

Fuente y Límite de la Autonomía de la Religión y la Política

Francisco Interdonato, S. J.

Profesor de Teología Sistemática en la
Facultad de Teología de Lima

I. El Magisterio en lo Socio-Político

1. *Objeto del Magisterio.* Para situar breve y claramente nuestro problema, antepondremos algunos datos acerca del *objeto* del Magisterio: Objeto *primario* son las verdades de Fe doctrinal o de Fe práctica (moral) *reveladas*, es decir, en las que todas las premisas están tomadas de la Revelación sobrenatural (Escritura y Tradición). Objeto *secundario* son las verdades conexas con la Revelación, es decir, en las que una premisa es tomada de la Revelación y otra de una disciplina o ciencia natural y humana.

La *infalibilidad* sólo puede caer sobre el objeto primario (Dz. S.3074), no sobre el secundario. Porque la infalibilidad no consiste en una nueva revelación (D. -S.3070) que le descubriera la verdad de un dato de la filosofía o de la ciencia, sino en la asistencia del Espíritu Santo a fin de que exponga fielmente lo transmitido por los Apóstoles. Queda entendido que lo puramente natural, científico, o filosófico, *no* es objeto propiamente dicho del Magisterio.

Esos principios son claros en su formulación, pero muy oscuros al aplicarlos a la intervención del Magisterio en materias socio-políticas y más en concreto a la *Doctrina Social* de la Iglesia. Es indudable que tal Doctrina no pertenece al objeto primario (infalible) del Magisterio y que tampoco cae fuera del objeto del Magisterio, como sería el caso de lo puramente político (política-praxis). Cosa que nunca sucede en las Encíclicas Sociales. Estas abordan lo político en sentido amplio, es decir, la política como fenómeno cultural humano, que siempre está conectado con la Fe o con la Moral revelada. Por tanto, la Doctrina Social de la Iglesia debe decirse que pertenece al objeto *secundario* del Magisterio.

También eso es claro en teoría y espinoso en la práctica por la extrema dificultad o imposibilidad de discernir lo puramente político de lo que no es tal, en una magnitud tan compleja como es la Doctrina Social, que no puede dejar de dar normas concretas. En el límite es un atolladero inaccesible al análisis directo desde dentro, por muy sutil que sea; y por consiguiente nos sitúa ante una de esas dificultades radicales que no son tanto para resolverlas como para padecerlas, es decir, para resolverlas desde fuera. Creemos que eso es posible mediante este principio que será la tesis de nuestro planteamiento: El grado de verdad (divina, autoritaria) que corresponde a un pronunciamiento del Magisterio en materias socio-

políticas, oscila sobre una escala bastante amplia y es inversamente proporcional a los datos de las disciplinas y ciencias naturales que entran; y directamente proporcional a su vinculación a la verdad revelada o a la necesidad de salvaguardarla o de hacerla aplicable y operante.

2. *Indole de los pronunciamientos en lo socio-político.* Deben tratar, por difícil que sea, de mantenerse en el orden de los principios, no por evasión de la realidad concreta, sino porque sólo en ese campo pueden aportar verdadera y específica contribución, gracias a la asistencia del Espíritu Santo. El principio supremo revelado que le da derecho y deber de intervenir en materias socio-económicas es que el mundo material es para el hombre (Gn 1,26-28).

A partir de esa verdad divina la Iglesia puede señalar, por ejemplo, la finalidad del derecho a la propiedad, la conveniencia de la reforma agraria, empresarial, etc.; pero no precisar el cómo y el hasta dónde, pues ésto implica y depende de un conocimiento técnico y sociológico de una serie de disciplinas ajenas a la Sagrada Escritura, tanto explícita como implícitamente. La Escritura es un mensaje de salvación y es tan falso e irreverente querer aprender en Ella si es el Sol o la Tierra la que se mueve, como querer concluir de la verdad escriturística: "Los bienes de la tierra son para el hombre", la verdad socio-político-económica del capitalismo o del socialismo. Dios pudo revelar esto, pero no convenía. Lo entregó al hombre; no al Magisterio, que es custodio de la Escritura.

Desde luego, y por lo mismo que el Magisterio tiene que explicar la Escritura y alcanzar salvíficamente al hombre de cada época, no puede limitarse a repartirla (ni siquiera los Protestantes, a pesar de su *sola scriptura* proceden así) ni únicamente a leerla y enunciar principios generales. Y de hecho el Magisterio no ha procedido así. Por ejemplo, el Vaticano II al tratar de la reforma agraria anota que: "Si el bien común exige una expropiación, debe valorarse la indemnización según equidad" (GS 71). El Papa en la *Pacem in Terris*, en la *Populorum Progressio*, etc., baja a posiciones bastante concretas, toma decisiones históricas en lo socio-político. La Conferencia de Puebla, sin titubeos, asume la función de mandarnos "tomar conciencia de los efectos devastadores de una industrialización descontrolada y de una urbanización que va tomando proporciones alarmantes" (n. 496).

Siendo, pues, inevitable y legítimo que descienda a posiciones más o menos concretas, la pregunta cardinal es: ¿Con qué fuerza obligan? La respuesta dependerá de esta otra pregunta adicional: ¿Da esas normas con autoridad divina o humana? ¿Esa concreción es fruto del carisma de su función pastoral o es sólo producto del análisis práctico de la situación? Schillebeeckx se inclina por esta segunda respuesta: "Aceptando plenamente (la asistencia carismática del Espíritu en la función pastoral de la Iglesia) no quiero, sin embargo, considerar que tal asistencia carismática sea la explicación inmediata de la opción concreta definitiva que se hace en aquellas declaraciones del Magisterio"¹.

¹ E. Schillebeeckx, "El Magisterio y el mundo político", en *Concilium*, 36 (1968), p. 41.

Nos parece que la respuesta, así formulada, permanece excesivamente vaga; debe tratar de decirse hasta dónde sí y hasta dónde no, por dificultoso que sea. Nos ayudará un ejemplo extraído de la historia del dogma. Durante siglos se admitió el Monogenismo como obvia explicación de la transmisión del pecado original (Cfr. D. -S.3897), no porque constara de su verdad intrínseca, sino porque en el horizonte científico no aparecía como probable el Poligenismo. Sobrevenido éste, la teología (que no puede destruir una hipótesis científica probable) se volvió sobre sí misma, y la halló compatible con el dogma del Pecado Original, no por concordismo, sino porque no puede haber oposición entre la verdad científica y la dogmática. Cambiando el término "monogenismo" por "ciencia socio-político-económica", tenemos planteado nuestro problema. Las Encíclicas Sociales, partiendo de principios sobrenaturales, y de datos de las ciencias socio-político-económicas, dan normas concretas. No garantizan la verdad de esos datos. Los toman hipotéticamente: "Si son verdaderos... se sigue la validez de las normas concretas dadas". De donde, sólo esto segundo es esencialmente mudable y perfeccionable, no lo primero (los principios sobrenaturales).

