iglesia: es así como ella se somete a la comunidad civil". (16) En ningún momento esta corresponsabilidad se entiende como si la Iglesia pudiera representar y defender una teoría propia referente a la estructura del Estado; sencillamente la comunidad cristiana no está capacitada para ello.

La Iglesia no puede permanecer pues indiferente y neutra con respecto al Estado que se encuentra estrechamente ligado a su misión propia. Un cristianismo a-político es inconcebible. La Iglesia debe

(16) Communauté chrétienne et communauté civile, par. 10.

guardar su libertad frente a todo sistema político y permanecer fiel a su misión: anunciar la soberanía de Jesucristo y la esperanza del Reino de Dios.

3. La Palabra de Dios. Cuál es la fuente de inspiración de una toma de posición en materia política o sobre el plan político de la comunidad cristiana? La respuesta a esta pregunta nos sitúa ante otro de los principios teológicos que juegan un papel primordial en la teología de K. Barth y que está relacionado con el anterior.

Barth responde a esta pregunta de una manera precisa: la orientación general que debe inspirar las decisiones políticas de la comunidad cristiana no puede ser una norma natural (el derecho natural) sino espiritual: la comunidad cristiana asume su posición política en función de su fe en Jesucristo, su única fuente de inspiración es la Palabra de Dios. "Para poder determinar esta orientación —escribe Barth— no se puede apelar a un discutible derecho natural. Si la comunidad cristiana lo hiciera, se apropiaría indebidamente de los métodos propios de la comunidad civil sin tener en cuenta el centro del que una y otra dependen. En lugar de declararse solidaria se identificaría sin más con el Estado y no le aportaría el menor servicio (...). La comunidad cristiana no puede ejercer su responsabilidad buscando un derecho ideal y fundando sus decisiones a partir de un criterio puramente humanista: participaría de las ilusiones y confusiones propias del hombre, abandonado a su propio destino. Es verdad que las decisiones que la Iglesia debe adoptar y que le interesan no son 'deberes y problemas cristianos', sino que tienen más bien carácter profano, temporal, natural. Pero no es menos verdad que su centro de orientación no es un dato natural, sino una norma espiritual, la única digna de fe y determinante". (17)

La Palabra de Dios es la fuente directa de toda decisión eclesial y su único punto de referencia. Nuevamente el pensamiento de Barth sobre este punto es una aplicación de su concepción teológica global. Efectivamente en su evolución teológica, la 'teología de la crisis' (primer período), centrada en la crisis del tiempo y la eternidad en la resurrección, es sustituida por una teología de la Palabra de Dios (segundo período) que insiste sobre el acontecimiento que une la eter-

(17) Op. cit. par. 11.

nidad y el tiempo en la encarnación. La teología de la Palabra de Dios es radicalmente opuesta a toda teología natural; ella es cristología en cuanto la Palabra de Dios revelada se identifica con Jesucristo.

La Palabra de Dios reviste tres formas diferentes según Barth: palabra predicada, palabra escrita y palabra revelada. La predicación de la Iglesia es palabra de Dios en cuanto anuncia a los hombres la palabra revelada pero solamente en cuanto se apoya en el testimonio de los profetas y apóstoles, contenido en las Escrituras. A su vez la Escritura es una segunda forma de la palabra de Dios pero solamente en cuanto se funda en la revelación de Dios en Jesucristo. La tercera forma de la Palabra de Dios se funda sobre ella misma: ella es "Dei loquentis persona", es decir, Jesucristo.

Cómo se puede ejercer el discernimiento político de la comunidad cristiana a partir de esta orientación general o si se quiere a partir de la Palabra de Dios? K. Barth presenta un método en tres tiempos: (18)

a) El primer tiempo es consagrado al análisis lúcido y demitificador de una situación política concreta. No es posible tomar posición sobre situaciones abstractas sino que es necesario partir de la realidad concreta. El análisis de una situación concreta exige como condición determinante una información precisa. La finalidad de este primer tiempo es la comprensión profunda de la realidad, comprensión que implica una interpelación.

b) El segundo tiempo consiste en la evaluación de las repercusiones morales de una tal situación. Los valores morales son un primer indicio de la posición política que conviene adoptar, sin embargo, ellos no constituyen el criterio fundamental.

c) El tercer tiempo es decisivo porque en él interviene el elemento determinante que ilumina y esclarece todo: la fe de la Iglesia en Jesucristo. Porque Dios **dice** en la Escritura lo que es un Estado justo, la libertad y la humanidad, el cristiano puede considerar estos elementos como criterio de su acción política. Para Barth lo esencial no

(18) K. BARTH, "Unsere Kirche und die Schweiz in der heutigen Zeit", St-Gall, 1941.

son estos elementos en sí mismos sino el hecho que 'Dios dice en la Escritura'. La Palabra de Dios es pues la clave que permite al cristiano discernir, juzgar, elegir, querer y comprometerse con una determinada opción política.

Tal orientación presupone un conocimiento espiritual y profético de la verdad cristiana. No se trata de que la Iglesia presente un programa político elaborado a partir del Evangelio para imponérselo al Estado; se trata más bien de una línea directriz, de una orientación general que permite a la Iglesia asumir su corresponsabilidad política. La Iglesia está en condiciones de prestar un servicio político en la medida en que ella permanezca fiel al Evangelio.

La concepción de la revelación de Dios como Palabra revelada en Jesucristo y el rechazo de toda revelación natural o criterio natural como fuente de inspiración de las decisiones de la comunidad cristiana no están lejos del cristocentrismo teológico (concentración cristológica) del que hemos hablado más arriba. El proceso en tres tiempos se realiza a partir de este 'centro' que polariza toda la realidad. La Iglesia proclama, confiesa y da testimonio de la Palabra de Dios revelada en Jesucristo. He aquí su única fuente y su línea directriz.

4. La analogía de la fe. La analogía juega un papel de primera magnitud en la teología de Barth. Ella explica la relación existente entre Dios y hombre, entre la naturaleza y la gracia, entre la creación y la redención, entre la Iglesia y el Estado. La analogía bartiana tiene un sentido único e irreversible: de Dios hacia la creatura y jamás en sentido contrario (analogía entis); si existe una analogía entre Dios y el hombre es únicamente porque Dios ha revelado al hombre su ser divino. Una tal relación solo puede ser reconocida en la fe. Su fundamento es pues la revelación de Dios (analogía revelationis), su reconocimiento es solo posible en la fe (analogía fidei).

