

la teología política de j. b. metz

UN TEMA DE ACTUALIDAD

El hablar de "Teología Política" está de moda. Basta hojear revistas de especialización teológica para encontrar numerosos artículos sobre el tema. Y no sólo directamente sino indirectamente, tratando una serie de realidades que le están implicadas: fe y compromiso político, politización de la fe, el cristiano y las realidades terrenas, la revolución frente al orden establecido, la violencia no-violencia, etc.

Temas candentes que problematizan la vida del cristiano. Se quiere permanecer fiel a la fe, pero no se ve justificada una vida cristiana o una teología que no diga nada al hombre ni a la sociedad en que se vive. Temas que son ocasión de división, de enfrentamiento de posturas y de mala inteligencia entre los mismos creyentes. Con frecuencia se carece de ideas claras sobre este particular, debido, quizás, a prejuicios adquiridos que impiden una nueva postura de creyentes adecuada y recta en la nueva situación de la humanidad.

En este trabajo pretendo exponer lo que se entiende hoy por

"Teología Política" que es algo nuevo respecto a lo entendido tradicionalmente. Presentaré las líneas generales de este movimiento teológico.

PRECEDENTES DE LA TEOLOGIA POLITICA DE

J. B. METZ

J. B. Metz es un último eslabón de una serie de teólogos y movimientos teológicos renovadores. Podemos considerarlo como el animador y representante de la Teología Política. Por eso en este trabajo presentaré la Teología Política tal como es entendida por él.

Metz aprovecha el método teológico del movimiento hermenéutico: el considerar la formulación de la revelación y de los dogmas en un determinado contexto socio-cultural ("Sitz im Leben") y el problema de la traducción al medio presente. La "desmitologización" de Bultmann le servirá de inspiración. Nos dice él mismo: "Positivamente entiendo por teología política el intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad" (1).

Se sitúa a continuación de la teología existencial, trascendental y personalista que tanto ha contribuido a hacer más auténtica la fe en consonancia con las estructuras formales del individuo humano. Citemos a Rahner dentro de este movimiento tan fructífero para la teología. El maestro deja al discípulo un programa abierto: enfrentarse con el desarrollo efectivo de la historia para comprenderla, atender a las nuevas formas de pensamiento y analizar las transformaciones que se van imponiendo en la sociedad. Por eso la teología política asume la confrontación crítica con una tradición filosófica que había encontrado poca consideración en la teología. Se confrontó con la filosofía trascendental de Kant, con el idealismo alemán y con sus consecuencias en el personalismo y filosofía existencial. Pero se dejó a un lado la izquierda hegeliana. Para Metz el marxismo será un dato serio que tomará en cuenta. Verá urgente un cambio de acento de la teología y de la fe: la insistencia en la dimensión *social, pública y práctica*. "Entiendo por teología política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la teología actual tiene a la "privatización" (2).

NUEVO CONCEPTO DE POLITICA

"Los críticos de la nueva teología política se fijan demasiado en el contenido clásico de este concepto y se olvidan del *cambio* que la Ilustración llevó a cabo en la categoría misma de lo político y que, a mi entender, permite unir de una forma nueva y crítica lo "político" con lo "teológico". Me refiero a la distinción *entre estado y sociedad* ...distinción que tiene una tendencia anti-totalitaria" (3). Aclaremos esta distinción. Lo "social-público"

(sociedad) es la esfera pública donde se articulan los intereses de todos los hombres como conjunto social. Lo "institucional-público" (estado) es la esfera pública donde se articulan los intereses de las instituciones. Las teologías políticas clásicas o modernas no han tenido en cuenta este dilema. Así pues, según esta distinción, política no sería la esfera de establecimiento de la soberanía, de poderes o de dominación (estado o poder establecido), sino el lugar público democrático de la liberación de los hombres, tarea general de toda la sociedad y no de una institución concreta. Ante esta concepción de la tarea política, cualquier instancia social (y la teología es una de ellas) no puede jugar un papel válido en la sociedad si su acción no se basa en la intervención en pro de la libertad del hombre.

LA TEOLOGIA POLITICA COMO TEOLOGIA FUNDAMENTAL

Dice H. Cox: "Hace ya demasiado tiempo que los teólogos sólo han interpretado el mundo. Ha llegado el tiempo de transformarlo" (4). La teología política *no aporta nuevos contenidos* o principios doctrinales aplicables a determinadas materias o sectores (teología regional o aplicada). Postula, más bien, la aplicación de un *nuevo principio formal* o fundamental a toda la temática teológica. Sería un nuevo lenguaje, la expresión nueva de una misma y única fe a partir de y para una nueva comprensión del hombre. Una teología que tenga presente que el hombre es un ser esencialmente social y que la sociedad no es una mera suma a posteriori de sus individuos.

