

TEOLOGIA POLITICA: UNA REVISION DEL PROBLEMA

I. CARL SCHMITT, INTRODUCTOR DEL TEMA

El problema de las relaciones entre religión y política se presenta desde los albores de la Historia en múltiples formas, pues la analogía entre el gobierno divino y el de los hombres viene dado como algo obvio a la conciencia humana. Sin embargo, cuando hoy hablamos de «teología política» nos referimos a un planteamiento más concreto de la fundamentación tomada de la ciencia de la divinidad para justificar determinadas formas políticas contingentes, y no a cualquier manifestación de apoyatura de lo político en lo sagrado o cualquier forma político-religiosa mixta o mixtificada. Aun así, el concepto de teología política no se presenta hoy con suficiente nitidez, y esta misma equivocidad puede explicar en buena parte la discusión surgida en torno a ese concepto.

Se suele atribuir a Panecio de Rodas, a propósito de la ciencia sagrada, una distinción de la misma en tres partes o géneros: una «mística», que es la mitología de los poetas, otra «filosófica», que es como la teodicea de los filósofos, y otra «política», que es la religión oficial propia de los gobernantes (1). Como nos dice San Agustín (2), esta tripartición (quizá estoica) de la doctrina divina aparecía también en el jurista Escévola (3) y en el polígrafo Marco Terencio Varrón (4). Esta que aparece a veces como teología política

(1) La tripartición de géneros —*physikón, mythikón y nomikón*— aparece también en los *Placita Philosophorum* del Pseudo-Plutarco, pues el mismo PLUTARCO (*amat.*, página 763 C) distinguía tres tipos de preceptores de religión: los filósofos, los poetas y los legisladores, como ya decían otros autores griegos anteriores.

(2) *De civ. Dei*, 4, 27.

(3) SAN AGUSTÍN habla de Q. Mucio Escévola el pontífice, pero el que fue discípulo de Panecio fue el *augur* y no el pontífice.

(4) Vid., sobre esta tripartición, B. CARDAUNS: *Varros Logistoricus über die Götterverehrung*, Würzburg, 1960, págs. 33 y sigs.

o civil (5) se refería a la conveniencia de un culto social tradicional a determinados dioses, aunque sean falsos (6).

Es claro, sin embargo, que esta ciencia divina *politiké* de los antiguos, que puede tener su máxima expresión en el culto oficial a los Emperadores, no es la «teología política» de que se discute en nuestros días. En verdad, el tema, tal como hoy suele presentarse, fue introducido por Carl Schmitt en 1922 (7). La expresión iba a tener fortuna y en varios sentidos, pues servía para abarcar muy distintos aspectos de posibles relaciones entre teología y política.

Como indica el mismo subtítulo de este opúsculo schmittiano, la relación entre teología y política se planteaba a propósito del tema de la soberanía. Esta conexión hubo de dar a la cuestión de la teología política, en Alemania sobre todo, una cierta estrechez. Francamente, la conexión interesaba a Schmitt como fundamento de su concepto de la soberanía: el milagro, como excepción al orden natural, venía a justificar el poder de excepción en el orden político, y el descrédito del deísmo venía a desacreditar el constitucionalismo liberal del «Rey que reina pero no gobierna» (8). Se centraba así el problema de la teología política en el plano de una realidad histórica moderna ya muy secularizada, es decir, desteologizada.

En el primer capítulo Schmitt presenta ya la conocida definición «soberano es quien decide sobre el estado de excepción», por la que se concreta eficazmente en un concepto límite lo que generalmente se define como poder independiente de todo otro poder. En el segundo capítulo, se explica cómo la doctrina liberal —ya desde el holandés Kraabe (1906), pero sobre todo con Kelsen— llegó a eliminar el problema de la soberanía por su afán de objetivizar el ordenamiento jurídico mismo como normativo, sin consideración de la instancia decisionista de carácter personal. El tercer capítulo se titula precisamente «Teología política», y en él se da una interpretación profunda, es decir, sobre presupuestos teológicos, de las doctrinas políticas modernas, habida cuenta de que, como empieza este capítulo, «todos los conceptos más pregnantes de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos secularizados». En efecto, si la idea de un Dios omnipotente pudo ser el fondo

(5) Vid. C. SCHMITT: *Pol. Theol. II* (infra, nota 81), pág. 29.

(6) SAN AGUSTÍN: *De civ. Dei*, 3, 4: (*Varro*) *utile esse civitatibus dicit ut se vires fortes, etiamsi falsum sit, diis genitos esse credant*, cfr. 4, 31.

(7) C. SCHMITT: *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker und Humblot, München-Leipzig, 1922. 2.ª edición de 1934. Una traducción italiana de P. SCHIBRA, en la colección de escritos de C. S.: *Le categorie del "politico"*, Il Mulino, Bologna, 1972, págs. 27-86.

(8) Vid. infra, nota 10.

teológico de la Monarquía (9), y concretamente el poder divino de hacer milagros el de la facultad de decidir sobre el estado de excepción, el deísmo imperante en la filosofía europea desde el siglo XVIII había de conducir a la teoría política del constitucionalismo, en el que se reconoce todavía la existencia de un Dios —y de un Rey—, pero que ya no interviene en las cosas del mundo, sometidas a una autonomía normativa sin excepciones —es decir, un Rey que reina pero no gobierna (10)—; luego, fatalmente, un ateísmo que prescinde ya de Dios —del Rey— para reducir la soberanía a un puro ordenamiento legal despersonalizado y, democráticamente establecido; por último, a un anarquismo demoníaco —Proudhon y sobre todo Bakunin—, en el que el mismo ordenamiento es objeto de repulsa como residuo de un falso orden divino y se deja al hombre solo, al arbitrio de sus «buenos y naturales impulsos», puesto que no pesa sobre él la tara del pecado original.

Finalmente, el capítulo cuarto se refiere a la reacción católica de los pensadores contrarrevolucionarios —De Maistre, Bonald, Donoso Cortés—, que, restableciendo la noción del pecado original y del orden trascendente, defienden la Monarquía o —como ocurre con Donoso— desconfían ya de su eficacia y propugnan el decisionismo personal de la dictadura como único remedio saludable contra la desintegración anárquica (11).

Como puede verse, la proyección de la teología política en este primer escrito schmittiano es bastante limitada, pues se reduce al problema de la soberanía en el Estado, es decir, a la Edad Moderna. De todos modos, dada la importancia doctrinal de este problema, y la claridad con que desde el mismo

(9) Debe advertirse, sin embargo, que las defensas más radicales del poder absoluto de los reyes no acudían necesariamente a esa correlación metafórica con la omnipotencia de Dios, sino a otras consideraciones más naturales, como lo es, en el fondo, la del alegato de ROBERT FILMER, el *Patriarca o el poder natural de los Reyes* (publ. en 1680), que funda la omnipotencia del Monarca, no en la de Dios, sino en la de Adán, a quien Dios había donado el mundo en propiedad transmisible. Vid. la edición bilingüe de GAMBRA, juntamente con el *Primer libro sobre el Gobierno*, de LOCKE (en crítica sarcástica a FILMER), en la colección de «Clásicos Políticos» del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966. LOCKE veía en la obra de FILMER un abuso de teología política: escribe contra FILMER porque el púlpito se ha apropiado de tal doctrina y la ha convertido en *the current divinity of the times* (que se traduce, en pág. 98: «la teología admitida en nuestros días»).

(10) El lema de la burguesía liberal *le roi regne et ne gouverne pas* tiene su precedente, como señala C. SCHMITT: *Pol. Theol.*, II, pág. 53, en una fórmula dirigida hacia 1600 contra el Rey de Polonia, Segismundo III: *rex regnat sed non gubernat*.

(11) Este recurso a la Dictadura había de hacer especial impresión en CARL SCHMITT, quien, por su circunstancia histórica, había prescindido ya del legitimismo monárquico; pero sería una interpretación torpe la de relacionar sin más esta idea con la *Führertum* nacional-socialista que la siguió.

se aclara el paso de la monarquía absoluta al constitucionalismo, a la democracia y a la anarquía o la dictadura, la fecundidad de la teología política no podía menos de quedar reconocida.

Otros escritos contemporáneos de C. Schmitt (12) giraron en torno a esta idea central de contraposición entre decisionismo y normativismo —a los que se agregó después el institucionalismo—, pero conviene destacar especialmente un breve escrito, de menor pretensión doctrinal, pero que iba a tener repercusión en el curso de la discusión sobre la teología política: *Römischer Katholizismus und Politische Form* (13). En este ensayo sostiene Carl Schmitt que la Iglesia, además de su forma sobrenatural, constituida por su carácter y misión espirituales, postula una forma política que representa en el orden natural e histórico aquella otra idea sobrenatural que la constituye: una forma de *civitas humana* extraña a todo condicionamiento económico. En virtud de ella está presente la Iglesia en el mundo como una forma de poder histórico universal (*Weltgeschichtliche Machtform*). Esto es un dato de capital importancia para todo planteamiento de la teología política, pues, independientemente de las posibles interferencias de la acción de la Iglesia jerárquica o de los fieles en pro o en contra de determinadas formas de existencia política, no debe olvidarse que la Iglesia misma se presenta con una forma política propia, cuya posible influencia en consideración a las otras formas políticas de carácter económico supone ya un problema. Sin embargo, no vamos a entrar aquí en el tema de la forma política propia de la Iglesia, que es un tema de Derecho público de la Iglesia, para el que, por lo demás, las categorías tradicionales de monarquía, oligocracia y democracia no resultan servibles.

Este planteamiento de la teología política va a estar presente en toda la obra de Carl Schmitt (14).

(12) Sobre todo: *Politische Romantik* (1919), *Die Diktatur* (1921), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (1923).

(13) En *Theatiner Verlag*, München, 1925, núm. 13 de la serie «Der Katholische Gedanke». Hay una primera edición de 1923, en *Hegner Verlag*, Hellerau, que no he visto.

(14) Piénsese, por ejemplo, en *Der Hüter der Verfassung* (1931), *Der Begriff des Politischen* (1932), *Legalität und Legitimität* (1932), *Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (1934), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938), *Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft* (1950), etc. Sobre la teología política en el marco del pensamiento schmittiano vid. H. BALL: «Carl Schmitts Politische Theologie», en *Hochland*, XXI, 1924, 2, págs. 263-286; J. CAAMAÑO: *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*, Porto, Santiago, 1950, págs. 109-115. Queda, en cambio, incomprendida en la censura de P. SCHNEIDER: *Ausnahmezustand und Norm: Eine Studie zur Rechtslehre von C. S.*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1957, págs. 220 y sig.; en la obra de H. HOF-

2. CONTRADICCIÓN DE ERIK PETERSON

Contra este planteamiento schmittiano de la teología política se alza poco después el juicio negativo del teólogo Erik Peterson, con ocasión de su propia aportación al problema de la trascendencia política del monoteísmo en el mundo antiguo (15).

Esta obra tiene evidente relación con el escrito de habilitación de Peterson en Göttingen, que versaba precisamente sobre el monoteísmo antiguo (16). En esta obra, así como en su escrito sobre qué es teología de 1925 (17), no se habla todavía de teología política. Este término aparece por primera vez al publicarse la correspondencia con Harnack de 1928, pero en un sentido especial. Al pensar en una posible recuperación del poder político confesional protestante (lo que había suplido en otra época la falta de Iglesia y dogma en los reformadores), dice Peterson que, en Alemania, la discusión interconfesional se presenta en este sentido como real tan sólo «en el terreno de la teología política» (17 bis). Se trata, como puede comprenderse, de política religiosa más que de verdadera teología política. Poco después, pero todavía antes de su conversión al catolicismo, publica Peterson su escrito *Die Kirche* (18), con el que replica a la objeción de Harnack a la tendencia de Peterson, ya en ese momento, de concebir la Iglesia en una forma no muy distinta de la de la teología católica que él iba a defender abiertamente poco después. Este escrito es importante para seguir el pensamiento de Peterson: la Iglesia, según él, ha venido a ocupar el lugar que hubiera tenido el «Reino» histórico de Jesucristo

MANN: *Legimität gegen Legalität: Der Weg der politischen Philosophie C. S's*, 1964: cfr. BARIÓN, en *Epirrhosis* (cit., infra, nota 51), pág. 21, núm. 25, y en la del americano GEORGE SCHWAB: *The Challenge of the Exception: An Introduction to the Political Ideas of C. S. between 1921 and 1936*, Duncker und Humblot, Berlín, 1970, vid., página 19.

(15) E. PETERSON: *Der Monotheismus als politische Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig, 1935, recogido luego en los *Theologische Traktate*, 1951, págs. 50-147, traducidos al castellano, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1966, págs. 27-62.

