

# LA "TEOLOGIA POLITICA" SEGUN J. B. METZ

Gilberto Gómez Arango

## Introducción:

J. B. Metz es sin duda alguna el principal promotor de la nueva orientación de la teología conocida bajo el nombre de "teología política". El siguiente trabajo intenta sintetizar y evaluar su pensamiento.

Para comprender la teología política es necesario situarla históricamente, ver su relación con los intentos que se han hecho en el pasado para relacionar el concepto de teología con el de política. Este aspecto histórico es el objeto de la primera parte.

En la segunda parte se expondrá una síntesis del pensamiento de Metz y en la tercera será evaluada, su contribución al desarrollo del pensamiento teológico.

Para la elaboración de este trabajo se consultó la literatura aparecida hasta febrero de 1970. En realidad en los dos últimos años la discusión sobre la "teología política" ha sido desplazada por la discusión sobre la "teología de la liberación". Quizá el clímax de la "teología política" se alcanzó con la crítica a esta teología hecha por Karl Lehmann, de la cual se tratará en la tercera parte de este trabajo.

## I — Historia del concepto de "Teología Política"

### 1. Anotación preliminar

1.1. **Finalidad de esta primera parte.** J. B. Metz afirma, como lo veremos más adelante, que el concepto de "Teología Política" tiene

hoy en día un contenido muy diferente del que tradicionalmente ha tenido; por lo tanto, la nueva teología política no conduce a una "neoclericalización" de la política o a un resurgimiento de la ya superada "ideología religiosa del Estado". Para poder analizar y apreciar esta afirmación, es necesario estudiar lo que ha significado el concepto de "Teología Política" en el transcurso de la historia.

1.2. **Procedimiento.** Se debe distinguir la historia del término "Teología Política" de la historia de las relaciones entre la "Política" y la "Teología". Estos dos procesos históricos ayudan a comprender y delimitar el concepto de Metz sobre la teología política. A pesar de que no es fácil separar el uno del otro, intentaré hacerlo por razones metodológicas. Tratar el tema de la historia del término es más sencillo y está más de acuerdo con la importancia y longitud propias de este trabajo, en el que sólo una parte está consagrada a este tópico. El tema de las relaciones entre la política y la teología daría materia para un trabajo completo: habría que estudiar las relaciones entre Iglesia y Estado, autoridad papal y autoridad de los gobernantes seculares, lo cual implicaría todo un tratado sobre la historia de la eclesiología. En efecto, el conflicto entre la autoridad civil y religiosa inspiró las primeras obras que trataron sistemáticamente el problema eclesiológico, cuyo influjo se experimenta aun hoy en día (1).

En esta parte estudiaré principalmente la historia del término "Teología Política". Respecto a la historia de las relaciones entre la "Política" y la "Teología" me limitaré a un esquema de rasgos generales.

## 2. El término "Teología Política"

2.1. **Origen.** La expresión "Teología Política" aparece por primera vez como una subdivisión de la teología que, en la antigüedad greco-romana, se dividía en tres ramas diferentes: teología mítica, teología política y teología natural (2). Tal división aparece en los escritos del historiador romano M. Terentius Varro (116-127). De la reconstrucción

(1) Etienne Ménard, o.p., *L'Écclésiologie hier et aujourd'hui* (Montréal: Desclee de Brouwer, 1966), 22.

(2) G. Söhngen, "Natürliche Theologie", *Lexicon für Theologie und Kirche* VII, 812.

de las "antiquitates" (obra en que Varro habla de la triple división) se deduce que sólo la teología política tiene la propiedad de presentar una visión verdadera de la esencia de los dioses (3).

Las ideas teológicas de Varro nos han sido transmitidas a través de la refutación que de él hace S. Agustín en la "Ciudad de Dios" (4). Agustín se refiere expresamente a la división que se hacía de la teología: "Tres theologiae, quas Graeci dicunt mythican, physican, politican, Latine autem dice possunt fabulosa, naturalis, civilis. . ." (5). La teología mítica es la de los poetas; en ella se encuentran muchas afirmaciones que constituyen una ofensa contra la majestad y la esencia de los seres inmortales. La teología natural, sobre la que han escrito muchas obras los filósofos, tiene como fin investigar qué dioses existen, en dónde se encuentran, si son temporales o eternos, si están compuestos de fuego, números o átomos. La teología política es aquella que los ciudadanos, principalmente los sacerdotes, tienen que conocer y seguir. En ella se debe determinar qué dioses se van a venerar en el Estado, y qué clase de sacrificios y culto se les va a tributar. La teología mítica está principalmente relacionada con el teatro, la natural con el mundo y la política con el Estado (6).

Agustín anota que la división en tres ramas se puede reducir a dos, pues la teología mítica es política y la política es mítica (7).

Para entender la posición que adopta Agustín frente a esta teología política, se debe tener presente la finalidad de la obra "La Ciudad de Dios". A raíz de la caída y destrucción de Roma, llevada a cabo en el año 410 por Alarico y sus ejércitos, se acusó a la religión cristiana de ser la causa de todos los males que le habían sobrevenido al Imperio. Tal acusación provenía precisamente de la teología política de Roma. Según ella, todo suceso político (triumfo o derrota) se debía a causas teológicas. La destrucción de Roma, se decía, era un castigo enviado por los dioses tradicionales del Estado, quienes no podían

(3) Ernst Feil, XX " 'Politische Theologie' und 'Theologie der Revolution', " **Diskussion zur Theologie der Revolution**, editado por E. Feil y R. Weth (Mainz-München: Mathias Grünewald, Chr. Kaiser, 1969), 114.

(4) S. Agustín, **De Civitate Dei**, VI y VII.

(5) *Ibid.*, VI, 12.

(6) *Ibid.*, VI, 5.

(7) *Ibid.*, VI, 8.

soportar el que Cristo los suplantara. Agustín se oponía a la teología política de entonces porque tal teología identificaba al Estado con sus dioses, de tal manera que todo rechazo de ellos fuese considerado como un ataque al mismo Estado.

La terminología de la triple división de la teología no fue originalmente acuñada por Varro, aunque aparece por primera vez en sus obras. Se supone más bien que el estoico Panaitios (185-principios del siglo I) fue el primero en establecerla (8). De manera diferente a los romanos, tan interesados por la política, Panaitios colocó en primer lugar a la teología natural. Más tarde el pontífice Q. Mucius Scaevola adoptó esta triple división pero le dió la primacía a la teología política, ya que representaba la ideología religiosa del Estado. Finalmente Varro, siguiendo a Scaevola, la propagó en sus escritos (9).

**2.2. Desarrollo posterior.** La triple división de la teología según Varro se hizo clásica. Aunque ha habido una evolución en los matices propios del contenido del término "Teología Política", se puede decir que el núcleo fundamental se ha conservado hasta nuestros días. Tal núcleo sería el pretender fundamentar y justificar decisiones políticas y modos de gobierno por medio de categorías teológicas.

S. Tomás conoció el texto de Varro, pero su presentación de la teología política es oscura (10). Al principio de la edad moderna, varios autores se refirieron a la teología política de Varro, al tratar el tema de la teología natural (H. Grotius, E. Lord Herbert de Cherbury, P. Bayle, G. Vico, R. Cudworth). R. Cudworth investigó la relación existente entre la teología natural de Varro y la que aparecía en G. J. Vossius; el resultado fue la refutación de la identificación, que de las dos hacía Vossius. Este es un primer intento de apartarse de la concepción clásica de Varro (11).

Chr. Wolff (1679-1754) refuta en su "Theologia Naturalis" la teología mítica y la política de Varro. Para rechazar la teología política se basa en el siguiente argumento: "Per impietatem vero theologian

(8) E. Feil, op. cit., 114.

(9) Ibid., 115.

(10) *Summa Theologica*, II-II, 94, 1; *Comm. ad Romanes*, I, 7.

(11) E. Feil, op. cit., 119-120.

naturalen cum civili confundunt athei, dum theologiam omnem pro figmento politico habent". (12).

La enciclopedia de M. Diderot y J. L. d'Alembert también incluye el texto clásico de Varro. Allí se dice que los antiguos conocieron tres clases de teología. La teología política (en segundo lugar) era aceptada principalmente por los príncipes, los magistrados y los sacerdotes, por ser la ciencia más útil y necesaria para la seguridad, la tranquilidad y la prosperidad (13).

Ya antes B. Spinoza (1632-1677) había escrito que la teología política era una ayuda para consolidar la seguridad del Estado. Según él, la teología política tiene como fin "...homines deceptos habere, et metum, quo retineri debent, specioso religionis nomine adumbrare, ut pro servitio, tamquam pro salute pugnent" (14).

El término "Teología Política" aparece en nuestra época introducido por C. Schmitt (15), para designar las ideas teológico-filosóficas de J. de Maistre (1773-1821), L.G.A. de Bonald (1754-1840) y J. Donoso Cortés (1809-1853). Estos tres escritores son los representantes del llamado "tradicionalismo del siglo XIX", que se oponía a todos los movimientos revolucionarios calificándolos de "castigo de Dios" a la humanidad. Los "tradicionalistas" utilizaban argumentos teológicos para asegurar y defender las formas monárquicas de gobierno, que estaban ya sobrepasadas por el desarrollo político.

No aparece claro qué entendía el mismo C. Schmitt por "teología política". H. Hirt opina que bajo este concepto Schmitt comprendía los intentos hechos en su tiempo "para fundamentar y justificar decisiones políticas o formas de gobierno por medio de categorías teológicas" (16).

(12) Chr. Wolff, *Theologia Naturalis*, Frankfurt-Leipzig 1736, 2-3. Citado por E. Feil, op cit., 120-121.

(13) *Encyclopédie* XXXIII, Lausanne-Bern 1781, 423.

(14) B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Opera III, editado por G. Gebhardt, Heidelberg 1925, 7.

(15) Carl Schmitt, "*Politische Theologie*". *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*. München-Leipzig 1922.

(16) H. Hirt, "Monotheismus als politisches Problem?", *Hochland* 35 (1937-1938), 323-324.

En 1935, trece años después de la aparición de la obra de Schmitt, Erik Peterson emprendió la tarea de demostrar la imposibilidad de una teología política, entendida como justificación de una situación política por medio de la revelación cristiana. Peterson analizó el problema político del monoteísmo tal como se presentó en la antigüedad griega, en el imperio romano y finalmente en el imperio cristiano. Mediante el dogma de la Trinidad intentó quitarle todo fundamento teológico al monoteísmo político y, consecuentemente, a la teología política. Según él, solamente en el judaísmo o en el paganismo se puede dar una "teología política" (17).

Después de la intervención de E. Peterson, la problemática de la teología política permaneció estática (18). Después de C. Schmitt nadie ha vuelto a usar el concepto tradicional de teología política en un sentido positivo. Con él se cerró el período de una teología política que abusó del mensaje cristiano para justificar situaciones y sistemas políticos.

2.3. **"Teología Civil"**. Con esta expresión han traducido algunos el término "theologia civilis" de Varro, con lo cual han originado confusión en la terminología. E. Voegelin introdujo este término en la política, basándose en la *Ética a Nicomaco* de Aristóteles (19).

### 3. Las relaciones entre la "Teología" y la "Política".

3.1. **Orígenes**. Los orígenes de las relaciones entre la teología y la política se encuentran en las antiguas culturas orientales. En ellas se mezclaban y hasta se llegaba a identificar lo cósmico y lo social, de tal manera que se podía hablar de una cosmología política o de una política cosmológica (20).

El influjo de lo cósmico se hacía sentir no sólo en la organización misma de la sociedad civil, sino también en la agricultura y en la ar-

(17) E. Peterson, "Der Monotheismus als politisches Problem", *Theologische Traktate* (München: H. Wild GmbH, 1951), 105.

(18) Ernst Topitsch, "Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der 'politischen Theologie'", *Wort und Wahrheit*, 10 (1955), 19.

(19) H. Zwiefelhöfer, "Ziviltheologie", *Lexicon für Theologie und Kirche* X, 1932.

(20) E. Topitsch, op. cit., 20.

quitectura. El "cosmos" era concebido como un gran Estado que servía de modelo para los diferentes Estados terrenales (21).