3. *Lo inmutable y lo mudable en el Magisterio socio-político.* ¿De dónde procede que un aspecto de lo proclamado por el Magisterio en su Doctrina Social sea mudable? Antes de verlo positivamente es necesario decir negativamente que no se debe a ningún *sujetivismo*. El conocimiento no es producto del sujeto cognoscente sino representación de una cosa distinta de él, objetiva. Tampoco es *relativo*. El sujeto ni lo produce ni lo mide. Su grado de verdad es medido por el objeto, no por la estructura psicológica o criterios variantes del sujeto. En particular la *praxis* (Pragmatismo), o sea el éxito, lo que aprovecha, no es lo que hace que algo sea verdadero. Una crítica elemental excluye fácilmente todo sujetivismo o pragmatismo; primero, por *contradictorios*, porque al afirmarse se niegan, puesto que ponen como verdadera por lo menos su autoafirmación: "El conocimiento es subjetivo; es pragmático"; y segundo, por *falsa*, porque la filosofía y la teología poseen verdades absolutas que se prueban objetivamente tales.

Eso supuesto, podemos enunciar la substancia de nuestra tesis: Lo que hay de cambiante en el Magisterio de la Iglesia se debe a que el *objeto* cambia. Por eso, más bien que decir que hay *verdades mudables*, hay que decir que hay *objetos mudables*.

Apliquemoslo a la Doctrina Social de la Iglesia. Está integrada también por disciplinas humanas que son objetivamente mudables y para cuyo conocimiento el Magisterio depende de las investigaciones de otros especialistas, puesto que cae fuera de lo revelado y de lo revelable².

Pero, nótese cuidadosamente, esto vale de las disciplinas humanas concretas, técnicas; de ninguna manera de la *Ley y Moral Natural* —fuentes principales de las Encíclicas Sociales— en las que la Iglesia tiene no sólo especial competencia, sino que reivindica su custodia e interpretación, por estar ligada intrínsecamente al destino sobrenatural del hombre.

²S. Theologica, I, q.2, a.2, ad lum; y IIa-IIae, q.1, a. 5 c.

La moral natural, llamada *cardinal* por los griegos y romanos, es universal. Obligatoria, por tanto, también para los no cristianos, y mediadora de su salvación.

Es una cuestión teológicamente abierta si se dan o no actos morales puramente naturales; pero se den o no, es indudable que la Iglesia es asistida por el Espíritu en la proclamación de ese moral y derecho natural; no, desde luego, con la asistencia extraordinaria, infalible, pero sí con la *ordinaria*, que algunos llaman *pastoral*; y que es directamente proporcional a su vinculación con la verdad y vida sobrenatural.

Las Encíclicas Sociales se suceden, se adaptan, progresan, hasta el punto de que nos parecen reaccionarias las que entonces fueron progresistas³; y así sucederá seguramente con las actuales. ¿Cómo conciliar estas fluctuaciones con la autoridad docente del Magisterio? Schillebeeckx lo explica así: "La Constitución Pastoral (del Vaticano II) dice que hay que examinar *continuamente* los signos de los tiempos. Entre tanto, *esta* declaración específica ha de ser tenida por válida, *aquí* y *ahora*"⁴. Creemos que esto es cierto en cuanto afirmación, no como explicación. El criterio *aquí* y *ahora* en la práctica es inaplicable porque, siendo el tiempo un *continuo*, no puede señalarse un momento puntual en que deja de ser válido. Debe esperarse un nuevo Documento; pero esto sería pura magia si previamente no se sabe qué puede dejar de ser verdadero y por qué en *cualquier* Documento social. Y eso no podrá ser nunca lo perteneciente al *objeto* del Magisterio, sea primario o secundario.

¿En dónde, en definitiva, se pone la cuestión del error y de lo rectificable? Sólo en las disciplinas auxiliares humanas y en las modalidades con que se propone en cada época. Lo cual puede ocurrir también en Documentos no sociales. Por ejemplo, es aparentemente enorme el cambio acerca de la libertad religiosa ente la *Quanta cura* de Pío IX (1864) y la Declaración *Dignitatis Humanae* del Vaticano II. Pues bien, en esto no cambió la doctrina de la Iglesia sino aspectos de la realidad objetiva. Pío IX condenaba la libertad religiosa como se proponía entonces: El hombre está exento de toda obligación moral respecto de la ley de Dios. Y además porque entonces se lograba la finalidad de la condenación, que es proteger la verdad inmutable de que el hombre depende radicalmente de Dios y está moralmente ligado a rendirle culto. Esto último sigue siendo tan verdad como en 1864 y siempre; pero hoy la condenación no es el método apto, ni posible, para tutelarla. Al contrario el Vaticano II se ha visto en la necesidad de reivindicar lo mínimo en libertad religiosa, la libertad de la coacción física (D H 2), e implorarla para los cristianos perseguidos por sus creencias (G S 22). Pero ni entonces se quiso ni nunca es posible *imponer* el culto, puesto que sin suficiente libertad sería hipocresía y ofensa a Dios.

De igual manera se explica el cambio desde la cerrazón contra el evolucionismo a la apertura actual. No se rechazaba la teoría en cuanto

³ Cfr. una breve y documentada historia en: Wattiaux Henri, "Statut des interventions du Magistère relatives aux droits de l'homme", en *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976) 801-811.

⁴ Schillebeeckx, art., p. 41.

científica sino en cuanto ligada (indebidamente) a la repulsa de la creación y al ateísmo. La deficiencia —de la cual el Magisterio nunca está libre— estuvo en no desbaratar más a tiempo esa indebida ligazón. Con más motivo, pues, deben explicarse así los cambios sobre la propiedad privada y participación; justicia y paz social; socialismo y clases sociales; relaciones de Países pobres y ricos, etc. En todo esto lo inmutable es la concepción del hombre como interlocutor abierto a la autocomunicación sobrenatural de Dios y que debe tener el prerequisite del uso de los bienes de esta tierra para desarrollar sus potencialidades, la primera de las cuales es poder acoger la cercanía absoluta de Dios. Las normas concretas para obtener ese fin pueden y deben cambiar porque son y se proponen, al menos tácitamente, como mudables.

Otro criterio para discernir lo mudable y lo inmutable es distinguir *qué se afirma* y *qué se niega* o condena. Lo que se niega suele ser más firmemente inmutable, porque es más fácil delimitarlo. Más aún, la Iglesia —como se hizo en el caso de Jansenio— puede fijar el sentido de la proporción condenada (“in sensu auctoris qua auctoris”).