La esfera de la creación no se encuentra en una situación indiferente con respecto a la esfera de la gracia; ella es, al contrario, un signo, una indicación, un reflejo de esta última. La historia del mundo no puede comprenderse sin la historia de la salvación y viceversa. La historia de la salvación es el 'centro' y la historia del mundo es la circunferencia trazada a partir de dicho centro. "La historia del mundo —escribe Barth— es en su conjunto como en sus detalles un

espejo y una parábola de la historia de la salvación". (19) Como dice Zahrnt, "Barth maneja la analogía como el principio que le abre todo el universo". (20) El fundamento de todas las analogías es la analogía entre Dios y el hombre; en Jesucristo el verdadero Dios está presente y se revela en un verdadero hombre.

Las relaciones entre la comunidad civil y cristiana se explican por el principio de analogía. Es sorprendente comprobar cómo Barth hace una aplicación rigurosa de este principio. Desde el momento en que la comunidad civil constituye el círculo exterior donde se inscribe la Iglesia, desde el momento en que ambas comunidades dependen del mismo centro —Cristo— resulta entre las dos una relación analógica indisociable. Aunque la Iglesia y el Estado difieren en su misión, ellas están sin embargo en relación analógica. "Es verdad que el Estado posee su propia realidad frente a la Iglesia y al Reino pero al estar fundado en la gracia y por pertenecer de hecho a la soberanía de Cristo no es autónomo; por eso no se puede hablar de una **diferencia absoluta** entre la ciudad terrestre y la Iglesia ni entre la ciudad y el Reino. El estado y su justicia son una parábola, una analogía, una correlación del Reino, objeto de la fe y esperanza de la comunidad cristiana". (21)

Esta analogía se funda sobre el doble carácter del Estado "que posee al mismo tiempo la facultad de proporcionar y la necesidad de recibir una imagen analógica del Reino de Dios que la Iglesia anuncia". (22) El puede proporcionar esta imagen porque "es capaz —como círculo exterior— de reflejar indirectamente como un espejo la verdad y realidad del Reino". (23) Pero a su vez la comunidad civil es incapaz de conocer el verdadero criterio de su justicia porque desconoce el centro oculto del que ella depende, por eso necesita que le sean recordadas las exigencias de la justicia y del Reino que representa. "Ella tiene necesidad de que le sea contada una **historia** cuyo fin y contenido le ayuden a convertirse en su analogía, en su parábola, pudiendo cumplir así con su tarea". (24) Precisamente la comunidad cristiana está en disposición de transmitir esta imagen y

(19) K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, III/3 p. 59 (Trad. fr., p. 51).

(20) H. ZAHRT, *Aux prises avec Dieu*, Paris, 1969, p. 129-130.

(21) K. BARTH, *Communauté civile et communauté chrétienne*, par. 14.

(22) Op. cit., par. 14.

(23) Op. cit., par. 14.

(24) Op. cit., par. 14.

esta historia ya que "sin que ella sea el Reino, lo conoce, lo espera y lo anuncia". (25) Las dos comunidades están en relación analógica: la una proporcionando la imagen que ella no puede proyectar directamente sobre el terreno político; la otra reflejando la imagen que ella como tal no posee y que ha recibido.

Esta analogía se realiza a través de la 'palabra' y de la 'escucha'. Es necesario que la comunidad civil escuche siempre esa historia de tal manera que le ayude a convertirse en una parábola o analogía del Reino. A su vez, la comunidad cristiana debe dar testimonio de esa historia de tal manera que sus decisiones políticas adquieran el valor implícito e indirecto pero real del testimonio. Al hacer política la comunidad cristiana manifiesta la fidelidad a su misión y prolonga el movimiento de la historia que hace de la ciudad humana un signo analógico del Reino.

El resultado de esta analogía es un **paralelismo**: "la comunidad cristiana no exige que la política humana coincida con la política de Dios sino que —en la distancia infinita que las separa— ella le sea paralela. La comunidad cristiana pide que la gracia de Dios sea reflejada en el conjunto de las medidas exteriores, relativas y provisionales asumidas por la comunidad civil dentro del límite de sus posibilidades". (26)

Apoyándose en este principio de analogía y siguiendo el método en tres tiempos, Barth presenta algunos ejemplos para aclarar lo que puede ser la transposición del Evangelio a la vida política. Estos ejemplos muestran cómo la comunidad cristiana puede convertir su toma de posición en materia política en una parábola del Reino y permiten descubrir las dos fases de una misma realidad, es decir, la explicación o fundamentación teológica y su aplicación concreta. Estas indicaciones tienen una estructura común: (a) un principio o premisa teológica inspirada en la Escritura y (b) una aplicación práctica deducida de la premisa teológica.

—La comunidad cristiana se funda sobre el conocimiento de que Dios se ha hecho hombre. Por consiguiente, ella debe —en el dominio

25) Op. cit., par. 14.

26) Op. cit., par. 14.

político o de la comunidad civil— asumir la causa del hombre por encima del capital y del Estado. "Desde el momento que Dios se hizo hombre, el hombre es la medida de todas las cosas". (27)

—La comunidad cristiana es testigo de la justificación divina, por lo tanto debe defender el Estado justo contra la tiranía y anarquía. (28)

—Porque Cristo vino a salvar lo que estaba perdido, la comunidad cristiana intervendrá en favor de los pequeños y débiles. (29)

—Porque es la comunidad de los llamados a vivir la libertad de los hijos de Dios, la comunidad cristiana afirmará en el dominio político la libertad del ciudadano y se opondrá a la dictadura del Estado totalitario. (30)

—Por ser comunidad de diferentes miembros unidos en Cristo, la comunidad cristiana entenderá la libertad política a la luz de la responsabilidad que implica para cada ciudadano. Tal actitud comunitaria supera toda forma de individualismo y colectivismo. (31)

—La comunidad cristiana intervendrá en favor de la igualdad de todos los ciudadanos porque ella es la comunidad de quienes viven bajo la autoridad de un mismo Señor. (32)

—Porque reconoce la diversidad de los dones y carismas del Espíritu, la Iglesia reconocerá la separación de los poderes públicos (legislativo, ejecutivo y judicial). (33)

—Se opondrá a toda política y diplomacia secreta porque vive de la luz de Cristo que disipa toda tiniebla. (34)

—Porque la comunidad cristiana se funda sobre la Palabra de Dios y se fía de la palabra humana para anunciar la Palabra de Dios, atribuirá —en el dominio cívico— un valor constructivo a la palabra humana y a la libre discusión. (35)

(27) Op. cit., par. 15.

