

CARLOS CORRAL SALVADOR, S.J. *

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE J. B. METZ

Fecha de recepción: mayo 2009.

Fecha de aceptación y versión final: octubre 2009.

RESUMEN: Tras la convulsión de la II Guerra Mundial, el mundo, pero especialmente Europa, resultaron divididos en dos bloques: el comunista y el liberal-occidental, lo mismo desde las respectivas concepciones como de la geografía y fronteras. División de Bloques que no pudo menos de afectar a las religiones y en especial a las Iglesias cristianas y, muy particularmente, a la Iglesia Católica por su dos simultáneas características de universalidad y unidad. A la par y muy profundamente a la Teología y a sus exponentes. De ahí, la necesidad de encuadrar la Teología Política de Metz dentro de la Teología y su historia.

PALABRAS CLAVE: Teología Política, Teología Fundamental, Escatología, Secularización, Marxismo.

The Political Theology of J. B. Metz

ABSTRACT: After the turbulent II World War, the World, but especially Europe, became divided into two blocks: the communist one and the liberal-western one, both in their ideas and their geography and borders. This partition was to affect also the religions, particularly the Christian churches, with special effect in the Catholic Church, because of its characteristics of universality and unity. This was also the case of the theology and its authors. This makes necessary to contextualize the Political Theology of Metz within the framework of that theology and that history.

KEY WORDS: Political Theology, Fundamental Theology, Eschatology, Secularism, Marxism.

* Profesor de las Universidades Pontificia Comillas y Complutense;
ccorral@res.upcomillas.es

1. ENCUADRAMIENTO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DENTRO DE LA TEOLOGÍA EN GENERAL Y DE SU HISTORIA EN PARTICULAR

El panorama de fondo lo constituye el desenvolvimiento de la Teología durante el período postconciliar del siglo xx-xxi, en que, tanto en la Europa dividida como en la posterior Europa reunificada, hubo una «eclosión —al decir de J. L. Illanes y J. I. Saranyana¹— del interés por la reflexión y la producción teológicas... unida a una profundización en la toma de conciencia sobre el papel de la Teología y, por tanto, del teólogo».

En este sentido, tanto el teologizar como también, y mucho más, la vida eclesial han sido fuertemente marcadas por la Teología de la secularización, en primer lugar, y por la hermenéutica existencial, en segundo lugar, provocando el nacimiento de la *Teología Política* y, en Hispano-América, el de la Teología de la liberación.

A) LA IMPRONTA DE LA TEOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN²

«La sociedad occidental contemporánea es, sin duda, una sociedad fuertemente secularizada con un amplia implantación social de un ateísmo positivo o, en otros casos, de una gnosticismo o de una declarada indiferencia religiosa. Dato sociológico que viene siendo considerado en especial en la década de 1960 a 1970. La novedad en los planteamiento, que desembocan en la Teología de la secularización en la década de 1960 radica más bien en la valoración que se da del fenómeno: la tradición teológica precedente veía la secularización como un *proceso negativo*, de alejamiento de la fe, cuya superación en consecuencia se propugna y desea; los teólogos de la secularización de las décadas 1960 y 1970 la valoran, en cambio, como una situación no sólo estable, sino *positiva*, culminación de un proceso de maduración de la cultura, que hace posible una vivencia nueva y más pura de la fe cristiana»³.

¹ *Historia de la Teología* (Madrid, BAC, 2.^a ed., 1996), 367-384, cuya síntesis aquí seguimos.

² Cf. C. DUQUOC, *Ambigüedad de las teologías de la secularización* (Bilbao 1974), y los autores citados por ILLANES, o.c., 373, n.18.

³ ILLANES, o.c., p.370s.

Friedrich Gogarten (l.c.), hacia 1930, había anticipado algunas consideraciones al respecto que influyeron en los autores de la teología de la secularización. Pero el acontecimiento que provocó la aparición de este movimiento fue la publicación en 1951 de las cartas que el teólogo y pastor protestante Dietrich Bonhöfer (1906-1945) había escrito desde el campo de concentración nazi⁴. Él parte de una «convicción: el mundo contemporáneo es un mundo ateo en el que el hombre parece llamado a vivir sin apoyarse en Dios». [...] «Es una situación, sin duda dramática, pero vista desde la de fe se revela como una situación querida por Dios: es Dios mismo quien nos pide vivir como si Él no existiera». Y «lleva, en suma, al extremo la contraposición dialéctica barthiana entre lo humano y lo divino para concluir afirmando que el ateísmo, es decir, ese estado en el que la razón humana considera que puede explicar plenamente el mundo y la historia sin recurrir a la afirmación de Dios y en el que, por tanto, puede prescindir por entero de Él, es una situación óptima para que la fe, al carecer de todo apoyo racional, se manifieste en toda su pureza»⁵.