(16) E. PETERSON: «Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen», en la serie *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, de BULTMANN y GUNKEL, Göttingen, 1926 (una previa disertación es de 1922).

(17) E. PETERSON: «Was ist Theologie», en *Tratados teológicos*, págs. 15-26.

(17 bis) E. PETERSON: *Tratados teológicos*, pág. 291, nota 19.

(18) En Beck, München, 1929; cfr. sobre el pensamiento de PETERSON en ese momento A. STOLZ, en *Hochland*, XXXI, 1933-4, pág. 458.

si el pueblo judío se hubiese convertido en pleno. La resistencia de los judíos habría retenido la venida del Reino de Cristo, y, en ese sentido, habría actuado como *katechon* (19). Este mismo origen de la Iglesia la pone en estrecha relación con lo político, a la vez que aleja de ella, antes de la Parusía final, toda expectativa de una realización política en forma de Reino terrenal.

La expresión «teología política» en el sentido propio que aquí nos interesa, aparece, en Peterson, por primera vez, en su escrito *Göttliche Monarchie* (20), que adelanta parte de la obra de 1935. La novedad de esta última reelaboración consiste, principalmente, en el añadido final de una conclusión, por la que, enfrentando San Agustín a Eusebio de Cesarea, el constantiniano, se declara liberada a la Iglesia por San Agustín de todo compromiso con el Imperio Romano como posible realización del Imperio de Dios en la forma defendida por Eusebio (21). A estos estudios de Peterson sobre el monoteísmo político hay que añadir otro sobre el tema de los ángeles de las naciones, del que trataremos más adelante (22).

Peterson explica cómo la relación entre monarquía y monoteísmo aparece en la propaganda judía que pretende aclarar al mundo pagano su propia concepción monoteísta. Los autores cristianos continuaron con esta fórmula y en polémica con los contradictores paganos que soslayaban la eficacia de la analogía monárquica con la idea de que no gobierna el monarca directamente, sino los distintos reyes o jefes territoriales, y que la pretensión de un gobierno único universal sería ruinosa. En especial es Eusebio de Cesarea quien más decididamente exalta la monarquía divina como modelo de la humana de Constantino, consolidador de la *Pax Augusta*, traída providencialmente al mundo por obra de Augusto (23), cuya significación para la fijación histórica de la Redención constituía un tópico entre los autores cristianos, como vemos

(19) *El katechon de II Thess.*, 2, 6 y sig. La relación misteriosa del pueblo judío respecto a la Iglesia es objeto de un nuevo escrito (posterior a la conversión de PETERSON): *Die Kirche aus Juden und Heiden*, Fustet, Salzburg, 1933; recogido luego en *Traktate=Tratados teológicos*, págs. 11-141.

(20) En *Theologische Quartalschrift*, 1931, págs. 537-564.

(21) Sobre este enfrentamiento que hace PETERSON entre los dos autores cristianos, vid. C. SCHMITT: *Pol. Theol.*, II (cit. nota 81), págs. 44 y sigs. Una posición en cierto modo intermedia habría sido la de Orígenes; vid. JESÚS DAZA: *Imperio romano y cristianismo*, Cuenca, 1975.

(22) Vid. infra, § 15.

(23) Sobre ese momento histórico-espiritual, tan vilipendiado por la literatura post-conciliar, vid. A. A. T. EHRHARDT: *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. II. Die Christliche Revolution*, Tübingen, 1959, págs. 259-292. Vid., también, DE MARTINO: *Storia della Costituzione romana*, V, 1967, págs. 188-192.

sobre todo en Orosio (24). Esta teología política, diríamos «constantiniana», fue llevada hasta sus últimas consecuencias por los arrianos, en tanto habría presentado dificultades para la doctrina trinitaria de la Iglesia católica. Esto explicaría que, aunque el tópico de la monarquía divina puede sobrevivir entre los autores cristianos, éstos, bien aleccionados por San Agustín —para quien la pretendida *Pax Augusta* nada tenía de providencial (25)—, acabarán por prescindir de él. Eusebio, cuya doctrina acerca del dogma de la Santísima Trinidad no puede considerarse del todo ortodoxa, habría sido el prototipo responsable de este tipo de propaganda teológico-política favorable a Constantino, pero, al quedar desacreditado como modelo válido del pensamiento político cristiano, a la vez que queda desacreditada la política de la Iglesia constantiniana en bloque, la teología política habría dejado de ser un problema real: el dogma de la Santísima Trinidad venía a excluir así el problema político del monoteísmo en el mundo cristiano. pues sólo para el pueblo judío o para los paganos o herejes podía tener la idea del monoteísmo una repercusión concreta en relación con las formas y doctrinas políticas, siendo así que la Trinidad sólo es concebible en Dios y no puede trasladarse analógicamente al orden político (26). Pero, en realidad, más que esta razón de la especialidad divina de la Trinidad, lo que impelía a Peterson a una negativa tan tajante de la teología política era la consideración de que todo traslado analógico al orden político de una realidad divina venía a contradecir la pers-

(24) Sobre la significación de esta asociación de la venida de Jesucristo con el reinado de Augusto, debe verse el artículo de PETERSON: «Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums», en *Hochland*, XXX, 1933, págs. 289-299. Ya allí se insinúa la idea de la inadmisibilidad cristiana con las consecuencias de teología política que esta asociación entraña, pues la reducción de la Iglesia al Imperio romano pone en riesgo la universalidad de aquélla, una consideración ésta que no aparece ya tan expresamente alegada en el escrito de 1935, a pesar de la evidente conexión temática entre ambos escritos. Sobre la importancia especial que la tradición cristiana da al año 38 a. C., vid. ANGEL FERRARI, en *Bol. Acad. de la Hist.*, 1970, núm. 166, págs. 139-166, y cfr. núm. 167, págs. 193-196. El censo de Augusto, para la mentalidad medieval, había servido para dar a Jesucristo la ciudadanía romana.

(25) Efectivamente, para SAN AGUSTÍN, el «Reino de Cristo» es la Iglesia —*Ecclesia et nunc est regnum Christi regnumque caelorum* (*De civ. Dei*, 20, 9)—, y los Príncipes de este mundo no pueden pretender serlo de aquel reino espiritual. Vid. J. N. FIGGIS: *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"*, Londres, 1921, págs. 68 y siguientes. Sobre la relación entre Iglesia, Reino de Cristo y Reino de Dios, vid. infra, § 16.

(26) En este mismo sentido se vuelve a declarar E. TOPITSCH: «Kosmos und Herrschaft: Ursprünge der politische Theologie», en *Wort und Wahrheit*, 1955, págs. 19-30, para quien la teología política sólo puede ser pagana o herética. También W. SESTON, en *Propyläen-Weltgeschichte*, IV, 1963, pág. 504, que cita C. SCHMITT: *Pol. Theol.*, II, página 17, nota 1.

pectiva escatológica esencial del Cristianismo, es decir, la imposibilidad de considerar consumado en la historia del hombre el Reino de Dios. Porque no hay que olvidar que el pensamiento cristiano de los años en que publicó Peterson su conclusión liquidadora de la teología política (1935) se debatía precisamente contra el totalitarismo político imperante en algunos pueblos europeos, para el que una confusa analogía de providencialismo político podía resultar favorable, pues el totalitarismo, como el marxismo, aspiraba a la consumación terrenal de la felicidad humana (27).

De esta manera expeditiva declaraba Peterson excluida toda teología política.

3. TEOLOGÍA POLÍTICA PAGANA

En la discusión entre Carl Schmitt y Peterson, y seguidores de éstos, se concentró la mira excesivamente y de una manera algo incongruente, puesto que, partiendo de una consideración del mundo antiguo, se quiso derivar una exclusión previa de la teología política en la Edad Moderna, a la que se refería especialmente Carl Schmitt. Dos campos visuales quedaban como metódicamente eliminados: el de la teología política pagana y el de la medieval.

Al negar la posibilidad de «toda teología política», Peterson venía a excluir el uso de ese término incluso en referencia al mundo pagano, del que él había partido para su crítica.

Es cierto que debemos entender por teología la ciencia sagrada que toma por objeto la Revelación, y que, en este sentido, no hay más teología que la cristiana, pero quizá no resulte abusivo llamar también teología al conjunto de ideas que acerca de la divinidad valía para la mentalidad pagana, concretamente del paganismo greco-romano, y, en este sentido, hemos hablado de teología pagana.

El mismo tema del monoteísmo, que Peterson ilustró en relación con la filosofía helenística, tiene ya una proyección pre-cristiana clara, como el mismo Peterson muestra en su monografía; por ejemplo, en aquel verso de Ovidio (*Carm.*, 3, 5, 1 y sigs.), *caelo tonantem credidimus Iovem regnare, praesens divus habebitur Augustus*. Pero no debe considerarse como teológicos aquellos fenómenos políticos que podríamos llamar de divinización del Emperador,

(27) Así, por ejemplo, ALOIS DEMPFF, al reseñar «Traktate», en *Hochland*, XLIV, 1951-1952, págs. 64-68, con una referencia displicente e injusta a C. SCHMITT (en página 67), le presenta como «renovador» de la idea de identificar la vida terrenal con la vida eterna prometida, y como inconsciente del peligro absolutista que esto implica.

como al mismo culto imperial o toda la propaganda que tiende a reforzar la posición del Emperador, su misma titulación oficial, con el color de lo divino (28).

En cambio, sí podemos considerar como propiamente teológico el monoteísmo del culto solar que, a nuestro juicio (29), determina la política unificadora de Caracala, cuya expresión más conspicua es la generalización de la ciudadanía romana en virtud del edicto del año 212.

Incluso me pareció que se podía hablar de teología política respecto al régimen de la *clarigatio* o declaración de guerra justa, y de la victoria legítima (30), así como de la *auguratio* y su secularización en forma de *auspicatio* (31). En efecto, en estos y otros posibles aspectos de la concepción política pagana, creo que se puede ver una derivación concreta, para la vida jurídico-política, de concepciones teológicas establecidas; algo que excede de simples implicaciones religiosas en la vida política. A pesar de ello, este aspecto de la teología política pasó inadvertido a los que han intervenido en la polémica cuya historia estamos siguiendo. Como ocurre con frecuencia, al enzarzarse los contradictores en torno a una temática concreta —aquí la de la teología cristiana respecto a la monarquía cristiana y el proceso de secularización de la misma—, todo aspecto que no incidiera en el tema de su discusión había de caer en el olvido (32). Esto es lo que ha llevado el problema de la teología política por unos derroteros excesivamente estrechos que nada han contribuido a su clarificación.

(28) En este sentido de excluir de una posible teología pagana estas manifestaciones, vid. H. U. INSTINSKY: «Kaiser und Ewigkeit», en *Hermes*, 1942, págs. 353 y siguientes, a propósito del título de *victor* y *aeternus*.

(29) A. D'ORS: «Estudios sobre la *constitutio Antoniniana*. V: Caracala y la unificación del Imperio», en *Emerita*, 1956, págs. 19 («el centro vital de toda la política de Caracala radica precisamente en una especial concepción teológica, cuyos rasgos fundamentales son el sincretismo y el monoteísmo solar»), 25 y sigs. («ese es el *pathos* teológico-político que inspira la *constitutio Antoniniana*, acto decisivo del proceso de unificación imperial que da su sello al siglo III»).

(30) A. D'ORS: «La teología pagana de la victoria legítima» (conferencia conimbricense de 1945 —poco anterior al armisticio—, publicada en el *Boletim da Faculdade de Direito* de ese año, luego en «Tres temas de la Guerra Antigua» (*Arbor*, 1947) y, finalmente, en el libro —dedicado a CARL SCHMITT— *De la Guerra y de la Paz*, Rialp, Madrid, 1954, págs. 69-88.

(31) A. D'ORS: *Inauguratio*, Publicaciones de la Universidad Menéndez Pelayo, número 40, Santander, 1973.

(32) Lo mismo debe decirse, infortunadamente, de mi planteamiento de la teología política en el escrito de 1959 al que me refiero infra, notas 45 y 110.

4. TEOLOGÍA POLÍTICA MEDIEVAL

Pero más sorprendente que esta exclusión metodológica de una teología política pre-cristiana es la de toda la que florece en la Edad Media, sin que se sienta una incompatibilidad con el dogma trinitario. Que el dogma de la Santísima Trinidad no impidió al Cristianismo los planteamientos de teología política, a pesar del aserto de Peterson, resulta evidente por la presencia de ésta en la ideología política bizantina (33). En Bizancio, incluso llega a darse una proyección del dogma trinitario en relación con la coregencia de Constantino IV Pogonato, Heraclio y Tiberio; aparece entonces la invocación *eis triada pisteuomen: tous treis stepsomen*, que desaparece, naturalmente, al terminar tal coregencia en 681.