En resumen: El Espíritu asiste a la Iglesia y, sin embargo, no le revela aspectos ignorados al análisis profano ni suple lo que el hombre puede alcanzar. En casos difíciles no se excluyen errores y faltas por parte de la Iglesia “semper renovanda”. La Fe es el encuentro de lo Infinito y lo finito y su mérito está en que junto a la certeza está la dificultad; y la claridad va acompañada de la obscuridad.

II. ¿Por qué entonces la Santa Sede participa en Organismos Internacionales?

La necesidad y finalidad de la presencia de la Iglesia en esos Organismos está fundamentalmente dada por el Vaticano II: “La Iglesia, cuando predica, basada en su misión divina, el Evangelio a todos los hombres y ofrece los tesoros de la Gracia, contribuye a la consolidación de la paz en todas partes y al establecimiento de la base firme de la convivencia fraterna entre los hombres y los pueblos, esto es, el conocimiento de la ley divina y natural. Es éste el motivo de la absolutamente necesaria presencia de la Iglesia en la comunidad de los pueblos para fomentar e incrementar la cooperación de todos” (GS 89). No obstante esta necesidad de revestir la misión divina de la Iglesia de carne concreta, y de dar rostro humano a los “tesoros de la Gracia”, es difícil, por no decir imposible, satisfacer a todos. Lo curioso, pero también la señal de que la Iglesia cumple en esto la misión de Cristo que tampoco fué muy comprendida, es que los reproches y críticas vienen tanto de la izquierda como de la derecha.

A pesar de ello la Santa Sede, aunque no participa automáticamente en todos los Organismos y Conferencias internacionales, tiende a hacerlo en muchos, por ejemplo, en la UNESCO, la FAO, etc.; y asiste a los Congresos Mundiales (de la Población, de la Mujer, del Medio Ambiente, de los Derechos Humanos, etc.); convencida de que puede aportar un hábito espiritual imprescindible y frecuentemente muy apreciado. Quizá su presencia más discutida ha sido en la O.N.U. Debe, sin embargo, que-

dar claro que sólo tiene allí un Observador permanente acreditado. No es, no ha deseado ser, miembro efectivo como cualquier nación, en cuyo caso no podría dejar de intervenir, al menos en ocasiones, en política propiamente dicha, puesto que debería votar en favor o en *contra* de otros.

Idéntico espíritu y propósito tienen los encuentros que el Papa instituye con políticos y Jefes de Estado mediante las numerosas audiencias; y también con la acreditación de Nuncios. Tampoco en estos casos faltan acusaciones de *política*. El Papa Paulo VI declaraba claramente que era otra la finalidad: "Los contactos incansables con las autoridades civiles son para garantizar, confirmar o incrementar, la libertad de anunciar el Evangelio para los Episcopados en cada País, y tutelar la esfera de acción de la Iglesia ⁵.

¿Es política? Para no reducir la pregunta a cuestión de palabras, utilizaremos la nomenclatura del P. B. Sorge (cfr. más adelante). Si —distorsionando el lenguaje— por política se entiende esa amplia dimensión socio-cultural del hombre que abarca el campo de los derechos humanos, población, alimentación, etc., es claro que lo es; pero si se entiende —como debe ser— *política-praxis* (con posturas tomadas en nombre de partidos, de nacionalismos, de intereses parciales y puramente temporales), entonces la participación de la Santa Sede en dichos Organismos y Conferencias, igual que las Audiencias, acreditación de Nuncios, etc., no son política sino Religión, al menos en cuanto aplicada a la vida y a la moral. Distinción que, con otros términos ("Política" y "Compromiso político" o política de partidos), oficializó Puebla (léase todo el número 521).

En efecto, el equilibrio dinámico de las relaciones entre los pueblos y la recta solución de los problemas objeto de las reuniones internacionales, se fundan, próxima o remotamente, en el orden moral sobrenatural o en el natural, del cual la Iglesia es también intérprete. Además la Santa Sede constitutivamente es compañera de camino de todos los pueblos, aún los no cristianos, y les debe, pues, esa contribución que nadie como Ella puede prestar. En particular el fundamentalísimo bien de la *paz* mundial, la verdadera paz —"armonía en el orden", como la definía S. Agustín— tiene su raíz en la moral. Finalmente, con su sola presencia en esos Organismos, la Iglesia levanta la dignidad del trato entre los pueblos; fomenta el diálogo humano y, llegado el caso, sirve de intermediaria; como sucede en la presente controversia entre Argentina y Chile, por determinación de un Papa como Juan Pablo II, tan estricto en la intelección religiosa de su Ministerio.

Con todo, por ser una actividad fronteriza, no puede dejar de tener puntos oscuros. La carne no alcanza nunca la perfección del Logos; pero la presunción debe estar en favor de la opción de la Santa Sede. Esta reconoce, por boca de su actual Secretario de Estado y antiguo Embajador especial de Pablo VI, Cardenal Agustín Casaroli, las dificultades que arrastra la presencia de la Iglesia en esos Organismos; con todo, en conjunto, dice: "Parece positivo; y así, sin convertirlo en un principio abso-

⁵ Pablo VI, "Alocución consistorial" del 27 de junio de 1977.

luto, la Santa Sede continúa en este camino”⁶. Con la condición absoluta, añade, de mantener firme este principio rector: La Santa Sede es *amigo de todos*. Lo cual ahora, más que antes, es posible. Con la desaparición de los Estados Pontificios se suprimió la eventualidad de figurar como un Estado a lado de otros, o en contra. El mismo concepto de *Cristiandad*, esto es, la compenetración de lo sagrado y lo profano, del Estado y la Iglesia, de la cultura y la Religión, queda purificado. Ya no engendra “espíritu de Cruzada”. La Ciudad del Vaticano, al mismo tiempo Estado real y simbólico, fundado en la fuerza del Espíritu, es el mejor portador de la fuerza del derecho y la razón.

La concreción del principio rector: “La Santa Sede es amigo de todos”, Casaroli lo hace depender de esta actitud: “La Iglesia no se compromete con nadie”. Muchos califican esta postura de aséptica, irreal, o directamente cómplice de los Países o clases dominantes, en virtud del principio, caro a la teología de la liberación, de que “el que no está en contra del sistema, está por el sistema”. Recientemente la Comisión Teológica Internacional rechazó, como lo ha hecho siempre la teología, esta absolutización de la política, ante la cual, como ante Dios, no cabría neutralidad: ¡O se salva con ella o se pierde! Por tanto ni la Iglesia puede ser neutral: ¡O está en favor o en contra!