(28) Op. cit., par. 16.

(29) Op. cit., par. 17.

(30) Op. cit., par. 18.

(31) Op. cit., par. 19.

(32) Op. cit., par. 20.

(33) Op. cit., par. 21.

(34) Op. cit., par. 22.

(35) Op. cit., par. 23.

—Porque sabe que constituye un lugar de servicio, considerará como anormal todo ejercicio del poder que no sea un servicio. (36)

—Porque es ecuménica, la comunidad cristiana tenderá a superar los intereses de orden puramente local, regional o nacional. Buscará un entendimiento y colaboración sobre un plano más vasto. (37)

—Porque conoce la cólera de Dios y su juicio y sabe que la cólera de Dios dura un instante y su gracia permanece eternamente, la comunidad cristiana provocará en el orden político una analogía de esta verdad aprobando —si es necesario alguna vez— el arreglar por la fuerza los conflictos políticos, pero solamente admitiendo esta solución límite como 'ultima ratio regis'. La Comunidad cristiana buscará ante todo sobreguardar la paz. (38)

Estos ejemplos permanecen en el plano de las generalidades y no constituyen una aplicación operativa del Evangelio aplicado al dominio político. Muestran la debilidad de la concepción bartiana, en cuanto, de las mismas premisas teológicas, se pueden sacar conclusiones diametralmente opuestas como lo hace Thielicke ridiculizando un poco el pensamiento de Barth. Así por ejemplo: del hecho de que la comunidad cristiana, en razón del único bautismo vive bajo un sólo Señor y un mismo Espíritu, Barth saca unas consecuencias políticas que concuerdan con un régimen democrático, pero se podría concluir del mismo principio cristológico con la famosa fórmula nazi: 'Ein Volk, ein Reich, ein Führer'. (39)

5. **El servicio político de Dios.** Ninguna fórmula expresa mejor el pensamiento teológico-político de K. Barth que 'el servicio político de Dios'. Efectivamente el papel que la comunidad cristiana puede desempeñar asumiendo su corresponsabilidad política es un **servicio de Dios**, es decir, una obediencia y sumisión a la voluntad de Dios sobre el mundo manifestada en su Palabra revelada, Palabra que modela todas las opciones de la Iglesia. Es además un servicio **profético** en cuanto la comunidad cristiana da testimonio y "anuncia en todo su esplendor el Evangelio de la gracia de Dios que constituye en sí la sola justificación de todo hombre y por lo tanto también la justifica-

(36) Op. cit., par. 24.

(37) Op. cit., par. 25.

(38) Op. cit., par. 26.

(39) H. THIELICKE, "Theologische Ethik" I, Tübingen, 1951 pag. 411ss.

ción del hombre político: es decir, anunciar el Evangelio cuyo contenido es el Reino de Dios todavía escondido y político por naturaleza. Si la predicación, la enseñanza y la pastoral interpretan la escritura como conviene y saben dirigirse realmente al hombre (sea o no cristiano), el Evangelio será a la vez político y profético". (40) Evidentemente sobre el plano político la Iglesia no puede entregar directamente este mensaje profético, ella lo refleja en el espejo de sus decisiones y opciones cívicas.

La estructura analógica es pues esencialmente profética; se centra en el acontecimiento fundador de toda la realidad: la revelación de Dios en Jesucristo. Se inspira en la Palabra revelada. Anuncia esta palabra de tal manera que sea reflejada por la comunidad civil. La estructura analógica hace posible la proclamación política del Evangelio.

Tres críticas importantes se pueden hacer a Barth:

a) Dado que el Estado es considerado en función y a partir de la comunidad cristiana, su **autonomía** se relativiza en tal forma que parece convertirse en un puro instrumento de la gracia. Una tal concepción empobrece la visión del Estado y, aunque se trata de una perspectiva totalmente teológica, es inadmisibles para un politólogo. La concentración cristológica es tan acentuada que la autonomía del mundo tiende a desaparecer. La unidad que Barth busca se convierte en confusión.

b) Barth rechaza todo **principio de mediación** natural (derecho natural) como criterio de inspiración de la comunidad cristiana. Sin embargo, es indispensable recurrir a una mediación porque el Reino de Dios y la vida del Estado no son homogéneos; el mismo Barth parece admitir tácitamente esta mediación cuando expone su método en tres tiempos. El derecho natural hace posible que el Estado pueda comprender el discurso político de la Iglesia porque este se anuncia como una exigencia racional.

c) La estructura analógica es demasiado general en sus aplicaciones concretas y por lo tanto resulta inoperativa. Las aplicaciones deducidas del Evangelio no van más allá de unas simples generalidades que en el campo político resultan ineficaces.

(40) *Communauté chrét.* . . op. cit., par. 31.

SEGUNDA PARTE:

LA ESTRUCTURA DIALOGAL

1. **Origen.** El pensamiento católico formulado en las últimas declaraciones del Magisterio y sobre todo en los documentos emanados del segundo Concilio Vaticano tiene una nueva forma de definir las relaciones entre la Iglesia y el mundo y consecuentemente entre la Iglesia y el Estado que calificamos como 'estructura dialogal'.

El origen de esta concepción dialogal es la encíclica *Ecclesiam Suam* en la que Pablo VI afirma que "las relaciones entre la Iglesia y el mundo, sin cerrarse a otras formas legítimas, pueden expresarse mejor bajo la forma de un diálogo... (41) Esta encíclica cuyo tema y estructura fundamental es el diálogo (diálogo de la Iglesia con la humanidad, con los hombres de religión no-cristiana, con los hermanos separados y con la misma Iglesia), aparece en el momento en que el Concilio prepara la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. Indudablemente la encíclica tendrá una influencia determinante en la redacción de la Constitución; el Concilio efectivamente hace suya esta estructura dialogal: "el concilio... no puede dar prueba mayor de solidaridad respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas". (42)

Teológicamente el diálogo Iglesia-mundo tiene su origen en el mismo Dios. La revelación —según *Ecclesiam suam*— debe comprenderse como el diálogo que Dios establece con el mundo por libre iniciativa y, la historia de salvación, como la descripción de la admirable comunicación que Dios ha querido realizar con los hombres a través de la encarnación y del Evangelio. (43)

(41) *Ecclesiam Suam*, n. 80.