«Diversos autores anglosajones, particularmente norteamericanos, retomaron y prolongaron esas ideas, radicalizándolas y, a la vez, simplificándolas. Es esa literatura la que constituye, propiamente hablando, la “teología de la secularización” —y, en un segundo momento, de la “teología de la muerte de Dios”. Tal ocurrió en la década de 1960 con *Honest to God* [del obispo anglicano J. A. T. Robinson (1919-1983)], *The secular meaning of the Gospel* (del profesor episcopaliano Paul van Buren), *The secular City* (del profesor baptista Harvei Cox) y *Radical theology and the dead of God* (escrita en colaboración con el baptista William Hamilton y el episcopaliano Thomas J. J. Altizer)»⁶.

Todos ellos «coinciden en la propuesta de un «cristianismo no religioso» o, con expresión más provocadora, «un «ateísmo cristiano»; es decir, un planteamiento en el que, partiendo de la imposibilidad, al menos cultural, de toda referencia a Dios, se coloca el acento en la figura humana

⁴ *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Resistencia y sumisión), conteniendo un serie de cartas con densas reflexiones teológicas que su destinatario publicó en 1951 (hg. von Eberhard Bethge; *Gesammelte Werke* Bd. 8; Gütersloh: Kaiser 1998). Hay traducción castellana en Ariel, 1971, y Sígame, 1983.

⁵ ILANES, o.c., p.371s.

⁶ *Ibidem*, p.372.

de Cristo, presentado como «el hombre para los otros» [...]. El Evangelio, privado de toda referencia teológica, es, en suma, reducido a ética»⁷.

Dichas obras recibieron fuertes críticas, incluso de Barth, quien les acusó de superficialidad. La realidad es que los autores, a los pocos años, cayeron en el olvido.

B) LA IMPRONTA DE LA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL

Dentro ya de la teología católica y durante el período postconciliar, fue Karl Rahner [quien publicó su obra más acabada *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg i.Br. 1976; trad. española: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979)] quien continuó influyendo poderosamente en el pensar teológico tanto de Alemania como de otros países⁸. No obstante, a partir de fines de la década de 1960 y 1970, el atractivo de la hermenéutica existencial de cuño heideggeriano, que había ejercido enorme atractivo en amplios ambientes teológicos, lo mismo católicos que protestantes, comenzó a decaer. Y la razón es que «la incapacidad de una hermenéutica para dar razón de la dimensión social del hombre obligó a un cambio de orientación teológica, cuyo resultado fue una disminución del influjo de Heidegger y un aumento del de Hegel (o, en otros términos, de la metafísica clásica). De ahí que la reflexión subsiguiente condujera a pasar «de una hermenéutica existencial a una hermenéutica socio-política» (l.c., 373s), del que será reflejo la actitud doctrinal y realística que van a adoptar las Teologías Políticas surgidas en este entorno, unas, en Europa Central y, otras, en Hispano-América.

C) DE LA HERMENÉUTICA POLÍTICA A LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA Y A LA TEORÍA DE LA CRUZ SEGÚN JÜRGEN MOLTSMANN⁹

A J. Moltmann, «su planteamiento teológico en diálogo crítico con Barth y Bultmann, le llevó a una actitud frente a estos desde su pers-

⁷ *Ibidem*.

⁸ Como Juan Alfaro (1914-1993) y los alemanes Heinrich Fries y Alois Grillmeyer.

⁹ *Teología de la esperanza* (Sígueme, 2.^a ed., 1972) y *Perspektiven der Theologie* (Munich 1968). [*Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas* (Sígueme

pectiva: la histórico-práctica o social». A la vez, empero, y desde otra perspectiva, la comprensión de la historia —de orígenes, en parte, bíblicos, aunque secularizados— como movimiento orientado hacia el futuro (que Hegel y Marx contribuyeron a potenciar) le condujo a adoptar una postura frente a la obra del filósofo Ernst Bloch, *Principio Esperanza* (en 1959, a quien a la vez reconoce deber mucho)¹⁰.