No se sabe con precisión en dónde se originó esta concepción social del cosmos o la concepción cosmológica de la sociedad. Las enseñanzas astronómico-astrológicas nacieron seguramente entre el Tigris y el Eufrates; de allí debieron haber pasado a la India, luego a la China y finalmente al lejano Oriente.

3.2. **Grecia y Roma.** En el pensamiento griego la relación entre la teología y la política siguió la misma orientación de las culturas orientales. El origen y ámbito de la teología política grecoclásica fue la crisis de la "polis". Su primer representante, Jenófanes de Colofón (570-475), rechazó el politeísmo antropomórfico del panteón homérico, acusándolo de limitarse a sancionar y canonizar las normas de vida y la situación privilegiada de las nobles tradiciones. Al politeísmo opuso el conocimiento del único Dios inmóvil, que es la razón pura e inmutable (nous), la cual otorga la visión del orden sempiterno, según el cual ha de estructurarse la vida y el Estado. El ciudadano está obligado a la "theoria", pues sólo la visión ("theoria") del orden cósmico garantiza el orden de la "polis". De esta manera, la ética y la política se fundaban en el cosmos inmutable.

A raíz del ocaso del poder político de la "polis" griega se siguieron importantes cambios. Cuando los democráticos ciudad-estados fueron reemplazados por las complejas monarquías de los reyes helenistas, inspirados en las tradiciones de Oriente, y cuando para muchos la confianza en el cosmos se había convertido en resentimiento y angustia respecto al mundo, entonces la estola pasó a ser la heredera de la teología política grecoclásica. Se insistió en la razón inmutable que garantizaba el orden en el mundo y la perennidad del alma. Pero la razón divina fue entendida de dos maneras: como dominio absoluto y externo, y como autodeterminación interna. El hombre no sólo vive en comunicación con el mundo externo sino también con la razón divina que él lleva en su interior; en este ámbito el hombre es libre (22).

(21) Ibid., 23.

(22) H. Schmidt, "Algunas cuestiones en torno al problema de la 'Cristología política'." *Concilium* 36 (Junio 1968), 466-469.

La teología política de la concepción griega del cosmos y de la "polis" hizo historia cuando se unió con ella la idea romana del Imperio. En lugar de la "polis" ideal, el emperador vino a ser el mediador entre el macrocosmos y el microcosmos. "Si la teología política de los griegos había racionalizado y sistematizado paradigmáticamente los mitos sociocósmicos de los grandes y poderosos imperios de Oriente, su herencia fue luego remitizada gracias a la religión política de Roma" (23). Se concibió al imperio romano como la imagen eterna de la "cosmópolis"; el emperador, como gobernador del imperio, era el equivalente de la divinidad, reguladora del cosmos.

La teología política se convirtió en Roma en la ideología del Estado. Este era el encargado de seleccionar los dioses que se debían venerar en el culto público. Para esta selección el Estado utilizaba el material ofrecido por la filosofía, la mitología y la tradición (24).

**3.3. Imperio cristiano: Antigüedad y Edad Media.** A medida que la Iglesia fue saliendo de las catacumbas y adquiriendo prestigio como organización, su misión fue tomando más y más rasgos políticos. Los cristianos adoptaron la concepción judaica de la monarquía divina, según la cual el pueblo judío poseía una superioridad religiosa y había sido enviado al mundo pagano, para fundamentar la superioridad del pueblo de Dios (la Iglesia) respecto a la fe politeísta de los paganos. La politización del mensaje cristiano se manifestó oficialmente con la subida al trono de Constantino. Este se declaró emperador romano del cristianismo y le encomendó a la religión revelada un papel que hasta entonces había desempeñado la religión imperial del Estado.

De esta manera las relaciones entre teología y política se estrecharon más. Esta teología política, nacida del influjo de la metafísica política de Roma y de la concepción judaica de "pueblo elegido", ha sido denominada de dos maneras diferentes: 1) "Cristología Política" (25) y 2) "Monoteísmo político" (26). 1) Según H. Schmidt, para responder a la nueva situación creada por Constantino se llegó al desarrollo

---

(23) *Ibid.*, 469.

(24) Arnold A.T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959), I, 276.

(25) H. Schmidt, *op. cit.*, 463-475.

(26) Erik Peterson, *op. cit.*, 45-147.

directo de una "Cristología Política". De ella nos hablan las imágenes de Cristo que hemos heredado de la Iglesia antigua, las cuales demuestran cómo fueron atribuidos al soberano celeste los rasgos y funciones de gobierno del soberano terreno. "El 'Cristo político' no aparecía ya como consolador de una Iglesia acosada y oprimida, sino como jefe, legislador y juez de una Iglesia triunfante" (27). 2) Siguiendo otro punto de vista, E. Peterson ve en el advenimiento al trono de Constantino la cristalización del "Monoteísmo político". Después de comentar el pensamiento de Eusebio, Peterson concluye:

"En teoría, el monoteísmo comenzó con la monarquía de Augusto. El monoteísmo pertenece metafísicamente al Imperio Romano el cual acabó con las nacionalidades. Pero lo que en teoría se originó con Augusto, se convirtió en realidad con Constantino. Al vencer Constantino a Licinio se reinstauró la monarquía política y al mismo tiempo se aseguró la monarquía divina... Así como solo existe un único Dios, un único rey en el cielo y un único Nomos y Logos real, así también no existe sino un solo rey en la tierra" (28).

Ya se ha visto cómo y por qué se opuso S. Agustín a la "Teología política" de Roma. Pero su pensamiento no puede ser tachado de apolítico o despolitizante. En muchos de sus escritos analiza las relaciones entre la fe y el mundo, la Iglesia y el mundo, la Iglesia y el Estado. Más aún, mediante una interpretación incorrecta de su pensamiento, se llegó en la Edad Media a absorber el derecho natural del Estado en la justicia sobrenatural y en el derecho eclesiástico, lo cual tuvo como resultado la concepción teocrática de gobierno. Esta interpretación de las obras de Agustín es lo que constituye el llamado "Agustinismo político" (29).

El influjo de Agustín en la Edad Media es innegable. La idea de la "Ciudad de Dios" fué interpretada en el sentido de una unidad teocrática, que incluía una tensión entre hierocracia (poder supremo del

(27) H. Schmidt, *op. cit.*, 472.

(28) E. Peterson, *op. cit.*, 90-91.

(29) H. X. Arquilliere, *L'Augustinisme Politique*. Paris 1934.

Papa aun en la esfera política) y cesaropapismo. Por esto la empresa de extender el reino cristiano era concebida como una empresa política, imperial y guerrera.

Bajo la égida de Carlomagno se constituye una especie de teocracia imperial, preludio de la teocracia pontificia.

A partir de Gregorio VII, el Papa se encuentra en el culmen de la pirámide social del medioevo, puesto que es el jefe de la Iglesia. Así la hierocracia asegura su triunfo y derrota al cesaropapismo.

Con el transcurso de la historia, la idea del Estado independiente y soberano en su esfera vuelve poco a poco con la reaparición del aristotelismo y del derecho romano. La lucha entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso favorece ese ideal. Precisamente con ocasión de este conflicto aparecieron los primeros tratados de eclesiología (30).

**3.4. Edad Moderna y Contemporánea.** Al comienzo de la Edad Moderna surgió el interés por la filosofía de la Estoa, lo cual trajo consigo un despertar de la teología natural, entendida de una manera diferente a como la entendieron los antiguos. El nuevo concepto provenía más bien de la distinción agustiniana entre "lumen naturae" y "lumen gratiae", que de la teología natural tal como la entendieron Varro o Cicerón, para quienes la naturaleza significaba la esencia, la verdadera realidad. Con el concepto de la teología natural reapareció el de la teología política, debido a la relación clásica establecida por Varro.

Pero el interés de la Edad Moderna por la teología natural no fue ni mucho menos puramente filosófico como lo había sido en la Estoa. Había un interés eminentemente político y, al mismo tiempo, un desinterés por la teología política que había desencadenado las guerras de religión. Los fundadores de esta teología natural buscaban en ella una base que sirviera para remediar la confusión creada por las guerras de religión y para responder a los argumentos con que se pretendía justificar tales guerras (v. c., el tener que luchar contra los que no creían o tenían otras creencias (31).

(30) E. Ménnard, op. cit., 22.

(31) E. Feil, op. cit., 119.

Entre los defensores de esta teología natural, como negación de la teología política, se puede citar a J. Bodin (1530-1590), H. Grotius (1583-1645) y G. W. Leibniz (1646-1716). Junto con estos seguidores de la teología natural, también existieron quienes se inclinaron por una teología política con una finalidad muy semejante a la de la teología del Imperio Romano. N. Maquiavelo (1469-1527) concebía la religión como un arma muy poderosa para el control de las fuerzas sociales; pero el príncipe debería usarla únicamente como un medio para conseguir sus propios fines. Al referirse al rey romano Numa, Maquiavelo afirmaba que este rey, para llevar a cabo sus designios, acudió a la religión como a un elemento imprescindible para la conservación de la sociedad, y logró en Roma un temor de Dios como no lo había habido en muchos siglos (32). Con esta frase expresaba Maquiavelo su propio pensamiento más que un episodio histórico. Th. Hobbes (1588-1679) siguió una orientación semejante a la de Maquiavelo. Según Hobbes, la religión depende de las leyes del Estado. Por eso la religión no es filosofía sino ley. El Estado puede con todo derecho determinar qué nombres o denominaciones de Dios deben ser honrados y cuáles no. Finalmente se debe mencionar a J. J. Rousseau (1712-1778), quien defendió una unidad político-religiosa en su "Contrat social".

Poco a poco, gracias a la "Ilustración", se fue afirmando la convicción de que la política no debía guiarse por unos ideales abstractos, ya fueran teológicos o filosóficos, sino por las exigencias de las necesidades concretas del país. Los tradicionalistas del siglo XIX (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés) intentaron frenar este proceso y hacerlo marchar hacia atrás. Su intento de cimentar la fe cristiana en una decisión política estaba condenado al fracaso.

C. Schmitt fue uno de los principales estudiosos de las relaciones entre teología y política en los últimos tiempos.

En su ensayo "Römischer Katholizismus und politische Form" (33), se preguntaba Schmitt si la Iglesia católica podía tener además de su "forma" (34) sobrenatural también una "forma" política.

(32) Ibid., 121-122.

(33) C. Schmitt, "Römischer Katholizismus und Politische Form", **Der Katholische Gedanke**, XIII (München: Theatiner Verlag, 1925).

(34) Por "forma" entiende Schmitt la idea en la que se fundan las auténticas esencias de la Iglesia y del Estado como entes sociales concretos. Cfr. H. Barion, "Weltgeschichtliche Machtform?", **Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt** editado por H. Barion y otros (Berlín: Duncker und H., 1968), 14.

La respuesta era afirmativa. La "forma" política de la Iglesia consiste en la representación de una idea mundana e histórica, pero no económica. Puesto que la Iglesia representa a la "civitas divina" y a Cristo, Dios hecho hombre, se debe decir que la Iglesia pertenece a la esfera de lo político. El mundo de lo representativo, v.c. el de la "forma" propiamente política, tiene su jerarquía de valores. En ese mundo vive la idea política y la fuerza del catolicismo bajo tres formas: la artística, la jurídica y la del poder. El catolicismo como forma de poder es reconocido por la historia universal (35).

Estas ideas de Schmitt están muy en consonancia con el tiempo en que fueron escritas. La "forma" política del catolicismo había alcanzado un punto máximo con la publicación de la encíclica de Pio XI "Ubi arcano" del 23 de diciembre de 1922, con el tema de su pontificado "Pax Christi in regno Christi", con la introducción de la fiesta de Cristo Rey (1925) y con el pacto lateranense (1929) (36).

En 1922 publicó Schmitt su obra "Politische Theologie" que ha llegado a ser clásica en su género.

