

POLITICA, Teología

- I. Propuestas de J. B. Metz
- II. Hermenéutica política del evangelio
- III. Las teologías políticas

Aunque en otras épocas se han dado algunas formas de teología cristiana susceptibles de calificación como políticas, no puede decirse que la fórmula «teología política» tenga tradición dentro del cristianismo. Ha sido acuñada en nuestro siglo. En 1922, Carl Schmitt publica una *Politische Theologie*, que básicamente trata de recuperar la concepción sacral, propia de la cristiandad medieval, de la autoridad y del poder. Es la suya una teología política de Sacro Imperio. Más tarde, en 1934, también Maritain habla de teología política, pero refiriéndola a la idea de una nueva y profana cristiandad, en la que lo religioso y lo político (o lo espiritual y lo temporal) se hallan cuidadosamente distinguidos. En Maritain la teología surte efectos políticos y se expresa en concretas proposiciones prácticas sólo por el intermedio de una ética política de carácter racional. En los últimos decenios se ha profundizado más y más en temas como el compromiso político de los cristianos, evangelio y política, política cristiana y otros parecidos, pero únicamente a partir de 1965 se ha impuesto la denominación de «teología política». Esta corresponde a un nuevo enfoque de la → teología entera que se contrasta a la dogmática anterior e incluso a los conceptos antes vigentes sobre fe y política. La iniciativa de ese nuevo enfoque se vincula estrechamente a la obra de J. B. Metz.

I. *Propuestas de J. B. Metz*

Tras una primera etapa metafísica y trascendental, muy ligada al magisterio teológico de Karl Rahner, y en general a la ontología neoescolástica, el pensamiento de Metz ha evolucionado hacia una «teología política». El punto de despegue de su propia evolución ideológica explica que Metz haya presentado el proyecto de una teología política como correctivo crítico de la anterior teología de tinte existencial, a la cual reprocha ahora su énfasis en categorías extraídas de la intersubjetividad privada y apolítica. La reducción existencial del mensaje evangélico en el ámbito de la decisión personal y del

encuentro yo-tú termina por «privatizar» indebidamente un mensaje que en su núcleo más original contenía un momento de conflicto público frente a la sociedad. Ese número sólo puede ser recuperado en una «desprivatización» del discurso teológico. Desde este punto de vista, la teología política es primeramente corrección y complemento, pero en definitiva superación y supresión de la inmediatamente anterior teología existencial.

La teología política se configura en Metz como teología crítica. El elemento crítico le viene por doble conducto: como consecuencia todavía pendiente de la Ilustración y como exigencia esencial del carácter escatológico de la fe. En el primer aspecto, la teología política despliega para el discurso cristiano las últimas consecuencias del movimiento cultural de los ilustrados. Hombre ilustrado es el hombre capaz de hacer uso público de su razón crítica a todos los niveles. Se trata ahora de hacer tal uso a nivel de relaciones entre fe y sociedad. La teología política aparece entonces como heredera expresa del espíritu de la Ilustración, cuya distinción entre → Estado y sociedad asume plenamente, adquiriendo con ello su peculiaridad frente a otras teologías políticas del pasado (teologías de alianza entre el trono y el altar, que no cuenta con esa distinción). Por otro lado, en tanto que → escatología, toda teología cristiana toma un sesgo crítico. La teología política se configura en términos críticos de resultados de la → promesa divina. Con intensos acentos que hacen eco a Moltmann, presenta Metz a Dios como el que ha de venir, el que será, Dios por delante de nosotros. Dios es el poder de nuestro futuro; el que hace posible un futuro en verdad nuevo, no precontenido germinalmente en las posibilidades del presente; un futuro que libere de la melancolía de lo ya vivido y que sea absolutamente sorprendente. La tensión escatológica hacia ese Dios y hacia su promesa pone la fe y la teología en contradicción con toda sociedad, con toda situación establecida. Frente a la realidad de cada momento, y como salvaguarda contra la posible apoteosis o absolutización de algunas instancias y metas intrahistóricas, la teología opone una actitud desabsolutizadora y reservada; opone la «cláusula» o «reserva escatológica», que en todo instante le permite decir que todavía no es el → reino de Dios en el mundo. La negatividad dialéctica pasa así a constituir nota esencial de la teología o escatología política, consistente no en afirmaciones, sino en negaciones concretas, que, a través de las figuras de lo que niegan, dibujan dialécticamente hacia adelante un horizonte liberador y orientador.

