

Notas

GABINO URÍBARRI, S.J.*

LA ESCATOLOGÍA POLÍTICA DE METZ. NOTAS CRÍTICAS

J. B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 245p. ISBN: 84-8164-516-8.

1. LA «NUEVA» TEOLOGÍA POLÍTICA

El autor del presente volumen no necesita presentación, pues J. B. Metz es uno de los protagonistas destacados de la teología europea posterior al concilio Vaticano II. Su nombre está íntimamente ligado a la nueva teología política, junto con el de J. Moltmann. En esta obra, aparecida en alemán en 1997, se han recogido una serie de ensayos dispersos, la mayoría de ellos traducidos por primera vez al español, que giran en torno a su propuesta de una nueva teología política. La estructura del libro es cronológica. Hemos echado de menos tanto un índice de nombres como de materias, que habría enriquecido notablemente el volumen. Resulta muy útil la sección final: «fuentes» (241-5), donde se detalla la procedencia de los originales, el grado de reelaboración —por lo general mínimo— con el que se presentan, así como las fusiones o solapamientos entre diversos escritos.

En el prólogo (9-11) se da razón de las intenciones y del título. Metz percibe a estas alturas que el problema de fondo de la nueva teología política es la relación entre Dios y el tiempo, lo cual da cuenta del título del volumen. La recopilación de estos trabajos permite seguirle la pista a la evolución de la nueva teología política a lo largo de treinta años: el primer texto que se recoge aquí se

* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

publicó en inglés en 1967 y se difundió posteriormente en 1968, especialmente a través de su aparición en la revista *Concilium* [n.º36, p.385-403]. El último, cronológicamente hablando, es un inédito de 1997.

En el mismo prólogo Metz propone al lector que comience por el último capítulo («“Cómo he cambiado yo mismo”: repaso biográfico», p.235-240) y vaya hacia atrás hasta el octavo inclusive. Desde ahí, puede comenzar el libro por el principio. En la lectura he seguido esas indicaciones y, en parte, haré caso de las mismas en esta recensión; pues debido a la misma intención del libro, lo más razonable parece seguir la pista cronológica de los trabajos seleccionados. Con este criterio, el libro se puede dividir en cuatro partes, considerando la primera y la segunda muy próximas.

La cuarta y última parte está formada por los capítulos 8-12 (p.141-240). Todos los textos están elaborados de 1990 a 1997. Incluye dos inéditos (los caps. 8.5 y 11) y todos los escritos, excepto uno (el 8.2) publicado en *Concilium* [«Con los ojos de un teólogo europeo», 227 (1990) 489-96], aparecen en español por primera vez. A la altura de los noventa, el objetivo principal no radica en definir qué es la nueva teología política ni de justificarla, a pesar de contener algún artículo de diccionario —apéndice al cap. 8— que necesariamente lo ha de hacer, cuanto de confrontar la teología política con la situación actual del desarrollo de los procesos de Modernidad e Ilustración en los países europeos. En este contexto, insiste en algunas de sus tesis primeras y desarrolla, a modo de concreción, otras nuevas.

Como no se cansa de repetir, no se puede hacer teología de espaldas a la sociedad. Eso se traduce hoy para la teología en una pérdida de la inocencia social, de la inocencia histórica y de la inocencia étnico cultural (ej., p.141-6). En estos años Metz no renuncia a que la Iglesia sea la conciencia crítica de los procesos de libertad puestos en marcha por la Ilustración. Sigue reclamando y definiendo a la iglesia como comunidad de la *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*. Es llamativo que en los escritos anteriores, que yo incluyo en las denominadas partes primera a tercera, la memoria haya sido exclusivamente *memoria passionis*. Junto a ello insiste repetidamente en una «hermenéutica del reconocimiento», de la capacidad de mirar y aguantar la mirada para dejarse penetrar por la contemplación de las víctimas. Solamente teniéndolas ante los ojos, la iglesia las podrá representar críticamente (ej., 147ss). Esta hermenéutica de la alteridad se ha de combinar con la universalidad propia de un discurso sobre Dios (ej., 176-9; 223-34). De ahí que otro de los temas estelares de toda esta parte sea el temor de que la globalización que acontece bajo la implantación mundial del mercado capitalista acabe con los derechos humanos de aquellos que no son beneficiarios del mercado y aplaste la rica diversidad cultural todavía existente. Estos son algunos de los subrayados de una serie de textos interpelantes a nuestro modo de vivir y creer en Occidente.