Pero esto resulta mucho más evidente ante el hecho de un enorme florecimiento de la teología política en el medioevo.

De especial interés resulta en este sentido la obra riquísima de Kantorowicz, que se presenta expresamente como un estudio de la teología política medieval (34). Cuando se considera la fuerza y persistencia a lo largo de varios siglos de las ideas teológicas en las teorías políticas medievales, en múltiples aspectos y con múltiples variaciones, parece incomprensible que no se haya empezado a hablar de teología política partiendo de esa época, y se haya partido, en cambio, de la época de la secularización para replicar luego desde la época del temprano cristianismo romano. En realidad, todas las que podríamos llamar claves de la teología política deben buscarse precisamente en estas formulaciones políticas de una época intensamente teologizada.

Lo primero que debe observarse es que el modelo teológico para la doctrina política no fue allí la «monarquía divina», efectivamente poco nítida si se parte del dogma trinitario de la divinidad, sino del reinado de Cristo y de la doble naturaleza del Verbo encarnado. Cristo se hace así un antitipo del

(33) Sobre ésta, vid. O. TREITINGER: *Die oströmische Kaiser und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Frommann, Jena, 1938, reimpreso en unión del otro escrito, *Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken*, de 1940, en edición de H. Gentner, Darmstadt, 1956), quien se adhiere, a pesar de todo, a la negativa de PETERSON, págs. 44-46.

(34) E. H. KANTOROWICZ: *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, 1957. Vid., también, el libro de M. GARCÍA PELAYO: *El reino de Dios, arquetipo político*, Madrid, 1959, al que completa el estudio posterior del mismo autor sobre *La idea medieval del derecho*, Caracas, 1962; GARCÍA PELAYO tiene en cuenta tanto la obra de KANTOROWICZ como la de W. ULLMANN: *The Medieval Idea of Law*, Londres, 1946. Sorprende que toda esta literatura haya sido preterida a la hora de discutir sobre la posibilidad de una teología política.

Rey ritualmente ungido, y este mismo viene a tener una doble personalidad —o doble «cuerpo» según la doctrina inglesa de la época de los primeros Tudores que da el título al libro de Kantorowicz—: la contingente del Rey mismo y la permanente del cuerpo político, corona, dignidad real, etc., según las distintas formulaciones de los distintos momentos y regiones. En efecto, la idea de la perennidad —la eviternidad que asimila el Rey a los ángeles— es, en cierto modo, la idea central de todo el pensamiento político, que recurre de la manera más natural a los conceptos teológicos, a través de la elaboración de los mismos, con fines similares, por los canonistas: la perennidad de la Iglesia se traslada así a la del Imperio y a la de los distintos Reinos, puesto que «el Rey es Emperador en su territorio».

Son los juristas del siglo XIII quienes se apartan de la concepción cristológica para acudir a la idea más secularizada de la perennidad por el carácter invisible de la personalidad jurídica, con apoyo en la doctrina del *Corpus Mysticum* de la Iglesia. Se pasa así de la analogía de Cristo a la de su Iglesia, y del Rey ungido al símbolo de la comunidad política o de alguna de sus instituciones más relevantes, como es el Fisco —*fiscus non moritur*.

Ninguna época histórica presenta una doctrina de teología política más rica en traslaciones, contraposiciones, aprovechamientos simbólicos (35) y aun contradicciones como la medieval. Para ella no fue obstáculo en modo alguno el dogma de la Santísima Trinidad. Al estar toda la cultura medieval profundamente impregnada de teología, era necesario que la política lo estuviera también y muy especialmente.

5. POSTGUERRA

La desautorización de la «teología política» después de la guerra mundial, pero ya desde la época del totalitarismo en Europa, quedaba favorecida por la natural reacción contra éste, pues cabía temer que el nuevo absolutismo político pudiera encontrar en tal especulación un apoyo por parte de los católicos. La misma doctrina de la Dictadura como única sustitución posible de la antigua Monarquía, conforme al diagnóstico de Donoso Cortés revalorizado por Carl Schmitt, podía parecer favorable a esa temida consecuencia ideológica.

En esta posición crítica se inserta expresamente un escrito de Romano

(35) For ejemplo, la teoría de los dos poderes espiritual y secular se simboliza con las dos espadas, de la que Jesucristo dice al comenzar su pasión y serle mostradas como recurso de defensa: *sat est*.

Guardini sobre el mito de los nuevos «salvadores», de 1946 (36). Pero Guardini, que previene contra la falacia de pretender trasladar la misión salvadora de Cristo a un rey o dictador —piensa principalmente en el «salvador de los doce años»: Hitler— no excluye toda posible teología política, antes bien, parece requerir una nueva fundamentación religiosa del poder político: «Surge el problema —dice Guardini (37)— de cómo se podrá establecer una nueva base religiosa del Estado, sin la cual éste degenera cada vez más en una mera organización de poder y de intereses.» Así, reconociendo la validez del concepto de «Cristo Rey» como superador de todo absolutismo político, Guardini cree necesario encontrar otra nueva conexión con tal concepto para establecer una justificación teológica del Estado no-monárquico moderno.

Quizá haya sido esta reserva a favor de una nueva teología política —que, por lo demás, ni siquiera esboza— lo que separa a Guardini de la crítica de Peterson, y lo que ha hecho que inexplicablemente se le haya olvidado en la discusión en torno a la teología política, en la misma Alemania. Sin embargo, aquella reserva favorable a la teología política me parece digna de consideración (38).

Precisamente por esta coincidencia con el antitotalitarismo político cobra interés el hecho de que en la España de los años cuarenta —a raíz de la victoria nacional de 1939— la teología política tuviera, en cambio, un momento de gran vigencia. En efecto, aquella victoria militar vino a poner fin a una guerra, que suele llamarse «civil» aunque no fue propiamente tal, sino mejor religioso-patriótica, pues el vencedor la llevó a cabo como «Cruzada» y bajo los auspicios indiscutibles del episcopado español. No fue propiamente una guerra civil precisamente porque aquella victoria no impuso una ideología ni siquiera un ordenamiento político concreto, sino una pura situación de poder personal abierta, como efectivamente ha ocurrido, a los cambios ideológicos más insospechados, sin aparente quiebra de la continuidad, y precisamente por eso, esa victoria, al no ser «civil», no ha producido aquel efecto decisivo para el futuro que suelen tener las guerras verdaderamente civiles. Pero aun con esta irrelevancia de hecho de las posibles ideologías políticas que

(36) GUARDINI: *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik: Eine theologisch-politische Besinnung*, Zürich, 1946, traducido al castellano por GARCÍA YEBRA, como primer número de la «Biblioteca del Pensamiento Actual», Rialp, 1948, con el título —quizá no muy afortunado— de *El Mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*.

(37) Edición castellana, págs. 122 y sigs.

(38) En mi «Prólogo» a la edición española de la obra de GUARDINI no traté especialmente este punto por haber concentrado mi atención en el tema del «europeísmo» de GUARDINI, lo que suponía, en mi opinión, la sustitución inaceptable del mito del salvador político por el mito del destino salvador de Europa.

contribuyeron a aquella victoria de 1939, no es menos cierto que las más significativas —el Carlismo y el Falangismo— se caracterizaban ambas por tener un fondo religioso, y, en concreto, una teología política que las justificaba. Para el Carlismo, la forma de la Monarquía popular del Rey legítimo era una consecuencia del «reinado social de Cristo»; sobre esto volveremos después. Para la Falange, el «imperialismo» era una forma de salvación política, pero que no se limitaba a la utopía de un nuevo paraíso terrenal al modo del mesianismo judío o marxista, sino que se concebía como preparación del Reino de Dios, de donde el lema falangista de «Por el Imperio hacia Dios».

La idea de «imperio», con toda la vaguedad que se quiera, fue una expresión de la teología política oficial de aquellos primeros años que siguieron a la victoria. Toda la propaganda política del momento multiplicaba esta relación ideal, pero nos limitaremos a recordar aquí una obra de especial interés precisamente porque no se trataba de una obra de simple propaganda política (39), sino de un filósofo —el jesuita vasco padre Elorduy—, buen conocedor de la escolástica y de la filosofía de Suárez, y autor de una excelente disertación doctrinal sobre la filosofía social de los estoicos. Este libro (40), aunque olvidado por la literatura interesada en esa cuestión, es claramente una obra de teología política de amplio horizonte, aunque quizá el mismo autor, que no parecía conocer en aquel momento los escritos de Carl Schmitt (41) y Erik Peterson, no use la expresión. Pero no sólo dedica atención a la mitología pagana del Imperio y al mesianismo judío, al sentido religioso de los símbolos políticos, sino también a la fundamentación cristiana del origen divino del poder y concretamente en el pensamiento español, en el que no falta, naturalmente, Orosio, ni la idea —tan apreciada en el momento en que escribía Elorduy— de que el Imperio español derivó del Imperio romano-germánico merced a Carlos I de España y V de Alemania (42). «La política recta —concluye el autor (págs. 499 y sig.)— es preparación del Imperio eterno de Dios», «los Imperios de este mundo tendrán una supervivencia tanto más gloriosa cuanto mayor fuere el esfuerzo que hubieren desarrollado por la

(39) El hecho de que se hiciera esta obra para un concurso convocado por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, y fuera premiada por aquella institución no basta para hablar de propaganda.

(40) E. ELORDUY: *La idea del Imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1944.

(41) De este autor cita tan sólo dos artículos publicados en la REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS ajenos al tema.

(42) En este sentido, por ejemplo (citado por ELORDUY), A. TOVAR: *El Imperio de España*, 4, 1941, pág. 56: «España recibe la dignidad no de un Imperio nacional, peninsular, sino del Imperio, el único Imperio de Europa, el Imperio Romano Germánico».

implantación del Reino de Dios entre los hombres», porque el poder del Rey, «su obra política, integrará, por siempre, como persona moral (43), el Imperio divino», y así, este «Imperio es culminación —como el *omega* del Logos divino—, que consuma la Redención de los hombres y de los pueblos». Probablemente no se dio en aquellos años una ilustración de más alta categoría intelectual del lema oficial «Por el Imperio hacia Dios» que el de este jesuita vasco, cuya importante obra parece haber pasado inadvertida para cuantos se interesan en el tema de la teología política. Es claro que en Alemania, y en todo el mundo de aquellos años no era concebible la aparición de un libro como éste. En la contraposición entre Peterson —sacerdote alemán converso— y Elorduy —jesuita español— puede verse el distanciamiento esencial entre el momento histórico-espiritual de España y el de Europa en esos años (44). También desde la perspectiva hispánica se explica mejor mi propia posición ante el tema de la teología política cristiana (45), sobre el que volveré después.

6. TEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN

Un nuevo uso de la «teología política» surgió años después, y precisamente como instrumento conceptual de la nueva corriente «progresista» proliferada al calor del Concilio Vaticano II. Característica de este nuevo momento es la posición de Metz (46), para quien la teología del amor cristiano justifica la revolución contra un *status quo* de injusticia.

Se constituye así, no ya una teología política de la tradición, ni de la secu-

(43) Con esto parece aludir ELORDUY a la distinción medieval de la *persona geminata*: no la persona física del Rey, sino su personalidad oficial; cfr. supra, § 4.

(44) Conviene recordar, cuando se trata de estas comparaciones entre España y Europa, que la victoria de 1939 significó para España la liberación de una desgraciada experiencia democrática (la República de 1931-1936), en tanto 1945 significó para Europa la liberación de la opresión totalitaria, tras una guerra que había empezado pocos meses después de la victoria española. Los que éramos soldados en la guerra española conocimos la angustia de tener que intervenir sin solución de continuidad en una guerra mundial que nos era extraña, pero Dios quiso que no fuera así.

(45) A. D'ORS: «Nacionalismo en crisis y regionalismo funcional», en *Derecho de gentes y Organización internacional*, Santiago, 1959, recogido luego en *Papeles del oficio universitario*, 1961, págs. 310-343.

(46) J. B. METZ: «Friede und Gerechtigkeit: Ueberlegungen zu einer "politische Theologie"», en *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung*, 6, 1967. *Zur Theologie der Welt*, 1968, y «Politische Theologie», en *Sacramentum Mundi*, III, Friburgo, 1969.

larización, sino de la revolución (47). En este sentido, y de acuerdo con Metz, se declara Feil (48), quien niega, en cambio, la posibilidad de una teología política de la contrarrevolución (fundado de nuevo en el expeditivo veredicto de Peterson), por considerarla como retroceso pagano. Contra Metz se dirige la crítica de Hans Maier (49), el cual vuelve a invocar la razón de Peterson de que una teología trinitaria, como es la cristiana, es incompatible con toda pretendida teología política.