(42) *Gaudium et Spes*, n. 3.

(43) *Ecclesiam Suam*, n. 72.

La Iglesia y el mundo se encuentran en una relación de diálogo: la comunidad eclesial no constituye un mundo aparte; vive y actúa en el corazón mismo del mundo; rehusa, más claramente que antes, considerarse como 'exterior' al mundo; "está sumergida en la humanidad de la que forma parte". (44) La vieja imagen de la Iglesia que enseña (ecclesia docens) y del mundo que aprende (mundus discens) queda totalmente superada y sustituida por una relación recíproca de diálogo, de enriquecimiento mutuo y de escucha sincera. En la constitución Pastoral la Iglesia emplea otro lenguaje: no tiene solamente que proclamar el mensaje sino también aprender algo del mundo en el que vive y con el que comparte sus vicisitudes y angustias.

En la primera parte (capítulo cuarto) la Constitución se refiere a la ayuda que la Iglesia busca aportar a todo hombre, (45) a la sociedad humana, (46) y a la actividad humana. (47) Este esquema conserva un cierto paralelismo con los tres primeros capítulos: el hombre, la sociedad, la historia y actividad humana. El punto más original, sin embargo, es el reconocimiento por parte de la Iglesia de la ayuda que ella misma recibe del mundo. (48) Este reconocimiento explícito constituye un gran paso en la evolución de las relaciones entre la Iglesia y el mundo.

Por parte de la Iglesia el diálogo consiste en "escuchar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio". (49) Es decir, en una actitud de 'escucha' inteligente, que trate de descifrar el lenguaje de los acontecimientos del mundo y de la historia humana; al mismo tiempo en una actitud 'profética' que interprete estos acontecimientos a la luz de la Palabra de Dios que le ha sido revelada. Por parte del mundo, la actitud de diálogo consiste en el "reconocimiento de la Iglesia como una realidad social de la historia y como su fermento". (50) No hay diálogo posible si no se reconoce de una parte y de la otra el valor del interlocutor.

El concilio precisa sobre el plano de las relaciones entre la comunidad religiosa esta nueva forma de considerar la relación Iglesia-

(44) Ibid., n. 28.

(45) Ibid., n. 41.

(46) Ibid., n. 42.

(47) Ibid., n. 43.

(48) Ibid., n. 44.

(49) Ibid., n. 4.

(50) Ibid., n. 44.

mundo. Emplea dos expresiones para definir la relación comunidad política (Estado)-comunidad cristiana (Iglesia): **autonomía y cooperación**. Autonomía e independencia en cuanto cada una de las dos comunidades tiene en su propio terreno una misión y competencia específica y por lo mismo diferente la una de la otra; cooperación en cuanto la una y la otra están al servicio de los mismos hombres. (51)

2. La revelación natural. La estructura dialogal se fundamenta como la estructura analógica en una teología que explica las razones profundas y los principios teológicos por los que es posible este diálogo. Cuáles son estos principios? La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* se apoya sobre dos 'pilares' que constituyen el fundamento teológico de toda la estructura dialogal.

Toda afirmación teológica (es decir, sobre Dios) es al mismo tiempo una afirmación sobre el hombre; cuando Dios se revela al hombre como amor está descubriendo al hombre su propia condición. La revelación de Dios implica una revelación sobre el hombre. (52) Este punto constituye un elemento sobre el que se construye toda la constitución conciliar y del que se puede deducir una consecuencia no explícitamente formulada en *Gaudium et Spes* pero ciertamente percibida: las nuevas experiencias humanas nos permiten conocer las intenciones de Dios con respecto al hombre. La teología de las realidades terrenas (53) se fundamenta sobre esta base que no significa, en ninguna forma, que toda experiencia humana es un acontecimiento de salvación pero sí que Dios está presente a toda experiencia humana personal o colectiva para descubrir al hombre la actualización de la salvación. La historia humana se comprende entonces en la revelación progresiva de Dios y en el único tiempo y espacio en el que es posible actualizar el acontecimiento fundador de la salvación realizado una sola vez en Jesucristo.

Este primer elemento se completa con un segundo: "El mismo Dios es a la vez Creador y Salvador; el mismo Dios es Señor de la historia humana y de la historia de salvación". (54) La creación y la alianza constituyen una unidad en el plan de Dios, por tanto, todo lo que es válido en el dinamismo social actual y en el progreso socio-político

(51) *Ibid.*, n. 76.

(52) *Ibid.*, n. 22, 38, 40 et 41.

(53) *Ibid.*, Cap. III, Ia. Parte.

(54) *Ibid.*, n. 41.

y científico de la humanidad está ligado estrechamente a la misión religiosa de la Iglesia, que es el sacramento —signo y medio— de la unión íntima con Dios. A partir de esta base es posible y aún indispensable una lectura teológica de la realidad profana y a su vez, una secularización de la religión, como la que atravesamos, es un signo de los tiempos que debe ser interpretado.

Una nueva forma de concebir la Iglesia y el hombre refuerza esta misma posición. La Iglesia se define como 'sacramento universal de salvación'. (55) Es sacramento del mundo en cuanto es la revelación activa de la salvación existencial del mundo. No es sólo esperanza para los que la constituyen sino también para el mundo entero. Posee la virtualidad de revelar el mundo a sí mismo en cuanto es capaz de hacerle ver lo que él es en realidad y lo que puede llegar a ser por el don de la gracia. La Iglesia tiene por misión definir la vocación integral del hombre en Cristo. Sobre este punto se articula también la relación Iglesia-mundo en la medida en que la Iglesia, apoyándose en la revelación de Dios sobre el hombre, puede definir y dar el sentido último de su vocación y de toda empresa humana. Dado que la vocación integral del hombre se realiza sobre el plan temporal, la Iglesia tiene que entrar necesariamente en diálogo con esta dimensión para ser fiel a su misión y al hombre.