Metz se manifiesta tremendamente crítico, muy acertadamente, con el encantamiento mítico —¿cabría decir gnostizante?— que olvida la historia, psicologizante y esteticista de la postmodernidad, que deja de lado el sufrimiento de millo-

nes de seres humanos, hoy y ayer, y se refugia en el falso cobijo, momentáneo y aparente, de un mundo y una sociedad técnica y tecnificada, cuyo rumbo y dirección se confía al arbitrio de su propia [ir]racionalidad, carente de memoria y de rostros (ej., 161-8). Desde ahí se percibe el auténtico hilo de Ariadna de sus cavilaciones y devaneos: el problema de la teodicea en cuanto aguijón permanente para la teología y, más radicalmente, para la fe cristiana misma; al menos para la fe cristiana de Metz (239). Permanentemente plantea la necesidad de articular lúcidamente la fe y la justicia, para que esa fe sea la cristiana, la memoria de Jesucristo; y que esa fe no pierda su componente público y crítico, grabado en su propia escatología. Aunque el concepto de la reserva escatológica aparece mencionado en una ocasión (p.209), no ostenta protagonismo alguno en esta serie última de escritos.

La reflexión más interesante de toda esta parte me ha parecido el excurso al cap. 8: «Temporalización de la ontología y la metafísica» (180-3). Aquí condensa lo que se puede considerar la tesis central y final de su discurso teológico: «El mensaje cristiano sobre el tiempo, en cambio, se basa en la estructuración del tiempo a través de la memoria, por medio del recuerdo histórico del sufrimiento ajeno, en el cual el nombre de Dios es narrado como nombre escatológico, como final permanente del tiempo» (p.181). Lo cual viene a significar la apertura de la historia tanto a la reconciliación como a las víctimas en el nombre de un Dios que se revela y se manifiesta como radicalmente escatológico. Es decir, Metz ha estado luchando desde el principio por el reconocimiento del primado de la escatología en la fe cristiana y sus implicaciones de cara a la comprensión de la Iglesia, del mismo Dios, del hombre en cuanto tal, de la historia, de la sociedad, de los procesos políticos de libertad y su dirección adecuada. Pues la opción final, una vez rechazada la metafísica clásica de impregnación griega y vista la imposibilidad del idealismo alemán en todas sus versiones, es, dicho agudamente: Nietzsche o la escatología cristiana.

Podemos comprender la primera parte del libro como la lucha por ganar el concepto de teología política, que posteriormente se redefinió parcialmente como «nueva» teología política, para desmarcarse de la «antigua» teología política, la de la Estoa y Varro, combatida por E. Peterson y ensalzada por C. Schmitt. Aquí sitúo los dos primeros capítulos, con textos de 1967 a 1969. El primero de ellos, «El problema de una “teología política”» (13-38), había aparecido ya tanto en *Concilium*, su primera parte, como en *Teología del mundo* (Sígueme, Salamanca 1970), ambas partes. El excurso: «Teología política» se publicó en *Sacramentum mundi* V, 499-508. El segundo, «La “teología política” en la polémica» (39-70) fue la primera respuesta seria a sus críticos. Se publicó en el interesante volumen editado por H. Peukert, *Diskussion zur «Politischen Theologie»* (Mainz-München 1969) y hasta ahora no era accesible en castellano.

Ya de por sí resulta interesante observar la evolución y el enriquecimiento del concepto de la teología política en este breve lapso de tiempo. Como notas fun-

damentales se puede destacar el hecho de partir de la situación creada por la Ilustración, para pensar desde esa situación, no en contra de la misma, los procesos de libertad y su dirección. En este marco la teología política rompe con la privatización de la fe. Su modo de incidir en la sociedad es a través de la conciencia crítica. Esta conciencia se articula básicamente, en el segundo escrito, desde dos categorías. En primer lugar, la memoria, como *memoria passionis*, que tiene presente la pasión de Jesucristo y de todas las víctimas de la violencia y la injusticia. Esta memoria habita y configura la iglesia crisiana. En segundo lugar, la escatología y, más precisamente, la reserva escatológica: como la convicción de que ningún sujeto intrahistórico puede finalizar desde sí mismo con plena legitimidad la historia. Tal opción, de darse, llevaría siempre al totalitarismo sectario y al olvido de las víctimas. En esta parte, la presencia de la reserva escatológica resulta relativamente constante. Es el modo como Metz presenta la escatología cristiana. Inicialmente de un modo meramente crítico, dialéctico o negativo. Paulatinamente se va abriendo hacia una consideración más propositiva (ej., 65), aunque siempre cauta, de la escatología cristiana. Tal paso se da cuando introduce de un modo más decidido el concepto de memoria.