Así, en uno u otro sentido, el veredicto negativo de Peterson parece haber tenido un efecto notable en el pensamiento posterior.

7. BARION Y EL VATICANO II

Sin tener en cuenta la perspectiva medieval, ni la antigua, de la teología política, Hans Barion, en cierto modo discípulo de Carl Schmitt, proyectó el planteamiento schmittiano de la teología política en orden a la trascendencia política del Derecho canónico (50) y muy concretamente a la ideología política que dejaban traslucir los documentos y sentido general del Concilio Vaticano II (51). La crítica de Barion del progresismo en la Iglesia, venía a negar el carácter propiamente teológico, aun sin negarle que sea teología política,

(47) De «Teología de la revolución» se habla a veces en otro sentido; a saber, en el de una negación de la religiosidad como exigencia de la revolución, actitud que parte evidentemente del postulado de HEGEL, según el cual es una necedad pensar que la revolución es posible si no se reforma la religión, pues la revolución exige la reforma, y la reforma luterana fue el momento fundamental (más que la Revolución francesa) del proceso revolucionario de la Edad Moderna. Sobre esto, vid. G. ROHRMOSER: «Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution», en *Epirrhosis: (segunda) Festgabe C. Schmitt*, 1968, págs. 617-631.

(48) En el tomo *Diskussion zur Theologie der Revolution*, München-Mainz, 1969, E. FEIL: «Von der "politischen Theologie" zur "Theologie der Revolution"?».

(49) H. MAIER: «Politische Theologie», en *Stimmen der Zeit*, 1969 (febrero).

(50) H. BARION: «Ordnung und Ortung im Kanonische Recht», en la (primera) *Festschrift C. Schmitt*, 1959, págs. 1-34.

(51) H. BARION: «Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form», en *Der Staat*, 1965, págs. 131-176, y muy especialmente: «Das Konziliare Utopia», en *Säkularisation und Utopie: Erbracher Studien Forsthoff*, 1967, y «"Weltgeschichtliche Machtform"» Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils», en *Epirrhosis: (segunda) Festgabe C. Schmitt*, 1968, págs. 13-59. Una breve referencia a la importancia que el tema de la teología política ha ocupado en su pensamiento hace el mismo BARION en su discurso de agradecimiento al homenaje que se le ofreció al cumplir los setenta años: *Eunomia: Freundesgabe für Hans Barion*, edición privada 1969, pág. 215. Los mismos títulos de estos escritos de BARION aluden ya al ensayo schmittiano de 1925: *Römischer Katholizismus und politische Form* es el título de ese ensayo y la expresión «Weltgeschichtliche Machtform» procede de ese mismo escrito. La

a toda propuesta de paradigmas políticos que no se desprenden de la misma Revelación (52). En este punto, se acercaba también esta crítica de Barion a la de Peterson, aunque el sesgo general de sus respectivos pensamientos fueran distintos, y por eso Barion (53) declara su insolidaridad con la posición de Peterson, cuya obra no creía entonces que pudiera tener la resonancia que había de tener poco después (54).

La crítica de lo que Barion llama «teología política progresista» del Vaticano II se centra en la crítica del párrafo 74 de *Gaudium et Spes* (1965). Para poder valorar ese juicio crítico parece justo tener presente los términos exactos de ese párrafo, que traduzco así (55):

Sobre la naturaleza y el fin de la comunidad política.—Los hombres, las familias y los varios grupos sociales que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para establecer una vida plenamente humana, y comprenden la necesidad de una comunidad más amplia en la que todos puedan integrar diariamente sus propias fuerzas con el fin de procurar siempre de mejor manera el bien común (cita de *Mater et Magistra*, 1961). Por lo cual, constituyen aquellos una comunidad política que puede ser de distintas formas. La comunidad política, pues, existe (56) a causa del bien común, por el que obtiene su plena justificación y sentido, y del que toma su derecho (57) original y propio. El bien común comprende la suma de las condiciones de vida social gracias a las cuales los hombres, las familias y asociaciones (58) puedan conseguir más plena y fácilmente su propia perfección (cita de *Mater et Magistra*).

interrogación quiere indicar la duda con que, después del *aggiornamento* antitriunfalista que empieza en 1958, se querrá aceptar esa forma política como históricamente valiosa y tan gloriosa como la presentaba C. SCHMITT.

(52) En realidad, BARION viene a negar la posibilidad de una teología política que exceda de la *ratio peccati* (cfr. nota 53): «No existe ningún campo legítimamente común entre la Iglesia y la política fuera de la *ratio peccati*; cuando la Iglesia representa una idea política positiva, que nunca podrá ser teológicamente más que uno entre varios de los diez mandamientos, se excede en su misión divina.»

(53) En su artículo de 1968, pág. 54.

(54) Vid. C. SCHMITT: *Pol. Theol.*, II, pág. 30 y sigs.

(55) Otra traducción en la edición de la BAC: Documentos del Vaticano II, 18 edición, 1972, pág. 275; señalaremos tan sólo las divergencias que me parecen relevantes.

(56) *Existit*: la traducción cit. da «nace», lo que implica una consideración histórica poco realista.

(57) *Ius suum*: la traducción cit., «legitimidad».

(58) El texto latino dice *consociationes*, en lugar de *vari coetus* que dice al principio, pero parece querer decir lo mismo.

Muchos y diversos son los hombres que se reúnen en una comunidad política y pueden tener *legítimamente* (59) distintas opiniones (60). Así, pues, para que no se deshaga (61) la comunidad política por la división de pareceres, se requiere un gobierno (62) que dirija las fuerzas de todos los ciudadanos hacia el bien común (63), pero no de una manera mecánica o despótica, sino ante todo como una fuerza moral que se funda en la libertad y en la responsabilidad del deber y cargo asumidos (64).

Así, pues, es claro que la comunidad política y el gobierno (65) público dependen de la naturaleza humana, y corresponden, por tanto, al orden establecido por Dios (66), aunque la determinación de la forma de gobierno y la designación de los moderadores se deje a la libre voluntad de los ciudadanos (cita de *Rom.*, 13, 1-5).

Se sigue también que el ejercicio del gobierno (67) político, tanto en la comunidad como tal como en las instituciones que representan

(59) Aquí sí que el texto latino dice *legitime*; la traducción cit., en cambio, dice «con todo derecho»; sobre el problema de legitimidad, vid. *infra*, § 9.

(60) La trad. cit. traduce *consilia* por «soluciones», que es mucho más estrecho, pues la opinión puede ser equivocada y no procurar una «solución» de los problemas de la comunidad política.

(61) *Ne distrahatur*, que la trad. cit. da «no perezca».

(62) El texto latino, siguiendo un abuso sobre el que no podemos tratar aquí, confunde la *potestas* con la *auctoritas*, y esta última es la palabra que aquí se usa para designar al gobierno de la comunidad política.

(63) La trad. cit.: «que dirija la acción de todos hacia el bien común», omitiendo la palabra *civium*, que me parece aquí relevante, pues supone un vínculo de subordinación más intenso para los súbditos que para los extraños.

(64) Dice el texto latino: *quae libertate et suscepti officii onerisque conscientia nititur*; la trad. cit.: «que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno». Esta traducción libre soslaya la dificultad: el sujeto, la *vis moralis*, es el gobierno, pero de *libertas*, evidentemente, no es suya, sino la de los súbditos, la «libertad» en general, en tanto el *officium* y el *onus* que se han asumido —*suscepti*, antepuesto, es común a ambos— sí son los del gobernante. Así, aunque es verdad que la libertad personal implica la responsabilidad, aquí no se trata de la «responsabilidad de cada uno», sino de la del gobernante, precisamente por razón del cargo de gobierno que le incumbe. La traducción es, pues, desorientadora: no la libertad y responsabilidad de cada uno, sino la libertad de todos y la responsabilidad propia del gobernante. De la *responsabilitas* del gobernante se habla expresamente después; *cfr.* nota 71.

(65) Vid. nota 62.

(66) La trad. cit.: «al orden previsto por Dios», pero *prae-finitum* no es simplemente previsto, sino voluntariamente determinado: esta traducción podría interpretarse desde el punto de la pura inmanencia de las leyes naturales, lo que no creo cuadre con el pensamiento de los padres conciliares.

(67) Vid. nota 62.

la cosa pública (68), debe llevarse siempre a efecto dentro de los límites del orden moral, con el fin de procurar el bien común —concebido éste dinámicamente—, conforme al orden jurídico legítimamente (69) establecido o por establecer (70). En tal caso, quedan obligados en conciencia los ciudadanos a prestar su obediencia (cita de *Rom.*, 13, 5; cfr. *supra*). De ahí resulta la responsabilidad (71), la dignidad y la importancia de los que gobiernan.

En cambio, cuando los ciudadanos son oprimidos por el gobierno (72) público que se excede de su competencia, aquéllos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común, pero les será lícito defender los derechos suyos y de sus conciudadanos contra el abuso de tal gobierno (73) guardando los límites que esboza (74) la ley natural y la evangélica (75).

Las medidas (76) concretas con las que la comunidad política ordena su propia estructura y el control del gobierno público (77) pueden ser varias, según la índole y el progreso histórico de los distintos pueblos; pero siempre deben servir para la formación humana en la cultura, la paz y altruísmo, en provecho de toda la familia humana.

Es cierto que esta declaración conciliar dista bastante de presentar una concreción jurídica y una justificación teológica, pero precisamente por eso mismo me parece que no debe ser censurada, como hace Barion, como expresión de-

(68) La trad. cit.: «en las instituciones representativas»: al omitir *rem publicam* como sujeto representado, puede dar la falsa impresión de que se trata de la representación particular o de los grupos sociales.

(69) *Legitime*, vid. *infra*, § 9.

(70) Vid. *infra*, § 9.

(71) Vid. nota 64.

(72) Vid. nota 62.

(73) Vid. nota 62.

(74) La trad. cit.: «que señala», pero el verbo *delineat* que usa el texto latino se refiere al acto de «dibujar», como para indicar la natural imprecisión de los aludidos preceptos limitativos.

(75) El documento se aparta formalmente del Decreto de Graciano, para el que la ley natural era la contenida en el Decálogo y en el Evangelio, pero quizá no haya que ver en este apartamiento una especial filosofía jurídica de los padres conciliares.

(76) *Modi*: la trad. cit., algo imprecisamente, «modalidades».

(77) La trad. cit.: «el equilibrio de los poderes públicos»; esto es falso, pues puede hacer pensar en la teoría de la división de poderes, siendo así que el texto habla de *publica auctoritas* (vid. nota 62) en singular, y no de equilibrio, sino de *temperatio*, que significa moderación, límite o control.

fectuosa de teología política. No se trata más que de una declaración de tipo moral, que repite la doctrina social de la Iglesia con alguna contaminación del lenguaje moderno, lo que determina que su Latín no sea un modelo de elegancia; en todo caso, se ve que el texto no fue concebido en Latín, sino traducido con dificultad.

La reacción quizá exagerada de Barion —jurista estatista, formado en la línea de Rudolf Sohm y de Carl Schmitt— se debe a que el documento conciliar, conforme a una doctrina tradicional del pensamiento católico, prescinde del «Estado», y conforme a un estilo también conocido en los documentos pontificios, evita aquella concisión decisionista que los juristas podríamos anhelar; así, la idea central sigue siendo la del bien común, que es por sí misma necesariamente imprecisa y simplemente orientadora. Pero la censura de *pasticcio* progresista parece injusta, y me parece obligado justificar aquí mi discrepancia de Barion en esta apreciación suya del párrafo 74 de la *Gaudium et Spes* considerado en sí mismo, y no en el contexto complejo de las intenciones solapadas, los ecos periodísticos, las traducciones excesivamente libres o los aprovechamientos revolucionarios abusivos.

8. PUNTUALIZACIONES SOBRE «GAUDIUM ET SPES»

Prescindir de la estructura estatal y de la soberanía, eso no es en modo alguno una manifestación de «progresismo», sino de tradicionalismo, y es excesivo exigir del pensamiento de la Iglesia Católica que renuncie a su concepción del poder público para aceptar el de sus enemigos, que impusieron en el siglo XVI la forma del «Estado soberano», forma contingente y no eterna, y que precisamente se encuentra hoy, por distintos motivos, en plena crisis (78).