Es teología fundamental porque está en el plano de la determinación misma de la fe. Se ha pensa-

do que creer era confesar la letra de la Escritura o de los Dogmas, quedando sin significación y sin aportaciones a la vida real (Ortodoxia). Los intentos hermenéuticos pretenden interpretar la letra de la Escritura, "desmitologizar" las representaciones tradicionales de la fe, extraer de su envoltura cultural y conceptual (ya pasada, vacía y sin significación) una fe significativa para nuestra existencia. La fe no tiene que transmitir concepciones mitológicas del mundo y del hombre sino un mensaje existencial. La teología política entra en esta línea hermenéutica. Transmite el kerigma no a base de descripciones autoritativas o dogmáticas sino a partir de la situación presente del mundo y del hombre. Es *ortopraxis* y no *ortodoxia*. Metz presenta, pues, un correctivo esencial a la teología existencial: concebir la existencia no como puramente espiritual, sino condicionada socio-políticamente. La "desmitologización" de Bultmann se convierte en "desprivatización". La interpretación existencial en interpretación política.

DESHACER EL DILEMA CRISTIANO POLITIZADO O ABSTINENCIA POLITICA

El problema de la teología política no es meramente teórico. Ha sido la misma vida la que lo ha planteado. ¿Qué postura toma el creyente ante la acción política? Se presentan dos opciones:

¿*La politización de la fe*? Sería recaer en la era constantiniana en que se politizó el mensaje cristiano, uniéndolo al poder del Imperio Romano, hasta llegar a la situación de privilegio de la Iglesia en la Edad Media, en que el poder de la Iglesia estaba sobre los poderes terrenos y la teología era reina de las ciencias. Este modelo constantiniano fue criticado por la Ilustración

—para Metz esta crítica es algo definitivo que no se puede ignorar y que hay que tomar muy en serio—. Sus frutos últimos son el proceso de secularización que ha separado tajantemente lo religioso de lo profano reconociendo la autonomía de lo socio-político. Se ha dado una emancipación de la tutela y autoridad de la visión del mundo de la Iglesia, dando acceso a la autonomía y pluralismo de la filosofía y las ciencias.

¿*La abstinencia política*? Este camino de descompromiso con la realidad tampoco satisface por crear una división y dualismo entre la vida y la fe del cristiano. Sería un caer en la "pura religión del más allá" que no resistiría a las críticas del marxismo: la Iglesia como factor de alienación y consolación falsa frente a los males y represiones de la humanidad. Este descompromiso político del cristianismo se justifica, a veces, por un querer ocuparse de lo que es típico suyo: el hablar de Dios. Pero, ¿qué significa hablar de Dios en teología cristiana? Según el NT significa siempre hablar de su reino por venir (categoría de importancia política). Además se pasa por alto la pretensión pública del mensaje bajo el pretexto de no querer inmiscuirse en lo público para no caer en un neointegrismo cristiano o eclesiástico en una sociedad secularizada o religiosamente emancipada. Además hay que notar que una teología indiferente o "neutral" a las situaciones políticas funciona en provecho del poder establecido o de los poderosos. Y así, no queriendo ser política, se apunta al bando de una política represiva. Una teología puramente religiosa, metafísica o existencial se queda en ideología de la dominación política, "racionalizando" teológicamente

te las estructuras eclesiopolíticas represivas o despolitizando las conciencias frente a situaciones seculares de represión.

La única salida que le queda a la Iglesia cara a la acción es la de insertarse en una acción política según el concepto de política antes dado: el enrolarse en una acción, no colaborando con un estado sino con una sociedad que busca pluralísticamente su liberación. Participar en la esfera pública en pro de la liberación de los hombres. Esta labor la llevará a cabo respetando la distinción y autonomía de lo religioso y lo profano, y cuidando de evitar estos dos extremos: el identificarse con un sistema concreto y el verse totalmente ajena a la esfera pública.

LEGITIMACION BIBLICA DE LA TEOLOGIA POLITICA

Tras esta fundamentación primera que nos ha hecho ver que la teología debe colaborar como cualquier otra instancia social en la búsqueda de liberación humana, veamos su fundamentación bíblica.