Metz presenta la → Iglesia, en cuanto comunidad que vive bajo la reserva escatológica, como institución e institucionalización de la libertad de crítica frente a la sociedad, preservándola de los absolutismos a que está inclinada. Más tarde, sin embargo, y tal vez bajo el peso de las objeciones tanto históricas como teóricas dirigidas contra esa tesis, parece haber renunciado a ella o, al menos, la ha relegado a un segundo plano. En ella, con todo, se contiene el germen de una posible eclesiología crítica y política, que de todas maneras se halla enteramente por desarrollar.

Define Metz su teología política como «hermenéutica específicamente cristiana de una ética política en cuanto ética del cambio». Esta definición encierra ciertas dificultades: unas, relativas a la posibilidad y al modo de lo

«específico» cristiano y de su método hermenéutico; otras, relacionadas más bien con la indeterminación que en la obra de Metz ofrecen tanto lo político como su posible cambio. Lo que está claro es que la teología política se inscribe en el problema de la → hermenéutica y que trata de responder a él proponiendo un nuevo criterio hermenéutico: el de la relación teoría-praxis. La praxis pasa a constituir un elemento interno en la formación de la teoría (es decir, de la teología). La pregunta por el horizonte de la comprensión, pregunta que define el espacio hermenéutico, es a la vez pregunta por las condiciones sociales de esa comprensión y también por los procesos prácticos de modificación de tales condiciones. La ética cristiana deja de ser una mera consecuencia o aplicación de la dogmática; mantiene con ella una relación de interdependencia. La hermenéutica y la misma teología se hallan interiormente articuladas por la referencia a la praxis.

La tradición cristiana, las instancias constitutivas suyas (Cristo, Escritura) y los contenidos dogmáticos de la fe son incorporados a este esquema de teología política mediante la categoría de *recuerdo*. Lo que permite una actitud de distanciamiento crítico de cara al presente es, de un lado, la promesa escatológica, y de otro, la memoria del pasado. Hay recuerdos subversivos que derriban las evidencias dominantes del momento. Metz entiende la fe como memoria crítica, como recuerdo movilizador. El memorial de la pasión y de la pascua de Jesús pone en cuestión la unidimensionalidad del momento presente, actuando de modo liberador frente a los conformismos de nuestra sociedad. Los dogmas cristológicos adquieren valor de fórmulas recordatorias subversivas. Conviene subrayar este último aspecto: la figura del recuerdo exige de la fe unos contenidos dogmáticos concretos, y permite a la teología política de Metz mantener un enlace con la tradición dogmática, que resulta reínterpretada, mas no alterada.

Discusión de las ideas de Metz. La teología política preconizada por Metz presenta coincidencias sustanciales con otros intentos contemporáneos de interpretación política del evangelio y ha ganado en general un amplio consenso. Lo que no excluye las críticas y a veces, por parte de algunos sectores, las oposiciones de principio. Esta oposición, en Alemania, se le ha hecho desde posiciones teológicas aferradas a la dogmática anterior y también en nombre de ciertos criterios sobre la moderna sociedad secularizada. Algunos, como Hans Maier, quieren reducir la tentativa de Metz al género común de las teologías políticas de otro tiempo, sin otra peculiaridad que la de localizar en el futuro el cumplimiento de las divinas promesas, mientras que antes se situaba en el pasado. La idea de una Iglesia crítica sería teocrático-medieval. La acusación de intentar una resacralización de la política es la más frecuente. En los más duros términos la ha formulado Robert Spaemann: ¿qué clase de profanidad es la de un mundo en el que los cristianos no pueden obrar políticamente sin una bendición teológica y para actuar necesitan de teología en vez de sociología? Una teología de la política no añade nada a lo que podemos saber sin teología. De proposiciones teológicas no es posible deducir máximas políticas concretas. Todas estas críticas no parecen hacer diana en las verdaderas intenciones de Metz, que nunca ha propuesto sus

tesis en el sentido por ellas reprobado. Su interés mayor reside en contribuir a marcar precisos límites a la teología política y a descargarla de posibles ambigüedades de lectura e interpretación que la podrían hipotecar.