El hecho de reconocer la presencia y la acción de Dios en la experiencia e historia humana permite a la Iglesia establecer este diálogo con el mundo. La teología católica reconoce una forma de 'revelación natural' ligada al orden de la creación (natural) y ordenada a la revelación propiamente tal en Jesucristo. Evita cuidadosamente crear una ruptura radical entre estos dos órdenes a la manera como lo hace la teología de la 'crisis' del joven Barth. Entre el orden de la naturaleza y el orden de la revelación propiamente dicha hay ciertamente una diferencia cualitativa pero al mismo tiempo una continuidad en el plan salvífico de Dios. Más aún, la revelación natural está ordenada a la revelación propiamente tal en la historia de salvación. Desde el momento en que Dios ha dicho su última y única palabra sobre el hombre y el mundo en Jesucristo, ha interpelado profundamente la historia humana que como tal continúa siendo una forma de la manifestación de Dios que el hombre debe discernir para descubrir lo que Dios quiere decir a cada época de la humanidad.

(55) *Lumen Gentium* n. 48.

La revelación siempre renovada de Dios en la Historia fundamenta la estructura dialogal de la relación entre la Iglesia y el mundo. La percepción de la acción de Dios en la historia humana permite a la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio sin por ello poner en duda la autonomía del mundo. Si el esquema bartiano es concéntrico; el esquema católico es parabólico, es decir, contiene dos puntos focales: el orden natural o de la creación y el orden de la revelación o de la salvación que constituyen la única trama del diálogo entre Dios y el hombre situado en el mundo.

3. La mediación del derecho natural. En este momento se nos plantea un interrogante: saber cómo y en virtud de qué principio la comunidad eclesial puede llegar a un enunciado socio-político que pueda ser reconocido por la sociedad civil (Estado), aún en el caso de que esta última no confiese la fe de la Iglesia. El Reino de Dios y la vida del Estado no son homogéneos; es necesario pasar del uno al otro por una mediación. Entre el mensaje evangélico y las orientaciones socio-políticas de la comunidad eclesial es necesario que una realidad intermedia haga el oficio de puente de unión.

La teología católica atribuye al derecho natural (o moral natural) este papel mediador. En este punto la teología de Barth y la teología católica se sitúan en perspectivas completamente diferentes. El derecho natural se entiende como "la exigencia racional de justicia que, al interior de una situación histórica concreta, se impone a los espíritus racionales". (56) El Estado está en capacidad de inspirarse en el discurso político de la Iglesia en la medida en que este se enuncie como una exigencia racional. El Evangelio sólo puede inspirar la política en la medida en que sancione la exigencia racional de justicia, exigencia que regula a su vez la justicia de cualquier determinación política. Fundar una opción política sobre el Evangelio implica necesariamente un recurso al derecho natural.

Aplicar el método bartiano de los tres tiempos a una declaración en materia política de la Iglesia católica es legítimo si se tienen en cuenta algunas salvedades. El primer tiempo, es decir, el análisis de la situación no ofrece ninguna dificultad. El segundo tiempo, las repercusiones morales, desempeña un papel más importante en el pensamiento católico que en el de Barth. La razón es lo afirmado ante-

(56) H. BOUILLARD, *Karl Barth, T. III* pag. 280.

riormente sobre el papel de mediación que juega el derecho natural entre las opciones y determinaciones concretas y el mensaje evangélico. La estructura dialogal se apoya sobre los acontecimientos naturales, en los que reconoce una forma de la presencia y acción de Dios, como el terreno común que le permite dialogar con el mundo. La exigencia racional (y por lo mismo natural) implicada en cada acontecimiento humano y reconocible por el Estado y por la Iglesia, se convierte en principio de mediación de todo discurso y diálogo. La Iglesia reconoce en las leyes inscritas en la naturaleza humana y en su comportamiento un elemento dispuesto por el creador, que ella puede emplear como principio mediador en su discurso socio-político. La Iglesia sabe además que la sociedad civil se inspira en este elemento en sus orientaciones políticas y por lo tanto ella puede hacer uso de esta mediación sin intentar contra la autonomía de la sociedad civil. Barth rechaza el recurso a la mediación del derecho natural porque teme que si la comunidad cristiana emplea los medios de la sociedad civil en su discurso político sea infiel a la Palabra de Dios, fuente directa de sus decisiones y orientaciones.

Evidentemente el pensamiento católico admite también como última fuente del discurso socio-político de la Iglesia el mensaje evangélico. El concilio lo afirma explícitamente: "la Iglesia tiene la obligación en todo momento de escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio". (57) En este sentido el tercer tiempo señalado por Barth es reconocible en los documentos católicos: la Palabra de Dios inspira toda toma de posición de la comunidad cristiana, sin embargo, esta última es consciente de que ella no puede imponer su visión de fe a un mundo que no confiesa esta misma fe sino pasando por una mediación que haga posible el reconocimiento de su toma de posición.

En la estructura analógica de Barth el primero y segundo tiempo se conciben como indicios que permiten detectar en la Palabra de Dios, lo que la revelación nos enseña sobre una situación determinada. En la estructura dialogal constituyen la mediación a través de la cual la Iglesia puede transmitir su mensaje inspirado en la revelación. Las perspectivas son antagónicas; suponen el rechazo o la aceptación de una cierta teología natural (revelación natural). Barth comprende

(57) *Gaudium et Spes* n. 4.

la Palabra de Dios solamente a partir de ella misma; toda teología natural es inadmisibile. El pensamiento católico busca un terreno común entre creyentes y no-creyentes, un punto de contacto entre revelación y razón, un elemento necesario para la determinación de una ética cristiana; tal elemento lo sitúa en la revelación natural. La condición de posibilidad de todo diálogo es, al menos, un lenguaje común; lenguaje que supone por parte de la Iglesia el situarse en la perspectiva del mundo en cuanto puede reconocer en todo elemento natural una parte de la revelación de Dios; por parte del mundo, en reconocer en el lenguaje de la Iglesia un discurso que le concierne, al menos, como discurso que se fundamenta en una mediación natural. (58)