Y sin embargo hay razones humano-divinas para que la Iglesia no esté ni en favor ni en contra (cfr. Lc 12,14). Casaroli da éstas: 1) Es difícil ver dónde está el error total; 2) aunque la Iglesia se forme un juicio moral, puede no ser oportuno manifestarlo, en vista de un bien mayor (precisamente porque la postura política no es el bien supremo); y 3) “Por regla general —dice textualmente— la preocupación de la Iglesia (exceptuadas situaciones especiales) no consiste tanto en *hacer la justicia* —cosa que por lo demás es frecuentemente muy difícil de realizar completamente, a menos de ir más allá, queriendo el *summum* a costa de daños y eventualmente de injusticias mayores— sino en *hacer la paz*, sin descuidar, antes al contrario sosteniendo lo mejor posible, tanto los principios como las razones concretas de la justicia”⁷. Esto puede implicar renuncia a gestos simbólicos, llamativos; pero sólo a su precio el Papa puede aparecer no como político sino como Padre, única manera profunda y universal de ayudar a todos.

III. La autonomía de la Religión ante la Política

Afrontar la vida diaria, y por tanto también la vida política, es el termómetro de nuestra Fe; pero identificar fe y política o establecer dependencia de la primera respecto de la segunda, es injustificable desde todo punto de vista. Sin embargo la presión y confusión muy generalizada y la cercanía de ambas esferas, hace necesario un intento nada sencillo de precisión teológica que no se contente con un aséptico término medio que

⁶ Casaroli Agostino, “La Saint-Siège et la communauté internationale”, en *Ateísmo e Diálogo*, Boll, del Secr. para los No-Creyentes, X, 1975. p. 76.

⁷ *Ibid.* p. 75.

le permita, al politizado, mantener su fachada cristiana; y al clerical integrista, creer que la Religión resuelve todos los enigmas del mundo. El Cristianismo, por pretender ser la Religión definitiva y absoluta y por ser esencialmente doctrinal, no puede firmar la paz con la incertidumbre y la ambigüedad. A pesar de las influencias desafinadas del interior y del exterior, tiene que ser capaz de autoidentificarse a sí misma, recurriendo a sí misma, no a otros.

Para arrastrar a la Religión a una politización ilegítima se suele invocar la "Iglesia post-conciliar", la presente situación socio-económica del Tercer Mundo, etc. Estos factores actúan, pero sería miope provincialismo histórico, creerlos determinantes. En realidad se trata más de una inverterada tentación que desde Constantino ha pugnado incesantemente por deslizar a la Religión hacia la política y por convertir a la una en dimensión de la otra, sea convirtiendo la herejía en una cuestión política, sea disfrazando una opción política en religiosa. Con todo esta tentación jamás ha sido tan abrumadora y peligrosa como en nuestros días a causa de su sacralización obrada por una corriente teológica. Es revelador seguir su proceso inicial para ver qué confusos son los móviles que la animan.

Cuando finalmente el siglo pasado desapareció el poder temporal de los Papas, todos acabaron por saludarlo como un liberarse la Religión de la opresión política. Más recientemente, hace dos décadas, el lema popularizado por M. D. Chenu: "El fin de la era constantina de la fe", encontró entusiasta apoyo en los futuros clérigos politizantes, lo mismo que todo el proceso de desacralización de la vida socio-política. En todo esto vieron el comienzo de la purificación y maduración del Cristianismo. A distancia, resultan clarividentes los excesos que entonces vislumbraba Daniélou⁸.

Lo que es particularmente revelador es encontrar entre los fautores de esa radical separación de la Religión y la política nada menos que a G. Gutiérrez. En 1968 pedía, en nombre de la pureza de la Fe, la separación de la Iglesia y el Estado en el Perú⁹. Y, sin embargo poco después, será él mismo el que acuñará o divulgará expresiones como: "Todo es política"; "o contra el sistema o a favor del sistema", etc., acabando por entronizar un *neo-constantinismo*, esta vez de izquierda, pero queda lo mismo si en definitiva tiende a convertir a la Religión, que es fin y sólo puede ser fin, en medio, aunque sea para el más noble de los fines humanos, la justicia y la liberación económica y política. A este radicalismo apuntan expresiones lanzadas sin discriminación, como: "Una Iglesia sin mensaje político, es Iglesia sin mensaje alguno". Claro que esto puede tener un sentido verdadero, puesto que el orden político por estar referido al hombre, tiene una dimensión universal; pero de la manera como lo entienden los liberadores y cristianos por el socialismo, a saber, que todo es política y que todo, incluida la Religión, tiene que ser política, es simplemente falso, y conduce a las conclusiones que se han ido derivando: La Iglesia no salva de ninguna manera si no salva socio-económicamente. Esto equivale a reducir al hombre adecuadamente a lo que él es en la

⁸ Cfr. Daniélou J., *L'Oraison, problème politique*, Fayard, 1965.

⁹ Cfr. Gutiérrez G., "¿Separar la Iglesia del Estado?", en *Oiga*, Lima, diciembre 1968. pp. 31-32.

sociedad, por la sociedad y para la sociedad, omitiendo o condicionando sus relaciones con Dios.

Resulta así mismo reveladora la afinidad entre el proceso de secularización intencionado y doctrinal de Harvey Cox y los actuales clérigos politizantes. En efecto la expresión "todo es política" es original de Harvey Cox. Por una defectuosa interpretación de Bonhoeffer supuso que: "En la ciudad secular la política hace lo que una vez hacía la metafísica: Da unidad y sentido a la vida humana y al pensamiento"¹⁰. Y propone explícitamente substituir la Religión por la política, afirmando que ya ni siquiera hablar se debe de Dios porque: "Dios quiere que el hombre esté interesado no en El, sino en sus semejantes"¹¹. Los teólogos de la liberación al principio adhirieron a ese modo de pensar equivocado, pero no peligroso, porque era claro y abierto; y lo hicieron realmente peligroso y sumamente dañino porque ya han logrado, en buena parte, en nombre de una teología católica, enfeudar el Evangelio a fines políticos. No era especialmente peligroso el grito desde la otra orilla de que la Religión es opio del pueblo; pero lo ha sido el decir desde dentro que es opio de la Iglesia, esto es, que tiene que *redescubrirse*, que el Evangelio debe *releerse*; concepto que Juan Pablo II delimita severamente (citado en Puebla, (n. 179) y la propia Conferencia rechaza la *relectura* del Evangelio a partir de una opinión política (n. 559).

La presunción de H. Cox de que "la política es la esfera del dominio y responsabilidad del hombre" encerraba el germen del totalitarismo, puesto que, como es evidente, la responsabilidad y el sentido de la política, desbordan a la misma política. Este germen se desarrolló en la teología de la liberación y cristianos por el socialismo que minimizan el riesgo de apoyar a partidos que absolutizan al Estado hasta disponer de la conciencia de sus súbditos y a que determine él lo que la Religión es o debe ser. Las Constituciones de los Estados Comunistas¹² bajo una verbal "libertad religiosa" en realidad reducen la Religión a un fenómeno socio-psicológico o, a lo suma, al solo culto privado. Cosa absurda, al menos respecto del Cristianismo. Este, por ser Religión revelada y doctrinal, si sólo se le concede "libertad de culto", equivale a condenarla a una muerte sin dolor, como dice el citado Autor.