No obstante, Bloch, a pesar de ser un ateo declarado y, además, marxista (pero condenado por el marxismo), es considerado como uno de los pensadores religiosos de la actualidad. Critica el cristianismo porque ha ido perdiendo su fe en el «Dios del Éxodo» y en el «mártir y rebelde» de nombre «Jesús» y su característico entusiasmo por el reino de Dios. La crítica de Bloch no es una protesta contra la Iglesia, sino una protesta contra Dios; de ahí su «a-teísmo». Pero entre ese «Dios» y el nuevo «teísmo» hay tendido un puente: el que va de la muerte de Dios a través de la náusea y el absurdo a la resurrección de un nuevo Dios. Nosotros llamaríamos a esta última etapa teología *positiva post mortem Dei* como superación de la *obscura theologia post mortem Dei*. El objeto de esta es el *homo absconditus*, que es un continuo «todavía no» —tras la experiencia de la «nada»—y va en busca de la apocalipsis escatológica de su «identidad».

Por ello y como contrarréplica, Moltmann publicó en 1964 su *Teología de la Esperanza* a la que siguió *Esperanza y Planificación* en 1968. Ambas obras constituyen un todo y su espina dorsal es la «pregunta acerca de Dios»¹¹. Y el concepto clave será la «esperanza». Toda su Teología es una Teología de la esperanza. Con todo, su carácter específico le vino del encuentro con Ernst Bloch (desde 1961 profesor en Tübingen).

El «principio esperanza» pasa en Moltmann a denominarse «teología de la esperanza». *Deus absconditus* y *theologia positiva* del *Deus vivens* son el punto de partida de Moltmann, quien se declara creyente y sabe que su tarea consiste en buscar las posibilidades de Dios. No ha olvidado las palabras de Karl Barth: «si es verdad que lo único que cuenta es

me, 1971)]; para una visión de conjunto, vid. ILLANES, o.c., p.376ss, n.2 , a quien aquí seguimos.

¹⁰ Prólogo a la 3.ª ed., *Teología de la Esperanza*, p.15.

¹¹ O.c., espec. p.19.

Dios, cuenta también el hombre, ya que para Dios cuenta realmente el hombre»¹². Tan es así que su obra significó un intento de repensar el mensaje cristiano desde la perspectiva de la esperanza. Con la primacía de la esperanza, se une una presentación de la religión cristiana como religión de la promesa: el Dios que se manifestó a Israel es un Dios que actúa y promete y, en consecuencia, se abre el futuro.

«La resurrección, que confirma las promesas divinas, dota de contenido a la esperanza, pero sin la referencia a la cruz —matiza Moltmann— podría parecer que esas promesas corren marginales a la historia que conoce el dolor, la marginación y la injusticia... La cruz es “historia de Dios”, historia divina que incluye la historia humana. El Dios crucificado es así y a fondo el Dios de la esperanza, “pero cuando traslada la muerte y la historicidad al interior de lo divino, incide en el mito... El idealismo hegeliano está hondamente presente en Moltmann, con todas las consecuencia que de ahí derivan” »¹³.

2. LA CONYUNTURA SOCIAL Y POLÍTICA DE CENTROEUROPA POSTERIOR A LA II GUERRA MUNDIAL DURANTE LA QUE METZ ESCRIBE SU TEOLOGÍA POLÍTICA

En tres períodos se puede distribuir esta época: primero, el anterior al Vaticano II (1945-1966); segundo, el posterior al Vaticano II (1966-1989); y el tercero, a partir de la disolución del bloque comunista (1989...).

La *postguerra 1945-1989*. Tras la derrota del Eje, Europa, gracias a los Acuerdos de Yalta, resultó dividida en dos grupos de Estados: el de la Europa Occidental y el de la Europa Oriental; y en dos bloques: el soviético comunista y el libre.

En ambas divisiones quedó encuadrada la derrotada Alemania. Alemania Occidental formada por la República Federal de Alemania; y la Alemania Oriental formada por la República Democrática de Alemania, resultando «una Nación y dos Estados» según la expresión de Willy Brandt.