En los últimos años se ha manifestado entre los teólogos católicos una tendencia a abandonar los esquemas tradicionales de las relaciones entre la "Política" y la "Teología". Prueba de ello es la constitución "Gaudium et Spes" del Vaticano II: la Iglesia reconoce la autonomía de lo político; las modalidades concretas de las estructuras políticas deben ser determinadas por cada pueblo de acuerdo a su idiosincracia (37). La Iglesia por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a ningún sistema político: la Iglesia y la comunidad política son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno (38).

Característico de la intervención de la Iglesia en la política de algunos países ha sido el apoyar a aquellos partidos que le garantizaban sus privilegios. La motivación para este apoyo no ha sido una teología política sino la defensa de los intereses de la Iglesia.

---

(35) C. Schmitt, op. cit., 30.

(36) H. Barion, op. cit., 19.

(37) "Gaudium et Spes", 74.

(38) Ibid., 76.

## II — La "Teología Política" según J. B. Metz

En esta segunda parte intento sistematizar el pensamiento de J. B. Metz respecto a la nueva concepción de la "Teología Política". Metz lo ha expuesto en varios artículos y en varias ponencias (1); en estos escritos prácticamente repite las mismas ideas, la mayoría de las veces con las mismas palabras y en el mismo orden. Como se verá más adelante, la teología política en su estado actual es apenas un esbozo de una nueva orientación que empieza a ser introducida en el pensamiento teológico. Consiguientemente, muchos puntos son oscuros y necesitan mayor elaboración para poder ser aclarados. Otro elemento que contribuye a la falta de claridad es el tipo de expresiones utilizadas por Metz, muchas de ellas acuñadas por él mismo.

Para empezar expondré brevemente la definición de teología política según su nueva concepción, con el fin de que desde el principio se tenga al menos una noción del concepto que se intenta explicar. En un segundo punto estudiaré las circunstancias históricas (la "Ilustración") y las características del Evangelio que exigen esta nueva formulación de la teología política. Enseguida analizaré las implicaciones eclesiológicas que se siguen de ella. Luego trataré de mostrar cómo la teología política no pretende reinstaurar la clericalización de la sociedad o la politización de la fe en su sentido tradicional, ni tampoco convertirse en una teología de la política o en una ética política.

### 1. Definición de la "teología política" según su nueva concepción

La teología política es, según la expresión de Metz un "contrapeso crítico en contra de una tendencia privatizante de la teología actual.

---

(1) Metz ha escrito dos artículos básicos sobre la teología política: "Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie'." *Zur Theologie der Welt* (Mainz-München: Mathias Grünewald, Chr. Kaiser, 1968, 99-116. "'Politische Theologie' in der Diskussion," *Diskussion zur 'politischen Theologie'* editado por H. Peukert (Mainz-München: Mathias Grünewald, Chr. Kaiser, 1969), 267-301. Además ha escrito otros artículos en los que se encuentran algunas variantes (Cfr. bibliografía).

Positivamente la entiendo —continúa Metz— como un intento de formular el mensaje escatológico teniendo en cuenta las condiciones de la sociedad actual" (2).

Esta definición abarca los dos aspectos, positivo y negativo, de la teología política. En su aspecto negativo, la teología política es un "correctivo" crítico de la tendencia **exagerada** a privatizar la fe, característica de la teología moderna. Insiste, pues, en la tarea crítica y al mismo tiempo hace resaltar el carácter social de la teología: "... esta desprivatización es la tarea crítica primaria de la teología política" (3).

En su aspecto positivo, la teología política busca formular el mensaje cristiano de acuerdo con las circunstancias históricas (filosóficas y sociales) de nuestro tiempo. Su fuerza principal proviene del carácter escatológico del mensaje que impide la identificación de cualquier sociedad, estado o sistema, con el Reino.

## 2. Necesidad de una teología política

### 2.1. Los efectos de la "Ilustración".

#### 2.1.1. Ruptura de la unidad mensaje cristiano-sociedad.

En el siglo XVII se llevó a cabo la revolución intelectual de la "Ilustración" que venía preparándose desde el siglo XII a través del nominalismo, el subjetivismo y, en general, el humanismo. La "Ilustración" sepultó la teocracia y acabó con la Simbiosis Estado-Iglesia. La sociedad de ahora en adelante debería ser regida únicamente por los dictámenes de la razón, con lo cual se rompía la unidad y la correlación entre mensaje cristiano y sociedad. Se proclamó la libertad religiosa y se le dió a las distintas religiones (entre ellas el cristianismo) carta de ciudadanía, con la condición de que no pusieran en peligro a la sociedad civil. El resultado final de todo este movimiento fue el relegar a la Teología al plano puramente individual, mediante la exclusión de toda relación con la sociedad.

La teología metafísica clásica era incapaz de dar una respuesta adecuada a este nuevo planteamiento. Sus conceptos y categorías pre-

(2) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 99.

(3) *Ibid.*, 101.

suponen una armonía perfecta entre la religión y la sociedad, la fe y la práctica social. Esta teología, pues, desconocía completamente la nueva situación creada por la "Ilustración".

Surgió entonces una nueva teología de orientación personalística y existencial, cuyo fin era hacer llegar el mensaje cristiano al individuo de una manera viviente, con lo cual pretendía dar una respuesta a la problemática existente. Pero desgraciadamente esta respuesta era parcial: secreta o públicamente se reconocía que la dimensión social del cristianismo era impropia o al menos secundaria. Los fundamentos filosóficos de esta teología condenaban el "Dasein" político-social a la desaparición. Se admitía, sin duda, el valor del amor, pero sólo en su forma apolítica, privada, como relación yo-tú, relación de encuentro interpersonal, relación de "vecindad". Esta tendencia privatizante de la teología moderna también se manifestó en la explicación de los descubrimientos de la "Formgeschichte", explicación basada en categorías existenciales y personalísticas.

De la situación creada por la "Ilustración" y ante la respuesta inadecuada de la teología tradicional metafísica y de la teología existencial, surge la necesidad de una nueva teología, que devuelva al cristianismo su relación con la sociedad actual. Esta "desprivatización" es tan importante como la "desmitologización" (4).

**2.1.2. Relación "Teoría-Praxis".** La "Ilustración" ("Aufklaerung") introdujo también un nuevo esquema en el conocimiento humano. Según Kant, "Pertenece a la Ilustración" ("Aufgeklart ist...") quien tiene la libertad de usar la razón públicamente en todos los asuntos" (5). Es decir, la realización de la "Ilustración" no es un problema teórico sino más bien un problema de la praxis social. Sólo en el supuesto de la praxis social es posible la "Ilustración". Quien está "aufgeklart" debe luchar para que existan los requisitos socio-políticos, de los que depende el uso público de la razón en la praxis. Por consiguiente, allí en donde la razón descansa sobre la libertad política, allí no se puede evitar la desprivatización de la razón.

---

(4) Ibid.

(5) Ibid., 103.

Quedarse en el plano de la pura teoría es para Metz recaer en un estadio de conciencia precrítica ("vorkritisches Bewusstsein") (6). Si la teología no quiere retroceder a tal estadio, debe tener en cuenta este nuevo elemento introducido por la "Ilustración", es decir, la relación entre teoría y praxis, saber y moral, reflexión y revolución. El problema fundamental hermenéutico de la teología "no es propiamente el problema de la relación entre teología sistemática e histórica, entre dogma e historia, sino el problema de la relación entre comprensión de la fe y praxis social" (7). La solución de los problemas que existen en la relación entre fe y praxis social es una de las finalidades de la nueva teología política.

Para incorporar esta nueva relación "teoría-praxis", la teología política acentúa el carácter básico de la escatología en conexión con los nuevos principios postbultmanianos (especialmente de W. Pannenberg y J. Moltmann), y coloca el reino escatológico de Dios de una manera nueva en el centro de la conciencia teológica. Si el "nuevo mundo" debe ser un reflejo de la santidad de Dios, las condiciones del presente nos tienen que estimular a llevar a cabo una transformación para acercarnos cada vez más a esta meta. Esta relación al futuro ("nuevo mundo") es lo que le confiere a la teología política un carácter más operativo que contemplativo o representativo, pues no se puede contemplar o representar lo que todavía no existe.

**2.1.3. Diferencia entre Estado y Sociedad.** El fenómeno actual de la secularización tiene sus raíces más profundas en la "Ilustración". Ahora bien, la secularización para muchos podría implicar la muerte de la teología o, por lo menos, su reducción al plano estrictamente individual. Por esto, más de un crítico podría pensar que la "Ilustración" no sólo excluye la posibilidad de una teología política, sino que se opone positivamente a su existencia. Metz por el contrario, afirma que la "Ilustración" es la que hace posible la existencia de la teología política en su nueva concepción; respecto a la concepción tradicional está de acuerdo en que no tiene lugar en un mundo transformado por la "Ilustración".

---

(6) Ibid.

(7) Ibid., 104.

La distinción entre Estado ("Staat") y Sociedad ("Gesellschaft") (8), que trajo consigo la "Ilustración", causó un cambio profundo en la categoría de lo político. Gracias a él, es posible una nueva combinación de lo político y de lo teológico. La diferenciación de Estado y Sociedad impide toda totalitarización, pues excluye el que la dimensión política de la sociedad sea absorbida por el Estado y sus funciones, y el que, a su vez, el Estado se disuelva en la sociedad política. Si se prescinde de esta distinción en el campo político, la combinación de la teología y de la política conduce, al menos potencialmente, a una ideología del estado ("Staatsideologie"), lo cual ha sido el error principal de la teología política en su concepción tradicional.

**2.1.4. Orden político = Orden de libertad.** También es importante para la nueva combinación de la teología y de la política, la consideración efectiva, que hace la "Ilustración", del orden político como orden de libertad (9). La libertad del hombre es considerada como la base de las estructuras políticas y de las constituciones, las cuales, por consiguiente, se convierten en una realidad que cambia y que puede ser cambiada. Así pues, una de las diferencias fundamentales entre el orden político y el religioso es la siguiente: el orden religioso está determinado de antemano al ser ofrecido a la libertad del hombre, mientras que con el orden político sucede todo lo contrario.

Es cierto que muchas de las constituciones políticas de la actualidad no provienen solamente de la decisión soberana del pueblo. Pero por definición queda planteado el problema y la tarea de cambiarlas. Por lo cual, la conciencia crítico-política en tal orden de libertad no puede estar separada de los fundamentos sociales de este orden; en concreto, no puede estar separada de la historia de la libertad social (10).

En este sentido, la conciencia teológica es política. Esto no implica que la Iglesia y la teología deben recuperar la tutela de la conciencia política, sino que la Iglesia y la teología también deben ser tenidas en cuenta al tratarse de la historia de libertad de la sociedad humana (11).

---

(8) J. B. Metz, " 'Politische Theologie' in der Diskussion," *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 270.

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.*, 271.

(11) *Ibid.*

Qué significa tener en cuenta a la Iglesia y a la teología al tratarse de la historia de la libertad social? La historia de la libertad social es una historia de cambios con el fin de lograr la emancipación del hombre en su ser social. Tal historia de cambios necesita una hermenéutica que le es proporcionada por la teología. La teología, como hermenéutica, cumple su función en el campo de la **reflexión de segundo orden** (12).

Para entender este concepto es necesario exponer algunas de las consideraciones antropológicas de Metz. Tres fuerzas se disputan el futuro del hombre: la técnica, la política y la religión. No es posible excluir a ninguno de estos tres elementos; es necesario ordenarlos, determinar su relación dinámica (13). En el proceso de la reflexión, la técnica pertenece a un primer estadio, anterior a la decisión. Si se realiza una práctica social o una decisión política sin pasar por este primer estadio, en el que la técnica tiene la palabra, se puede decir que se trata de una praxis irracional de "primer orden" (14). En un segundo estadio de la reflexión se decide la prioridad o jerarquía de los fines que se pueden alcanzar con los medios técnicos de que se dispone. Aun las modernas teorías de decisión (matemático-cibernéticas, económicas, etc.) no pueden, dentro de un esquema medios-fines, determinar nada sobre la jerarquía de los fines. Apoyarse únicamente en la técnica para tomar las decisiones sería reducir al hombre a una sola dimensión, la de la técnica, y caer en una praxis irracional de "segundo orden" (15).