Contra todo lo que se podía esperar después de que el Vaticano II consagró la autonomía de las realidades temporales (GS, 36), que es lo mismo que sacar las manos de la política, han surgido Estados y Partidos que no son ni siquiera neutros respecto del problema religioso. Toman partido contra Dios y a veces en favor de El pero no por razones religiosas sino políticas. Y eso no como fenómenos aislados. Las ideologías políticas modernas suelen ser producto de exportación y algunas tienden directamente al universalismo, aun cuando por su origen y mentalidad son provinciales, como observaba agudamente Camus: "... a pesar de las apariencias la revolución alemana (la nazi) no tenía porvenir. El comunismo

¹⁰ Cox H., *The Secular City*, Mc Millan, 1966, p. 254

¹¹ *Ibid.* p. 265.

¹² Cfr. Stehle H., "Política religiosa del Estado y política de la Iglesia", en *Concilium*, 125 (1977) p. 238s.

ruso, en cambio, se revistió de la ambición metafísica... edificar, después de la muerte de Dios, una ciudad del hombre finalmente divinizado"¹³.

La dimensión política de la religión de hoy: Debido a ese ensanchamiento desmesurado de las fronteras de lo político, sucede hoy que la vieja verdad de que el destino último, escatológico, del hombre es mediatizado por su empeño en edificar la vida en la tierra, ha pasado de ser una verdad teológica, a ser también una verdad política. De la misma manera: La necesaria implicación social de la Religión derivada del hecho de que el hombre es un ser social, ahora hay que llamarla implicación política de la Religión. En todo lo cual no hay nada grave siempre y cuando se fije la terminología ónticamente, es decir, de acuerdo a la realidad. Concedido, pues, globalmente, que la Religión, la Iglesia, la Teología tienen implicaciones políticas, queda lo esencial: ¿Qué implicaciones? ¿Sobre qué aspecto de la política?

Para dilucidarlo es necesario distinguir el actuar político del cristiano laico, del de la Iglesia y del Sacerdote. Este último hace problema hoy. Cuando en el pasado se debatía este asunto se tenía en mira al laico cristiano, no al sacerdote. De éste era indiscutido que no podía participar en política; más aún, estaba prohibido por el Derecho Canónico (C.I.C. 139). La famosa distinción de Maritain: Obrar "*en cuanto cristiano*", esto es, implicando a la Iglesia de Cristo; y "*en cristiano*", es decir, comprometiéndose a sí mismo, no era aplicable al sacerdote. Y con razón, puesto que él, por identificar su vocación con su vida, siempre actúa "*en cuanto sacerdote*". Aun en aquello que no es específicamente sacerdotal, es interpelado y juzgado como tal. Sin embargo ayudará recordar la doctrina de Maritain para entender nuestro problema actual: "Hay —decía— un juicio del *Catolicismo* sobre las cuestiones temporales, políticas o económicas, nacionales o internacionales, científicas o artísticas; pero ese juicio versa sobre ciertos principios muy elevados de los que éstas dependen o sobre ciertos valores espirituales implicados en ellos; y no podrá aconsejar si conviene sostener o combatir la política triguera. Y hay un juicio que yo *católico* formo sobre esas cuestiones... y sería intolerable que pretenda hablar en nombre del *Catolicismo* o arrastrar a los católicos en cuanto tales"¹⁴.

Este eminente laico y político comprometido extrajo esa distinción no del tímido afán de mantener a la Iglesia lejos del oleaje del tiempo, sino de la naturaleza de la Iglesia y de lo temporal. Pues bien, desafía toda comprensión el que ese criterio —de que no es legítimo para un católico que opina en materias políticas avasallar la opción de los otros cristianos— lo usen como legítimo y hasta como su razón de ser los teólogos de la liberación y cristianos por el socialismo que en su mayoría no son laicos sino sacerdotes!

¿Cómo conciliar, entonces, estas dos proposiciones aparentemente opuestas?: primera: la Iglesia y el sacerdote no deben participar en política; segunda: sin embargo, su actuación tiene que tener una dimensión

¹³ Camus A., *L'Homme Révolté*, Gallimard, 1951, p. 232.

¹⁴ Maritain J., *Humanismo Integral*, C. Lohlé, 1966, p. 227.

política. Según la Lógica cuando dos premisas opuestas son igualmente verdaderas, como en el presente caso, la oposición se debe a que el término medio —que aquí es el concepto de *política*— no se toma en el mismo sentido. Efectivamente, arriba constatábamos que hoy existen dos concepciones del término política y que B. Sorge¹⁵ le da nombres que nos parecen muy aptos y conveniente de adoptarlos. Los vamos a resumir:

Primero: Política como *Dimensión socio-cultural del hombre*: Es la que abarca las convicciones sobre la naturaleza del hombre y de la sociedad y su fin. Según este sentido, tiene un contenido verdadero decir que “todo es política” y que el Sacerdote y la Iglesia no pueden dejar de hacerla.

Segundo: Política como *Praxis*: Consiste en elegir medios e instrumentos operativos, técnicos, para realizar un nuevo modelo de sociedad, estructurar la economía, la administración pública, etc.. Esta programación concreta, precisamente por ser concreta, no está incluida en la esencia del hombre, depende de multitud de circunstancias y disciplinas inmediatas y prácticas, ajenas a la teología. Así concebida, es falso que “todo sea política”; y el Sacerdote y la Iglesia ni deben ni pueden hacerla (por carecer, en cuanto tales, de capacidad y preparación específica). Pero, como venía a decir Maritain, no se excluye ni puede excluirse que la *política-praxis* (que para nosotros es lo único que debería llamarse política) reciba luz, estímulo y en ciertos casos orientación del primer sentido, la *concepción socio-cultural* del hombre (que no debería llamarse política).

Sólo manteniéndose rigurosamente en esos límites el Sacerdote evitará los dos males que constantemente lo acechan: El *Integrismo*, de derecha o de izquierda, que pretende derivar los sistemas y programas socio-políticos del Evangelio; y el *Ausentismo*, que niega aun esa dimensión indirecta de la Fe en lo socio-político y por consiguiente la contribución que la Iglesia debe prestar a la sociedad temporal en la promoción de la justicia, como lo enseña el Vaticano II: “La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (GS 42); y la Conferencia de Puebla lo recalca con más energía, si cabe, llamando “mutilación” al “anuncio de un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas” (n. 558).