La doctrina social de la Iglesia ha mantenido la distinción entre un poder civil, el de la que apatece llamada aquí «comunidad política» (término genérico que sirve para evitar el de «Estado»), y la sociedad, que aparece aquí como «comunidad civil», y se compone de individuos (*homines*), familias y grupos intermedios (*coetus varii* o *consociationes*). Aunque no se hable expresamente del principio de subsidiariedad, es claro que se alude a él al decir

(78) No es necesario aducir textos de la doctrina pontificia, pero, en relación con el principio schmittiano de que es soberano quien decide sobre el estado de excepción, puede tenerse presente el texto de Pío XII (*Summi Pontificatus*, cap. 25), cuando impone límites morales a los poderes de excepción. Es también sintomático que la defensa que FILMER hizo en *El Patriarca* (publ. en 1680) del derecho absoluto de los reyes se dirige ante todo contra «jesuitas» y «papistas»: para él, la doctrina cristiana de la libertad natural de los hombres era «progresista».

que estos elementos integrantes de la sociedad civil son conscientes de su insuficiencia para alcanzar una vida plenamente humana y por eso requieren la comunidad política que les ayude a alcanzarla. Este pluralismo social ni es progresista, pues está en el pensamiento más tradicional (pre-estatal) de la Iglesia, ni tampoco es incompatible con la existencia de un gobierno unitario, como dice Barion, sino que se explica por el orden de integración subsidiaria en una comunidad más amplia (*amplior communitas*) como aquella a la que corresponde el poder público (*auctoritas*, en realidad *potestas*, pública).

Que la forma de gobierno y los límites del mismo dependan de cada pueblo en concreto, esto supone una antigua idea de la Iglesia, si se quiere pragmática, pero vital, que en modo alguno puede ser censurada como *progresista* (79).

Lo que se dice al final del tercer apartado, de que se deja a la «libre voluntad de los ciudadanos» la forma de gobierno y la designación de los gobernantes podría hacer pensar quizá en un reconocimiento de la «voluntad general» revolucionaria, pero está claro que se trata ahí, no de la voluntad expresada en forma de sufragio, el «plebiscito de cada día» de la Revolución francesa, sino, como se aclara en el último apartado, de que cada pueblo, según su índole y su progreso, puede tener su propia estructura política y sistema de límites de gobierno. El hecho mismo de que se cite el lugar paulino clásico del deber moral de obediencia al poder constituido, indica que en ese apartado no se ha querido hacer concesión alguna a la democracia de la «voluntad general», pues San Pablo no habla de ella. La cláusula *etsi regiminis determinatio... liberae civium voluntati relinquatur* no tiene así más valor que el de una aclaración de que el fundamento natural de la potestad no se limita a una determinada forma de gobierno.

Es más: el documento implica un repudio del arbitrio plebiscitario desde el momento que funda toda su doctrina en la eminencia de un derecho natural determinante a su vez del bien común a que todos deben aspirar y de la acción del gobierno en concreto.

Si en algo parece el documento excederse, y no precisamente en sentido progresista, sino antes bien excesivamente despótico es en la frase *auctoritas* (propiamente *potestas*) *requiritur quae omnium civium vires in bonum commune dirigat*, pues parece otorgar al gobierno un poder «directivo» de todas las

(79) Precisamente porque no se mantiene una teología monárquica, se habla de que la sociedad se compone de hombres, familias y grupos intermedios; en efecto, si se hablase sólo de hombres o grupos intermedios, se postularía una forma republicana, y si sólo de familias, como hace Pfo X en su Catecismo, una forma monárquica. Vid., sobre esta relación entre forma de gobierno y conciencia social familiar o no, mi escrito «Forma de gobierno y legitimidad familiar», ahora en *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, 1974.

actividades humanas, encaminadas necesariamente al bien común que, tomado a la letra, podría resultar «totalitario»; pero, en verdad, la idea que con esa frase se quiere expresar es la de que el gobierno, al que compete la exclusión de aquellas iniciativas que no contribuyen al bien común, facilite la contribución de todos al mismo y eventualmente la exija, armonizando siempre su responsabilidad como gobernante con la esencial libertad de los hombres, familias y grupos, según el consabido principio de subsidiariedad.

Así, pues, creemos que la censura de Barion no fue acertada. Una cosa es que estos documentos no sean jurídicos ni presenten una teología política —cuya legitimidad, por lo demás, el mismo Barion niega a todos—, y otra que sea una falsa teología política. Como he dicho, fue el hecho de prescindir de la forma de «Estado» como única posible de la comunidad política la que desencadenó la crítica quizá poco ponderada de Barion; pero la misma crítica hubiera podido dirigir éste contra mi propia posición en tema de teología política cristiana, como se comprenderá por lo que digo más adelante.

9. LEGITIMIDAD Y LEGALIDAD EN EL PARÁGRAFO 74 .

Queda siempre, en la interpretación del párrafo 74 de *Gaudium et Spes*, el problema de la «legitimidad». Como hemos advertido en las notas de nuestra traducción, la palabra aparece dos veces. La primera vez en referencia a la libertad de mantener distintas opiniones (*legitime in diversa consilia declinare*), y la segunda, en referencia al orden jurídico (*secundum ordinem iuridicum legitime statutum*). En Latín se suele utilizar *legitimus* para referirse tanto a la legalidad como a la legitimidad, pues no se usa la palabra *legalis*. Se podría pensar que, de esos dos lugares del texto conciliar, la primera vez se trata de la «legitimidad» de la libertad de opinar y la segunda de la «legalidad» del orden jurídico establecido. Pero en este segundo lugar la expresión resulta menos clara por cuanto —quizá por una interpretación parecida a la del poco afortunado inciso «concebido (el bien común) dinámicamente», una clara concesión estilística a la moda de los tiempos— se dice *statutum vel statuendum*. Al tratarse del orden, no sólo positivo (*statutum*) sino al que puede serlo en el futuro (*statuendum*), el adverbio *legitime*, referido a la legalidad, no resulta muy adecuado al orden jurídico futuro (80), y cabe pensar que también aquí

(80) Quiero decir: un reenvío al orden legal comprende ya la ley futura, y no tiene mucho sentido distinguir entre leyes ahora vigentes o que se puedan promulgar en el futuro. La distinción entre presente y futuro parece encerrar un sentido (precisamente más dinámico) en relación con aquellos preceptos justos que todavía no han sido convertidos en leyes.

legitime podría referirse a la legitimidad, pues ésta sí podría predicarse de un orden todavía no positivo, es decir, todavía no legal, pero que debería serlo en el futuro, en virtud de un imperativo de la legitimidad. Pero entonces, entendiendo por *legitime* la legitimidad y no la legalidad, el orden positivo quedaría reducido al legítimo, con exclusión del legal no-legítimo, lo que no creo haya estado en la intención del redactor, ni del eventual interpolador del texto. Así, partiendo de la hipótesis de una posible interpolación de la frase *vel statuendum*, cabría pensar en la solución ciertamente poco elegante de que *legitime*, significando «legalmente» respecto al *ordo statutus*, haya pasado a significar «legítimamente» respecto al *ordo statuendus*, y quizá en este desdoblamiento pueda consistir el enigmático «dinamismo» de la frase, ésta sí que visiblemente interpolada, *et quidem dynamice conceptum*. En otras palabras: el texto se habría referido originariamente al «orden legal establecido», pero luego se habría pensado que, para dar mayor «dinamismo» a la concepción del «bien común», debía irse más allá del derecho positivo para anticipar el derecho natural que debiera legislarse en el futuro, y para eso se añadió *vel statuendum*, sin advertir que *legitime*, referido al derecho positivo, significaba «legalmente», y respecto a ese otro derecho natural todavía no positivo iba a significar «legítimamente»: el derecho legalmente impuesto o el derecho legítimamente imponible. En todo caso, un giro bastante desafortunado.

10. «POL. THEOL. II», DE CARL SCHMITT

Finalmente, en 1969, Carl Schmitt tomó pie en la expeditiva negativa de Erik Peterson para una nueva defensa de su propio planteamiento de la teología política (81). De su contracrítica queda sobre todo en evidencia la desproporción entre el tema limitado del monoteísmo, tal como aparece en la literatura helenística y, por influjo de ella, en la primera apologética cristiana, y la conclusión sobrevenida contra toda posible teología política. Por otro lado, una contradicción insoslayable, que es la de que si un teólogo, en función de tal —como pretendía Peterson—, declara inadmisibles la proyección de su ciencia a la política, esto no puede hacerlo manteniendo su pretendida indiferencia por la política como campo extraño a la teología, sino que su-

(81) C. SCHMITT: *Politische Theologie, II: Die Legende von der Ertledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker und Humblot, Berlín, 1970. C. SCHMITT, pág. 18, nota 2, da noticia de una tesis inédita de ERLANGEN, de 1967, sobre el fondo teológico de la literatura en torno a los años críticos de 1918-1933: ROBERT HEPP: *Politische Theologie und Theologische Politik: Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in Weimarer Republik*.

pone una interferencia claramente política. Por último, si se condena el «abuso» de los conceptos teológicos al servicio de la política, como hace Peterson, esto no excluye todavía que sea posible un «uso» lícito, ya que no queda probado por sí mismo que todo uso de la teología con fines políticos sea ya por sí abusivo. Así, pues —dice Schmitt— el teólogo puede —y debe— denunciar los errores dogmáticos en que una teología política puede incurrir, pero si niega la posibilidad de toda teoría política, esto no puede menos de constituir ya una afirmación teológico-política.

Del mismo modo que las consecuencias políticas de la secularización pueden considerarse determinadas por una cierta actitud teológico-política, así también lo está la negativa y el, diríamos, aséptico celo de quien, desde el campo de una teología ortodoxa, declara ilícito todo uso de su ciencia en una proyección política.

En este sentido, la misma pretensión de los que, desde el campo de la política, consideran toda relación con lo religioso como lastre de errores pasados, y niega toda posible conexión con la teología, es también ella una toma de posición teológico-política. Así, por ejemplo, la de Blumenberg (82), a la que se refiere Carl Schmitt en un excursus de su *Politische Theologie*, II. En realidad, la tesis de este autor es de pura immanencia, es decir, de que la realidad nueva se justifica por su misma existencia, y no debemos buscar otra justificación de la misma en un orden anterior o trascendente, lo que conduce incluso a prescindir de la misma legalidad. No se trata, pues, de «legitimidad» (como pretende el título de la obra de Blumberg), sino de prescindir de toda legitimidad y de toda legalidad como justificativas de lo nuevo, pues lo nuevo se justifica por sí mismo. También esta posición negativa presupone un criterio teológico-político por muy antiteológica que parezca, porque cualquier teoría que quiera concebirse acerca del fenómeno social del poder no puede menos de verse comprometida en una decisión doctrinal respecto al eminente poder de Dios, aunque sea para negar toda relación entre poder humano y poder divino o incluso para negar el problema como mítico; en verdad, al defender la absoluta autonomía de lo nuevo, viene a crear una nueva teología cuyo dios es el hombre.

II. TEOLOGÍA Y POLÍTICA

Como hemos podido ver a través de esta rápida referencia a las distintas aplicaciones de la teología política, ha faltado quizá una visión totalizadora y crítica; las aportaciones han sido parciales: Carl Schmitt, introductor del

(82) HANS BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966.

término, proyectaba la teología política en la interpretación del proceso de secularización política, es decir, en un proceso de desteologización del pensamiento europeo. Pero esto presuponia una realidad anterior más positiva, la medieval, en la que ya puede detectarse un giro de primera secularización debido a los legistas del siglo XIII. A su vez, esta teología política medieval parece requerir un previo estudio de la del mundo pagano antiguo. Por otro lado, el progresismo católico de la época del Vaticano II, reverdecimiento del liberalismo oficialmente sofocado bajo el pontificado de San Pío X, ha querido aprovechar el término para justificar teológicamente la Revolución. En fin, no dejan de interferirse en este mismo tema otros conexos como son el de las opciones políticas del cristiano, desde el Papa hasta el laicado, pero también los que se refieren a la política religiosa; temas éstos que podrían llamarse de política teológica más que de teología política.

Esta variada gama temática, agravada por la parcialidad de interés e incluso de tendencia que puede observarse en los distintos autores, parece requerir una visión más comprensiva y total de la teología política, para lo que se debe empezar por la justificación del mismo nombre.

La primera cuestión que debe presentarse es la de si cabe hablar de teología fuera del cristianismo.