¹² O.c., espec. p.22.

¹³ ILANES, o.c., p.378.

Sobre Alemania pesaban dos gravísimos acontecimientos, además de la división geográfica y política, a saber, el *Holocausto* y el *marxismo*. Sobre ellos se vieron abocados a reflexionar los pensadores alemanes, en especial filósofos y teólogos (como Metz y Moltmann entre otros muchos).

La caída del muro de Berlín (9 de noviembre de 1989) y la consiguiente reunificación de Alemania arrastraron a la vez el derrumbamiento del marxismo, desapareciendo en los Estados europeos egresados del bloque soviético la imposición del marxismo, junto con la desaparición de la República Democrática de Alemania.

Esto arrastró consigo, para la temática del pensamiento germano, la caída de la reflexión y confrontación con el marxismo. Ya sólo restó la reflexión sobre las consecuencias de *Auschwitz* y sobre el mal y los males de la humanidad y de la tierra.

3. LOS PRESUPUESTOS FÁCTICOS DE LA NUEVA Y EVOLUTIVA TEOLOGÍA POLÍTICA DE METZ

Para mejor comprenderla es necesario, a nuestro parecer, tener en cuenta una serie de eventos tanto de orden socio-político como de orden académico que han jalonado a la vez que han marcado la trayectoria magisterial de Metz. Se pueden contemplar estos desde dos perspectivas: la de los eventos y la académica.

A) DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS EVENTOS

Se pueden distinguir tres eventos:

- El primero fue la *vivencia de la II Guerra Mundial* como niño y joven. Lo consigna él mismo por escrito: «Hacia el final de la II Guerra, cuando tenía 16 años, fui sacado de la escuela y forzado a entrar en el ejército. [...]. Una tarde, el jefe de la compañía me envió con un mensaje para el cuartel general del batallón [...]. Caminé toda la noche a lo largo de aldeas y granjas destruidas y ardiendo [...] Al regresar a mi compañía, sólo encontré, los muertos, nada, sólo muertos... ¿Qué sucedería si uno llevara

este especie de recuerdo no a un psicólogo sino adentro de la Iglesia?»¹⁴.

- El segundo fue el conocimiento del Holocausto, *Auschwitz*, que vino a ser uno de los temas fundamentales de la teología de Metz. La atmósfera de 1968 hizo confrontar mi teología cada vez más claramente con la historia misma, con la historia que arrastra un nombre tan catastrófico como el de Auschwitz.
- El tercero fue el *asentamiento del comunismo* que parecía definitivo en Alemania Oriental con su doctrina de alcance universal.

B) DESDE LA PERSPECTIVA ACADÉMICA

- Primero, la influencia del tomismo trascendental tal como se reflejó en su tesis doctoral sobre *Christliche Anthropozentrik* bajo la dirección de Karl Rahner, viniendo a ser un excelente discípulo suyo.
- Segundo, el magisterio como *Professor*, ocupando en 1963 la cátedra de Teología Fundamental en la Universidad de Münster, donde permaneció hasta su retiro en 1993.
- Tercero, el *contacto con la Escuela de Frankfurt* supuso un importante papel en la formación de la Teología Política de Metz. Pensadores como Ernst Bloch fueron cruciales interlocutores en el desarrollo de Metz, quien comenzó a participar en una serie de diálogos con los pensadores así llamados «marxistas revisionistas» (o.c., 21). También pensadores como Horkheimer y Adorno ejercieron gran influencia. Esto le llevó a una desafección con la teología trascendental de Karl Rahner¹⁵.

Para mejor entender la recíproca influencia, puede resultar ilustrativo contemplar panorámicamente en paralelo algunas de las publicaciones más sobresalientes de autores afines coetáneos:

¹⁴ JOSEPH XAVIER, *Political Theology as Fundamental Theology* (Roma, Universidad Gregoriana, 2005), p.23.

¹⁵ O.c., 23s.