IV. La Autonomía de la Política ante la Religión

Esta autonomía de lo temporal es la razón próxima fundamental de la no intervención del Sacerdote y de la Iglesia en esas esferas. Es lamentable que esta verdad que se había recuperado sobre el dorso de siglos de obscurecimiento con menoscabo de la Fe, haya sufrido en tan pocos años el crítico retroceso que estamos viviendo. Y no por exigencia alguna del pueblo creyente. La politización de parte de Sacerdotes y Religiosos es

¹⁵ Sorge B., “Evangelizzazione e Impegno Politico”, en *Civiltà Cattolica*, 73-IV-7ss.

un fenómeno primordialmente clerical. Nosotros creemos que todas las razones explicativas que se dan son derivadas de una originaria, que es la no asimilación —de lo cual todos, obispos, sacerdotes, religiosos, somos culpables— de la crisis de identidad arrastrada por los cambios intra y extra eclesiales de los últimos años. Esto, que les hizo abandonar el sacerdocio a unos, lanzó a otros a buscar por el camino político la autorrealización, eficacia y universalismo que, se supuso, ya no brindaba la misión religiosa.

Las injusticias y desigualdades socio-económicas del Tercer Mundo no son la explicación adecuada. Primero porque en sí no son mayores que en el pasado (sin querer atenuarlas en lo más mínimo); y segundo porque la politización no es un fenómeno exclusivo de los Sacerdotes del Tercer Mundo. De la misma manera que no es el marxismo. Más bien habría que decir que los teólogos que lo propagaron aquí (ya lo insinuamos más arriba) lo importaron de los teólogos de la secularización y de la teología política del Primer Mundo. Sólo que entre nosotros a la sombra de la palabra *liberación*, se borró la frontera de lo político y de lo religioso, convirtiendo la tarea política en tarea religiosa.

Sin esa alza artificial que muchos sacerdotes otorgaron o se vieron existencialmente impelidos a otorgar a la política, su separación de la tarea religiosa hubiera aparecido, al menos modernamente, tan normal como la separación de la religión y la medicina: Nadie pretende resolver los problemas de la salud con principios y prácticas religiosos, no obstante que nadie niega que estas segundas ejercen un poderoso influjo en aquella, pero indirecto.

Si en el pasado la Iglesia se ocupó de tareas temporales varias —no sólo políticas— fue por suplencia, en virtud del principio de subsidiariedad (cuando no fué, en casos aislados, por pura intrusión); pero ahora que la sociedad civil y el Estado han adquirido tal gigantismo y competencia, y los problemas temporales se han complejizado, especializado y subespecializado tan sutilmente; si la Religión, la Iglesia, se empeña en perseguir a todos los conejos —según la gráfica comparación de Rahner— corre el riesgo de no cazar ninguno; que es tanto como decir que se imposibilita a sí misma de justificarse en vista de un futuro que ella puede aportar y, paralelamente, pone en contingencia aun esa contribución indirecta a los fines del gobierno civil y la sociedad temporal que, sin embargo, tiene misión irrenunciable de prestar por mandato del Señor que une indisolublemente el amor a Dios y al prójimo (Mt 22,39). Más aún, desacredita su mensaje religioso que debe anunciar *también* al Estado, pues la autonomía de éste, como la de las realidades temporales, no es absoluta; no deja de ser creatura de Dios y pertenecer ineludiblemente al Reino de Cristo; y no deja de necesitar su Gracia, que tiene que pedir, reconociendo a Dios y dándole culto.

Esta doctrina, confirmada por el Vaticano II, no debe ser debilitada con el vago recurso a la "Iglesia postconciliar" que no se sabe qué significa, pero que en todo caso no puede ser *anticonciliar*: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia

de autonomía. No es sólo que la reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. . . Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad de tales palabras" (GS 36).

*La autonomía de lo temporal en la Sagrada Escritura:*Cuál sea la misión de la Iglesia y su relación con el mundo socio-político, debe derivarse del Nuevo Testamento; no del Antiguo, como casi exclusivamente hace la teología de la liberación. No porque el Antiguo Testamento no sea "Sagrada Escritura". Es evidente que Jesús lo consideró como testimonio de la acción y palabra de Dios; pero es igualmente evidente que en buena parte lo abroga o lo corrige, y siempre lo completa y perfecciona (Mt 5, 21-48). ¿Por qué? Porque la Revelación antes de Cristo, Palabra encarnada del Padre, no era definitiva y estaba condicionada por la resistencia¹⁶ o "dureza de corazón" de los receptores (Mt 19,8). Por eso el Antiguo Testamento incluye imperfecciones hasta el punto de que un escriturista tan eminente como O. Culmann plantea la cuestión de por qué ha mantenido su vigencia una vez llegada la plenitud. Responde así: "La conservación del Antiguo Testamento se justifica porque es considerado como la preparación temporal de este acontecimiento (de Cristo), y no como una representación paralela bajo otra forma"¹⁷. Y un grupo de exégetas actuales, católicos y protestantes, concluyen: "Los cristianos leen siempre el Antiguo Testamento en unidad con el Nuevo Testamento. . . como un libro que más allá de sí mismo indica a Jesús y, a la inversa, sólo en función de Cristo espera poder comprender el obrar de Dios en el Antiguo Testamento"¹⁸. Y justifican el sorprendente hecho de que el Nuevo Testamento no siempre cita a la letra al Antiguo Testamento, e incluso lo modifica, afirmando que éste (el A.T.) se entiende mejor en función de Cristo, que en su propio contexto.

Carece, pues, de fundamento la preferencia que los teólogos de la liberación —sobre la huella del libro *Marx y la Biblia* de Porfirio Miranda— acuerdan al Antiguo Testamento sobre el Nuevo Testamento. Existe además el hecho anotado acertadamente por Von Balthasar de que el antiguo Israel era un pueblo, simultáneamente, en sentido étnico y teológico (religioso); cosa que de ninguna manera sucede con la Iglesia. Israel fue una nación estrictamente teocrática en la que su libro sagrado, más todavía que el Corán para los árabes, era a la vez Código Religioso y Civil, e incluso de anatomía e higiene. Todo lo cual explica que sus Profetas tuvieran una misión de denuncia también en esos dominios; cosa que no es pensable para un Sacerdote del Nuevo Testamento.

Con todo debe especificarse que la actuación de los Profetas no fue

¹⁶ Cfr. Mc Kenzie J., "Los Valores del Antiguo Testamento", en *Concilium*, 30 (1968) p. 535ss.

¹⁷ Cullmann O., *Cristo y el Tiempo*, Estela, 1968, p. 116.