Si los críticos alemanes ven a Metz excesivamente sacralizador, los teólogos latinoamericanos de la → liberación lo encuentran demasiado acomodatício a la sociología y a la ideología de la → secularización. Metz habría tragado muy aprisa el anzuelo lanzado por la ideología neocapitalista sobre la irrelevancia social de lo religioso en la civilización contemporánea. El cristianismo popular y la legitimación religiosa de ciertos regímenes políticos, entre otros hechos, desmentirían la tesis sociológica de la secularización e invalidarían sus derivaciones teológicas. Esta crítica de los latinoamericanos impide trasladar la teología política a contextos socioeconómicos distintos del centroeuropeo, donde ha tenido origen. Pero no por eso queda la teología política invalidada: simplemente se le recuerda que, como toda teología, tiene unos límites de su validez impuestos por un tiempo y un espacio determinados. Más grave es la objeción, igualmente procedente de Latinoamérica, de que la teología de Metz padece de un deficiente análisis de lo político y de una mediación concreta, no sólo abstractamente postulada, entre teoría y praxis. En particular, se echa de menos en él un análisis de clase: Metz habla de los pobres, de los marginados, de los que sufren, pero omite todo examen de los concretos mecanismos de opresión a través de unas relaciones de trabajo clasistas. Y habla también de la praxis como instancia interior de la teoría teológica, pero no es capaz de exhibir una praxis real que constituya la verdad práctica de su teología política.

II. *Hermenéutica política del evangelio*

La denominación de teología política no puede restringirse al esquema bosquejado por Metz. En primer lugar, porque otros teólogos han presentado un esquema propio, con mayor o menor parecido al de Metz, reivindicando y utilizando esa misma denominación. Además, porque ciertos tipos de teología actual, aunque no propuestos bajo la expresa rúbrica de teología política, ofrecen características que autorizan a incluirlos dentro de ella en un sentido genérico. Allí donde se propone una interpretación política de la fe, del evangelio o de los enunciados teológicos debe reconocerse la existencia de una teología política, cualquiera que sea el nombre que el autor le dé, y por muy diferentes que sus perspectivas sean de las de Metz. Naturalmente, se trata de un modo de concebir la teología toda. En cuanto nueva conformación de la teología, la teología política, en sus diversas presentaciones, se contrapone a otros modelos históricos de teología: la escolástica, la positiva o la existencial. Una teología política en sentido riguroso se opone además precisamente a una mera «teología de lo político», en la que lo político entra en el lenguaje teológico solamente como tema, como contenido y objeto, no como forma general y mediación necesaria. La teología política, en cambio, es un lenguaje de la fe mediado interiormente por lo político;

en ella lo político, más que tema, es el idioma mismo de la expresión teológica. Entre ambas concepciones hay segura incompatibilidad. Los defensores de una teología de lo político, como F. Biot, se niegan en redondo al concepto de una teología política; mientras que los que avanzan este concepto, tal como D. Sölle, ironizan sobre la teología de lo político como una teología de genitivo más.

