

lector a fuentes adicionales para una mayor información. Se propone ofrecer un libro en estilo popular que presente observaciones y comentarios resumidos sobre todos estos temas contemporáneos de interés desde una perspectiva cristiana. Se han polarizado absurdamente, dice Butler, actitudes recientes entre los cristianos. Las tendencias opuestas de tirar al niño con el agua del baño o de cerrar herméticamente el cuarto de baño son señales de pánico y de miedo, que indican puntos de vista naturalistas de la Iglesia. Se ha abusado de expresiones como "conservador" o "liberal", "tradicional" o "progresista", "generación veja" o "nueva" (p. 188). El quejarse o criticar es una posición fácil de tomar pero ineficaz. Si uno está contra algo ha de estar a favor de alguna otra cosa que sea un sustitutivo mejor. Y esta *reorientación* ha de estar propiamente motivada y planeada adecuadamente. La protesta no basta; se requiere una rehabilitación positiva y constructiva (p. 190). La afirmación natural que más se necesita en una época de confusión es un juicio crítico bien desarrollado. La *solución rápida* y la *contestación simplista* atraen al impulsivo y no-crítico (p. 193).

En la Iglesia Católica actual, dice A. O. Armstrong en *¿Qué está sucediendo en la Iglesia Católica?*<sup>1</sup>, hay tres clases de personas: las que desconfían abiertamente de todo cambio, las que son partidarias entusiastas del mismo, y aquellas que, por haberse mantenido al margen de la cuestión durante mucho tiempo, se encuentran ahora perplejas. Los católicos modernos han heredado una serie de hábitos y costumbres con sus explicaciones correspondientes. Pero ahora la Iglesia revaloriza sus formas de comunicación con Dios y con los hombres. Sin embargo, cuando no están muy claras las razones para el cambio o para determinadas formas externas, entonces se origina la confusión. El presente libro es un intento de profundizar en las razones que hay detrás de algunos cambios: por qué son necesarios, por qué no se hicieron antes, por qué van a ser importantes para todos los cristianos. El autor analiza los temas siguientes: la Biblia, la Iglesia, María, la liturgia, los laicos, el matrimonio, el movimiento ecuménico, el metabolismo del dogma. Armstrong es optimista: "No nos encontramos, dice, en una situación de asedio. Es tiempo éste para examinar la verdad con calma y serenidad, y podemos dejar de lado la postura defensiva durante tanto tiempo provocada por las herejías, para encontrarnos en un *concilio* con el Espíritu Santo, ya sea en el Vaticano, ya en toda la vida del Pueblo de Dios, de modo que podamos enriquecernos lo bastante como para volver a la actitud básica de los cinco primeros siglos. Quizá descubramos así que el dogma es inmutable y al mismo tiempo cambiante, como lo es Cristo y lo somos nosotros unidos a El (p. 206).

<sup>1</sup> A. O. Armstrong, *¿Qué está sucediendo en la Iglesia Católica?*, Sal Terrae, Santander, 1969, 212 págs.