¹⁸ Feiner J., Vischer L., etc., *Nuevo Libro de la fe cristiana*, Herder 1977, p. 124.

tan *política* como la de ciertos teólogos de la liberación y cristianos para el socialismo. Los especialistas en Antiguo Testamento están lejos de considerarla tal¹⁹. Ahora los liberadores los considerarían *reformadores* más bien que *revolucionarios*. Y quizá ni siquiera reformistas porque no ofrecen ningún programa restaurador propiamente tal. Según H. W. Wolff y otros, la misión de los Profetas era anunciar el juicio destructor de Dios, el castigo venidero, a causa (entre otras) de los pecados sociales. Pero no parece que esperaran una mejora; en todo caso no la esperaban del programa humano ni de la acción de los pobres y explotados, sino de una intervención escatológica de Yahveh. Su predicación no venía a ser muy diferente de la de nuestros Predicadores Morales de hasta hace pocos años. No movilizaban partidos políticos, no ponían acciones; sólo usaban de la palabra "a la que cada cual será libre de dar o no oído. Así pudiera explicarse que no movieran fuertes revolucionarias ni se aliasen con las existentes en el País (2 Re 11,4-20; 21,23; 23,24-33; Ez 22,29)"²⁰. Se dirá que eso es utopía, escatología, no realismo político. ¡Exactamente! No puede considerarse *político* a Isaías que amonesta a Ajaz a desconfiar de la política y poner esperanza en Yahveh (cfr. 28,14 ss.; 29,13 ss.); y menos aún a Jeremías que exhorta a no confiar en las armas... (c.21, etc.).

Pero de cualquier manera, sea lo que sea de los Profetas del Antiguo Testamento, respecto de Jesús y del Nuevo Testamento no cabe vacilación alguna acerca de su apoliticidad, como creemos haber demostrado expreso en otra parte, y ahí nos remitimos²¹. Sólo quisiéramos destacar aquí la ironía a que nos ha conducido la teología de la liberación y cristianos por el socialismo. Durante dos mil años la exégesis ha tenido que defender al Evangelio y al Nuevo Testamento por no ocuparse de lo socio-político, esto es, del estado de opresión política de la patria de Jesús, de las exacciones de los dominadores romanos; de la situación de los esclavos; de que, según Mc Kenzie, "el comercio de niños ni una vez siquiera es mencionado en el Nuevo Testamento y, sin embargo, era costumbre general"²², etc., etc. Resulta irónico, decimos, que ahora, más bien, hay que proteger al Evangelio de ser convertido en un mensaje político-social y a Jesús ¡en un revolucionario! Esta inversión copernicana apologéticamente es bastante más cómoda; pero la fidelidad a la verdad no puede crear lo increíble.

La religión del clero y la religión del pueblo: La Religión ni salva ni tiene valor sobrenatural alguno y, a la larga, ni natural, si es aceptada por una razón distinta a su verdad intrínseca. Únicamente el que interroga a la Religión por las cuestiones últimas podrá recibir luz y ayuda para resolver las penúltimas, de esta vida. Si el Sacerdote habla de todo el Cuerpo Dogmático, de la oración, Sacramentos, prácticas religiosas, Cruz,

¹⁹ Cfr. Wanke G., "Presupuestos e intenciones de la crítica social de los Profetas", en *Selecciones de Teología*, n. 49, vol. 13 (1974) 29ss

²⁰ Ruiz G., "Los Profetas y la Política", en *Selecciones de Teología*, n. 52, vol 13 (1974), p. 323.

²¹ Cfr. del Autor: *La teología en diálogo con la política*, Ed. Paulinas, Bogotá 1978, pp. 9-37.

²² Mc Kenzie J., "El Nuevo Testamento", en *Concilium*, 117 (1976), p. 16.

Resurrección; de la temporalidad, muerte y vida eterna; en una palabra, si plantea el problema de la totalidad, podrá conferir autenticidad a los problemas particulares. En todo esto, y más aún después de la sana revalorización del Laicado, el Sacerdote debería preguntarse qué es lo que el pueblo sinceramente creyente —no los militantes que le piden Misas de protesta o de solidaridad...— espera de su predicación y ministerio. Y él mismo (todos nosotros) deberíamos preguntarnos si el abandono de la temática estrictamente religiosa obedece a que el Evangelio de pronto nos ha parecido socio-político o a que ya no tenemos el valor espiritual de oponernos al supuesto de que hoy no interesa el problema de Dios en sí, de que hay que interpelarlo políticamente.

Sondeos y observaciones suficientes permiten concluir que el énfasis de los Sacerdotes y Religiosas por lo político no es compartido por los laicos católicos, no sólo por los *burgueses* sino por el *pueblo*. Este en la Iglesia busca Evangelio, auxilio de la Gracia para hacer frente a las dificultades de su vida de todo tipo, incluidas las socio-económico-políticas; pero no espera que se trate directamente de *éstas*, ni cree que sepamos hacerlo. De ahí que, en creciente número van engrosando los movimientos carismáticos y de intensidad religiosa, en lo cual no hay nada objetable. Pero lamentablemente también se pasan a sectas pietistas o, y esto es lo peor, se entregan a prácticas y creencias esotéricas y a temores de poderes de los cuales precisamente los libró el Cristianismo (Col 1,13; etc.).

V. Los límites de ambas autonomías o su mutuo influjo

Que las esferas religiosa y política son distintas y autónomas, nos parece una conclusión tan evidente que en su negación debe entrar algún malentendido. Este puede ser el garlito de identificar la entrega a lo religioso con el desentenderse simple y llano de lo socio-político, es decir, que no se dé mutuo influjo. El problema no es nuevo. Siempre se ha respondido que ese influjo existe, pero es *indirecto*. Nosotros creemos, claro está, que esa respuesta sigue siendo perfectamente válida ahora; más aún —es lo único que quisiéramos añadir— precisamente al presente ese influjo *indirecto* es mucho más benéfico y eficaz que si pretende ser *directo*.

Ningún teólogo del pasado ni de ningún tiempo puede dejar de poner como central la majestad y santidad del Dios trascendente; pero así mismo nadie ha negado ni puede negar su irradiación en el mundo de los hombres que llamamos político. Sólo el *Deísta*, pensador ajeno al Cristianismo, ha concebido un Dios que no se cuida de sus criaturas. La Iglesia profesa el carácter escatológico de todo el mensaje cristiano, pero no su aislamiento del mundo. El Vaticano II enseña solemnemente: "La Le todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS, 11). En su famoso libro de índole netamente escatológico, Moltmann afirma enérgicamente esta misma conexión: "El aguijón del futuro prometido punza implacablemente en la carne de todo lo

presente no cumplido"²³. Al hablar, pues, de "Evangelio puro"; "Iglesia y Sacerdotes no políticos", no se quiere significar de ningún modo: "La Iglesia separada del Mundo".