Precisamente D. Sölle ha ahondado en el asunto de la mediación política de la teología. Por su lado, prefiere hablar de hermenéutica o de interpretación política del evangelio mejor que de teología política, aunque también retenga esta expresión. Lo importante, de todas maneras, es el sentido de la mediación por lo político. Según Sölle, no puede la teología permitirse el decir a un hombre de manera inmediata: Dios te ama. Como la realidad humana está social y políticamente mediada, también esa frase debe estarlo, si es que quiere tener un sentido real. Supongamos que se la dice a un obrero en paro, enfermo de tuberculosis en su chabola. El menosprecio y la marginación que ese hombre ha experimentado toda su vida le hace irrisoria una frase así; le torna increíble e irreal el amor de Dios. El enunciado de que Dios ama al hombre adquiere cuerpo de sentido en una práctica de modificación de las situaciones de desamor. De acuerdo con eso, sólo la teología política puede conducir la teología existencial a su verdad. Ofrece Sölle dos ejemplos importantes de reinterpretación política de categorías teológicas a propósito, respectivamente, del \rightarrow pecado y del \rightarrow perdón. Este último concepto es el más original, pues la interpretación política del pecado está hoy ya ampliamente aceptada bajo ideas tales como pecado social o colectivo, pecado del mundo y estructuras de pecado. Para Sölle, el perdón de Dios no es concebible como suplencia de un inexistente perdón de los hombres. Si el pueblo alemán ha martirizado al pueblo polaco, Dios no representa el papel de perdonar al alemán de espaldas al polaco. El perdón divino debe estar socialmente mediado para ser significativo. Y por ahí se abre la exigencia de crear instituciones e instancias sociales del perdón, que permitan reelaborar la culpa, movilizar la conversión y conseguir una verdadera aceptación social del ayer culpable y asesino. La interpretación política del evangelio, en fin, no sería una posibilidad más entre otras. No habría alternativa real entre teología política y apoliticismo teológico. Las teologías pretendidamente apolíticas o despolitizadas han servido de hecho a los intereses dominantes y al poder político establecido. La teología política consiste en asumir a sabiendas y a nivel metódico una dimensión política que, en sus supuestos y en sus consecuencias, siempre ha tenido la teología, aun sin quererlo ni saberlo.

III. *Las teologías políticas*

En el más amplio sentido de la denominación puede considerarse teología política toda teología cuyos enunciados se encuentren políticamente mediados. En este sentido, la mediación política define a la teología política, o,

si se prefiere, a las teologías políticas en plural, pues en abstracto son posibles y de hecho han sido propuestos tipos muy distintos de teología política. Las teologías políticas de más actualidad coinciden en un doble rasgo, que se añade a la mediación política: son prácticas y críticas; dicen esencial relación a una praxis y precisamente a una praxis críticamente modificadora de la realidad existente. En primer lugar, la mediación política en ellas no consiste en enunciados o proposiciones políticas, sino directamente y ante todo en una praxis social y política. No es que el discurso teológico esté mediado por otro discurso, el de la politología; lo está —o se pretende que lo esté— por la praxis misma, en concreto por la de los cristianos. Conforme a esa exigencia, algunos autores definen la teología política como la teoría de la praxis pública de los cristianos, puntualizando además que esta praxis puede y tal vez debe coincidir con la de otros hombres, sin que pueda hablarse de una praxis específicamente cristiana. Por otro lado, y como segunda característica, las teologías políticas de hoy presentan visibles intenciones críticas respecto a la sociedad existente y al orden dominante. Aquí, sin duda, reside la diferencia decisiva respecto a otras teologías políticas del pasado, generalmente sumisas al establecimiento y serviles ante el poder. Si en otros tiempos, y salvo contadas excepciones, las teologías políticas cumplieron una función legitimadora del poder y del orden instituido, las de hoy desarrollan una visión crítica y propician la modificación social. De una función ideológica conservadora se ha pasado a un sentido crítico profético y proléptico: la teología, lejos de limitarse a consagrar de modo positivista lo que existe, anuncia lo que puede y debe llegar a ser.