<p>METZ, JOHAN BAPTISTA: <i>Teologie der Welt</i> (Munich 1968)¹⁶.</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Glaube in Geschichte und Gesellschaft</i> (Grünwald 1977)¹⁷. - <i>Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile</i> (Gütersloh 1981). - «Theologie im neuen Paradigma: Politische Theologie», en H. KÜNG y DAVID TRACY (eds.): <i>Das Neue Paradigma von Theologie</i>, 119-128 (Zurich 1986)¹⁸. - <i>Zum Begriff der neuen politischen Theologie</i> (1967-1997)¹⁹. - <i>Religion - Moral - Politik. Aus dem Problemkreis Politischer Theologie</i>²⁰, 1995/96. - <i>Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft</i> (Freiburg i.Br. 2006)²¹. 	<p>BLOCH, ERNST: <i>Das Prinzip Hoffnung</i>, 3 vols. 1959²².</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Thomas Münzer als Theologe der Revolution</i> (Suhrkamp 1962)²³. <p>MOLTMAN, JÜRGEN: <i>Theologie der Hoffnung</i> (Munich, Kaiser 1966)²⁴.</p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Perspektiven der Theologie</i> (Munich 1968). [<i>Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas</i> (Sígueme 1971).] <p>GUTIÉRREZ, GUSTAVO: <i>Teología de la liberación</i> (Sígueme 1972)²⁵.</p> <p>RATZINGER, JOSEPH: <i>Geschichte, Heilgeschichte und Eschatologie</i> (Aschendorffsche Verlag 1971)²⁶.</p> <p>BONHÖFER, DIETRICH, y LUKÁCS, GÖRGY. Escuela de Frankfurt, ADORNO, HABERMAS y MARCUSE.</p>
---	---

4. EL DOBLE MARCO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE METZ

Si se quiere comprender la Teología Política de Metz, es conveniente enmarcarla previamente dentro de un doble marco, algo así como ocurre en cuadros de moda en la Lima del Virreinato del Perú en el siglo XVII:

¹⁶ *Teología del Mundo* (Sígueme, 1970); MARCEL XHAUFFLAIRE, *La Théologie Politique. Introduction à la théologie politique de J. B. Metz* (Cerf, 1972).

¹⁷ *La fe en la Historia y la Sociedad* (Cristiandad, 1979).

¹⁸ Trad. *Paradigm Change in Theology* (New York 1989).

¹⁹ *Dios y tiempo. Nueva Teología Política*, 2002.

²⁰ Selección de los problemas abordados por la Teología Política: curso impartido en Viena.

²¹ *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Sal Terrae, 2007).

²² *El principio esperanza*, I y II (Aguilar, 1977 y 1979).

²³ *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (Ciencia Nueva, 1968).

²⁴ *Teología de la esperanza* (Sígueme, 2.^a ed., 1972).

²⁵ Sígueme, 2.^a ed., 1972. El original es de Bogotá 1971, pero comienza en julio de 1969, Chimbote, Perú, Conferencia, p.18.

²⁶ *Teología e Historia. Notas sobre el dinamismo de la fe* (Sígueme, 1972).

la imagen pequeña de la Virgen con el Niño se la reviste de un marco exterior elegante y amplio al que, separado por numerosos espejuelos, viene introducido un segundo marco menor no menos elegante y también enriquecido por espejuelos menores en el que viene inserta la imagen pequeña de la Virgen.

Aquí la Teología Política viene inserta dentro de un marco interior, la Teología de la Escatología con la Teología de la Esperanza; y ésta, a su vez, dentro de un marco exterior, el de la Teología del Mundo. Tal es el sentido de la obra *Teología del Mundo* (1968 y 1970), en cuyo apartado 5 viene expuesta su Teología Política (p.139 a 179).

A) En la Teología del mundo —el marco exterior— se describe este como un mundo secularizado por el Cristianismo²⁷, es decir, des-divinizado y, por ende, hominizado (n.2), profano. No sacro.

B) En la Teología de la Escatología [marco interior, *ibídem*, n.2], Metz, ante «la pérdida de escatología que ha experimentado la teología»²⁸ —la evidente decadencia de la teología de la historia, abrumada por la sociología y la filosofía de la historia—, introdujo el importante concepto teológico político de «*reserva escatológica*» (*eschatologischer Vorbehalt*), que alude a «la provisionalidad de todo estado de la sociedad alcanzado históricamente»²⁹. Es decir, dado el carácter trascendente de la fe, cualquier momento histórico ha de considerarse provisional, no definitivo. La fe en este sentido es una fuerza revolucionaria.