La Religión puede parecerle alienante únicamente al que no la vive ni la conoce por dentro. La resignación cristiana incluye el rechazo de la opresión. Aceptar religiosamente el sufrimiento supone, al mismo tiempo, luchar contra él. La liturgia, el culto de adoración, no son meros paliativos consoladores. Celebran y anhelan algo distinto, concientes de que definitivamente se dará en el más allá, pero a condición de empeñarse en traerlo en el más acá. Así como no se limita a recordar el pasado sino que lo revive; tampoco se reduce a prever el futuro escatológico, lo anuncia de tal manera que lo anticipa impulsando a crearlo desde ya.

El conflicto entre el Cristianismo y las realidades temporales ha sido siempre artificial debido a un malentendido. Tal sucedió, en tiempos del Humanismo, con la aparente oposición entre las Letras y la Religión. Más grave, pero igualmente infundada, fue la pretendida incompatibilidad de la ciencia moderna con la Fe. Por eso un eximio representante en ambos campos pudo probar lo contrario, o sea, su profunda armonía y coincidencia: "El Reino de Cristo, al que estamos consagrados, no puede establecerse, en la lucha o en la paz, más que sobre una Tierra llevada *por* todas las vías de la Técnica y del Pensamiento, al extremo de su humanización"²⁴. Lo propio ocurre con nuestro problema actual. Y la solución; como en los casos análogos anteriores, no estará en el dilema de si la Religión y Dios deben tener influjo en lo socio-económico-político. De esto nadie duda. El problema está sólo en el cómo.

Este *cómo* se ha llamado y se llama *indirecto*, en cuanto la Religión, la Iglesia, no optan por modelos socio-políticos concretos. No es ni una especie de organismo de las Naciones Unidas, formado y especializado para recoger datos y ofrecer técnicas de solución; ni un Partido Político que elige, por ejemplo, el socialismo, pero, nótese cuidadosamente, tampoco el anti-socialismo. Si es verdad lo que decimos aquí, lo es por razones religiosas, teológicas, no políticas. Cuando arriba decíamos que "no todo es política", se entiende ni de izquierda ni de derecha. La palabra *socialismo* no debe canonizarse, pero tampoco temerse; debe discernirse, no de acuerdo a los socialismos concretos, sino a la Revelación que al dar prioridad absoluta entre todos los seres creados a la persona humana y al destinar los bienes de la Tierra para el hombre (Gn 1,26-29) posibilita un socialismo cristiano.

La Iglesia anunciando la verdad revelada y los valores que de ella inmediatamente se derivan, orienta las elecciones de los cristianos sin interferir en su autonomía y, por consiguiente, en el pluralismo político; pero al mismo tiempo garantizando la unidad del *estilo cristiano* que no es compatible con todo ni con todos y la escala de valores para discernir con qué y con quiénes es compatible, la saca de su propio ser; y un momento de este ser es su propia historia teológicamente asimilada que

²³ Moltmann J., *Teología de la Esperanza*, Sígueme, 1969, p. 40.

²⁴ Teilhard de Chardin P., *Science et Christ*, Oeuvres, Du Seuil, 1965, p. 263.

a su vez se debe convertir en prognosis del futuro. En un pequeño libro recientemente traducido²⁵, pero que K. Barth escribió originalmente en 1946, de cara a la fresca experiencia de la Alemania Nazi, enumeraba una serie de compatibilidades e incompatibilidades entre Religión y Política, que creemos constantes y por tanto aplicables a nuestra realidad, aunque el panorama mundial y el punto de referencia haya cambiado. Vamos a entresacar (no a la letra) las que nos parecen más aptas para precisar cuál influjo mutuo debe propiciarse y cuál evitarse, y su fundamento en la Revelación. Para claridad, los enumeramos:

1) La Iglesia se funda en la revelación de *Dios hecho hombre*, y cree que porque Dios se ha hecho hombre, el hombre (no su egoísmo) es la medida de todo. Por tanto en la esfera política deberá atender siempre al *hombre* en sí (capital anónimo, progreso, popularidad);

2) El Hijo del Hombre es la libre Palabra de Dios y nos llamó a la libertad (Gal 5,13; Rom 8,21) de donde no admite al dios-estado;

3) Por la Redención, Dios establece en Jesucristo *su* derecho sobre el hombre y por esto la Iglesia defiende los *derechos del hombre* en contra de la tiranía y de la anarquía;

4) Cristo ha venido a buscar a "lo que estaba perdido" (Lc 19,10) y "sanar a los enfermos" (Lc 5,31-32): Por tanto la Iglesia optará en favor de los pobres, débiles, marginados, explotados económica o socialmente;

5) La Iglesia del Verbo, que es *Luz* del Mundo (Jo 1,4,9) debe estar en favor de aquella política que se someta a la libre discusión abierta, que habla de forma que todos oigan y vean, que no tiende un velo de secretos ante la conciencia de sus ciudadanos y está dispuesta a rendir cuentas de sus acciones;

6) La Iglesia del Señor que vino a *servir* y no a ser servido (Mt 20,28), considerará patológico un poder que no sea, ante todo, servicio, que no brote del derecho sino que lo precede y viola;

7) Por su *Catolicidad* la Iglesia se opone a todos los intereses de orden puramente local, regional o nacional; sabe de la provisionalidad y relatividad de las fronteras; no puede aprobar por tanto, la carrera armamentista...

Debe recalcar que estos propósitos y fines se derivan de la constitución intrínseca de la Iglesia de Cristo, de su misión divina; no de las ciencias políticas, económicas o sociales. Por consiguiente, sólo los podrá realizar si realiza su propio ser religioso. La Redención, también de la política, no se obtiene haciendo política; no actúa coercitivamente, no es excluyente; pero tampoco viene automática y mágicamente. En su recepción libre está su grandeza y suprema eficacia; pero también su limitación,

²⁵ Cfr. Barth K., *Comunidad Cristiana y Comunidad Civil*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1976.

que explica la tentación de buscar los resultados inmediatos de la acción política. El Sacerdote, empero, debe vencer tal tentación creyendo y esperando en la Gracia de Dios y en las Promesas del Reino. No puede renunciar a esta dimensión de su ser ni a este servicio a la sociedad civil, que sólo él puede prestar; debe creer en "la fuerza del Espíritu (dice Puebla, n. 696) para no caer en la tentación de hacerse líder político, dirigente social o funcionario de un poder temporal".

Por último sólo si la Religión se mantiene como instancia arraigada en el Dios de todos los tiempos, precisamente por ser atemporal, y de todos los hombres, por no ser partidista, podrá dar alma a las transformaciones y liberar a los que luchan por la liberación, a fin de que ellos mismos no se conviertan en represivos y opresores. No cabe dudar que estos efectos *políticos* los logrará entregándose a su misión *religiosa*; de ninguna manera diluyéndose en la política.