Podría discutirse si lo que yo denomino segunda parte (p.71-97) de esta recapitulación de escritos forma una unidad con la primera. A mi modo de ver se puede separar, ya que aquí el acento no recae tanto sobre la definición y la defensa del concepto de la nueva teología política, cuanto sobre un primer intento de desarrollo sistemático de sus núcleos fundamentales. Los textos que la componen (capítulos tercero y cuarto), se publicaron entre 1971 y 1974, excepto un breve excurso (95-97) que apareció en 1969. Así pues, si la primera parte recoge la problemática de finales de los años 60, esta segunda nos proporciona el retrato de la teología política en la primera mitad de los 70.

El capítulo tercero, «¿Qué pretende la “teología política”?» (71-84), ya había aparecido en parte en castellano [El futuro de la Iglesia: *Concilium* 76 (1970) 247-58; y el cap. V de *La fe, en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979]. Sin embargo, el capítulo cuarto, «La “teología política” como teología fundamental del mundo» (85-97) no había sido traducido siquiera al alemán, pues se compone de dos escritos, uno en holandés y el otro en francés. En el capítulo tercero la teologización de la memoria ha adquirido mayor consistencia y vigor. Se incluye de una manera más decidida a Jesucristo, nominalmente casi ausente en los dos trabajos anteriores, se inicia la crítica de una memoria reducida a lo cultural-sacramental como insuficiente, se sigue sacando partido a la reserva escatológica (78), se incluye la espiritualidad, la necesidad de la institución eclesial, y se continúa con la necesidad de una iglesia a la altura del momento histórico de la Ilustración.

El capítulo cuarto, «La “teología política” como teología fundamental del mundo» (85-97), presenta la teología política como la única capaz de hacer frente a una teología del mundo. Se debe a que esta teología se articula como una

teología escatológico-política. Solamente así puede dar cuenta del sentido y la universalidad de la historia, incorporando, gracias a la memoria, el sufrimiento pasado, los muertos y las víctimas, y abriéndolas esperanzadamente al futuro de Dios. La reserva escatológica vuelve a aparecer. Se reflexiona más explícitamente sobre la configuración narrativa de la razón si ésta pretende ser crítica. Como resultado final de esta parte podemos observar que se ha dado un centramiento mayor en la memoria, con un cierto menoscabo de la reserva escatológica, en cuanto el núcleo central desde el que desplegar el potencial escatológico de la teología cristiana.

La tercera parte (99-139) incluye tres capítulos y se puede definir como la etapa de la madurez de la teología política, en la que ésta se vertebra explícitamente como crítica de la religión burguesa y en la que se descubre la teología de la liberación como continuadora y camarada de la teología política. Están redactados entre 1981 y 1987, por lo que reflejan bien la situación de los años ochenta. Ninguno de ellos había sido traducido al español hasta ahora. En ninguno de estos capítulos se menciona expresamente la reserva escatológica, aunque lo que originalmente se formuló con ella no se haya perdido (cf. p.128-9). El capítulo quinto, «Religión y política en una época de ruptura» (99-107), insiste en la dimensión intrínsecamente política de la fe cristiana, por su carácter mesiánico. Tener esto en cuenta habría de llevar a una ruptura con la religión burguesa, en la que Dios es un valor, pero no un soberano libre. El momento exige una «revolución antropológica», que designa una conversión de la identidad social del cristiano y del europeo.

En el capítulo sexto, «De una mística del cristianismo transcendental a otra política» (109-117), Metz nos habla de su proceso personal y de la razón de su abandono de la teología de Rahner: Auschwitz. También se interroga sobre el sujeto eclesial capaz de encarnar la escatología místico-política del cristianismo. Si en 1977 lo vio en las órdenes religiosas, ahora (1982) está convencido de que son las comunidades eclesiales de base.