Metz no es un escriturista. Sin embargo se apoya en especialistas en exégesis como E. Peterson, que, aunque no aporta la exégesis tradicional histórica, no cabe duda que presenta interesantes y acertadas intuiciones evangélicas en consonancia con el momento actual social de la fe. Tales serían las siguientes:

1.—El mensaje de Jesús se dirige al conjunto social como tal y no a la esfera "privada" de los individuos:

— Jesús predica un "reino escatológico" que significa una esperanza no para el individuo sino para el todo social en que, naturalmente, se integran los individuos.

— El Evangelio, más que una biografía de Jesús "individuo", es la transmisión o proclamación pública de su mensaje al mundo.

— Este mensaje atañe a *todo* el hombre (no sólo religioso o metafísico sino corporal-espiritual) y a *todos* (anuncia paz, justicia, salvación, reconciliación, liberación, etc. Y estos conceptos no pueden ser privatizados).

2.—La verdad no es para contemplarla sino para realizarla. S. Juan presenta la verdad encarnada. Así como en el AT se hablaba de "obrar" la verdad (Tob 4,6 y 13,6) así Juan nos dirá que la verdad no es para contemplarla sino para "realizarla" (Jn 3,21); la verdad "libera" al hombre (Jn 8,32).

3.—El Evangelio se decide por la historia de la libertad contra la historia de la represión.

Los contenidos del anuncio evangélico escapan a la identificación con un sistema político determinado. Ninguno podrá abarcar el horizonte de pretensión del cristianismo: la totalidad de la historia revelada en la Resurrección de Cristo. Precisamente por eso el alcanzar la esperanza escatológica crea en los creyentes un comportamiento de conflicto con el mundo, de negación mortal del mundo vigente. Jesús muere por esto: por anunciar un reino escatológico que denuncia los poderes religioso-políticos establecidos.

La cruz salvadora de Jesús no está en el templo ni en el interior de las almas piadosas sino en la calle (cfr. Carta a los Hebreos). Es un dato público innegable. El señorío de Cristo —que se anuncia sobre todo en los Hechos de los Apóstoles como algo esencial— es otro modelo distinto de la soberanía de entonces. No es política de

dominación sino de liberación y crítica de todo poder establecido. "Dios es Señor y toma el poder" significa que pone en cuestión todo género de señorío establecido; que se revela contra el autoritarismo incluso eclesial; que el hombre con sus necesidades reales tiene derechos sobre las instituciones que se vuelven contra él (cfr. el hombre y el sábado en los evangelios).

Esta fundamentación bíblica la resume Metz en la idea de que la "Memoria" de Cristo puede ser la fuente de comportamiento más político. Recordar a Cristo es creer en El tal como históricamente vivió en el pasado y que nos proyecta a una acción futura. Es recordar la significación que tienen para nosotros tanto sus palabras como su muerte. Este recuerdo, que es de orden escatológico, es en sí mismo significativo. Nos recuerda que el Dios bíblico (a diferencia de los dioses de los paganos, filósofos o políticos) sólo nos salva cuando se destruyen los bloqueamientos que le impiden comunicarse. Recuerdo basado en el primado de la esperanza de la liberación contra la desesperanza de la muerte, primado de la caridad como destrucción de toda dominación. Jesús no ha elaborado dogmas, no ha defendido una ideología propia, no ha creado jerarquía social. Esta memoria de Cristo es importante tenerla viva en la época tecnocrática con sus mecanismos de integración y sus tradiciones institucionalizadas automáticas o fixistas. Decidirse a creer, esperar y amar, según el deseo del Evangelio, implica de suyo una crítica del mundo, de la sociedad, de nuestras evidencias, de nuestras costumbres, de nuestras maneras de pensar. Y esto es lo que nos hace pasar de la muerte a la vida. Lo de menos es qué clase de crítica o contestación se haga.

Le estarán ofreciendo al hombre la posibilidad de ser liberado y salvado.

LA IGLESIA CARA A LAS TAREAS DE LIBERACION DEL HOMBRE

En el apartado anterior hemos visto que la teología no se justifica como teoría sino como praxis. En este sentido la teología debe ser política. Nos preveníamos también contra la tentación de un absolutismo teológico (que se daría al hacer del corpus doctrinal un programa o una aplicación de la teología teórica a distintos campos (doctrina social de la Iglesia, teología del trabajo, del desarrollo, de la revolución, etc.). Sería un fallo porque sería un manipular al hombre con una ideología de derechas o de izquierdas. No, la teología debe ser esencialmente crítica y práctica cara a la liberación del hombre.