Entendiendo por teología política toda teología políticamente mediada, o también toda teología que reúna los caracteres de pública, práctica y crítica, es claro que actualmente nos encontramos con una multiplicidad de teologías políticas. La teología de la → liberación es, desde luego, una teología política. Incluso otros tipos de teología, cuyo mayor acento no recae en lo político, pueden ser englobadas o asimiladas en la rúbrica genérica de las teologías públicas, prácticas y críticas, vale decir, políticas. Así, el pensamiento de H. Cox sobre la ciudad secular contiene importantes elementos que lo emparentan con las teologías políticas. Después de explicar que el hombre primitivo se expresa en lenguaje mitológico, el hombre del burgo en lenguaje metafísico y el hombre moderno en lenguaje político, Cox preconiza este último lenguaje para la teología actual. ¿Cómo hablar de Dios políticamente? ¿Cómo actúa Dios en el cambio social rápido? Estas son cuestiones fundamentales en la teología secular de Cox. Algo semejante ocurre con la teología de la → esperanza en Moltmann, que también aloja implícitamente una teología política, sobre todo, una eclesiología política. Cuando Moltmann presenta la Iglesia como comunidad en éxodo, en continua evasión respecto a los papeles suyos fijados socialmente, inasimilable por la sociedad y en permanente contraste con ella, está desarrollando una teología pública, práctica y crítica. Por si hiciera falta mejor evidencia de que la teología de la esperanza incluye la exigencia de una mediación crítico-política, el propio Moltmann se ha encargado de extraer de ella una verdadera

teología de la revolución. El bosquejo que de ésta ha hecho en unas conocidas tesis sobre «Dios en la revolución» pone de manifiesto que la promesa escatológica moviliza un presente revolucionario de la fe cristiana. Moltmann afirma, además, que el nuevo criterio de la teología y de la fe reside en la praxis, y urge a la Iglesia a tomar partido en favor de los oprimidos.

Merecen especial mención, sin embargo, algunas teologías cuyo carácter político es aún más ostensible y central. Tal ocurre con la teología del mesianismo político de Paul L. Lehmann y con la teología de la revolución de Richard Shaull. La teología mesiánica de Lehmann arranca de un análisis de la historia de revelación y salvación en el Antiguo Testamento. Las imágenes bíblicas para describir la actividad divina en esa historia son imágenes políticas: pacto, pueblo, tierra, ley, esclavitud. Eso permite a Lehmann decir que lo que Dios está haciendo en el mundo es «hacer política», una política de humanización del hombre. La teología del mesianismo se aplica a comentar esa política de Dios: lo que Dios ha hecho y sigue haciendo por mantener humana la vida humana. Importa añadir que Lehmann tiene clara conciencia del carácter simbólico e incluso mítico de esa consideración de Dios en términos políticos. Pero estima que la interpenetración de historia y mito resulta esencial al pensamiento bíblico. A toda esta visión, centrada más bien en el Antiguo Testamento, se aproxima la reciente recuperación teológica del mesianismo de Jesús. Tradicionalmente, la exégesis y la cristología presentaron y glorificaron la figura de un Cristo apolítico. En los últimos decenios, exegetas e historiadores han revisado ese supuesto apoliticismo en Jesús. Algunos han pretendido incluso identificarlo con las aspiraciones del zelotismo, agrupando y resaltando los datos evangélicos que sugieren algún contacto suyo con los círculos zelotas. Aunque generalmente se niegue el zelotismo de Jesús, la tendencia hoy dominante reconoce en su vida y actividad públicas un alcance político más o menos directo que hasta hace poco fue ignorado. En consecuencia con eso, recibe nuevo realce el mesianismo de Jesús, un mesianismo ante todo religioso, sino político también. En especial se destaca el contexto político de su proceso judicial y de su muerte en la cruz.