Finalmente, en el capítulo séptimo, «Hacia una teología postidealista» (119-135), explica los tres retos fundamentales que habría de afrontar la teología: el marxista, el de Auschwitz y el del tercer mundo. Defiende que tales retos solamente se pueden afrontar con éxito desde una teología postidealista. Esta teología vendría marcada por la estrecha vinculación entre la justicia y la verdad desde una praxis que afirme su conjunción; por la memoria del sufrimiento de los inocentes; y por la aceptación del policentrismo cultural y étnico desde la opción preferencial por los pobres y la hermenéutica del reconocimiento de la heterogeneidad. Da la impresión de que Metz ve mejor cumplidos sus sueños teológicos en la teología de la liberación que en la misma teología política europea.

No cabe duda de la unidad de fondo de los planteamientos, así como de la evolución. Los textos ilustran muy bien el esfuerzo teológico de Metz y su coherencia fundamental: Auschwitz, la teodicea, el sufrimiento de los inocentes, desde

una aceptación básica de lo que suponen los procesos de libertad y emancipación puestos en marcha por la Modernidad y la Ilustración, criticados por la escatología cristiana y la memoria de los sufrimientos de los inocentes.

2. NOTAS CRÍTICAS

A mi modo de ver, el punto más flaco de toda la argumentación radica en dos aspectos. En primer lugar, la aceptación de la Ilustración no es suficientemente crítica. Si la Iglesia debe ser conciencia crítica permanente y concomitante de los procesos de Ilustración (de libertad y emancipación) ya desde el principio de las reflexiones de Metz, y presentar correctivos a dichos procesos y a su lógica propia, esto quiere decir que tales procesos contienen al menos una ambigüedad intrínseca. El desarrollo real e histórico de estos procesos, a los que la teología según Metz ha de atender preponderantemente frente a todo idealismo abstracto de los conceptos alejados de la sociedad y de la praxis, ha puesto de manifiesto no solamente la ambigüedad de estos procesos sino también la irracionalidad de su propia lógica dejada a su arbitrio. Los textos de los años noventa no llegan a respirar un pesimismo craso y total con respecto a la Ilustración, pero sí una grave preocupación y un cierto desengaño. ¿No estaban ya latentes estos vicios en los años sesenta y setenta? ¿No incluye la Ilustración, junto a muchos elementos positivos, gérmenes autodestructivos de la humanidad y especialmente de los inocentes? ¿No se da en la Ilustración una suerte de «lógica totalitaria de la libertad», incapaz de reconocer sus propios límites o, dicho con categorías de Metz, incapaz por su propia lógica de albergar la memoria del sufrimiento y de la alteridad? ¿No indica la necesidad de que la Iglesia fuera conciencia crítica de los procesos de Ilustración y Modernidad la exigencia de un límite «externo» frente a las tendencias al autoencantamiento totalitario de una libertad que solo confía en sí misma y en su capacidad productiva (la técnica)? ¿No significaba la necesidad de un límite «externo» y de un ejercicio de «tutela» de los procesos de Ilustración que ésta no alberga en su seno límites «internos» suficientemente sólidos, arraigados y consistentes, capaces de dirigir hacia la humanización la marcha de los procesos de libertad y emancipación? Por último, ¿no debía una teología del mundo atender también y con toda seriedad a estos déficits de la Ilustración y sopesar si bastaba con añadir una conciencia crítica «externa» para reconducir sus carencias y vicios? Baste lo indicado para señalar que habría que volver más detenida y lúcidamente sobre el asunto.

Las críticas a E. Peterson, a este respecto, parecen desconocer el conjunto de la obra de este autor y menospreciar su agudeza. Por poner un caso, el tratado petersoniano *El monoteísmo como problema político*, citado varias veces (18, 35, 44, 47), está especialmente dirigido en contra de una «teología política» que solamente es posible bajo el cobijo de la Ilustración, como se puede percibir si se lee

correctamente su advertencia preliminar. Más aún, la justificación teológica del nazismo fue posible, en opinión de Peterson, precisamente por el tipo de teología política que la Ilustración no solamente permite, sino favorece¹. Esta es la intención primera de su desmontaje de la legitimidad de «toda» teología política, entendiendo por tal la legitimación teológica de un sistema político, casando así el trono y el altar en contra tanto de la escatología cristiana como de su concepción trinitaria de Dios. Así pues, en el fondo, Peterson intuyó con agudeza los males de una «religión burguesa», aun sin acuñar este concepto, porque ésta traiciona tanto la escatología cristiana como al mismo Dios uno y trino. Baste con atender a su crítica mordaz de la técnica², tan denostada por Metz en sus escritos de los años noventa, para caer en la cuenta de la penetración de los juicios de Peterson y de su enorme perspicacia a largo plazo. Por otra parte, Peterson captó como pocos la intensidad de la interacción entre la política y la teología, si bien tal relación no se articula, en su opinión, a través de una «teología política»³.