Ciertamente que la planeación es un asunto objetivo, dictado por la realidad o materialidad de los objetos. Pero este dictamen no se lleva a cabo inmediatamente, sino que es juzgado por individuos que tienen sus propios intereses y necesidades, que son, en última instancia, el factor decisivo para que sea preferido un plan determinado. En este segundo estadio, caracterizado por la crítica, es en donde tiene lugar la "reflexión de segundo orden". Aquí es precisamente en donde

---

(12) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 103.

(13) J. B. Metz, "Der Zukünftige Mensch und der Kommende Gott," *Wer ist das eigentlich Gott?* editado por H. Schultz (München 1969), 262.

(14) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 123.

(15) *Ibid.*, 124.

la teología puede y debe hacer su contribución política, es decir, establecer la relación entre la fe y la sociedad actual (16).

Así pues, la teología contribuye a humanizar a la técnica de una manera indirecta, en un segundo estadio de la reflexión. Pero esta humanización no es tarea exclusiva de la teología, sino también de la política. Para explicar la relación entre la teología y la política Metz utiliza la historia de la lucha de los dos gigantes (17); uno de ellos, el más débil, estaba completamente agotado; sin embargo, continuamente sacaba nuevas fuerzas y con formidables e inesperados golpes lograba liberarse de los brazos de su contrincante. La causa de esta resistencia misteriosa era un enano jorobado, que se encontraba sentado dentro de la enorme oreja del gigante; el enano no cesaba de infundirle ánimo y al mismo tiempo le insinuaba nuevas técnicas de defensa. Esta historia sirve, dice Metz, para representar la lucha entre la técnica y la política:

"La fantasía política no será subyugada para siempre por la fuerza de la técnica mientras conserve en su oído la fantasía y la fuerza de contradicción de la teología que hoy aparece como un enano" (18).

De esta manera, la teología intenta salvar a la política de la eutanasia pretendida por la técnica, y le ayuda en su lucha por la libertad y la paz. La teología confiere a la política la dinámica creadora respecto al sistema de poderío de nuestra sociedad tecnócrata.

## 2.2. **Carácter crítico-social del mensaje evangélico**

No solamente la situación actual del hombre, resultado del proceso iniciado por la "Ilustración", sino también el carácter mismo del Evangelio exigen una nueva teología política. La dimensión social y la fuerza crítica son dos características esenciales del mensaje evangélico.

(16) J. B. Metz, "Politische Theologie," *Sacramentum Mundi* III, (Freiburg 1969), 1238-1239.

(17) J. B. Metz, "Der Zukünftige Mensch und der Kommende Gott," *Wer ist das eigentlich-Gott?*, 266-267.

(18) *Ibid.*

2.2.1. **Carácter social.** Las promesas escatológicas de la tradición bíblica (libertad, paz, justicia, reconciliación) no pueden ser privatizadas. Están dirigidas a toda la sociedad y ningún cristiano puede darse por satisfecho si sólo ha logrado la paz, la justicia y la libertad para sí mismo (19).

La salvación no es presentada en el Evangelio como una salvación individual, ya sea en el sentido de salvación individual del alma o de resurrección individual de la carne. La salvación es presentada en el Evangelio más bien como salvación de la alianza ("Heil des Bundes"), salvación de muchos, salvación en el sentido de la resurrección carne. Metz añade que el significado bíblico de "carne", en contraposición a cuerpo, connota una existencia social, la existencia del hombre marcada por la alianza (20).

Este mensaje social tiene un carácter tan público que su proclamación llevó a Jesús a un conflicto mortal con los poderes estatales de su tiempo. Para fundamentar esta afirmación, Metz cita a H. Schlier, quien afirma que todos los autores del Nuevo Testamento están de acuerdo en que Cristo no fue una persona privada, ni la Iglesia una simple asociación; por eso el Evangelio relata las confrontaciones de Jesús y de sus testigos con el mundo político de su tiempo. Ninguno, continúa Schlier, de estos autores ha entendido tan bien estas confrontaciones como S. Juan:

"Para él la historia de Jesús es un proceso llevado a cabo por el mundo representado en los judíos. Este proceso alcanza su carácter público y legal delante de Poncio Pilato, representante del estado romano y poseedor del poder político" (21).

2.2.2. **Carácter crítico.** El mensaje evangélico deriva su fuerza crítica de sus dos orientaciones principales: la de la "escatología" y la de la "memoria".

(19) J. B. Metz, "Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis," *Schöpfertum und Freiheit*. Dokumente der Paulus Gesellschaft, XIX (München: Kongress von Marienbad, 1968), 35.

(20) J. B. Metz, "Friede und Gerechtigkeit", *Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung* (1967), 14.

(21) H. Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg, 1964, 193.

(22) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 106.

2.2.2.1. **Escatología.** El reino escatológico de Dios constituye el mensaje central de Cristo. Al aplicar esta idea a la política, Metz la denomina "reserva escatológica" ("Der eschatologische Vorbehalt") (22). Según esta "reserva" todo estadio que la sociedad alcanza en el transcurso de la historia es pasajero, lo cual no implica una actitud de indiferencia respecto a este estadio ni una actitud despectiva (23).

La "reserva escatológica" no constituye un elemento negante sino un elemento crítico-dialéctico respecto al estado social actual, un elemento de liberación de lo presente.

Como ya hemos visto, las promesas escatológicas no tienen un carácter particular sino social. Pero la reserva escatológica nos previene para no caer en otro error: las promesas no pueden identificarse con ningún estado social, con ningún partido o ideología política. La historia del cristianismo ha conocido suficientemente tales identificaciones como lo demuestra la historia del concepto tradicional de teología política. Precisamente en la negación de esta identificación se encuentra la mayor fuerza crítica del Evangelio; el cristiano es por definición un inconforme (24).

La crítica evangélica no es pura negación. En ella se esconde la gran fuerza de lo positivo: a través de esta negación crítica, y sólo a través de ella, se encontrarán nuevas posibilidades. Para entender mejor el aspecto positivo de esta negación crítica refiere Metz a sus lectores a la obra de Adorno (25).

La esperanza cristiana se expresa a través de la crítica negativa:

"En ella se articula la expresión formal de la esperanza cristiana, en cuanto que, según esta esperanza, la plenitud prometida de la resurrección de Jesucristo sólo se alcanza mediante la negación 'mortal' del mundo existente, de acuerdo a lo expresado en el mensaje de la cruz de Jesús" (26).

---

(23) Ibid.

(24) Ibid.

(25) J. B. Metz, "Politische Theologie," *Sacramentum Mundi* III, 1238.

(26) Ibid.

Hay que tener presente que al hablar de la escatología como fuente de crítica social no se trata de identificar la historia de la salvación con la historia política de la libertad, es decir, no se trata de la identificación entre salvación prometida y futuro histórico. Tal identificación es un supuesto que más o menos se encuentra en todas las utopías sociales de carácter religioso, y da por resultado una teología política clásica, no en su variante derechista sino en la izquierdista (27).

Quien acusara a la teología política de hacer esta identificación partiría de un supuesto dudoso, a saber, de la posibilidad de establecer una clara y pura relación entre la salvación prometida y el futuro histórico de la sociedad. Pero ni el concepto de historia ni el de salvación lo permiten.

Respecto de la historia se descubre este malentendido en la acusación de que la escatología contenida en la teología política es de tipo inmanente y tiene por meta un perfeccionamiento intrahistórico de la historia. Pero al hablar de una realización intrahistórica de la historia no se habla ya de "historia" sino de "naturaleza", la cual solamente se realiza de acuerdo con un telos inmanente. La definición de historia, por el contrario, excluye la inmanencia, y en este sentido es imperfeccionable. El esquema "inmanencia-trascendencia", originado en la metafísica de la naturaleza, es inapropiado para definir la realidad histórica y su futuro.

La salvación escatológica, a su vez, tiene como lugar categorial imprescindible la historia. En la teología siempre se ha dado la tentación de excluir la historia de la explicación de la salvación cristiana. Esta tentación ha sido originada por la ambigüedad de la relación entre escatología e historia.

Con el fin de aclarar un poco este problema, cita Metz la comparación que Walter Benjamín hace para explicar la relación de la "dinámica de lo profano" respecto a la "dirección de la intensidad mesiánica", admitiendo de antemano, claro está, que la comparación no es suficientemente adecuada:

---

(27) J. B. Metz, "Politische Theologie in der Diskussion," *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 292.

"Si una flecha señala la meta hacia la cual tiende la dinámica de lo profano, y otra flecha señala la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de felicidad de la humanidad libre tiende a apartarse de la dirección mesiánica. Pero de la misma manera que una fuerza trata de arrastrar en su dirección a otra que se le opone, así también el orden profano de lo profano trata de arrastrar la venida del reino mesiánico. Lo profano no es una categoría del reino, pero sí es una categoría, y en realidad la más apropiada, que delata su proximidad" (28).

Esta comparación excluye una sincronización o una tendencia a identificar la historia escatológica de la salvación y la historia de la libertad política, pues se trata de dos fuerzas que chocan. La escatología no puede incorporarse al orden de lo profano ni disolverse en una dialéctica revolucionaria. La esperanza cristiana no puede convertirse en un vehículo para dar el salto hacia un reino de libertad obtenido en la historia por medio de la lucha. El dualismo también queda excluido: las dos fuerzas se influyen mutuamente. Igualmente se excluye toda definición de la relación entre estas dos magnitudes. en la que se considere a la historia como algo que tiene un fin catastrófico y a la fe como una fuga afortunada de la historia.

2.2.2.2. **"Memoria"**. Una segunda fuente, aunque no estrictamente diferente, de la fuerza crítica del mensaje cristiano es la fe como "memoria", definida por Metz de la siguiente manera:

"La fe cristiana se entiende aquí como una actitud por la cual: 1) el hombre se acuerda de las promesas hechas y de la esperanza que se origina en ellas, 2) el hombre se siente ligado a este recuerdo como determinante de su vida" (29).

En la fe ejercitan los cristianos la memoria de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Por medio de la memoria se acuerdan del

(28) W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt 1965, 95, Citado por J. B. Metz, " 'Politische Theologie' in der Diskussion," *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 294.

(29) J. B. Metz, " 'Politische Theologie' in der Diskussion," *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 286.

testamento de su amor, del reino que se acerca como fuerza liberadora para los oprimidos.

No se trata aquí de una simple relación con el pasado sino de "aquel recuerdo peligroso que cuestiona nuestro presente pues nos hace acordar del futuro ausente" (30). En este sentido se podría decir que la fe como memoria se identifica con la fe como esperanza (mensaje escatológico), y en tal caso tendríamos una sola fuente de crítica en el Evangelio, y no dos como se decía al principio de esta sección. Pero la memoria no es solamente memoria de las promesas escatológicas. La memoria también sirve para recordar las experiencias hechas anteriormente y hacerlas valer frente a las opiniones reinantes, con el fin de quitarle la base a la actitud de tomar el presente como algo dado e irreformable:

"La memoria moviliza la tradición como potencia crítica-liberadora frente a la unidimensionalidad de la conciencia dominante y a la seguridad de aquellos, 'cuyo tiempo siempre está a mano' (Cfr. Juan 7, 6)." (31).

En nuestra sociedad actual las tradiciones se transmiten a través de las instituciones. De ahí la necesidad de velar para que las instituciones no le quiten la "peligrosidad" a tales recuerdos. Lo propio del recuerdo cristiano es el ser crítico y liberador.

Metz añade que sólo un recuerdo "determinado" es útil (32). Para referirse a este recuerdo "determinado" utiliza los siguientes términos:

"Por ser recuerdo determinado el recuerdo no puede despojarse de lo recordado de tal manera que no conserve de él sino lo cambiante, lo que solamente se mediatiza mediante la reflexión crítica. Por ser recuerdo determinado está caracterizado por una apropiación crítica que afirma ("bejahende"), tal como se nos presenta en la forma de la fe cristiana que nos ha sido mediatizada a través de la historia" (33).

(30) Ibid., 287.

(31) Ibid.

(32) Ibid., 290.