La Iglesia es el sujeto de la praxis de liberación del hombre que lleva a cabo la teología y la fe. Pero la Iglesia no como institución ideológico-programadora de acción política, sino como institución de crítica de la sociedad. Veamos las exigencias que esta nueva presentación de la Iglesia comporta "ad intra" y "ad extra" y sus repercusiones socio-políticas.

a) *Acción de la Iglesia cara a sí misma.*

Es un hecho el que la Iglesia, a lo largo de su historia, se ha situado frecuentemente en contra de las nuevas producciones y de los movimientos de la libertad en el mundo. Quizás tengamos que buscar la razón de esto en las fuerzas que han actuado en la Iglesia: el dogmatismo y el canonismo que suponen un concepto "ideal y dado" de

Iglesia sin capacidad de transformarla. Además, una concepción de la Iglesia como algo cerrado en sí mismo, desvinculado de una repercusión en el medio mundano. Sólo la libertad y la praxis traerán a la Iglesia una fuerza de verdadera renovación y acomodación.

La Iglesia tendrá que ser *institución*, pero no en el sentido que tiene la palabra institución en la sociedad burguesa. Un sentido nuevo de institución que sea la instancia colectiva que permita, encauce y favorezca la crítica de los individuos y la haga llegar a ser pública y eficaz. Esto es lo mismo que postular una nueva razón de ser de la Iglesia como institución de la fe, signo colectivo y eficaz de la esperanza escatológica. Pero una institución que no actúa pre-críticamente (reprimiendo la libertad de los individuos al imponerles las cosas ya hechas) sino post-críticamente (encauzando la libertad y permitiendo cambiar las cosas). La Iglesia católica ha sido poco crítica. Ha aparecido represiva e imperativa a partir de principios teológicos sobre los que se funda.

Esta nueva actitud lleva consigo el convencimiento de que "La Iglesia no existe por sí misma, no está al servicio de su autoafirmación, sino al servicio de la afirmación histórica de la salvación para todos. La esperanza proclamada por la Iglesia, no es esperanza en la Iglesia sino en el reino de Dios. Así que la Iglesia, como institución, vive precisamente de la constante proclamación de su provisionalidad. Y esta provisionalidad escatológica, ha de realizarla institucionalmente estableciéndose a sí misma como institución de libertad crítica ante el proceso social con sus absolutizaciones y cerrazo-

nes" (5). No se puede concebir a la Iglesia como un "mundo en sí" que deba subsistir "al lado de" o "sobre" el mundo. No; la iglesia existe amasada con el mundo en el horizonte de promesas anunciadas por Jesús, de las cuales es ella portadora.

Otra consecuencia es la de poner manos a la obra de reforma de sus propias estructuras. Difícilmente podrá ser una instancia de liberación del hombre, si ella misma funciona represivamente. Primeramente por su eficacia testimonial y también por constituir un sector social al que tiene que aplicar esta tarea liberadora. Es imprescindible, pues, esta labor "ad intra" para un compromiso evangélico-crítico. Lo cual supone un acabar con el estilo autoritario fomentando la formación crítica y razonable de la opinión pública. Será, sin duda, un entrenamiento en casa que le facilitará el dejar de ser ghetto cerrado o secta sin crédito en la sociedad.

b) *Acción de la Iglesia cara al mundo.*

La Iglesia como lugar de politización de los individuos y de crítica a las ideologías represivas.—Supuesto este saneamiento crítico en sus instituciones, queda abierta a la Iglesia una tarea "ad extra". Sería el lugar en que se politicen las subjetividades aisladas e ineficaces. Estas individualidades se podrían aglutinar y ser la oposición frente a posturas socio-políticas o económicas extremadamente criticables. Sería el lugar en que se mostraría a los cristianos claramente los condicionamientos histórico-culturales y el carácter provisorio de las instituciones y doctrinas eclesiales. Lugar en que el pueblo cristiano aprendería a discernir toda

la serie de ideologías que lleva consigo sin saberlo y que implican un menosprecio de la libertad del hombre (racial, social, sexual etc.). Lugar en que se sale de lo meramente personalista a lo social.

Esto supone un "reengendrar" el cristianismo institucional a la luz significativa de modos de pensar críticos y modos de acción considerados como exteriores al cristianismo (por ej. los derechos del hombre). Es interesante el papel que en esta nueva praxis de la Iglesia atribuye Metz a las órdenes religiosas. Les anima a no olvidarse de su origen histórico que la mayoría de las veces consistió en una reacción crítica determinada ante posturas encallecidas y establecidas de la misma estructura eclesial o social (S. Francisco de Asís, Sto. Domingo, S. Ignacio, Sta. Teresa). Les pide que ahora no se conviertan en los guardianes del orden establecido.