Fue el marxista Ernst Bloch quien primero habló de teología de la revolución. La expresión le sirvió para caracterizar la doctrina teológica de Thomas Münzer. Pero ha sido Richard Shaull quien ha incorporado esa expresión a la teología de hoy, prescribiéndola como tarea ineludible suya. Produjo fuerte impresión su intervención en este sentido en la Conferencia Ecuménica sobre «Iglesia y sociedad», de Ginebra, en 1966. Hay que advertir que su propuesta se halla muy poco elaborada y que para determinar con alguna precisión esa teología de la revolución hace falta acudir a categorías teológicas trabajadas por los teólogos de la liberación y por otras teologías políticas. Lo esencial en la teología de la revolución está en considerar la praxis revolucionaria como momento interior de la fe cristiana. Esta interioridad de la revolución a la fe se razona a veces a partir del concepto evangélico de conversión como cambio radical, cambio exigido no sólo de los individuos, sino también de las instituciones y de las sociedades. La teología de la revo-

lución se esfuerza por correlacionar lo revolucionario del evangelio y la actual situación revolucionaria del mundo. Las ideas de Shaul han sido objeto de discusión tan apasionada como las de Metz; y de crítica aún más dura. Gollwitzer y Moltmann, entre otros, han tratado de articularlas en un programa teológico más completo y fundamentado que el original de Shaul, pero bastantes autores las rechazan de plano. Se le acusa de ingenuo fundamentalismo bíblico, al recabar el apoyo de ciertos textos escriturísticos que presentan al pueblo israelita en actitud rebelde. Y también de ingenuo positivismo teológico, al imaginar a Dios actuando en los procesos revolucionarios.

Estas acusaciones, sobre todo la última, no son seguramente pertinentes. Al igual que P. Lehmann, también Shaul es muy consciente de la índole simbólica de su lenguaje. Lo que él preconiza es un pensamiento revolucionario ilustrado y nutrido por los *símbolos* cristianos. Sus oponentes parecen haber entendido de modo dogmático un lenguaje que él utiliza de modo deliberadamente simbólico. La teología de la revolución, de todas maneras, parece haber quedado algo apagada tras la meteórica brillantez de que gozó unos pocos años. Los trabajos y los debates actuales acerca de la mediación política de la fe y de la teología están polarizados, de una parte, en la teología política centroeuropea, y de otra, en la teología latinoamericana de la liberación. Ambas, cada una a su modo, han asumido y asimilado los temas que inicialmente aparecieron conexos con la teología de la revolución.

P. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, Nueva York-Londres 1963 (trad. española: *La ética en el contexto cristiano*, Montevideo, s. f.); E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Francfort 1963 (trad. española: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid 1968); H. Cox, *The Secular City*, Nueva York 1965 (trad. española: *La ciudad secular*, Barcelona 1968); J. B. Metz, *El problema de una «teología política»*: *Concilium* 36 (1968) 385-403; todo el número está dedicado a este tema («La fe y la realidad sociopolítica»); R. Shaul, *Der christliche Glaube als Skandal in einer technokratischer Welt: Diskussion zur «Theologie der Revolution»* (Munich-Maguncia 1969) 29-40; H. Gollwitzer, *Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft*: *ibíd.*, 41-64; J. Moltmann, *Gott in der Revolution*: *ibíd.*, 65-81; H. Maier, «*Politische Theologie*»? *Einwände eines Laien*: *Diskussion zur «Politischen Theologie»* (Munich-Maguncia 1969) 1-25; J. B. Metz, «*Politische Theologie*» *in der Diskussion*: *ibíd.*, 267-301; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Maguncia-Munich 1968 (trad. española: *Teología del mundo*, Salamanca 1970); *id.*, *Politische Theologie*, Maguncia-Munich 1969; R. Spaemann, *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie: Wort und Wahrheit* 24 (1969) 483-495; R. Shaul, *Point de vue théologique sur la révolution: Église et Société* (Ginebra 1970) I, 13-28; D. Sölle, *Politische Theologie*, Stuttgart 1971 (trad. española: *Teología política*, Salamanca 1972); A. Fierro, *La fe contra el sistema*, Estella 1972; F. Biot, *Théologie politique*, París 1972; A. Fierro, *El evangelio beligerante*, Madrid 1974; J. B. Metz, *Teología política*: *SM V* (1975) 499-508; T. I. Jiménez Urresti, *Crítica teológica a la teología crítico-política de Metz*, en A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975, 515-544; K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz, A. Alvarez Bolado: *Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en teología política*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975.

A. FIERRO