(33) Ibid.

La fuerza liberadora del recuerdo cristiano, como recuerdo "determinado", no es idéntica a lo que expresa el concepto dialéctico de la negatividad crítica. Su fuerza está señalada por aquello que lo hace determinado:

"En el recuerdo de lo 'determinado' se descubre el conflicto mortal entre las promesas divinas y una historia movida por nuestros deseos e intereses inalienables" (34).

La crítica del recuerdo cristiano no tiene las características de una crítica total; es una crítica compatible con la propia abnegación, la espera, la paciencia y la impaciencia, tal como lo exige la memoria cristiana en cuanto al seguimiento de Jesús.

Metz concluye que solamente cuando la teología se convierta en "descubridora" de la crítica que se obtiene de la memoria de Cristo, dejará la teología de ser una teología meramente normativa; seguirá siendo tal si sólo se contenta con reproducir la crítica social en boga (35).

Nótese que la crítica basada en el recuerdo cristiano (en cuanto recuerdo "determinado") es de un tipo diferente a la negatividad crítica basada en la escatología. Metz no confronta estos dos (?) tipos de crítica.

### 3. Implicaciones eclesiológicas de una teología política.

3.1. **Necesidad de instituciones de crítica.** Como resultado de la "Ilustración" se estableció una aporía entre el concepto de institución y el de libertad crítica. Sin embargo, hoy en día esta aporía desaparece y se convierte en su contrario, i.e., en la necesidad de institucionalizar esta misma libertad crítica.

Ya se ha explicado en qué consiste la reflexión y el irracionalismo de segundo orden, al hablar de la crítica a las decisiones socio-políticas. Se decía allí que un irracionalismo de segundo orden se da cuan-

---

(34) *Ibid.*, 291.

(35) *Ibid.*

do estas decisiones son tomadas unicamente bajo el punto de vista técnico. Pero también existe una forma diferente de irracionalismo de segundo orden: se trata de un irracionalismo que no se origina en la falta de reflexión sino en el hecho de que lo reflexionado y pensado críticamente por un individuo tiende a desvanecerse en algo que no obliga y es indiferente ("unverbindlich und beliebig") (36). De ahí que la filosofía moderna pretenda acabar con la crítica subjetiva. Algunos institucionalizan indirectamente su posición, para liberarse de la subjetividad, mediante la adopción de un lenguaje que los identifica con algo, algo así como una marca de fábrica.

El nuevo significado que ha alcanzado el concepto de institución es sintomático de la época en que vivimos:

"Instituciones no como antípodas de la libertad crítica del individuo, ni como objeto permanente de atención crítica y de protesta del hombre mayor, sino como portadoras de una acción crítica de responsabilidad social" (37).

Así, pues, hoy en día no parece ser posible una libertad crítica sin su correspondiente institucionalización, si tal crítica quiere gozar de cierto respaldo que le de el mayor carácter posible de obligatoriedad y eficiencia en su tarea social. Estas instituciones de crítica serían **"instituciones de segundo orden"**:

"...cuyo sentido no se encuentra antes de la reflexión crítica sobre la praxis social, sino precisamente en la misma reflexión. Instituciones que no reprimen la actividad crítica social, sino que hacen posible el que esta actividad pierda la indiferencia ("Beliebigkeit")" (38).

Las instituciones de segundo orden deben hacer posible la libertad. Consiguientemente, no pueden oponerse a la reflexión ni a las exigencias de la "Ilustración". En ellas el público tiene que poder ejercer una función crítica.

(36) J. B. Metz, X *Zur Theologie der Welt*, 124.

(37) *Ibid.*

(38) J. B. Metz, "Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis," *Schöpfertum und Freiheit*, 39.

Ya se ha visto cómo una de las tareas fundamentales de la teología debe ser la crítica respecto al mundo circundante. Pero, puede el creyente, como persona particular, ser el portador de esta crítica o necesita una institución que lo apoye? Sin este apoyo tal crítica caería en un irracionalismo de segundo orden. De ahí la necesidad de que la Iglesia se convierta en una institución de segundo orden, institución de la libertad crítica de la fe (39).

### 3.2. Objeciones en contra de la Iglesia como institución de crítica.

Puede una institución ser el abanderado de la crítica. Lo "anticrítico" no es precisamente lo propio de una institución? En el caso de la Iglesia no es difícil responder a estos interrogantes. La Iglesia, precisamente como institución, es portadora de la libertad crítica y tal es su función puesto que vive bajo la "reserva escatológica". La Iglesia no existe para sí misma, ni tiene como finalidad servir a su propia afirmación sino a la afirmación de la salvación de todos:

"La esperanza que anuncia, no es esperanza en la Iglesia sino esperanza en el Reino de Dios. De esta manera vive la Iglesia como institución precisamente gracias a la constante proclamación de su provisoriedad" (40).

La objeción más seria es la historia misma de la Iglesia. Cuando ha sido la Iglesia una institución de crítica? No ha sido más bien considerada siempre como el baluarte de los "reaccionarios"? Ante esta objeción, dice Metz, es preferible callar; la mejor respuesta será una nueva praxis social (41).

### 3.3. Tareas de la Iglesia como sociedad de crítica.

3.3.1. La Iglesia debe **proteger al individuo** de ser usado como material y medio para la construcción de un futuro técnicamente racionalizado. Esto lo puede lograr mediante la "reserva escatológica", la cual se opone a la concepción abstracta del progreso y de la humanidad. Es verdad que en las utopías sociales se da un concepto posi-

---

(39) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 108.

(40) *Ibid.*

(41) *Ibid.*, 109.

tivo del individuo. Pero en ellas el individuo sólo vale en cuanto en sí mismo anticipa revolucionariamente el proceso de la sociedad. Qué le sucederá entonces a los pobres y agobiados que no pueden llevar a cabo esta anticipación revolucionaria en sí mismos?

3.3.2. La Iglesia tiene que **acentuar** hoy en día que la **historia está bajo la reserva escatológica**. No se da ningún sujeto intramundano de toda la historia; cada vez que un partido, un grupo, una nación o una clase se ha entendido a sí misma como si fuera este sujeto, ha hecho de la totalidad de la historia su horizonte y ha degenerado en un totalitarismo.

3.3.3. La Iglesia debe **mobilizar la potencia crítica del amor**. Este amor no puede ser reducido a las relaciones interpersonales yo-tú, ni puede ser considerado como una ayuda al vecino. Hay que considerarlo en su dimensión social, es decir, como "decisión incondicional en favor de la justicia, de la libertad y de la paz para los demás" (42). Este amor tiene dos fases en su poder crítico-social. Por una parte exige una abierta crítica de la violencia; debe predicar y practicar el amor a todos aun a los enemigos. La Iglesia tiene la obligación de criticar la violencia. Pero el amor cristiano puede tener otro aspecto cuando se trata de defender la justicia y la libertad: en determinadas circunstancias puede exigir una violencia revolucionaria ("revolutionare Gewalt gebieten") (43).

3.3.4. La crítica será creíble cuando la Iglesia permita también una **crítica dentro de ella misma** (44). En concreto, esta crítica podría referirse a los siguientes temas: protesta contra el intento de hacer prevalecer, a través de medidas institucionales, concepciones socio-políticas y económicas; acabar con el dominio de una determinada clase social en el medio intraeclesial; mostrar el condicionamiento histórico de muchas de las concepciones sociales de la Iglesia.

La base teológica de esta crítica pública en la Iglesia es la diferencia existente entre la Iglesia institucional y el reino escatológico de Dios. Mientras se conserve la conciencia de esta diferencia, siempre

(42) Ibid., 111.

(43) Ibid., 112.

(44) Ibid., 113.

habrá un principio para poner en tela de juicio a todas las tendencias peligrosas, como la de aferrarse a lo estable, la de admitir sólo lo que ha sucedido y desconfiar de lo que todavía no ha sucedido, etc.

Las órdenes religiosas por mucho tiempo fueron importantes factores de crítica dentro de la Iglesia. Es de desear que vuelvan a ejercer esta función.

3.3.5. La actitud **crítica** de la Iglesia, en la sociedad pluralística de hoy, **no puede consistir en la proclamación de un orden positivo** de la sociedad de una manera normativa. La Iglesia no debe presentar una doctrina social sistemática, sino una crítica social. Dos consecuencias importantes se siguen de esta actitud: 1) Así la Iglesia, institución de crítica social, no se convertirá en una ideología política; 2) Se posibilita la cooperación con grupos e instituciones no cristianos. La base de tal cooperación no puede ser la determinación positiva del proceso social, ni un determinado contenido de la futura sociedad libre. Respecto de esta parte positiva siempre habrá diferencias. Sólo se puede tener un punto de partida en común: la experiencia del hombre amenazado en la libertad, la paz y la justicia. Con los no cristianos podríamos ponernos de acuerdo en qué consiste la negación de la libertad, de la justicia etc., pero quizá nó en qué es la libertad, la justicia etc. (45).

3.3.6. En el desempeño de sus tareas como institución de crítica la Iglesia no puede limitarse a una crítica liberadora, sino que al mismo tiempo debe **procurar la reconciliación**. La paz prometida por Cristo no es un bien privado, sino un bien para todos; es decir, no es un bien únicamente para aquellos a quienes se quiere liberar mediante la crítica: "Si la paz no se ofrece a todos, nadie tiene derecho a reclamarla para sí mismo" (46). Por consiguiente la Iglesia debe recordarnos que todo nuestro trabajo por la paz necesita una nueva reconciliación, pues nuestras obras destinadas a la erradicación de la injusticia producen una nueva clase de injusticia. Esta idea se encuentra también en J. Moltmann (47).

(45) Ibid., 115-116.

(46) Ibid., 128.

(47) J. Moltmann, "Die Zukunft als Drohung und Chance," *Der Kreis*, H. 5 (1966), 67.

Por eso, es claro que el futuro de paz y de libertad no viene solamente de nuestros esfuerzos; siempre tenemos que esperar un futuro que es algo más que el futuro de nuestras propias obras.

Debe quedar claro que pensar en una paz sin conflictos es una ideología utópica. La doctrina de la concupiscencia pone de relieve la dialéctica de la paz y del conflicto en el ser del hombre. Una paz sin conflicto podría ser introducida sólo por medio de la violencia absoluta, y tal paz vendría a ser un pseudónimo de la autoalienación del hombre. Por esto α lo único que se puede aspirar es a la humanización de los conflictos (48).

#### 4. Peligros de una teología política

4.1. **"Neopolitización de la fe.** La teología política, en general, tiene el peligro de convertirse en una ideología política o estatal. Tal fue su concepción tradicional: una teología en la que no se respetaba la autonomía de lo profano (secularización), en la que se identificaba el mensaje evangélico con un sistema determinado, prescindiendo de la "reserva escatológica". La nueva concepción de la teología política no puede, por definición, caer en este peligro. Precisamente su punto de partida, como ya se ha visto, es la situación creada por la "Ilustración" (autonomía de la razón, separación de Estado y sociedad, etc.) y el carácter escatológico del Evangelio (reserva escatológica). En el momento en que la nueva concepción de la teología política negara estos presupuestos, dejaría de ser lo que debe ser y recaería en la clericalización de la política y en la ideología estatal, etapas superadas por la cultura humana.

4.2. **Teología de la política = (?) teología política = (?) ética política.** El término "teología política" tiene el peligro de ser interpretado como teología de la política o como ética política. Hoy en día está de moda el tomar diferentes tópicos como objeto de la teología. Tal sería el caso de la "teología de la revolución", "teología de la música" etc. Para muchos esto constituye un desenfoque de la teología y un nuevo

(48) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 130.

intento de entronizarla como ciencia universal. Se podría hablar, para tomar un caso concreto, de una "teología de la revolución" en las siguientes condiciones, según lo expresa E. Feil:

"Se puede hablar de una 'Teología de la Revolución' en sentido estricto y propio, si se entiende la revolución como un 'momento interno' de la teología gracias a la estructura revolucionaria de la fe cristiana" (49).