## TEOLOGÍA POLÍTICA Y TEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN

E. J. Laje

Simplificando el complejo campo de la Teología Política podemos distinguir dos corrientes principales (cfr. Herder Korrespondenz, 22 de agosto de 1968, 345-349, Was will die politische Theologie). Una que se pregunta fundamentalmente sobre las implicaciones ético-sociales del Evangelio y que desemboca en una Teología del Compromiso y en una Teología de la violencia. Y otra que se emparenta con la Teología de la Secularización [cfr. Stromata, 24 (1968) 463-481; 25 (1969) 229-235; 486-529], y con la Teología de la Esperanza [cfr. Stromata, 24 (1968) 165-312; 26 (1970)]. En esta segunda corriente habría que ubicar el libro de J. B. Metz, *Teología del Mundo*<sup>1</sup>, traducido ahora al castellano [para el original alemán cfr. Stromata, 25 (1969) 300]. Metz desenvuelve su pensamiento en tesis sucesivas. La secularidad del mundo, dice, tal como surgió en el moderno proceso de secularización, y tal como se nos encara hoy día de forma globalmente más aguda, ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el cristianismo, sino como algo que nace precisamente por medio del cristianismo. Es un acontecimiento originalmente cristiano, y testifica con ello el poderío intramundano de la "hora de Cristo" en la situación actual de nuestro mundo (pp. 20-21). La situación histórica en la que está inserta hoy día la fe, prosigue, y en la que ha de dar prueba de sí como esperanza, es la situación del tránsito de un mundo divinizado a un mundo hominizado (p. 74). En cuanto a la Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico, Metz formula tres tesis: 1. La relación con el mundo, ante la cual la fe cristiana ha de dar razón acerca de su esperanza, está orientada, en un sentido fundamental, hacia el futuro. Por tanto, no es puramente contemplativa. Sino que su orientación es marcadamente operativa (p. 108); 2. La orientación moderna hacia el futuro, y la comprensión del mundo como historia (es decir, la comprensión que actúa en dicha orientación) está fundada, ella misma, en la fe en la promesa bíblica (p. 113); 3. La relación entre la fe y el mundo se puede definir teológicamente por medio del concepto de una "escatología crítica creadora". Tal teología del mundo ha de ser, al mismo tiempo, "teología política" (p. 119). Por eso afirma también que lo que impulsa al cristiano a la ascesis de la huída del mundo y de la renuncia al mismo, no es el menosprecio del mundo, sino la responsabilidad que hay con el mundo a causa de la esperanza: de la esperanza en aquel futuro del mundo que ha sido anunciado y sellado por las promesas de Dios, y a las que nos estamos cerrando sin cesar con atrevimiento o desesperación (p. 134). Metz trata luego el tema de la Iglesia y el mundo a la luz de una *Teología Política*.

<sup>1</sup> J. B. Metz, *Teología del Mundo*, Sígueme, Salamanca, 1970, 260 págs.

Entiende por teología política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la teología actual tiene a la privatización y a la vez, positivamente, el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad (p. 139). En el horizonte de esta teología, el mundo no se comprende como cosmos, como algo que está frente a la existencia y a la persona. Pero no se le comprende tampoco como realidad puramente existencial o personal. Sino como realidad social que está en un proceso histórico. Y la Iglesia no vive "junto a" o "por encima de" esta realidad social, sino que vive *dentro de ella*, como *institución crítico-social*. La Iglesia —como institución—, dentro de ese mundo social y para él, tiene que realizar una *tarea crítica y liberadora* (p. 151). Metz termina con dos reflexiones sobre la responsabilidad cristiana con respecto a la planificación del futuro en un mundo secular: 1) el punto de partida de la responsabilidad cristiana podría definirse como el mundo en su permanente y creciente secularidad. Esto supuesto, Metz formula la tesis siguiente: el proceso de la creciente secularización del mundo está dirigido por la comprensión del mundo como mundo histórico que está en devenir, bajo la primacía del futuro (p. 194); 2) la responsabilidad "pública" de la comunidad cristiana es una responsabilidad crítico-liberadora (p. 203).

La discusión suscitada por el pensamiento de Metz, que ya ha trascendido los límites confesionales e interdisciplinarios, ha sido recogida en la obra *Discusión sobre la Teología Política*<sup>2</sup>, que, bajo la dirección de H. Peukert, reúne los trabajos de varios autores destacados en diversas disciplinas. Estos toman posición respecto del problema planteado por la teología política que necesariamente lleva a un diálogo interdisciplinar con la ciencia política y con las ciencias sociales. El diálogo gira, sobre todo, alrededor de la pregunta sobre la relación de los cristianos con la sociedad y del mensaje escatológico del Evangelio con un mundo tecnificado. La discusión se centra sobre la función de crítica a la sociedad del Evangelio y su fundamento bíblico. Se pregunta críticamente si la *Teología política* no sería una clericalización de la política o una disolución de la teología en la sociología y la politicología. La diversidad de los argumentos muestra la amplitud del tema. El volumen constituye una colaboración importante para su estudio.

Bajo el título de *Discusión sobre la Teología de la Revolución*<sup>3</sup>, diversos autores católicos y protestantes conducen una discusión crítica y situacional sobre el tema, sin pretender llegar a un concepto acabado. Después de dos trabajos introductorios a la discusión (¿Es la revolución una alternativa cristiana?, de D. A. Seeber, y El concepto de revolución en la discusión ecuménica, de M. Lotz), la obra se divide en tres partes: 1. *Los pro y*

<sup>2</sup> *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Kaiser, München, 1969, XIV-317 págs.

<sup>3</sup> *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, Kaiser, München, 1969, XVI-373 págs.