El gran acierto de Metz radica en su concentración escatológica. En el fondo, su «nueva» teología política no pretende otra cosa que incorporar la escatología cristiana, con toda su radicalidad y sus virtualidades, al discurso teológico, convirtiendo a la escatología en el elemento sustancial y vertebrador del teologar. Ahora bien, en su conceptualización de la escatología Metz deja demasiado de lado, aunque formalmente lo afirme, el elemento de cumplimiento escatológico presente en la misma *memoria passionis (et resurrectionis) Iesu Christi*, y éste es el segundo elemento de mi crítica. La escatología de Metz es, en exceso, reserva escatológica tal y como Metz la entiende⁴: futuro abierto para las víctimas, crítica de las realizaciones intrahistóricas. Pero no presenta lo que de realización escatológica ha habido ya en la muerte y en la resurrección de Cristo, gracias a las cuales se han inaugurado tiempos nuevos⁵. Hay diferencias entre la esperanza judía y la cristiana; entre la memoria judía del éxodo (pascua judía) y la celebración

¹ Más detalles en A. GARCÍA-PLAZA, *La fe en el Dios uno y trino: más allá del judaísmo y del paganismo. Estudio sobre el tratado El monoteísmo como problema político, de Erik Peterson*: EE 78 (2003) 209-270.

² Como botón de muestra, cf. el excurso «Der Antichrist und die Technik» en B. NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg 1994 (1992), 822-7.

³ Para una primera toma de contacto, cf. B. NICHTWEISS, o.c., 722-830.

⁴ Cf. mis trabajos: *La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)*: EE 78 (2003) 29-105; «La reserva escatológica: un capítulo de la relación entre Karl Barth y Erik Peterson», en: S. CASTRO - F. MILLÁN - P. RODRÍGUEZ PANIZO (eds.), *Umbra – imago – veritas. Homenaje a los Profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, U.P.Comillas, Madrid 2004, 699-729.

⁵ Cf., p. ej., mis escritos: *El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson*: MCom 58 (2000) 333-357; «Habitar en el “tiempo escatológico”», en: G. URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, Desclée, Bilbao 2003, 253-81.

cristiana de la eucaristía (pascua cristiana); entre la profecía judía de las promesas y la proclamación cristiana del cumplimiento; entre las advertencias proféticas judías de las calamidades y las amonestaciones parenéticas cristianas a la fidelidad y al discernimiento. Tal déficit se refleja en el concepto de memoria de Metz, que se desvincula de la memoria sacramental (ej., p.56). De esta manera, la actualidad sacramental de la escatología cristiana⁶ resulta inexistente para Metz, por su crítica de lo cultural-litúrgico, sin captar siquiera el enorme potencial escatológico-político de la liturgia tan presente en un texto como el Apocalipsis. La búsqueda de Metz de un sujeto eclesial que vertebre, visibilice y realice históricamente —¿no podríamos decir, abierta y teológicamente, que *sacramentalice*?— la fe cristiana como memoria y mística escatológico-política apunta, sin dudas, hacia el carácter sacramental y escatológico de la misma Iglesia, mostrando así un sujeto histórico que no solamente vive de la memoria de Jesucristo, sino que está configurado por ella, formando parte de la novedad escatológica que la muerte y la resurrección de Cristo han creado.

A pesar de estas observaciones, los textos recogidos merecen el apelativo de reflexiones *teológicas* estimulantes, provocadoras y lúcidas, que no dejan de interpelar nuestro modo de teologar en medio de sociedades opulentas que continúan adormeciendo la fuerza profética y liberadora de la fe cristiana.

⁶ Remito a mi escrito en esta revista: *Escatología y Eucaristía. Notas para una escatología sacramental*: EE 80 (2005) 51-67.