Aplicando este criterio a la teología política no se ve cómo la política en cuanto tal pueda constituir un "momento interno", un tópico específico de la teología. Metz insiste manifiestamente que la teología política no es un nuevo campo de la teología, ni tampoco es teología aplicada a lo público y a lo político, ni puede reducirse a una ética política. Es, más bien, un nuevo enfoque de la teología que lleva a una nueva relación entre la teoría y la praxis (50).

La teología política debe explicar las verdades centrales de la teología a la luz de la relación que establece entre la fe y la sociedad.

Pero no se entromete la teología política en el campo de la ética en su intento de interpretar la teología como una ciencia que da orientaciones a la acción? (51). La teología política proporciona orientaciones a la acción sólo de una manera indirecta y mediata, es decir, a través de la ética política. Tal ha sido la posición de Metz respecto al tema de la revolución, el cual lo discute no en el horizonte de la escatología sino bajo el punto de vista de la ética del amor (52).

Para entender la relación entre la teología política y la ética política hay que tener en cuenta el cambio en lo político efectuado por la "Ilustración": el orden político se convirtió en un orden de libertad (53). Si se tiene presente este cambio, la ética política no puede ser solamente regulador respecto a las metas discutidas dentro de un or-

(49) Ernst Feil, "Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie der Revolution'?", *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, editado por E. Feil y R. Weth (Mainz-München: Mathias Grünewald, Chr. Kaiser, 1969), 111.

(50) J. B. Metz, "Politische Theologie," *Sacramentum Mundi* III, 1234.

(51) J. B. Metz; "Politische Theologie in der Diskussion," 280.

(52) *Ibid.*

(53) *Ibid.*, 270.

den y constitución política; la ética política debe ser también ética del cambio posible y actual de tal orden político, que por definición es cambiable (54).

Una ética política, que no solamente se ocupe del orden sino también del cambio, tendrá que confrontarse con problemas relacionados con toda la sociedad, problemas de su origen y de su meta. Es decir, una ética de esta clase tiene que considerar una serie de problemas que están relacionados entre sí en su fundamentación histórica, y que, por consiguiente, requieren un proceso no analítico sino hermenéutico. Aquí es en donde la teología política presta su servicio como hermenéutica cristiana específica de una ética política de cambio (55).

La definición de esta teología como hermenéutica teológica de la ética política cubre la problemática de las relaciones entre teoría y praxis:

"La función hermenéutica es una función que hace referencia a la praxis en cuanto que ella se ocupa no solamente de aclarar las condiciones y el horizonte necesarios para entender en un contexto de acción y conocimiento, sino también en cuanto que se ocupa del cambio de esas condiciones y de ese horizonte. La aplicación teológica de todo esto se podría definir de la manera siguiente: se trata de determinar una nueva relación entre la dogmática y la ética" (56).

En esta relación entre la dogmática y la ética, la ética, no puede ser considerada solamente como un simple caso de aplicación del dogma. Metz reconoce que es muy difícil determinar de qué otra manera puede ser considerada la ética, sin caer en los ya muy conocidos doctrinarios; señala sin embargo una posible solución:

"Una solución de este problema sería si se concibiera la ética misma en su lógica, la veracidad misma en su veracidad, y si de esta manera la oposición abstracta, o la mediación abstracta, entre Logos y Ethos se superara, la cual (mediación) en el uso común de las categorías ontológicas

(54) Ibid., 281-282.

(55) Ibid., 282.

(56) Ibid., 283.

se lleva a cabo en la teología sistemática. Sin la dialéctica me parece muy difícil conseguir esto. Solamente un concepto dialéctico de la lógica se relacionaría, en mi opinión, con la práctica sin convertir al Logos en simple orientador de la acción reduciéndolo exclusivamente a una táctica o a una pragmática" (57).

## 5. Las tesis de la "Teología Política"

La teología política según la concepción de J. B. Metz puede resumirse en las tres tesis siguientes presentadas por el mismo Metz:

**Primera Tesis:** "En la actualidad prácticamente no hay nada tan oscuro y al mismo tiempo tan cargado efectivamente como la relación entre religión y sociedad, entre Iglesia y vida pública, entre fe en las promesas cristianas y praxis social. Esta situación tiene sus raíces históricas en una tendencia extrema de privatización de la teología moderna" (58).

**Segunda Tesis:** "Ni la comprensión histórica de las diversas situaciones ni la tradición bíblica exigen una reproducción de lo antiguo sino una nueva determinación de la relación entre religión cristiana y praxis social" (59).

**Tercera Tesis:** "En relación a la praxis social la religión cristiana se puede caracterizar como una institución de crítica social creativa" (60).

---

(57) Ibid., 283-284.

(58) J. B. Metz, "Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis. Drei Diskussionsthese," *Schöpfung und Freiheit*, 31.

(59) Ibid., 33.

(60) Ibid., 37.

### III — Evaluación de la "Teología Política" de J. B. Metz

#### 1. Nueva Orientación del Pensamiento Teológico

Vivimos una época en la que la revisión y el cambio, aun audaz, caracterizan a los movimientos intelectuales, sociales, económicos y políticos. En la teología, en concreto, observamos este fenómeno. Muchos consideran a J. Moltmann y a J. B. Metz como revolucionarios del pensamiento teológico, pues en sus obras han proporcionado nuevas líneas directrices para la investigación.

A una teología fundamental apologética siguió una de tipo antropocéntrico-trascendental. Poco a poco se han ido descubriendo las limitaciones y los peligros de esta teología antropocéntrica. Por una parte se le reprocha el peligro de hacer del hombre la medida y el criterio para la interpretación de la revelación; tal acusación también es aplicable a la hermenéutica existencial de Bultmann. Por otra parte, se le crítica el dar la primacía a la subjetividad trascendental, de tal manera que se atenta contra la esencia del hombre como ser político e histórico (1).

La nueva comprensión del mundo exige una nueva reflexión sobre las relaciones entre la fe y el mundo. A esta exigencia responde la teología política de Metz:

La desprivatización del mensaje evangélico, uno de los fines esenciales de la teología política, es una de las más valiosas contribuciones de Metz. En esto están de acuerdo aun los principales críticos de la teología política (2). Esta desprivatización, como muy bien lo expre-

---

(1) Claude Geffré, "Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie: von der Apologetik zur 'politischen Theologie'", *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 113.

(2) Cfr. H. Maier, "Politische Theologie? Einwände eines Laien", *Stimmen der Zeit*, 94. Jahrgang, H 2 (Febrero 1969), 77; Karl Lehmann, "Die 'politische Theologie': theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie", *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 204.

sa Metz, no pretende destruir la personalidad, sino defender las condiciones que hacen posible la existencia de la individualidad y de la persona en su situación real social.

Otro aporte positivo de la "teología política" es el haber abandonado las categorías existenciales, cada día más superadas en la filosofía, para confrontar el mensaje cristiano con las ideas filosóficas actuales (J. Habermas, H. Horkheimer, H. Marcuse, Th. W. Adorno). El valor de esta confrontación está en utilizar las categorías y los esquemas filosóficos de que se vale el hombre de hoy, para hacer comprensible y actual el contenido de la revelación.

La tendencia intelectualista de la teología tradicional es rechazada en el esquema "teoría y praxis" de Metz. El cristiano, según Metz, no puede contentarse con elucubraciones intelectuales, basadas muchas veces en una concepción dualista (espíritu-materia), que reduce la actividad humana al campo del espíritu. Metz acentúa la importancia de la actividad del cristiano en este mundo "material".

Pero esta tarea del cristiano no puede limitarse a un trabajo de conservación del legado de la historia, sino que debe tender a transformar tal legado. La valoración de este aspecto lleva a la refutación del postulado de que "la religión cristiana es el opio del pueblo". Esta fuerza "revolucionaria" del cristianismo responde a la necesidad actual de muchísimos cristianos que ven la incompatibilidad existente entre el mandamiento de amor al prójimo y la injusticia que impera en el mundo. Injusticia que se manifiesta en todos los campos (económico, social, político, religioso, etc.), no sólo a nivel nacional (más acentuada en unos países que en otros), sino también internacional.

En resumen, la teología política de Metz implica una nueva orientación del pensamiento teológico, para adaptarlo al desarrollo y a las necesidades del hombre de hoy. Pero no es suficiente el proporcionar nuevas líneas directrices. Es necesario fundamentarlas y resolver las aporías que en ellas se presentan. Cumple la "teología política" con estas exigencias? Trataré de responder esta pregunta en lo que resta de esta parte. Adelantando el resultado, concluiré que la teología política necesita todavía un gran trabajo de investigación y de elabora-

ción (3). Se podría decir que la teología política de Metz, es el fruto de una serie de intuiciones provenientes de una conciencia profundamente cristiana. Es decir, Metz, como muchos cristianos, vislumbra la orientación que debería seguir la teología. Pero estas intuiciones no se encuentran todavía suficientemente fundamentadas y explicitadas.

## 2. Inadaptabilidad del término "Teología política"

En la primera parte se analizó el contenido que ha tenido a lo largo de la historia el término "Teología Política". Allí se vió cómo para los romanos este término designaba la ideología religiosa del Estado. Más tarde, S. Agustín se pronunció abiertamente en contra de la "Teología Política" por ser una teologización de las formas existentes de Estado y sociedad. Finalmente se utilizó el término para denominar la justificación de las estructuras políticas llevadas a cabo por los tradicionalistas del siglo XIX.

Hasta qué punto puede este término designar las exigencias de desprivatización, crítica social guiada por la "reserva escatológica", y demás postulados de la nueva corriente teológica de Metz? La respuesta parece ser negativa si se tiene en cuenta que el término ha tenido un determinado sentido en la historia, que se opone al nuevo contenido que se le pretende dar.

Metz es consciente de la dificultad. Aunque considera que el término da ocasión a malentendidos, sin embargo ha optado por conservarlo por ser el menos inadecuado y además, por los cambios efectuados en la política como consecuencia de la "Ilustración".

En uno de sus artículos sobre la teología política, analiza los diversos términos que se le presentaban como posibles: "teología negativa", "teología dialéctica", "teología social", "teología civil" ("theologie publique"), "teología crítica", "teología crítico-social" ("gesells-

---

(3) El mismo Metz es consciente de esta necesidad. En realidad sólo ha escrito dos artículos básicos sobre la "teología política". Para un futuro próximo prometió publicar un trabajo más completo, en el que respondería a muchas de las críticas que se le hacían (Cfr. J. B. Metz, "Politische Theologie" in der Diskussion", *Diskussion zur "politischen Theologie"*, 267-268).

chaftskritische Theologie") "teología política"... Allí mismo explica las ventajas y desventajas que ofrece cada uno de estos términos, y por qué se decidió a escoger el de "teología política" (4).

Con secuentemente con su exposición sobre los efectos de la "Ilustración", Metz insiste en que el concepto de lo político adquirió un contenido diferente al tradicional. Las estructuras políticas perdieron su semejanza con el orden religioso, en cuanto que ellas dejaron de ser algo impuesto, preconcebido o prefabricado, para basarse en la libertad de la soberanía del pueblo (5). Teóricamente es válida la distinción a que se refiere; pero en la práctica son muchos los pueblos en los que la política sigue siendo un medio de represión, en lugar de un medio de expresión de la libertad. Aun en muchos de los países llamados "democráticos", una gran parte de la población es víctima de la opresión de las estructuras políticas.

### 3. Problemática filosófico-teológica

Según Karl Lehmann, los teólogos católicos han estudiado poco las teorías modernas tanto en el campo de la filosofía como en el de la teología cristiana (6). Esta es una de las causas por las cuales la "teología política" utiliza supuestos, modelos y figuras filosóficas, que ni del punto de vista filosófico ni del teológico están suficientemente elaborados.

Antes de considerar estas insuficiencias, presentaré un resumen corto, y por consiguiente incompleto, de las corrientes filosóficas modernas que están implicadas en la teología política. La finalidad de este esquema es el facilitar el análisis posterior.

**3.1. Sistemas filosóficos modernos relacionados con la teología política.** Según la **dialéctica hegeliana**, el sentido de la Historia está en la ascensión hacia el Espíritu Absoluto, hacia la identificación de la Razón y de la Libertad. Las etapas particulares de la Historia pue-

(4) J. B. Metz, " 'Politische Theologie' in der Diskussion", *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 269 nota 6; 278 nota 29.