*los contra de una teología de la revolución*, que reúne varios artículos: La fe cristiana como escándalo en un mundo tecnocrático, de R. Shaull; La revolución del Reino de Dios y la sociedad, de H. Gollwitzer; Dios y la revolución, de J. Moltmann; "Teología de la revolución" en el horizonte de la justificación y del Reino, de R. Weth; ¿De la teología política a la teología de la revolución?, de E. Feil; Revolución como problema teológico, de A. Rich; Una teología de la rebelión, de R. F. Smith; Teología cristiana en un mundo de la revolución, de P. L. Lehmann. 2. *El problema del poder en el horizonte de una teología de la revolución*, que contiene estos trabajos: ¿King o el Che? En el comienzo de un dilema cristiano, de W. Dirks; La situación de los países subdesarrollados como lugar de una teología de la revolución, de H. Assman; Cristianismo y revolución, de A. Bezerra de Melo; ¿Es el poder el único camino?, de Helder Camara; Aspectos del problema del poder en el contexto de una teología de la revolución, de R. Struk. 3. *Documentos* (de las Iglesias Evangélica, Católica y Latinoamericana) *para una teología de la revolución*. Finalmente, completa la obra una bibliografía que junto con los documentos de la tercera parte constituye un valioso instrumento de trabajo.

La revista mensual *Evangelische Theologie*<sup>4</sup> dedica también un número a la teología de la revolución con una introducción de H. Gollwitzer y colaboraciones de J. Moltmann que habla sobre la revolución de la libertad; J. M. Cochmann, con un artículo sobre la teología ecuménica de la revolución; R. Shaull, que escribe acerca de la Iglesia y la revolución, y Ch. C. West, que toca el tema de los tecnólogos y los revolucionarios.

En un orden más pastoral, *Misión en un mundo de la revolución*<sup>5</sup>, de G. Vicedom, reúne tres conferencias sobre las tareas de la misión en un tiempo de renovación social. Las conferencias, excepto por el tema, no tienen relación entre sí. A eso se deben las frecuentes repeticiones. El autor advierte sobre el peligro de que la Iglesia olvide su mensaje en un momento en que el ministerio eclesiástico se encuentra enrolado en la ayuda social. La Iglesia debería ante todo, dice el autor, luchar por la recta orientación de su ayuda y por la veracidad interior de su ministerio. No se puede hacer bueno por la limosna aquello en lo cual uno ha pecado. El ministerio de la Iglesia no será veraz mientras fomente una prosperidad que se apoye en el empobrecimiento de otros pueblos. El mal debe ser combatido en su raíz.

Debemos mencionar también la obra en colaboración dirigida por H. J. Schultz, que bajo el título *Fe y Responsabilidad Pública*<sup>6</sup> presenta varios trabajos relacionados con estos temas, como son: La rebelión del mundo

<sup>4</sup> *Evangelische Theologie*, Kaiser, München, año 27, 66 págs.

<sup>5</sup> G. Vicedom, *Mission in einer Welt der Revolution*, Rolf Brockhaus, Wuppertal, 1969, 72 págs.

<sup>6</sup> H. J. Schultz, *Fe y responsabilidad pública*, Sígueme, Salamanca, 1969, 252 págs.

hambriento de A. H. van den Heuvel; El problema del Cristo político, de H. Schmidt; Fronteras impuestas a la Iglesia en materia política, de Th. Strohm, etc. Nos encontramos hoy, dice H. Schmidt ante un cambio amplio y profundo en la relación entre fe y responsabilidad pública. La primera época del Cristo político de occidente, conservador o revolucionario, ha terminado. Pero los cristianos se van convenciendo de lo urgente y grave del problema, y se van haciendo más conscientes que nunca de su responsabilidad frente al acontecer del mundo, siempre hacia adelante. La nueva problemática y las tareas que exige de nosotros nos han tomado más desprevenidos que de ordinario. Aún andamos tanteando en una época de transición, y diseñando de una manera muy primitiva en qué dirección y bajo qué estructuras debe hacerse la fe consciente de su responsabilidad pública (p. 43).