4. El servicio político del hombre. La estructura dialogal de la relación Iglesia-mundo (59) se puede definir como el servicio político del hombre. Por contraposición a la estructura analógica, el servicio debe entenderse en su sentido propio, (es decir, como 'diakonia') y no como sumisión o obediencia a la voluntad de Dios (sentido bartiano). El concilio Vaticano ha impulsado una apertura hacia el exterior que se precisa en términos de servicio: la Iglesia toma conciencia de su papel de servidora del hombre y del mundo. El servicio es político no en cuanto la comunidad eclesial pretende asumir la función específica de la sociedad civil sino en la medida en que sus declaraciones y opciones tienen una repercusión en el ámbito de la 'civitas'. La Iglesia es consciente de que en muchas circunstancias sus opciones y declaraciones tienen una dimensión política; asume esta co-responsabilidad política como un servicio al hombre y a la sociedad en la que se encuentra insertada. Evidentemente este servicio debe pasar necesariamente por una doble mediación: la del derecho natural y la de la conciencia del ciudadano. La primera mediación hace reconocible y aceptable el servicio en el plano del lenguaje; la segunda en el plano de la acción. Tal es la doctrina clásica del magisterio de la Iglesia.

La estructura dialogal es de inspiración sapiencial. Pretende establecer un diálogo a partir de elementos naturales y humanos; tales

(58) Queremos señalar de paso la relación que puede existir entre la estructura dialogal y la analogía entis. Tal analogía es uno de los puntos de polémica entre Barth y algunos teólogos católicos.

(59) Obsérvese que una aplicación de la estructura dialogal al binomio Iglesia-Estado es legítima aunque el concilio no la explicita.

elementos pueden ser aceptables por cada uno de los interlocutores. La opción política nacida de tales principios no tiene otra autoridad para imponerse que la mediación del derecho natural. El servicio político de la Iglesia y del Magisterio se sitúa más en la línea sapiencial que profética.

A pesar de la gran coherencia que se puede dar al discurso socio-político de la Iglesia católica, es susceptible de algunas críticas:

a) Ante todo el discurso socio-político del Magisterio es más una ética política cristiana que una 'teología política'. El hecho de insistir en el aspecto sapiencial y en la mediación del derecho natural lo sitúan más del lado de una moral que del lado de una teología. Ya veremos más adelante cómo se efectúa actualmente un desplazamiento de una moral política hacia una teología política.

b) El aspecto escatológico del mensaje cristiano no desempeña casi ninguna función en este tipo de discurso que hemos calificado como una moral política. Este será uno de los aspectos que la teología post-conciliar tratará de impulsar y que dará una nueva dimensión a la teología política; el carácter provisorio de todo estatuto histórico de la sociedad deducido del carácter escatológico del mensaje cristiano establece las bases de una teología política crítica y constructiva.

NUEVAS PERSPECTIVAS

Actualmente nuevos elementos comienzan a orientar y enriquecer la reflexión de una teología política. Enunciaremos brevemente estas nuevas perspectivas en cuanto muestran los límites de las dos estructuras analizadas y constituyen su crítica.

1. Desplazamiento de los principios generales hacia experiencias concretas y decisiones históricas. E. Schillebeeckx hace notar en un excelente ensayo (60) que 'escrutar los signos de los tiempos' no consiste en una interpretación teórica. "porque entonces la voz profética que lanza el nuevo imperativo moral resonaría demasiado tarde". (61)

Los nuevos imperativos éticos deben brotar de lo concreto, de las experiencias concretas y directas, solamente más tarde se les somete a la reflexión teórica y al examen crítico y se determina su fundamentación y formulación filosófica y teológica. Por esta razón "La Iglesia no puede contentarse con recurrir a la sola revelación para cumplir su misión profética relacionada con los problemas terrestres del hombre y de la sociedad; es indispensable que ella esté atenta a la 'profecía del exterior' que la interpela a través de la situación terrestre en la que reconoce la voz familiar de su Señor". (62)

Las verdaderas decisiones e imperativos éticos no nacen de una confrontación entre algunos principios generales y un análisis de la situación sino más bien de un cierto tipo de experiencias concretas que Schillebeeckx llama "experiencias de contraste". (63) La experiencia de contraste es toda experiencia negativa que suscita un jui-

(60) Ver Concilium n. 36 pag. 27.

(61) Concilium n. 36 pag. 35.

(62) Ibid.

(63) Ibid.

cio espontáneo mas o menos formulable en los términos siguientes: no es posible que esto continúe en la misma forma; así por ejemplo son experiencias de contraste la tortura política, la explotación de una determinada clase social, las relaciones entre países ricos y países del tercer mundo etc.

Toda experiencia de contraste implica un juicio de valor positivo que no ha alcanzado todavía el nivel de la expresión y tematización. La función de la experiencia de contraste es liberar y traducir este juicio de valor positivo. "La experiencia de contraste prueba un 'vacío' y la ausencia de 'lo que debía existir' y por lo mismo, hace surgir en el horizonte —de una manera incoactiva que no puede engañar— lo que debe existir 'hic et nunc'... Sin esta etapa pre-reflexiva de la experiencia de contraste que despierta una protesta profética ni las ciencias ni el pensamiento teológico y filosófico podrían obrar... (64) Este tipo de experiencia descubre al hombre que vive a un nivel inferior al de sus posibilidades fundamentales y libera el imperativo ético en el plano de las decisiones sociales y políticas. Los nuevos imperativos éticos nacidos de estas experiencias negativas constituyen en la historia humana un nuevo punto de partida sobre el que la Etica dirige sus reflexiones y determina con el correr del tiempo una serie de nuevos principios. La decisión ética concreta no es pues la aplicación concreta de una norma universalmente válida puesto que la experiencia de contraste muestra que el imperativo ético se descubre primeramente en la significación inmediata, concreta e intrínseca que es factible en un segundo tiempo de tematización y reducción a un principio ético universal.