(5) *Ibid.*, 270.

(6) Karl Lehmann, *op. cit.*, 186.

den, por tanto, ser juzgadas desde una Totalidad que es a la vez resultado y principio. La liberación queda relegada a la idea, a la teoría, y se define como "la comprensión de la necesidad del Todo".

El idealismo de Hegel es adoptado críticamente por la **teoría crítica de Marx** y su escuela (7). La revolución copernicana de Marx hizo que la filosofía moderna encontrara su realización precisamente en su supresión. Según Marx, había llegado el momento histórico en el que era posible realizar en la práctica la libertad, que hasta entonces quedaba reducida al pensamiento. Esto se logra si la filosofía renuncia a fundamentarse a sí misma y a realizarse en sí misma; mediante esta renuncia, la filosofía se convierte en "teoría crítica".

La filosofía tiene que prescindir de la autofundamentación porque ella misma es una parte de la realidad alienada de la sociedad, y, por tanto, al criticar esa realidad debe criticarse a sí misma. Además es necesario que renuncie a la autorealización porque, si pertenece al mundo alienado como parte de él, únicamente en la desalienación de ese mundo puede desalienarse a sí misma. De aquí se concluye la unidad entre "teoría" y "praxis": la tarea de la filosofía no es primordialmente el indicar ("bezeichnen") la verdad, sino el indicar los sitios en los que la verdad debe ser descubierta y realizada prácticamente, para lograr la emancipación de la sociedad.

La teoría crítica no admite un sentido preestablecido ni una totalidad desde la que se pueda anticipar o juzgar la Historia. El sentido de la Historia no es algo que se persigue, sino algo que se construye a medida que la Historia se hace. Este sentido consiste sencillamente en la eliminación del no-sentido que nos proporciona la experiencia.

El sentido de la Historia sólo podrá predecirse teóricamente, cuando los hombres se hayan hecho dueños de su propia historia. Es decir, cuando los hombres hayan alcanzado la unidad de "teoría" y "praxis": cuando al hacer algo, sepan lo que hacen. En la sociedad alienada actual, los hombres no saben lo que hacen, y, aunque lo supieran, difícilmente podrían obrar conforme a ese conocimiento.

---

(7) J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied-Berlin: 1969).

Sería incorrecto clasificar a Metz como seguidor de cualquiera de estas corrientes filosóficas; pero ciertamente usa sus categorías y modelos.

**3.2. Elaboración insuficiente.** Una vez presentadas esquemáticamente las corrientes filosóficas utilizadas por la teología política, queda más fácil comprender las insuficiencias filosófico-teológicas, de que adolecen varios de los conceptos o supuestos de la teología política. Para esta tarea me he basado en los artículos de los principales críticos (8).

**3.2.1. Fin de la metafísica?** Aunque Metz no manifiesta explícitamente que su teología política suponga el fin de la metafísica, sí se nota en su pensamiento una tendencia ametafísica. Esta tendencia se acentúa al utilizar Metz la "teoría crítica" (ametafísica) como pilar fundamental de la teología política.

Pero en primer lugar habría que preguntar de qué metafísica se trata: de una metafísica vulgar o de la metafísica desde Aristóteles hasta Leibniz y Kant, que incluye una crítica de sí misma? Cuál es la nueva visión de la realidad que pueda ser calificada de "ametafísica" y que sin embargo teológicamente sea conducente?

"Cada una de las etapas de la creciente crítica a la metafísica llevada a cabo por Kant, Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger le sirven a la teología para mostrarle la crisis de la metafísica y para comunicarle la experiencia del influjo de la metafísica en todo pensamiento y de lo difícil que es librarse de ese influjo" (9).

**3.2.2. Teoría y Praxis.** La teología política postula la unidad entre la teoría y la praxis. Para trabajar con la "teoría crítica", es necesario consultar a Horkheimer, Adorno y Marcuse. Sus obras son el mejor documento para mostrar cómo la "teoría crítica" pierde su carácter práctico al enfrentarse con la "mole" de la situación real:

(8) La fuente principal ha sido el artículo de Lehmann citado anteriormente.

(9) K. Lehmann, op. cit., 187.

"En Horkheimer este fracaso de la mediación práctica se convierte en un profundo pesimismo, en H. Marcuse las alternativas románticas de tipo social e individual son tanto más duraderas cuando más tangibles, y finalmente los mejores tratados de Th. W. Adorno sobre crítica musical y literaria demuestran en cierta manera la ausencia pasmosa de una relación práctica con la realidad científica y política" (10).

Se podrían hacer muchas preguntas para las cuales todavía no existe una respuesta. Se han analizado los diferentes conceptos de "praxis" en Kant, Fichte y Hegel?Cuál es la relación entre la "praxis" y la moral? Se le ha dado una respuesta al problema moderno de la política y de la moral? Lehmann reconoce que quizá alguna que otra de estas preguntas no sea tan esencial; pero el hecho es que la teología política no se ha confrontado con ninguna de estas preguntas u otras semejantes, que surgen cuando se examina la problemática actual (11).

**3.2.3. Dialéctica negativa.** Según Metz, la "negación crítica" es la única manera que tiene el cristianismo, como entidad social de formular su mensaje universal y absoluto sin ser reprochado de ideología. A través de la "negación crítica", y, sólo a través de ella, se descubrirán y se liberarán nuevas posibilidades. En ella se articula perfectamente la esperanza cristiana, en cuanto que el cumplimiento de la promesa de la resurrección de Cristo sólo se consiguió mediante la negación del mundo, expresada en la cruz (12).

Filosóficamente no hay dificultad en admitir la fuerza de lo positivo en la negación "determinada" ("bestimmte Negation"); pertenece al esquema formal de toda dialéctica. Lo que no es evidente es cómo puede resultar la esperanza a través de la negación. Metz evita el problema renunciando a dar una explicación detallada (13). Pero se puede hablar filosófica y teológicamente de una 'teología política' sin una comprobación de estos presupuestos? (14).

(10) Ibid., 188.

(11) Ibid., 189.

(12) J. B. Metz, "Politische Theologie", *Sacramentum Mundi* III, 1237-1238.

(13) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 115-116, nota 10.

(14) K. Lehmann, op. cit., 190.

Aquí reside una de las mayores dificultades de la "teoría crítica". Adorno y Horkheimer han mostrado, que la positividad de la experiencia negativa puede ser una "abismalmente desesperada 'esperanza'" ("eine zwar ziemlich gelehrte, aber auch abgründig verzweifelte 'Hoffnung'") (15). Es lógico que en el esquema de la "teoría crítica" se llegue a esta conclusión pues, como veíamos anteriormente, según su esquema filosófico no hay ningún sentido preestablecido de la Historia, ni una totalidad que la garantice; el sentido es algo que se va construyendo. Pero entonces, cómo es posible la negación del dolor (crítica negativa)? Cuál es el criterio para llevar a cabo esta negación? Adorno afirma claramente que la fundamentación "crítica" es tan desconocible como la "cosa en sí". Sin embargo, en una de sus obras sugiere muy cuidadosamente el origen de la pura positividad: la luz que explicaría y aclararía todo el proceso sería la salvación ("Erlosung"); pero la salvación es imposible pues implica salirse de la órbita del ser. Finalmente concluye Adorno que "frente a las exigencias de esta idea, la pregunta sobre la realidad o no realidad de la salvación es casi indiferente" (16).

La fuerza con que se impone la idea de la salvación casi, se podría decir, contra la intención del filósofo, es una expresión manifiesta u oculta de que la dialéctica no puede justificarse solamente bajo la condición de la "negación determinada".

Desde el punto de vista filosófico se podría callar ante estas dificultades; pero desde el punto de vista teológico esta problemática no puede permanecer sin una respuesta:

"La teología, como custodia de la fe, vive de esta luz fundamental. Es una solución aparente e insuficiente el evitar estas preguntas y reemplazar la gran perplejidad con palabras como 'esperanza' bíblica, historia de promesas, 'Dios delante de nosotros', o, como sucede las más de las veces, lo 'escatológico'" (17).

**3.2.4. "Instituciones de segundo orden".** Aquí también se manifiesta la insuficiencia en la elaboración de los conceptos. No es precisamente lo anticrítico característica esencial de una institución? Metz responde

(15) Ibid.

(16) Th. W. Adorno, *Mínima Moralía*, Frankfurt 1951, 1962, 333-334.

(17) K. Lehmann, op cit., 192.

que en el caso de la Iglesia no es difícil resolver esta aporía, pues la Iglesia no vive para sí, no tiene como misión propia su afirmación. Aunque quizá sea concebible en la teoría una institución que permita la crítica a sí misma y que, sin quitarle la libertad, confiera eficacia al individuo en su crítica, en la práctica no se ve cómo puede realizarse.

Queda muy claro que el sentido de estas instituciones de segundo orden no se encuentra en un estadio anterior, sino en la misma reflexión crítica. Pero con la simple detección de las ideologías (basadas en la defensa de determinados intereses) no se logra el cambio de la sociedad, que las instituciones de segundo orden suponen como realizable con grandes posibilidades de éxito. La unidad de la teoría y de la praxis problematiza el concepto de "instituciones de segundo orden":

"Se supone la libertad sustancial de todos los hombres (humanización, personalización del hombre) como algo real, siendo así que se trata precisamente de hallar el camino para la realización de esa libertad" (18).

**3.2.5. Fundamentación exgética.** Este es uno de los tópicos más insuficientemente investigados en la teología política. La escasa fundamentación exgética en que se basa Metz puede reducirse a los siguientes pasajes escriturísticos: 1) La escena de Jesús frente a Pilatos. Para la interpretación de este episodio, acude Metz a H. Schlier, y concluye que el mensaje de salvación tiene un carácter público y social. Esta interpretación es correcta. Pero lo que no se ve tan claro es que este acontecimiento sirva de modelo para una teología política. H. Maier lo interpreta, más bien, como un conflicto a muerte entre Jesús y los poderes públicos, ocasionado por el rechazo de Jesús a reconocer los políticos como absoluto, como juez de su mensaje de cuyo juicio dependería el éxito o fracaso de su misión. Maier saca como conclusión de este episodio la separación existente entre la política y el Evangelio. . . , lo cual es ciertamente discutible (19). El defecto de Metz está en

(18) Ibid. 206.

(19) H. Maier, "Politische Theologie? Einwände eines Laien", *Stimmen der Zeit* (Febrero 1969), 78.

justificar tan fácilmente, basándose en este pasaje evangélico, la existencia de la teología política.

2) La salvación es presentada en el Evangelio en el sentido de la resurrección de la carne, porque "carne" bíblicamente significa la existencia social. De allí concluye Metz que la sociedad es la materia prima de la salvación. Pero este es precisamente el problema central que se debe explicar.

3) El argumento de la "reserva escatológica". A este punto me referiré enseguida al hablar de la ambigüedad que caracteriza a este concepto en la teología política.

4) El tema central del Evangelio es el reinado de Dios. Evidentemente que aquí se trata nuevamente del argumento escatológico. Metz concluye rápidamente que este tema central muestra que "la predicación cristiana sobre Dios trata fundamentalmente de una categoría políticamente relevante, es decir, la categoría del reinado" (20). Hablar del reinado de Dios como "categoría políticamente relevante" encierra un sinnúmero de problemas ante los cuales no se pueden cerrar los ojos.

Un intento de corregir esta insuficiencia exgética se encuentra en un artículo de Heinz Schürmann (21).

**3.2.6. Ambigüedad del argumento escatológico. Los críticos de la teología política** (22) coinciden en los rasgos generales al criticar esta ambigüedad. Para R. Spaemann la ambigüedad en la argumentación de Metz consiste en lo siguiente: del argumento escatológico se sacan dos conclusiones que parecen encontradas: 1) La enseñanza del futuro que se encuentra más allá de la historia intramundana y que se alcanzará con la muerte; 2) Una acción temporal orientada a la prometida ciudad de Dios, respecto de la cual nuestra actitud no debe ser de espera sino de trabajo activo para realizarla, para "producirla" (23).