En una conferencia de 1925 (*Was ist Theologie?*), Erik Peterson había mantenido que sólo los Dogmas hacían posible una ciencia teológica, y que sólo gracias a ellos se liberaba la teología del carácter científico de las llamadas ciencias del espíritu. Así, sólo podría hablarse de teología en el cristianismo y precisamente desde la primera a la segunda venida de Cristo. Sin embargo, como ya hemos dicho, no parece ilícito hablar de teología pagana como algo distinto de la mitología, en el sentido, si se quiere, de una filosofía religiosa que, en la medida en que no se explica todavía como puramente racional, sino que se apoya en una creencia tradicional, puede considerarse como teología.

Precisamente este planteamiento de una teología no-cristiana puede servir para concretar mejor el concepto de teología política. El mundo pagano nos ofrece formas de exaltación sagrada y divinización del poder que deben ser excluidas del campo de la teología política; porque no se trata en ellas de derivar consecuencias políticas de una determinada concepción religiosa, sino, al revés, de corroborar una determinada concepción política con impregnaciones religiosas. Así, decíamos, el culto del Emperador, por ejemplo, no es más que una forma de reforzar el poder político con vínculos de lealtad religiosos, como puede ser también el juramento de fidelidad a un caudillo (83).

(83) Sobre la relación entre juramento de fidelidad y culto imperial, vid. mi artículo «Sobre los orígenes del culto al Emperador en la España romana», en *Emerita*, 1942, págs. 197-227.

Por otro lado, es claro que la política religiosa —discriminación de cultos, persecución de cristianos, etc.— tampoco puede considerarse dentro de la teología política. Tampoco, en fin, las ideas morales de base religiosa que se puedan aplicar a la política.

En cambio, sí tiene claramente este carácter la concepción teocrática del pueblo judío.

Si proyectamos ahora esta consideración de límites en el campo de una teología política cristiana, podemos decir que debe excluirse de tal concepto todo lo que no suponga una consecuencia política de un determinado dogma teológico.

Así, en primer lugar, las consideraciones morales sobre la política, del género tradicional en la literatura (84), al que pertenece todavía, la declaración de principios del Vaticano II. El mismo principio de subsidiariedad, con ser el primero de la moral política de la Iglesia, no pertenece a la teología política, pues no se apoya en ningún dogma. Así también, las opciones políticas de los cristianos, empezando por las de la misma Sede Apostólica, y tanto las opciones de política secular como de política religiosa. Sobre esto conviene detenerse un momento.

12. LIBERTAD POLITICA DE LOS CRISTIANOS

Entra en la libertad general del cristiano la concreta de sus propias opciones políticas, sin más límites que los que impone la moral *ratione peccati* y la responsabilidad personal. Esto quiere decir que ningún motivo dogmático puede haber para exigir la unidad de acción política de todos los fieles de una determinada comunidad política. Sin embargo, en determinadas situaciones, la prudencia puede aconsejar la unidad para no favorecer con la propia división las agresiones de los enemigos de la Iglesia. En tales situaciones de «enemistad», la Iglesia se ve obligada a una acción política congruente y adecuada para defenderse. Estas situaciones de emergencia son las más propicias para la aparición de los partidos confesionales únicos. La única solución para evitar esta necesidad está en evitar la emergencia que la impone, es decir, en evitar la agresión de los enemigos, lo cual sólo se puede conseguir me-

(84) La bibliografía es inaprehensible. Citaré, a título de ejemplo, muy característico y preconciliar, FRANÇOIS DE LA NOE: *Christianisme et Politique*, Paris, 1947: el cristianismo no puede ser político, pero la política puede ser cristiana, y la Iglesia hace política por cuanto tiene enemigos y actúa contra ellos.

diante un dispositivo oficial de la misma comunidad política que mantenga la intangibilidad de aquello que la Iglesia considera esencial, de modo que todo ataque a la Iglesia relativo a estos principios esenciales deba ser considerado como un ataque a la comunidad política misma: aparece entonces el «gobernante defensor de la Iglesia», el *Defensor Fidei*. Partido cristiano y *Defensor Fidei* vienen a constituir así una alternativa de no siempre fácil solución, pero lo que sí parece evidente es que sólo la confesionalidad de la comunidad política hace innecesario el partido confesional, pues éste tiene que aparecer tan pronto los principios esenciales de la Iglesia no son políticamente intangibles y requieren para su defensa una acción congruente y supletiva de los mismos fieles. Así pues, si entendemos la libertad religiosa como aconfesionalidad y neutralidad del Estado, podemos decir que los cristianos de un determinado Estado deben elegir entre libertad política o libertad religiosa. Pero esta cuestión, como decimos, nada tiene que ver con la teología política. Por ello mismo, no debe excluirse como esencial de la libertad política también la de libre opción de política religiosa, y, en concreto, la misma opción de confesionalidad del Estado. Si en los últimos tiempos parece haber surgido duda sobre la licitud de tal opción, ello se debe a que algunas declaraciones pontificias sobre el Derecho natural han tendido a plantear la defensa de los cristianos desde el principio de la libertad de opción religiosa, aunque siempre con la restricción de la obligación moral, en conciencia, de optar por la religión verdadera —la cristiana— cuando ésta es conocida. Pero estas declaraciones pontificias de la libertad religiosa son explicitaciones del Derecho natural, puesto que la autoridad del Papa conlleva el magisterio universal sobre los principios de aquel derecho. No deben considerarse, en cambio, como preceptos positivos —de la llamada «potestad de jurisdicción»—, que deban ser acatados para orientar la acción política de los fieles: no excluyen, por lo tanto, que, cuando la prudencia lo considere posible, y sin conculcar la libertad esencial de las conciencias ajenas, el cristiano opte por la confesionalidad del Estado. Como hemos dicho, puede hacerlo así precisamente para poder salvar su libertad política y evitar la necesidad del partido cristiano único.

13. POLÍTICA VATICANA Y CLERICAL

Cuestión aparte es la de la libertad de opción política de la misma Sede Apostólica.

Cuando los Estados pontificios formaban un reino más, es claro que los Papas se veían constantemente urgidos a una discriminación entre amigo y

enemigo en el orden internacional, del mismo modo que a mantener sus propios ejércitos y a hacer la guerra como un *iustus hostis* más. Por recordar tan sólo un ejemplo, y especialmente conflictivo para los católicos de España, tenemos el del Papa Clemente VII. La pujanza que había dado a Carlos V la victoria de Pavía sobre Francisco I de Francia, en 1525, hizo que el Papa asociara en una acción política conjunta a los enemigos del cristianísimo Emperador, convertido por ello mismo en enemigo del Papa: la Liga Clementina, a la que la personalidad de su fautor dio el nombre de «Santa». La reacción de Carlos V no se hizo esperar, y Roma fue despiadadamente asaltada; el Papa, refugiado en el castillo de Santángelo, tuvo que capitular; poco después, en 1530, accedió incluso a coronar solemnemente, en Bolonia, al Emperador. Este triste episodio de historia bélica nada tiene que ver con la teología política; los católicos españoles pudieron lamentar el hecho, pero en nada les enturbió éste su sumisión rendida al Vicario de Cristo.

Desde que la Revolución italiana expropió al Papa de sus territorios, las opciones políticas de los Pontífices tuvieron un carácter distinto. En algún caso, pudo tratarse de aceptaciones concretas de un régimen político, por ejemplo, la del Fascismo por Pío XI a efectos de alcanzar la paz de los Tratados de Letrán, en 1929. El mismo Roncalli, luego Juan XXIII, que a la sazón era nuncio en Sofía, escribía (85): «¡Alabado sea Dios! Todo lo que la Masonería, es decir, el Diablo, durante 60 años, ha procurado hacer en Italia contra la Iglesia y el Papa se ha venido abajo». Esto suponía una cierta opción por el Fascismo, pero tampoco tenía fundamento teológico-político. Otras veces, en cambio, se trata de opciones políticas de sistemas generales, como ocurrió con León XIII a favor del Liberalismo —movido por su deseo de reconciliación «de los católicos con el gobierno laicista francés»— o, más recientemente, con Pablo VI en favor de la Democracia y aun del Socialismo —movido por una como expectativa de la «Tercera Roma» moscovita (86)—. Tampoco esto debe conmover la fidelidad de los católicos al Papa; tampoco esto es teología política, sino libre opción política del Papa, como pudo ser en su día la de Clemente VII.

Así, pues, la acción política personal de los cristianos y la del mismo Papa no puede ser negada ni aboñida, pero debe mantenerse bien delimitada del Dogma, y de ahí que hayamos creído conveniente recordar que no debe confundirse con la teología política, y no debe convertirse en materia de predi-

(85) Carta a su hermana del 24 de febrero de 1929, cit., por C. SCHMITT: *Pol. Theol.*, II, pág. 79.

(86) Sobre la «Ost-Politik» pontificia vid. R. RAFFALT: *Wohin steuert der Vatikan? Papst zwischen Religion und Politik*, München-Zürich, Piper, 1973.

cación. Porque, aunque la predicación del magisterio de la Iglesia no se reduzca estrictamente a los dogmas, sino que abarque también la Moral, nunca debe servir a la propaganda de las opciones políticas que los cristianos o la jerarquía eclesiástica pueden libremente hacer.

Por su parte, la jerarquía de la Iglesia y el clero en general no deben excederse de lo que es su misión divina, la propagación de la Revelación y cuidado de la salvación de las almas. Porque parece claro que ni de la misma Revelación ni del ejemplo del Salvador se desprende un programa concreto de acción política y social, sino que el deber pastoral consiste en denunciar a los fieles aquellos hechos y circunstancias reales que son absolutamente incompatibles con la ley de Dios, lo que podemos llamar también Derecho natural. Se trata, pues, de límites negativos y no de programas positivos (87). Porque las corrientes revolucionarias que han irrumpido favorecidas por algunos católicos —principalmente clérigos— después del Concilio Vaticano II han tenido como inevitable consecuencia el desprestigiar el magisterio de la Iglesia y la autoridad eclesiástica, a la vez que ha sumido a los fieles en enorme confusión, por una especie de exigencia de solidaridad en algo que por principio no se puede pretender como dogmático. Se ha producido así, bajo el pretexto de una «mayoría de edad» de los seglares y de una abolición de la esencial desigualdad de la Iglesia, un impertinente neoclericalismo, pedagógico y revolucionario a la vez, y, en todo caso, contrario a la *salus animarum*.

14. VUELTA AL DOGMA

Hay que preguntarse finalmente en qué medida se pueden desprender consecuencias políticas del mismo Dogma teológico, pues sólo allí cabrá hablar de una teología política propiamente dicha.

Como hemos visto, el pensamiento judeo-helenístico planteó el tema de la teología política desde el punto de vista del monoteísmo, como explicó Peterson, quien vino a excluir toda la teología política como incompatible con

(87) Así concreta la misión política de la Iglesia E. W. BÖCKENFÖRDE: «Politisches Mandat der Kirche», en *Eunomia*, cit., págs. 9-21; vid., del mismo autor, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en la cit. *Festschrift Forsthoff*, páginas 75-94. Allí se alude a los frecuentes abusos en que ha incurrido la práctica pastoral, y se citan como teorizantes de una abusiva actitud revolucionaria al ya mencionado METZ y a E. SCHILLEBEECK: *Gott-die Zukunft des Menschen*, 1969. Pero la bibliografía clerical estimulante de la acción revolucionaria es tan abundante —y mediocre— que no vale la pena intentar reseñarla.

el Dogma de la Santísima Trinidad, que supera una concepción simplista del monoteísmo, al modo judaico o de otras religiones monoteístas. En efecto, la Trinidad supone una dificultad insuperable para una derivación monárquica, si no queremos caer en metáforas pintorescas (88).

Carl Schmitt (89) introduce todavía en la misma Trinidad divina como un germen de lo político, es decir, de la discriminación amigo-enemigo, tomando como base la idea, que aparece en Gregorio Nacianceno a propósito de la Trinidad (*Oratio Theologica* 3, 2), de que lo uno se contrapone siempre a sí mismo. La clave de esta idea está en la palabra *stasis*, que parece significar a la vez «quietud» y «secesión», unidas por una razón dialéctica (tesis y antítesis). Sin embargo, esta aparente contradicción debe verse desde el punto de vista de la etimología: la raíz de este término es la misma del verbo *histemi*, que significa levantarse, ponerse de pie, firme. El aspecto de la estabilidad, por lo tanto, no es el primario, sino que depende ya de la firmeza del estar de pie, y no moverse; así también, el aspecto de sublevación, pues el que se levanta y no se mueve resiste. No hay, pues, un desdoblamiento dialéctico entre estabilidad y sublevación, sino que ambas derivan del sentido radical de ponerse de pie y quedar en esa postura sin moverse. Propiamente es el mismo sentido del *status* latino, de donde deriva la nueva palabra «Estado»: el Estado supone una organización que se levanta, y resiste, tanto en su permanencia cuanto en su polemicidad. Esta aplicación me parece, pues, inadecuada, desde el punto de vista político, por cuanto, no es concebible una hostilidad entre las personas divinas, sino que ese dualismo de la *stasis* (90) queda simultáneamente superado por el amor de que procede la Tercera Persona, el Espíritu Santo. Por el contrario, entra dentro de la parodia demoníaca de la Santísima Trinidad el reducir el esencial trinitarismo al dualismo dialéctico hegeliano.