Sentido de la crítica de la sociedad: abrir constantemente el mundo a la esperanza.—Arrancar a la sociedad de las inmanencias que la encierran en sí misma exige una atención al mundo presente, con sus ideologías y programas prácticos y una atención al Evangelio. La consecuencia será una contestación a todo lo que en nuestro mundo se cierre a la libertad y a la esperanza. Es esencial el que esta crítica sea *escatológica*, en el sentido de teología negativa del futuro. El clamar siempre por la Esperanza total que viene de Dios en Cristo más allá de la historia, ante las esperanzas concretas presentadas como absolutas y definitivas. Ante la sociedad técnico-industrial, que programa felicidad concreta y positiva, el cristiano reaccionará. Y no porque sepa positivamente nada del futuro, sino porque negativamente sabe que el verdadero

futuro del hombre, aunque se revele en lo humano, no se identifica con ello sino que viene de Dios más allá de la historia. A esto le llama Metz "reserva o diferencia escatológica". Aquí es donde el cristianismo se confronta con las grandes concepciones del mundo presente (marxismo, positivismo, tecnocracia).

CONCLUSIONES:

— Por todo lo dicho vemos que la teología política y la Iglesia no funcionarían al modo clásico de las ideologías presentando una doctrina propia positiva, sino por vía crítico-negativa liberadora de lo existente.

— También vemos que la base social real del compromiso evangélico no es un partido político o un sindicato. El cristiano colaborará con cualquier movimiento o grupo donde se busque la paz, humanidad, libertad y justicia. Se comprometerá en provecho de todos los hombres, en particular de los más pobres y amenazados. Y no para determinar en común el futuro, sino para negar crítica y prácticamente los mecanismos que lo pongan en peligro. Es por lo que a la teología política se le ha llamado también "teología dialéctica".

— La teología política no es un anarquismo de principios, porque se basa en el amor y la esperanza cristianas que se enfrentan a situaciones determinadas y concretas. Supone situaciones y estrategias diferentes. No tendrá que ser siempre teología de la revolución violenta. Es antítesis dialéctica de lo que se ha inmovilizado. Apunta a un horizonte donde se produzca una nueva reconciliación o identidad. Es, pues, objeto de esperanza en la praxis. Naturalmente, en sus críticas podrá aprovechar las críti-

cas que, con todo derecho, hacen los sicólogos y sociólogos.

Quizás hubiese sido interesante para terminar, presentar un juicio sobre la obra de Metz. Tengamos presente que Metz ha ido aprovechando las críticas que se le han hecho para ir explicándose y perfilando el movimiento teológico que inspira. En la presentación que hemos hecho van insertadas muchas de sus respuestas a estas críticas.

No obstante sería interesante dedicar un trabajo exclusivamente a ello (6). Es notable observar que no todas las críticas que se le hacen vienen de un campo "burgués" que se resitiría a revolverse contra el orden establecido. Además, sepamos —como dice Rahner— que la teología política no excluye ni sustituye a otras teologías (por ej. la teología trascendental), porque el hombre no se identifica adecuadamente con lo que es en sociedad.

NOTAS:

- (1) J. B. METZ, *Teología del mundo*, Sígueme 1970, pg. 139.
- (2) J. B. METZ, *Teología del mundo*, Sígueme 1970, pg. 139.
- (3) Selecciones de Teología 38 (1971) pg. 108. (Número extraordinario sobre Teología Política).
- (4) Selecciones de Teología 38 (1971) pg. 106. De un artículo de H. COX, *Dimensiones de la teología política*.
- (5) J. B. METZ, *Teología del mundo*, pg. 152-153.
- (6) Para ello se puede usar el material siguiente: *Diskussion zur politischen Theologie*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1969. Interesante colección de artículos que resume el debate. En Selecciones de Teología 38 (1971) están recogidos algunos artículos que presentan las críticas a esta teología: pg. 172 la crítica que le hace Lehmann; pg. 182, de la R. Spaemann.

OTRA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- M. XHAUFFLAIRE, *Les grandes lignes de la théologie politique selon J. B. METZ*, L'Étre 150 (Février 1971) y 151 (Mars 1971).
- P. VIVERET et M. CRINON, *Foi et politique*, Le Supplément 96 (Février 1971).
- P. BLANQUART, *L'acte de croire et l'action politique*, Lumière et vie, 98 (1970).