La vida cristiana no obtiene ningún provecho de las declaraciones del Magisterio en las que solamente se presentan una serie de principios universales aplicables al plano social y político. En tales casos la Iglesia se presenta en general retardada con respecto a la situación histórica puesto que estos principios solamente enuncian la historia que ha precedido; son el fruto adquirido de los imperativos éticos que se han ido imponiendo en circunstancias históricas pasadas. La historia futura y el porvenir se preparan por nuevas decisiones históricas y nuevos imperativos éticos que deben brotar de las experiencias actuales. Si la Iglesia no quiere vivir 'remolcada por la historia' sino,

(64) Ibid., pag. 36.

por el contrario, como orientadora de la historia y del porvenir, es necesario que elabore su orientación socio-política a partir de las nuevas experiencias históricas y de las nuevas situaciones de contraste que implican necesariamente un juicio de valor (imperativo ético) y por lo mismo una 'decisión histórica'. La repercusión universal de las encíclicas 'Pacem in terris' y 'Populorum progressio' se explica por el hecho de que "tales documentos están centrados sobre 'decisiones históricas' de orden moral, decisiones basadas evidentemente sobre principios fundamentales que la experiencia histórica ha podido formar". (65)

Operar este desplazamiento supone asumir una actitud dinámica frente a la historia y formular los principios a partir de una realidad que está siempre en evolución.

2. Desplazamiento de una 'Ética Política' hacia una 'teología política'. La teología política actual quiere definirse ante todo como una teología fundamental y no como una teología sectorial. Ella quiere distinguirse netamente de todo tipo de ética o moral política.

La teología política (66) no tiene nada que ver ni con una teología directamente politizante ni con una neo-politización de la fe o neo-clericalización de la política. Debe entenderse como una reflexión crítica que trata de asegurar la credibilidad de la fe cristiana frente a la inteligencia moderna. Esto significa que una tal reflexión se enmarca en un cuadro de nuevas relaciones nacidas en la problemática de la Ilustración; particularmente la relación fundamental entre razón y sociedad (teoría y praxis).

El cambio que la Ilustración ha operado en la categoría de lo político permite unir en una forma nueva y crítica lo político y lo teológico. La distinción entre Estado y Sociedad permite a la teología "convertirse en la conciencia crítica de las implicaciones y tareas sociales del cristianismo" (67) e impedir que la teología se convierta en pura ideología al servicio del Estado. Además la Ilustración pone de manifiesto "el orden político como un orden de libertad. . . La conciencia política de un orden político libre se extiende hasta la misma his-

(65) Ibid., pag. 37.

(66) Ver —por ejemplo— la teología política de J. Metz.

(67) J. METZ, *Politische Theologie in der Diskussion*, del libro *Diskussion zur Politische Theologie*, Mainz-München (1969) 267-301. Esp.: *Selecciones Teología* (1971) 38.

toria social de la libertad. En este sentido también la conciencia teológica es una conciencia política. Y lo es para relacionar, en esta forma, a la Iglesia y la teología con la historia de la libertad de la sociedad humana que se ha convertido en el fundamento inherente de los nuevos órdenes políticos y de la cual no puede prescindir arbitrariamente el cristianismo apoyándose en el contenido de su propio mensaje". (68)

El mensaje cristiano incluye el anuncio del 'reino de Dios por venir'. La categoría de 'reino' es de raigambre político. "El testimonio de Jesús sobre este reinado de Dios muestra que no puede ser interpretado a partir de las formas de dominio político vigente. Al contrario: a causa de la trascendencia y libertad de este reino divino, el hablar teológico acerca del mismo es el inicio de la secularización y relativización de toda forma de dominio político establecido; es, sobre todo, el origen de la crítica a todas las formas de dominio político que se comprenden a sí mismas como 'absolutas', como sustraídas y anteriores a la historia de la libertad humana". (69)

Considerar la teología política como teología fundamental es, pues, ante todo, descubrir un aspecto profundo de la teología como tal. No puede renunciar ni a describir el contenido de la fe ni a estudiar el problema planteado por la existencia de los creyentes en el mundo actual. La teología política pretende ser como la realización histórica concreta del quehacer teológico actual. Debe concebirse como la óptica en la que debe situarse la teología actual si quiere responder a los problemas de la existencia humana que es, hoy más que nunca, un tema social y político.

La teología política no considera solamente al hombre como un ser moral sino también como un ser político, es decir, como un ser histórico que se realiza a través de y en relación con la sociedad. Se distingue netamente de toda forma de Ética Política.

Es claro que la teología política sólo puede determinar su orientación a la práctica de un modo indirecto y mediato a través de la ética política: es la única forma de impedir la ideologización de la política y la ruina de la teología, sin embargo, esto no quiere decir

(68) Eius., *Idem*, *Selecciones de Teología* (1971) 38 pag. 109.

(69) *Ibid.*, pag. 109-110.

que no se necesite de una teología política. Efectivamente una ética política hoy en día se caracteriza como una ética de cambios y transformaciones, lo que supone un confrontamiento con los problemas de la sociedad actual y una interpretación de la historia. La teología política asume este papel de interpretación que la ética política no puede cumplir. En otras palabras "la teología política es la hermenéutica específica cristiana de una ética política en cuanto ética del cambio". (70) La función de la teología política no es sustituir la función de la ética sino fundamentarla y situarla en un horizonte más amplio.

El desplazamiento de una ética hacia una teología y su relación presupone toda la problemática de la relación entre 'ethos' y logos' y consecuentemente entre ética y dogmática, problemática que sobrepasa el marco de este trabajo. Sin embargo, el hecho de conservar una ética política no impide que la reflexión actual se incline hacia una teología política como el horizonte hermenéutico en el que se sitúan y encuadran las relaciones entre la fe cristiana y la sociedad moderna.

3. La perspectiva escatológica. La comprensión del mundo como historia que se constituye bajo la primacía del porvenir ha permitido redescubrir y colocar en el centro de la conciencia teológica un aspecto del mensaje cristiano que permanecía en la sombra: la comprensión de la fe como esperanza. La escatología empieza a ocupar un puesto predominante en la reflexión teológica. Como dice Metz, a partir del porvenir como horizonte del pensamiento, se puede interpretar el mundo como historia, la historia como historia del cumplimiento de las promesas, la fe como esperanza y la teología como escatología. (71)

El porvenir donde se da una verdadera 'novedad' no es posible sino en el horizonte escatológico. "Solamente en el horizonte escatológico de la esperanza el mundo aparece como historia. Sólo una tal concepción puede establecer sobre una base sólida la significación fundamental y permanente del hombre y de su actividad libre". (72) La escatología cristiana no significa un horizonte absoluto y vá-

(70) Ibid., pag. 112. "Esta definición contiene, bajo la palabra hermenéutica, aquella problemática que la Ilustración plantea a la teología y que he caracterizado como una nueva relación entre teoría y praxis" (Idem).