No se trata aquí, sin embargo, de excluir la derivación en política de un dogma teológico, sino, al revés, de no recibir en la teología de la Trinidad el concepto schmittiano de lo político: no de negar que la *stasis* intratrinitaria

(88) Antes de la clausura del Parlamento inglés en 1401, el *Speaker* de los Comunes comparó el cuerpo político compuesto de Rey, Lores y Comunes con la Santísima Trinidad, pero también comparaba las sesiones del Parlamento con el orden de la Santa Misa; vid. KANTOROWIC: *Two Bodies*, cit., pág. 227.

(89) C. SCHMITT: *Pol. Theol.*, II, págs. 116 y sigs.

(90) En la relación en la que usa de este término GREGORIO NACIANCENO, no tiene más valor que el de «contraponerse»: «lo uno se contrapone a sí mismo», como *relatio oppositionis*.

se proyecte en lo político, sino de negar su interpretación desde el punto de vista político de la discriminación amigo-enemigo (91).

15. ANGELOGÍA POLÍTICA

Un aspecto de la teología política que parece haber sido olvidado en esta discusión acerca de la validez de aquélla es el de la Angeología, en relación precisamente con el tema político del nacionalismo, y sorprende más por cuanto Erik Peterson se había interesado en el mismo (92).

La cuestión es compleja, pues se entrecruzan en este tema una doctrina judía, que considera a los ángeles de las naciones como hostiles al Pueblo de Dios, el cual no tiene que estar sometido a ningún ángel, pues sólo obedece a Dios directamente, y otra helenística, que opone a esa doctrina judía, por la que se justifica el pluralismo nacional —anticipando el principio reformador de *cuius regio eius religio*— y se acusa a Israel de querer dominar a los otros pueblos. Por otro lado, en la misma teología cristiana, estos Angeles

(91) Con este tema relaciona C. Schmitt el lema goethiano de *nemo "contra" deum nisi deus ipse*, que ha sido objeto de múltiples interpretaciones, y que SCHMITT cree estar seguro (pág. 123) de poder aclarar a la luz del pasaje de J. M. LENZ en su dramatización de la vida de Santa Catalina de Siena, cuando ésta clama al Hijo para que la libere de la Justicia del Padre. Si no me equivoco, el dicho goethiano debe entenderse en el sentido de que sólo quien se hace a sí mismo un dios puede levantarse contra otro dios; es decir, que debe interpretarse en el sentido ambiguamente pagano y politeísta que es tan propio de Goethe, no en un sentido cristiano de que Dios, pueda estar contra sí mismo, a pesar de que *omne regnum divisum contra se desolabitur*.

(92) No sólo en su libro sobre el «Monoteísmo» (cit., nota 15), sino más especialmente en un artículo sobre «Das Problem des Nationalismus im alten Christentum», en *Theologische Zeitschrift*, 1949, págs. 1-19, así como en el artículo «Sobre los ángeles», recogido en *Tratados Teológicos*, ed. esp., págs. 159-192, y en *El libro de los ángeles*, traducción castellana en Colección Patmos, 1957; también en «Le problème du nationalisme dans le Christianisme des premiers siècles», en *Dieu Vivant*, 22, 1952, páginas 88-106, y recogido como apéndice («Débat sur les Anges des nations», págs. 153-169) en el libro de J. DANÉLOU: *Les Anges et leur mission*, París, 1953, con una «Note conjointe» (págs. 170-178) de este último, que habla concretamente (pág. 174) «des conclusions pour une théologie du politique encore valable», aunque esta expresión falta en la primera redacción de este texto de DANÉLOU: «Le démoniaque et la raison d'Etat», en los *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici a cura di Enrico Castelli: Cristianesimo e ragion di stato* (1952), Fratelli Bocca, Milano, 1953, página 32. También debe verse la doctrina del protestante CULLMANN, en *Cristo y el Tiempo* (cit. infra, nota 101), cap. III, 3: «La sumisión de las potencias invisibles y su relación, respecto de la Historia de la Salvación, con la Historia Universal» (páginas 169-189).

de las naciones aparecen a veces como sus buenos protectores y otras como factores de desintegración y rebeldía. En todo caso, el pensamiento cristiano está concorde en que estos Angeles de las naciones quedaron sometidos a Cristo. Como dice San Pablo (*Eph.* 1,21-22) —y esto sí que constituye ya una base propiamente teológica—, «Cristo está por encima de todo poder, de todo principado, de toda dominación y lo que se quiera decir (*omne nomen quod nominatur*), no sólo en este siglo, sino también en el futuro: todo lo puso bajo sus pies»; también en *Coloss.* 2,15: «Ha despojado a los principados y potestades y los ha abatido valientemente triunfando de ellos por sí mismo». Esto se interpreta como la victoria de la Iglesia sobre las naciones. Pero en San Juan Crisóstomo y otros autores cristianos se añade que los Angeles de las naciones vencidos por Cristo han dejado su puesto a los ángeles custodios de los fieles (93). Esto podría entenderse como una victoria de la persona humana sobre la prepotencia del poder político.

Sólo que esta victoria de Cristo sobre los Angeles de las naciones puede verse realizada ya en el mundo, al modo que Eusebio de Cesarea la veía alcanzada con el Imperio de Constantino, o puede deferirse escatológicamente al fin de los tiempos, de suerte que mientras este fin no llega la Iglesia, que anticipa al Reino de Cristo con su unidad santa, se ve constreñida a convivir en continua tensión con el pluralismo de los Angeles de las naciones.

A esta «tensión» necesaria entre la Iglesia que anticipa el futuro reinado de Dios y los Angeles de las naciones que sobreviven hasta la Parusía final, corresponde la consideración del poder político como demoníaco, y en especial la «razón de Estado» (94).

Tampoco del dogma de los Angeles cabe, sin embargo, derivar unas conclusiones teológico-políticas; quizá por la misma ambigüedad de la estimativa de la función angélica en relación con el nacionalismo. Sí cabe, en cambio,

(93) PETERSON en DANÉLOU, cit., pág. 165.

(94) Vid. aparte la obra fundamental de MEINECKE: *La idea de la razón de Estado en la historia moderna*, 1924, trad. esp., Madrid, 1959, el excelente estudio preliminar de M. GARCÍA-PELAYO a su edición de G. BOTERO: *La razón de Estado (y otros escritos)*, Caracas, 1962, pág. 21, y la literatura allí citada (nota 9). Recientemente, el coloquio de Tubinga (cuidado por R. SCHNUR) sobre *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlín, 1975. ENRIQUE DE GANTE, a fines del siglo XIII, presenta la expresión *ratio status*, pero se trata de algo distinto: *status* es ahí el bien común, como en GUILLERMO DE AUVERGNE (continuador del comentario de SANTO TOMÁS a la *Política* de ARISTÓTELES) significa en concreto el gobierno de la comunidad.

derivar un punto seguro para una verdadera teología política, a saber, la superación de los ángeles por la victoria de Cristo, que establece desde su Ascensión un Reino universal.

16. EL REINADO DE CRISTO: HACIA UNA TEOLOGÍA POLÍTICA NO - METAFÓRICA

Del Dogma de la Realeza de Cristo no se deriva en razón la necesidad de un régimen monárquico, como tampoco de la omnipotencia divina que Cristo tiene como Dios, la necesidad de una ilimitación del poder político. Derivaciones de este tipo no constituyen una verdadera teología política, precisamente por su carácter metafórico. Pero lo mismo se puede decir de cualquier otra conclusión de este tipo. Una verdadera teología política cristiana debe, por un lado, partir de claros dogmas, y por otro, obtener conclusiones racionalmente necesarias. En este sentido, creo que el único dogma del que se pueden obtener consecuencias políticas es el de que Cristo es Rey, a la vez que Legislador y Juez. Debemos tratar, pues, de este dogma cristiano y luego de sus racionales consecuencias políticas.

Cabría preguntarse todavía si una teología política puede ser teología moral o espiritual. En mi opinión, la respuesta debe ser negativa. La teología espiritual, en la que se integran la antigua ascética y mística con un nuevo planteamiento y estilo, nada tienen que ver con la política. La teología moral, que considero debe mantenerse como distinta de la espiritual (95), sí puede tener relación con la política, y precisamente como normativa de la conducta, tanto del súbdito como del gobernante; impone límites *ratione peccati* tanto por actos de comisión como de omisión, y, como hemos visto, Barion pensaba que sólo desde este punto de vista podía hablarse de teología política. En mi opinión, sin embargo, esto no sería una verdadera teología política, aunque se funde en la teología moral, sino una moral política, una deontología del ciudadano o del gobernante, y sólo desde una teología dogmática cabe derivar una verdadera teología política.

Veamos, pues, cuál puede ser la base dogmática relevante para la política respecto al Reinado de Cristo.

Aunque Cristo declaró expresamente que su realeza no era comparable a la de los reinos terrenales (96), y por ello no quiso ejercer su potestad ju-

(95) Vid. mi excursu en *Sistema de las Ciencias*, III, pág. 35.

(96) Jn., 18, 36: *regnum meum non est de hoc mundo*.

dicial (97), sin embargo, El mismo reconoció su soberanía total y universal (98), adquirida a título de herencia (99) y a causa de la Redención (100).

Los lugares bíblicos de la soberanía de Cristo, así como los ecos en la patrística son muchos, y resulta indiscutible la existencia de este dogma desde los primeros momentos de la Iglesia (101). Fueron recogidos y analizados por Pío XI en la encíclica *Quas primas* (1925). Como se aclara en esta encíclica, a esta soberanía corresponden la potestad legislativa, que ejercitó dando la nueva ley evangélica y, en especial, el *mandatum novum* del Amor (102), así como la potestad judicial suprema (103), en especial, la del Juicio Final (104).

Pertenece también al carácter monárquico de esta realeza de Cristo el que se asocia a ella a su Madre, que es considerada también ella *Regina*. En efecto, corresponde a la más íntima esencia de la Monarquía legítima el que la realeza no pertenezca estrictamente al que efectivamente gobierna, sino a toda su familia (105).

La identificación del Reinado de Cristo con la Iglesia, que, como hemos

(97) Jn., 3, 17: *non enim misit Deus Filium suum in mundum ut iudicet mundum*; 8, 15: *ego non iudico quemquam*; 12, 47: *non enim veni ut iudicem mundum*; cfr. Lc., 9, 56; y en casos concretos, como en una partición de herencia: Lc., 12, 14; también cuando se abstiene de condenar el adulterio: Jn., 8, 11.

(98) En el mismo pasaje cit. del Evangelio de San Juan (18, 36): *regnum meum*; luego, en respuesta a Pilato (Jn., 18, 37): *Rex sum ego*. De ahí que en Apoc. 19, 6, se le llame *Rex regum et Dominus dominantium*, y que ya en el Salmo 2 se le presente como constituido rey por su Padre: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo*, así como en el anuncio del Arcángel Gabriel (Luc., 1, 32 y sigs.): *et regnabit... in aeternum, et regni eius non erit finis*.

(99) Ps. 2: *dabo tibi gentes hereditatem tuam*.

(100) I Cor., 6, 20: *non estis vestri, empti enim estis pretio magno*, donde se presupone que el Hombre se había hecho esclavo del Diablo a causa de venta por el pecado (Rom., 7, 14: *venundatus sub peccato*), no por cautiverio, y por eso la Redención había transferido el poder sobre él a Cristo, ya que la redención de un simple cautivo de guerra no daba el dominio sobre el mismo al redentor, sino tan sólo un derecho de retención para cobrar el precio abonado.

(101) Esto tampoco ofrece duda a los protestantes; vid. O. CULLMANN: *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, Zürich, 1941, 3.^a edición 1950, y *Cristo y el Tiempo*, 1968 (trad. cast. de *Christ et le Temps*², 1966), pág. 163 (primera edición alemana de 1946).

(102) Jn., 13, 34.

(103) Jn., 15, 22.

(104) Sobre este Juicio Final como última instancia que coloca el Derecho divino (positivo o natural) como orden supremo de un sistema jerarquizado de Derecho judicial, vid. mis explicaciones en *Una introducción al estudio del Derecho*, Madrid, 1963, páginas 15 y sigs. y 133 y sigs. [segunda ed., Valparaíso, 1976, §§ 13 y 14].