En última instancia el criterio que ha de guiar a un cristiano para criticar desde la fe una estructura políticosocial y juzgar si es injusta o no para tomar una posición frente al problema de la revolución, es la doctrina social de la Iglesia desde *Rerum Novarum* hasta *Populorum Progressio*. Esta visión de conjunto, y desde una perspectiva sudamericana, se encuentra en el libro de P. E. Charbonneau titulado *Cristianismo, Sociedad y Revolución*<sup>7</sup>, traducido al castellano sobre la 2ª ed. del original portugués. El autor describe el momento explosivo que vive toda la América latina y el enfrentamiento de las distintas tendencias de izquierda y de derecha. Y ante esa situación piensa que es oportuno intentar una síntesis de la doctrina social de la Iglesia, realzando, sobre todo, el nexo lógico, extremadamente riguroso, que liga los principios fundamentales a las más diversas aplicaciones. En la primera parte de la obra titulada *Civilización occidental y perspectivas cristianas*, el autor analiza lo que él llama las mentiras del occidente cristiano, que ni es la única civilización ni es cristiano; explica los diversos sentidos del término revolución y la necesidad de un cambio radical de estructuras en Latinoamérica, y expone los principios fundamentales de la visión cristiana. En la segunda parte, *Crítica de las soluciones materialistas*, estudia las distintas formas de capitalismo y socialismo, y el comunismo. En la tercera parte, *La solución cristiana*, expone la concepción cristiana del derecho de propiedad, la función del Estado ante este derecho, el sentido del trabajo y de la propiedad, la reforma de la empresa y la reforma agraria. La obra termina con un epílogo sobre el advenimiento de la violencia, la violencia y la encíclica *Populorum Progressio*, y la tradición cristiana de no violencia.

En íntima relación con la teología política y la teología de la revolución se encuentra la concepción del valor del progreso humano para el cristiano. J. Alfaro nos ofrece una reflexión teológica sobre el tema en su libro titu-

<sup>7</sup> P. E. Charbonneau, *Cristianismo, sociedad y revolución*, Sígueme, Salamanca, 1969, 695 págs.

lado *Hacia una teología del progreso humano*. Tomando como punto de partida los datos bíblicos y la doctrina del Vaticano II (cap. I), estudia el progreso humano en su dimensión antropológica, cristológica y escatológica (cap. II-IV), para presentar en síntesis conclusiva los diversos momentos de trascendencia implicados en la obra del hombre sobre el mundo y descubrir así el sentido que tienen para la fe y la existencia del cristiano su entrega a las tareas temporales. Si la espiritualidad del hombre, dice Alfaro, es condición trascendental para la gracia como donación personal de Dios en sí mismo, la progresiva espiritualización del hombre por su acción sobre el mundo perfecciona su apertura fundamental a la libre aceptación del absoluto como amor. El progreso humano condiciona (como presupuesto o "potencia obediencial") el progreso mismo del conocimiento de la palabra de Dios por la fe y por la reflexión de la fe sobre sí misma, que es la teología. En su misma estructura fundamental de *imagen de Dios* (espíritu en el mundo) el hombre ha recibido de Dios la misión de cumplir su obra creadora por la transformación del mundo. Y en la esperanza de que el progreso humano no termine en fracaso se abre el hombre al porvenir absoluto, que se llama Dios. El progreso de la humanidad en la historia no tiene el sentido de un movimiento indefinido, sino el de un avance hacia el porvenir absoluto en la definitiva revelación de Dios en Cristo. El progreso humano, que lleva en sí mismo la apertura al porvenir absoluto y en esta dimensión trascendente es realizado de hecho bajo la acción del Espíritu Santo, coincide existencialmente con el reino de Dios en el mundo. Como negación de esta dimensión trascendente, el pecado se opone indivisiblemente a ambos. La ley de Cristo, que tiene su plenitud en el amor de los hombres y que el mismo Cristo interioriza en el corazón del creyente por su Espíritu, exige del cristiano su empeño radical en la obra de transformar el mundo para el progreso del hombre. En su acción sobre el mundo el hombre acepta ya, desde ahora, la comunión de vida por Cristo, dispone la humanidad a recibir la gracia de la salvación y prepara al mundo a ser transformado por Cristo en expresión eterna de su gloria. La acción de la Iglesia en favor del progreso de los pueblos no es una táctica de apostolado, ni una simple adaptación a circunstancias históricas nuevas, sino ante todo una exigencia interna del ser mismo de la Iglesia, instituida por Cristo como comunidad universal de su amor y como portadora de su mensaje de amor a todos los hombres. El mensaje cristiano sin las obras del amor cristiano sería una contradicción.

<sup>8</sup> J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona - Buenos Aires, 1969, 117 págs.