(71) Ver: J. METZ, *Pour une théologie du monde*, París (1971) pag. 95 ss.

(72) Ibid., pag 105.

cío. El mensaje cristiano nos promete la paz, la justicia, la reconciliación como 'promesas'; tales promesas no son hechas solamente a la Iglesia sino también al mundo a través de la Iglesia.

La escatología cristiana debe ser creadora y crítica a la vez. Creadora, en cuanto el mundo al que son dirigidas las promesas, es un mundo en construcción. Crítica, en cuanto el porvenir no ha sido todavía realizado. La escatología no debe ser una pura actualización de la eternidad en el instante presente ni tampoco una 'espera pasiva'. Debe comprenderse como una escatología creadora del porvenir y crítica del presente.

La escatología crítico-creadora está fundada sobre la esperanza. No canoniza el progreso realizado por el hombre. "No es una ideología del porvenir sino ante todo una teología negativa del porvenir. La indigencia de su conocimiento del porvenir constituye su fuerza. Lo que la distingue de las ideologías del porvenir tanto del Oeste como del Este, no es que ella sepa más sobre el porvenir hacia donde la humanidad tiende sino que sabiendo menos, persevera en la pobreza de ese saber". (73)

El aspecto escatológico del mensaje cristiano se convierte en uno de los pilares esenciales de la teología política no sólo por la dinámica creativa y crítica que produce sino también por su carácter público. (74) Metz define la teología política negativamente "como un correctivo crítico del extremo individualismo que marca nuestra teología", (75) es decir, como la función de deprivatización de la teología contemporánea y la acentuación del carácter público del mensaje de Jesús; positivamente "como una tentativa de definir el mensaje escatológico en relación con las condiciones de nuestra sociedad actual". (76) Las promesas escatológicas características de la tradición bíblica no son patrimonio del dominio privado, deben jugar un papel liberador y crítico en el desarrollo de la sociedad. (77)

(73) *Idem* pag. 111.

(74) "Lo público no es entendido como un objeto secundario de una 'labor cristiana pública' o de una 'pretensión cristiana pública' adicional (más o menos coloreada de ambiciones políticas de poder); sino como medio esencial de búsqueda teológica de verdad y predicación cristiana en general" METZ, *Politische Theologie*, en *Sacramentum Mundi III*, Freiburg (1969) 1232-1240. En Esp.: *Selec. de Teol. op. cit.* pag. 99.

(75) J. METZ, *Pour une théologie du monde*, *op. cit.* pag. 125.

(76) *Idem* pag. 125.

(77) "Las reservas escatológicas constituyen un imperativo liberador y crítico con respecto a la realidad social concreta en la que vivimos". J. METZ, *Concilium* (1968), 36 pag. 15.

El carácter escatológico del mensaje cristiano llega a ser cada vez más, un factor importante de la estructura teológica que sostiene y fundamenta el servicio político de la comunidad eclesial.

A través del desarrollo y del contenido de estas páginas hemos podido descubrir la estructura subyacente a diversas formas de teología política. Un hecho se impone con toda evidencia: cada una de estas formas de pensamiento teológico se diferencia de las otras por los matices que cada una de ellas pretende acentuar. La teología de K. Barth acentúa el aspecto profético de la Palabra de Dios. La Constitución *Gaudium et Spes* recalca el aspecto sapiencial y las nuevas formas de teología política valorizan sobre todo el aspecto escatológico. Acentuar o valorizar un aspecto no significa necesariamente excluir los otros; es claro que en cada una de las estructuras analizadas encontramos trazas de cada uno de estos elementos.

Sin pretender establecer una síntesis demasiado rápida y fácil de todos estos elementos, creemos, sin embargo, que el servicio político de la comunidad eclesial debe tener en cuenta estas tres dimensiones.

—En cuanto el servicio político de la Iglesia es un servicio situado en el momento presente y en una situación concreta determinada, la Iglesia debe tener en cuenta la situación concreta y las experiencias de contraste. Su corresponsabilidad política se valora por su capacidad de formular los nuevos imperativos éticos y de tomar decisiones históricas.

—En cuanto es un servicio inspirado en la Palabra de Dios y en el servicio de Jesucristo, la Iglesia debe volverse hacia el pasado, hacia el acontecimiento fundador que dió origen a esa Palabra de Dios para formular cualquiera de sus opciones relacionadas con la 'civitas' humana. Su corresponsabilidad política se convierte en la denuncia profética inspirada en la Palabra de Dios.

—En cuanto es un servicio que se proyecta en la historia (entre el presente y el porvenir), la Iglesia debe emplear toda la riqueza contenida en el mensaje escatológico de Jesús. Su corresponsabilidad política significa tomar decisiones históricas de acuerdo con las promesas escatológicas de las que ella y el mundo son objeto.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH K., *Communauté Chrétienne et Communauté civile*, Genève (Labor et Fides) 2me édition. Christengemeinde und Bürgergemeinde.
- BARTH K., *Parole de Dieu et Parole Humaine*, 1974.
- BARTH K., *Dogmatique*, Genève, 1953.
- BARTH K., *Révélation Eglise Théologie*, Genève, 1964.
- BARTH K., *Philosophie et Théologie*, Genève, 1960.
- BARTH K., *L'humanité de Dieu*, Genève, 1956.
- BOUILLARD H., *Karl Barth*, coll. Théologie 38-39, Paris, 1957.
- BOUILLARD H., *Connaissance de Dieu*, Paris, 1967.
- CORNU D., *Karl Barth et la Politique*, Genève, 1967.
- ZAHRNT H., *Aux prises avec Dieu*, Paris, 1969.
- PAUL VI., *Ecclesiam Suam*, (Action Populaire) 1964.
- VATICAN II, *Gaudium et Spes* (Action Populaire) 1966.
- CONCILIUM, n. 36, 1968.
- SELECCIONES DE TEOLOGIA, n. 38, 1971.
- SCHILLEBEECKX E., *Le monde et l'église (approches théolog. 3)* Bruxelles, 1967.
- SCHILLEBEECKX E., *La mission de l'église (approches théol. 4)* Bruxelles, 1969.
- METZ J. B., *Pour une théologie du monde*, Paris, 1971.