(20) J. B. Metz, " 'Politische Theologie' in der Diskussion", 272.

(21) H. Schürmann, "Der gesellschaftliche Dienst der Kirche und der Christen in einer säkularisierten Welt," *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 145-161.

(22) K. Lehmann, op. cit., 202; H. Maier, op. cit., 80; R. Spaemann, "Theologie, Prophetie, Politik", *Wort und Wahrheit*, 24, H 6 (Noviembre-Diciembre 1969), 486.

(23) R. Spaemann, op. cit., 486.

Este es el punto débil de toda teología que estudie las relaciones entre la fe y el mundo. Cuál es la relación entre la historia y el futuro escatológico? Cuál es la relación entre la historia de la liberación de la sociedad y la historia de salvación?

La teología política supone que la esperanza escatológica del cristianismo y la transformación activa del mundo no se excluyen mutuamente. Excluir uno de los dos elementos es desfigurar el contenido de la salvación cristiana (24). Pero esta es una afirmación que debe explicarse si no se quiere utilizar la nomenclatura y explicación tradicional de supramundano-mundano, relativo-absoluto, immanente-trascendente. Se afirma que la superación liberadora de la situación actual es un testimonio de la trascendencia. Pero, por qué esta superación es una manifestación de la trascendencia? (25).

De la indiferenciación de lo trascendente-escatológico y de lo histórico, se podría concluir que los bienes mesiánicos son solamente frutos de la historia. La ambigüedad con que se mezclan conceptos democrático-políticos con expresiones escatológicas (paz, justicia, libertad) acentúan esta tendencia.

En el capítulo anterior se veía cómo Metz rechaza, como era de esperar, la identificación de la historia de la salvación con la historia de la liberación política. Para responder a la objeción de que venimos tratando, Metz afirma que ni el concepto de la historia ni el de la salvación permiten establecer una pura y clara relación entre ellos. Como aclaración de sus ideas cita, a manera de metáfora, la comparación de Walter Benjamin, en la que lo profano y lo mesiánico son representados como dos fuerzas que se influyen mutuamente y contribuyen a la liberación del hombre.

En conclusión, Metz no resuelve esta aporía, como tampoco la ha resuelto hasta ahora ningún autor!

3.2.7. **El futuro.** En el esquema de la teología política es posible hablar del futuro? Con esta pregunta se refiere K. Lehmann a la objeción de si es posible legitimar el derecho "crítico" del cristianismo

(24) J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 141-142.

(25) K. Lehmann, op. cit., 193.

por medio de una anticipación de la esperanza, que le dé sentido a la totalidad de la historia. Esto se opondría a la concepción de Metz, según la cual esta totalidad se hace a sí misma en la acción. Por esto, concluye Lehmann, en el marco de la teología política no se puede concebir la anticipación de la esperanza (26).

Quien siga la teoría de la razón crítica, continúa Lehmann, no puede admitir el que una revelación escatológica sirva de guía a la teología y a la Iglesia (como institución de crítica) para descubrir lo ilusorio y reprobable en lo existente. Todo juicio, según la "razón crítica", está ligado a la ciencia empírica, a la racionalidad y a la inseguridad de las conclusiones empíricas.

**3.2.8. Teología política en un mundo secularizado?** Varios autores critican la aparición de una teología política precisamente en un momento en el que lo mundano ha alcanzado la autonomía e independencia de lo religioso. Una de las críticas más fuertes viene de R. Spaemann:

"La secularización la mundanidad del mundo son proclamadas por J. B. Metz precisamente al principio de su teología política. Pero hasta ahora ha evitado sacar las consecuencias, a saber, que la teología está de más cuando se trata de asuntos mundanos. Qué clase de mundo mundanizado es este en el que los cristianos no pueden obrar políticamente sin tener la bendición teológica, en el que los sociólogos necesitan una superestructura teológica" (27).

Así, pues, la política y la teología son autónomas en su campo. La teología no puede proporcionar a la política indicaciones para la acción, ni la política necesita una fundamentación teológica (28). Más concretamente, las críticas se refieren a la intervención de la Iglesia en la política, como consecuencia de ser una institución de crítica. El que critica algo es porque cree que la negación de lo existente es superior a lo existente. Cuál es el criterio que le indicará a la Iglesia esta superioridad de la negación? Tal criterio no puede ser teológico sino

(26) *Ibid.*, 196.

(27) R. Spaemann, *op. cit.*, 493.

(28) *Ibid.*, 488-494.

técnico (29). De ahí se sigue que la Iglesia como institución tendría que inmiscuirse en los asuntos técnicos de la política, inclinarse por un partido (lo cual iría contra la concepción de la teología política) y chocar muchas veces con hechos prácticamente irreformables. Con esto reduciría la Iglesia su fuerza profética. Por otro lado, si en su crítica la Iglesia prescinde del mundo técnico corre el peligro de que su crítica se convierta en palabrería demagógica.

La consecuencia del razonamiento anterior llevaría a la Iglesia, o a la Teología, a desaparecer del campo político y a dedicarse a lo que es específico de su misión según los críticos. Pero lo específico de la teología, respondería Metz, es hablar de Dios; y siguiendo al Nuevo Testamento, hablar de Dios es hablar de su reinado. Puesto que el reinado es una categoría de relevancia política, la teología no puede desaparecer del campo político (30).

Hay que recordar la insistencia de Metz en la separación de lo político y de lo religioso llevada a cabo por la "Ilustración". Hay que tener en cuenta que desde entonces lo político tiene un contenido diferente: dejó de ser una simple técnica para coordinar las actividades del Estado y sus instituciones, y adquirió un contenido más amplio. Teniendo presente este nuevo concepto, cuál es la nueva relación entre la teología y la política? Como ya hemos visto, la teología se convierte en hermenéutica de la política (31).

Metz no afirma que la teología política proporcione **directamente** indicaciones para la acción política. La teología política de orientaciones a la acción sólo de una manera **indirecta y mediata**, es decir, a través de una ética política (32). De todas estas premisas concluye Metz que las tesis de la secularización y las de la teología política no se excluyen mutuamente, sino que se complementan y corrigen. La secularización defiende la autonomía del mundo lo cual lleva consigo el no aceptar contenidos "mundanos" que no provengan del mismo mundo. Pero la secularización no relega el mensaje cristiano a la interioridad privada, sino que permite la orientación que le ofrece la teología como hermenéutica (33).

---

(29) Ibid., 491.

(30) J. B. Metz, " 'Politische Theologie' in der Diskussion", 272.

(31) Ibid., 271, nota 9.

(32) Ibid., 280.

(33) Ibid., 271, nota 10.

Una teología política que no reconociera los cambios filosóficos, sociológicos y políticos causados por la Ilustración, se opondría sin duda alguna a la emancipación alcanzada por el mundo.

**3.2.9. Teología política en la práctica.** Según Metz, la "negación determinada" puede tomar en ciertas circunstancias la forma de la protesta revolucionaria. Es cierto que él rechaza el que la revolución (violenta) sea la única aplicación de la teología política. Pero por qué no menciona otras? El preguntar si existen otras formas de realización es, según Lehmann, un buen test para ver la aplicabilidad de la teología política (34).

La "teología política" no concretiza el papel de la Iglesia como institución de crítica social. J. B. Metz reconoce que las críticas lo han hecho consciente de esta insuficiencia, y que una investigación más profunda es necesaria. Según él, habría que lograr ante todo el que la Iglesia lleve a cabo una autocrítica guiada por el criterio de eliminar lo anacrónico en algunas de sus formas de comportamiento. Si no se lleva a cabo esta tarea, permanece el peligro de que se considere a la Iglesia como representante de un estadio anterior del desarrollo de la sociedad y de su conciencia (35).

La "teología política" representa una nueva orientación del pensamiento teológico. Gracias a esta nueva orientación el mensaje evangélico se desprivatiza y se acomoda a los supuestos y necesidades de la sociedad actual. Este es su principal valor. Pero para que la "teología política" puede producir frutos prácticos apreciables es necesario efectuar todavía un gran trabajo de investigación, como lo demuestran las críticas que se le han hecho.

---

(34) K. Lehmann, op. cit., 214.

(35) J. B. Metz, " 'Politische Theologie' in der Diskussion", 296-299.

## BIBLIOGRAFIA

- BARION, Hans. "Weltgeschichtliche Machtform?", *Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt*, editado por H. Barion y otros (Berlín: Duncker, 1968), 13-59.
- BORNEWASSER, Hans. "Estado y política desde el renacimiento hasta la revolución francesa", *Concilium* 47 (Julio-Agosto 1969), 71-90.
- EHRHARD, Arnold A. T. *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1959).
- FEIL, Ernst. "Von der 'politischen Theologie' zur 'Theologie der Revolution'?", *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*, editado por E. Feil y R. Weth, (Mainz-München: Mathias Grünewald-Chr. Kaiser, 1969), 110-132.
- GEFFRÉ, Claude. "Zur neueren Geschichte der Fundamentaltheologie: Von der Apologetik zur 'politischen Theologie'", *Diskussion zur "Politischen Theologie"*, editado por H. Peukert (Mainz-München: Mathias Grünewald-Chr. Kaiser, 1969), 96-120.
- LEHMANN, Karl. "Die 'politische Theologie': theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie", *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 185-216.
- MAIER, Hans. "Politische Theologie? Einwände eines Laien", *Stimmen der Zeit*, 94, H. 2 (Febrero, 1969), 73-91.
- MÉNARD, Etienne. *L'Écclésiologie hier et aujourd'hui*, (Bruges-Paris: Desclée de Brouwer, 1969).
- METZ, Johann Baptist. *Zur Theologie der Welt*, (Mainz-München: Mathias Grünewald-Chr. Kaiser, 1968).
- " 'Politische Theologie' in der Diskussion," *Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 267-301.
- "Zum Problem einer 'politischen Theologie'," *Kontexte*, IV (1967), 35-41.
- "Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer 'politischen Theologie'," *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung* (1967), 9-19.
- "Das Problem einer 'politischen Theologie' und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit," *Concilium*, IV (1968), 403-411.
- "Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis. Drei Diskussionsthesen," *Schöpferium und Freiheit*, Dokumente der Paulus Gesellschaft, XIX (München: Kongress von Marienbad, 1968), 29-41.
- "The Church and the world," *The Word in History*, editado por T. P. Burke (New York: The Saint Xaviere Symposium, 1966), 69-85.
- "Politische Theologie," *Neues Forum*, 14 (1967), 13-17.
- "Politische Theologie," *Sacramentum Mundi* III (Freiburg 1969), 1232-1240.
- "Der Zukünftige Mensch und der Kommende Gott," *Wer ist das eigentlich-Gott?* editado por J. H. Schultz (München 1969) 260-275.
- "Technik, Politik, Religion im Streit um die Zukunft des Menschen," *Erwartung, Verheissung, Erfüllung*, editado por W. Heinen, J. Schreiner (Würzburg 1969).
- *Reform und Gegenreformation heute*. (Mainz-München 1969).
- "Les rapports entre l'Eglise et le monde à la lumière d'une théologie politique". *La Théologie du Renouveau*, editado por L.K. Shook, G. M. Bertrand (Montréal-Paris: les
- "Les rapports entre l'Eglise et le monde à la lumière d'une théologie politique," éditions Fides — Les éditions du Cerf, 1968), 33-47.
- MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung*, (München: Kaiser, 1966).
- PETERSON, Erik. *Theologische Traktate — Der Monotheismus als politisches Problem*, (München 1951).
- SPAEMANN, Robert. "Theologie, Prophetie, Politik," *Wort und Wahrheit*, 24, H 6 (Noviembre-Diciembre 1969), 483-495.
- SCHMIDT, Hans. "Algunas cuestiones en torno al problema de la 'Cristología política'" *Concilium* 36 (Junio 1968), 463-475.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie* (München-Leipzig: Duncker und Humblot, 1934).
- TOPITSCH, Ernst. "Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der 'politischen Theologie'," *Wort und Wahrheit*, 10 (Invierno 1955), 19-30.