(105) Vid. A. D'ORS: *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, cit.

dicho, aparece ya en San Agustín (106), y de la que se derivaría, según Peterson, la exclusión de toda expectativa terrenal de reinado cristiano, al menos antes de la Parusía, presenta el problema de limitar de algún modo, pero muy extensamente, el alcance de aquel Reinado divino: en efecto, la base dogmática de éste no lo limita, sino que nos lo presenta como universal, extendido, no sólo a todos los hombres, sino también a todo el orden de la Creación —Cristo, *cosmocrator*—; en tanto la Iglesia, aunque pueda comprender también los Angeles, no comprende, en cambio, ni los demonios ni los hombres que no pertenecen a la Iglesia, ni siquiera por el bautismo de deseo. Esto quiere decir que, si identificamos el Reino de Cristo con la Iglesia actual, la soberanía de Cristo no sería actualmente universal. Por otro lado, siendo la Iglesia el Cuerpo Místico de Jesucristo, resultaría que un Reinado de Cristo sobre la Iglesia quedaría reducido a serlo sobre Sí mismo, sobre su Cuerpo Místico.

Una solución para salvar esta dificultad está en considerar que el Reinado de Cristo, en la medida que es aceptado, es decir, que está dentro de cada uno de los fieles, coincide con la Iglesia —fuera de la que no hay salvación—, pero existe también fuera de ese ámbito, incluso sobre los seres inanimados, sobre los hombres que no pertenecen a la Iglesia y sobre los mismos demonios. En el primer sentido puede hablarse de un Reinado de Cristo moral, pero es precisamente el segundo, de mayor amplitud, el que interesa como realidad teológico-política.

A su vez, el Reinado de Cristo, que como decimos es actual, pues se inicia en el momento de la Ascensión, cuando Cristo se «sienta a la derecha del Padre», terminará con la Parusía, para dar paso al definitivo Reino de Dios, en el cual no entran ya los hombres en su forma actual, sino en la glorificada. Así, la relación entre Reino de Cristo, Iglesia y Reino de Dios puede entenderse de la siguiente manera: Cristo es Rey de toda la Creación, pero su reinado es temporal. La Iglesia es el Reino de Cristo conscientemente aceptado por los fieles, los cuales tienen la misión de comunicar el Evangelio para procurar la más plena conversión del temporal Reino de Cristo en el definitivo Reino de Dios.

Que el reinado de Cristo no se reduce a la Iglesia actual, sino que se ex-

(106) También la Constitución dogmática *Lumen gentium* (promulg. 1964), número 3, identifica el reino de Cristo con la Iglesia, es decir, con lo que «recibieron el reino» (núm. 5), por lo que ese reino es dilatado hasta que se complete en el fin de los tiempos (núm. 9 y 36).

tiende a todos los hombres, se aclara ya en la encíclica *Annum Sacrum* (1899) de León XIII, en la que se lee:

«El imperio de Cristo se extiende no sólo sobre los pueblos católicos y sobre aquellos que habiendo recibido el bautismo pertenecen de derecho a la Iglesia, aunque el error los tenga extraviados o el cisma los separe de la caridad, sino que comprende también a cuantos no participan de la fe cristiana, de suerte que bajo la potestad de Jesús se halla todo el género humano.»

Pero, de todos los documentos pontificios sobre el Reino de Cristo, ninguno tiene tanta importancia como la ya mencionada encíclica *Quas primas* (11 de diciembre de 1925), que promulgó Pío XI con ocasión del establecimiento litúrgico de la fiesta de Cristo Rey. En ella, repitiendo las palabras de León XIII, se dice claramente (núm. 15):

«... erraría gravemente el que negase a Cristo-Hombre el poder sobre todas las cosas humanas y temporales, puesto que el Padre le confirió un derecho absolutísimo sobre las cosas creadas, de tal suerte que todas están sometidas a su arbitrio.»

La misma encíclica afirma a continuación (núm. 17) que todos los gobernantes deben considerarse bajo la «regia potestad» de Cristo —«rey de reyes»—, pues a ella deben el carácter «cuasi sagrado» de su propia potestad, y de ella depende el deber de ordinaria obediencia que obliga a los súbditos. De modo que (núm. 18) deben mandar como representantes del Rey divino.

El poder de los príncipes no es así originario y propio, sino derivado de Dios —*nulla potestas nisi a Deo*— y, en consecuencia, sólo es legítimo en la medida en que se acomoda a la voluntad de Cristo Rey.

El pasaje de Marc., 12, 17, de «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» no debe interpretarse en el sentido de que el César —hoy, el Estado— tenga un poder independiente y comparable al de Dios, sino en el de una delimitación de carácter jerárquico; sería excesivamente ingenuo pensar que Jesucristo quiso colocar en plano de igualdad a Dios con el poder civil (107).

(107) Así, rectamente, CULLMAN: *Königsherrschaft Christi*, cit., págs. 33 y siguientes: «con ello no se fundó un "derecho propio" del Estado; antes bien, se debe conceder al César lo que es porque se integra en aquel orden divino del Reino de Cristo,

Con esto ganamos, a la vez, un punto de vista de la diferencia entre legalidad y legitimidad, en el sentido de que sólo es poder legítimo el que no se opone a la voluntad divina de Cristo, Rey también de los infieles. Dicho de otro modo: los poderes legales pierden su natural legitimidad en la medida en que se oponen a Cristo Rey, su verdadero soberano. Así, los poderes que existen fuera de la Iglesia son también legítimos, aunque sean de infieles, pero pierde su legitimidad por su consciente insubordinación al Rey de quien reciben su legitimidad. El arquetipo de poder ilegítimo será, pues, el del reinado del Anticristo.

Es claro que esta doctrina, siempre válida, del más alto magisterio de la Iglesia —y que, como vemos por Cullmann, la misma teología protestante admite— no aparece suficientemente recogida en los documentos del Vaticano II (108). Pero es precisamente en ella donde debemos buscar la teología política cristiana.

En efecto, la principal consecuencia política del Reinado de Cristo Rey es precisamente la de excluir toda pretensión de poder político absoluto, sea autocrático sea democrático, pues la forma de concretarse la voluntad no interesa a este respecto; es decir, la exclusión de toda otra «soberanía». De ahí que, en mi opinión, la negación de la estructura estatal, tal como se entiende ésta desde Bodino, debe considerarse como exigencia de una recta teología política cristiana. La primera teología política medieval así lo había reconocido, pero la secularización jurídica a que antes nos hemos referido (109) vino a facilitar, al despersonalizar el poder soberano de Cristo, la erección de una soberanía estatal, a la que favorecía la crisis del Imperio (110).

De ahí también —lo que no deja de ser de una importancia política capital— que las cosas de Dios —la Iglesia, en concreto— no esté subordinada

y porque Dios le ha dado el poder sobre tales cosas»; y (pág. 42) la Iglesia, como conjunto de los que viven conscientemente el Reino de Cristo, se opone enérgicamente a todo intento de establecer un *Kyrios Caesar* en lugar de un *Kyrios Christus*. Esta teología política de CULLMANN también fue olvidada por los que han intervenido en la discusión en torno a la teología política.

(108) Vid. nota 106.

(109) Vid. *supra*, § 4.

(110) Vid. mi formulación de esta consecuencia racional del reinado de Cristo en *Nacionalismo en crisis y regionalismo funcional* («Derecho de gentes y Organización internacional», Santiago, 1959, escrito recogido en *Papeles del oficio universitario*, 1961, páginas 310-343), especialmente págs. 325-329, y, sobre la caída de los Angeles de las naciones, págs. 342 y sig. Esta posición de teología política no encaja en el planteamiento y discusión general sobre ésta, y por eso quedó preterida en la literatura correspondiente.

al poder civil, según el principio formulado ya por San Ambrosio (111) y recibido después por el Derecho canónico: *quae divina sunt imperatoriae potestati non esse subiecta*. Esto equivale a decir que la «libertad» que la Iglesia reclama siempre frente a los poderes civiles es una consecuencia estricta de la teología política fundada en el Reino de Cristo.

Así, pues, si, desde el punto de vista de la teología moral, el gobernante puede verse vinculado a determinados preceptos de prudencia política, desde el punto de vista de la teología dogmática, el propio, como hemos dicho, de la teología política, el precepto es el exclusivamente negativo de no pretender la soberanía, pues sería siempre usurpada, ya que el único Soberano total y universal es Cristo. Y esta misma limitación es la que da consistencia a aquella otra moral política, pues lo que impone este principio de no-soberanía es, ante todo, el sometimiento rendido a la ley de Dios.

Todo lo demás —el monoteísmo trasladado a Monarquía universal, la unión mística de Cristo con su Iglesia trasladada a un matrimonio «moral y político» del Rey con la *res publica*, el milagro como justificante del estado de excepción, el Dios inoperante como modelo de la Monarquía constitucional, o el cuerpo místico como el del socialismo, o el no-Dios como causa del anarquismo político, etc.—, todo esto son simples metáforas, impropias de una teología política rectamente entendida.

Si es cierto que el tema de la teología política fue expresamente planteado por el gran jurista alemán Carl Schmitt en 1922, y de entonces procede la discusión en torno a ese tema, con todas las complejas adaptaciones que hemos visto, la verdadera «Carta Magna» de la teología política cristiana se daba tres años después, en 1925, con la Encíclica *Quas primas* del Papa Pío XI. Pero, aunque la doctrina allí repetida es tradicional, el mundo parece no haberse enterado.

ALVARO D'ORS

R É S U M É

Le thème de la "Théologie politique" est né en 1922 sous l'instigation de Carl Schmitt et en relation avec certains aspects de la théorie politique moderne. Quelques années plus tard, l'étude des relations entre monothéisme et monarchisme dans l'Antiquité a amené Erik Peterson à la conclusion d'une incompatibilité entre le dogme trinitaire et l'analogie dogme monarchique.

(111) *Patr. Lat.*, 16, 1939 A.

Cette critique eut un écho considérable. Une nouvelle présentation du thème, dont le résultat fut également négatif, fut présentée ensuite par le disciple de Carl Schmitt, Hans Barion, canoniste qui fit une critique plus sévère et profonde des aspects juridiques des documents du Concile du Vatican II; sa censure du paragraphe 74 de "Gaudium et spes" es soumise ici à une critique. L'expression a été dernièrement utilisée par certains auteurs révolutionnaires désireux de théologiser une action politique déterminée. Dans son ensemble, le thème se complique aujourd' hui de nombreuses théories et idéologies contradictoires.

L'auteur essaie d'éclaircir le complexe entrecroisement thématique, en présentant quelques aspects de la pensée politico-théologique, particulièrement la médiévale, qui semblent être restés en marge de la discussion, et essaie finalement de centrer la question sur ce qu'il pense être la seule construction correcte: celle du Règne actuel et universel du Christ, d'après les conclusions de l'encyclique "Quas primas" de 1925, inexplicablement oubliée par tous ceux qui s'occupent de ce thème. C'est seulement à partir de cette idée du Règne actuel et universel du Christ, que l'on doit distinguer du Règne de Dieu et de l'Eglise, qu'il est possible, selon l'auteur, de fonder une véritable Théologie politique non-métaphorique.

S U M M A R Y

The subject of "political theology" was raised by Carl Schmitt in 1922, precisely in connection with certain aspects of modern political theory. Some years later, the study of the relationship between monotheism and monarchy in early times led Erik Peterson to settle the matter neatly by saying that the dogma of the Trinity and the concept of the Monarchy were incompatible. This criticism had a considerable echo. The subject was broached later from another angle —with equally negative conclusions— by Carl Schmitt's pupil Hans Barion, the canon lawyer who made the severest and deepest criticism of the legal aspects of the documents that emerged from Vatican Council II. His censure of paragraph 74 of Gaudium et Spes is itself subjected to criticism here. The expression has recently been used by certain revolutionary writers bent on theologizing about specific political actions. Contradictory approaches and ideologies surround the matter today with more shadow than light.

The author attempts to separate the strands in this complex interweaving

of themes and theories, to indicate those aspects of —especially medieval— politico-theological thought which appear to have been left out of the discussion and, finally, to approach the question from what he considers to be the only valid standpoint: that of the present and universal Reign of Christ, as defined in the encyclical "Quas Primas" of 1925, inexplicably forgotten by everyone. In the author's view, the present and universal Reign of Christ, to be distinguished from the Kingdom of God and the Church, is the only basis for a real, as opposed to a merely metaphorical, political theology.