Se hizo así una aplicación peculiar de la teología de la esperanza a la teología de la historia, en la que no falta el elemento apocalíptico. Un lugar principal en este proceso derivatorio corresponde, por el lado protestante (luterano), a J. Moltmann. Este teólogo vio en la teología de la esperanza un fermento revolucionario capaz de transformar el mundo en el sentido de la famosa tesis de Marx sobre Feuerbach.

En esta dirección, J. B. Metz exigió una «escatología crítica creadora», que fuese a la vez Teología Política³⁰, concebida como «nueva» Teo-

²⁷ *Teología del mundo*, n.1.

²⁸ *Teología del mundo* (Salamanca, 2.ª ed., Sígueme, 1978), 3,II, p.126.

²⁹ *Ibídem*, 5,I,2,b), p.149.

³⁰ *Ibídem*, 3,II, p.113. Otros escritos de Metz en español, J. B. METZ, (ed.), *Fe y entendimiento del mundo* (Madrid, Taurus, 1970); *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo* (Barcelona, Herder, 1978); *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una Teología Política fundamental*

logía Política frente a la «vieja», que, según Moltmann, es una especie de «religión política».

C) EL TRASFONDO DE LA TEOLOGÍA DE LA ESPERANZA EN EL MARCO INTERIOR DE LA TEOLOGÍA DE LA ESCATOLOGÍA

En toda esta mencionada concepción ha influido la especie de una [así impropriamente llamada] *teología atea de la esperanza de Ernst Bloch*³¹, cuya idea central es que el futuro está enteramente abierto al *homo homini deus*, fuerbachiano, aunque trabado por la religión —«el opio del pueblo»—. Su concepción de la utopía y su interpretación de Th. Múnzer, así como los escritos de este último, influidos por el joaquinismo³², desempeñan un papel importante en la nueva Teología Política.

Desde luego, en lo que tiene que ver con la utopía, juega un importante papel la confusa —se ha dicho que «laberíntica»³³— distinción luterana de los dos reinos³⁴. En este sentido debe mucho la nueva Teología Política, aunque sea en parte una reacción contra ella, a los teólogos pro-

para nuestro tiempo (Madrid, Cristiandad, 1979); *Más allá de la religión burguesa* (Salamanca, Sígueme, 1980); J. B. METZ - E WIESEL, *Esperar a pesar de todo* (Madrid, Trotta, 1996). Sobre los conceptos fundamentales de Metz, M. XHAUFFLAIRE, *La Teología Política* (Salamanca, Sígueme, 1974).

En su escrito *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia*, dividía Lutero «a los hijos de Adán y a todos los hombres en dos partes: unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo. Los que pertenecen al reino de Dios son los que creen rectamente en Cristo y están bajo Él, puesto que Cristo es el rey y señor en el reino de Dios...». Para los otros, «Dios ha establecido otro gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada...». Se trata de dos gobiernos: «el espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz y estar tranquilos externamente, sin que se les deba por ello ningún agradecimiento». En *Escritos políticos*, ed. de J. ABELLÁN (Madrid, Tecnos, 1986), 28 y 30.

³¹ *El principio esperanza* [1938-1947], trad. española de F. GONZÁLEZ VICÉN, 3vols. (Madrid, Aguilar, 1977).

³² El joaquinismo, como es obvio, juega un gran papel. Sobre el tema, H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, trad. de J. H. MARTÍN DE XIMENO, 2vols. (Madrid, Encuentro, 1989).

³³ Cf. LL. DUCH, en E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t.II (Barcelona, Herder, 1989) 3.^a, VI,5, p.311s.

³⁴ Cf n.29.

testantes Dietrich Bonhöfer y R. Bultmann³⁵. La «profecía» del primero en 1944 sobre «la generación venidera» constituye un *leit motiv*: «Vosotros descubriréis una nueva relación entre el pensamiento y la acción. Sólo pensaréis aquello de lo que os habréis de responsabilizar por vuestra acción. Para nosotros, el pensamiento era a menudo un lujo de espectador; para vosotros, el pensamiento se hallará totalmente al servicio de la acción».

D. Sölle —influyente teóloga de la nueva tendencia— al plantearse el tema de la Teología Política, se pregunta si se ha cumplido esta profecía. Contesta que, justamente, «el paso de la teología existencial a la Teología Política es una consecuencia del mismo punto de partida bultmaniano»³⁶.

5. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE METZ

Al tener que enfrentarse con los problemas tan graves derivados de los terribles acontecimientos que le han marcado desde Alemania y Centro-Europa, la Teología Política de Metz no ha podido mantenerse uniforme y lineal, sino que ha tenido que ser dinámica y acompasada a los tiempos vividos y, por ello, en continua creación evolutiva. Lo comprobaremos haciendo hincapié en las mismas manifestaciones y precisiones hechas por del propio Metz. Y antes que nada, unas reflexiones previas.

5.1. DOS REFLEXIONES COMPLEMENTARIAS EN LA TEOLOGÍA DEL MUNDO (1968)

En la *Teología del Mundo* publicada en 1968, al hablar sobre el uso de la Teología Política y de la relación entre Iglesia y mundo, Metz avanza dos reflexiones que mutuamente se complementan.

³⁵ Cf. ADOLFO GONZÁLES MONTES, *Religión y Nacionalismo. La doctrina de los dos reinos como teología civil* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1982), espec. 246-254.

³⁶ *Teología Política. Confrontación con Rudolf Bultmann* (Salamanca, Sígueme, 1972), al comienzo. Para todos estos autores, E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana* (Barcelona, Herder, 1992), vol.III, dedica poca atención a la Teología Política; más a la de la liberación. J. L. ILLANES - J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología* (Madrid, BAC, 1995), más breve, dedica dos orientadores apartados (IX, III y IV) a la Teología Política y a la Teología de la Liberación.

- *Primera reflexión:* acerca del sentido y de la tarea de una «Teología Política»

Para introducirnos en la Teología Política, nada mejor que ofrecer de entrada las definiciones que el propio autor nos ofrece en *Teología del Mundo* (n.5, p.139ss) por razón de la ambigüedad del término. En efecto, el concepto de Teología Política es tan ambiguo, que «no deja de prestarse a malentendidos. Se halla, además, tarado históricamente».

Entonces, ¿qué se ha de entender por Teología Política? Negativamente se entiende «por Teología Política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema de la Teología actual que tiende a la privatización. Y, positivamente [se entiende], a la vez, por Teología Política el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad».

En este sentido, las parábolas de Jesús, por ejemplo, son ciertamente parábolas del reino de Dios; pero, al mismo tiempo, son parábolas que nos ponen en una nueva relación crítica con nuestro mundo contemporáneo. «Por tanto, toda teología escatológica ha de convertirse en Teología Política en cuanto teología crítica (teología crítica de la sociedad)»³⁷.

- *Segunda reflexión:* sobre la relación concreta entre la iglesia y el mundo a la luz de semejante Teología Política³⁸

Si se mira al mundo, éste «se comprende como realidad social que está en un proceso histórico». Si se mira a la iglesia, ésta «no vive “junto a” o “por encima de” esta realidad social, sino que vive dentro de ella, como institución crítico-social... La Iglesia —como institución— dentro de ese mundo social, y para él, tiene que realizar una *tarea crítica y liberadora*».

A) «Por su orientación hacia las promesas escatológicas, la fe está adquiriendo una actitud incesantemente nueva ante su mundo social contemporáneo».

B) De ahí surgen *dos objeciones*: a) primera, la *cuestión fundamental* de si una institución puede ser portadora de crítica, y b) segunda, acerca de la *base histórica* de esta crítica suya. ¿Cuándo fue la Iglesia, realmente, una institución de libertad crítica? «La Iglesia, como institución, vive precisamente de la constante provisionalidad escatológica, ha de rea-

³⁷ *Teología del Mundo*, p.150.

³⁸ *Ibidem*, p.151.

lizarla institucionalmente, estableciéndose a sí misma como institución de libertad crítica ante el proceso social con sus absolutizaciones y cerrazones»³⁹.

C) *Pues bien, «¿en qué consiste la función crítico-liberadora» de la Iglesia con respecto a nuestra sociedad y a su proceso histórico?»*. Mencionemos «algunas de esas tareas críticas de la Iglesia»:

- a) «Por su reserva escatológica ante toda concepción abstracta del progreso y de la humanidad, la *Iglesia protege al hombre individual* que vive en el instante de ser considerado simplemente como material y medio para la edificación de un futuro racionalizado tecnológicamente»⁴⁰.
- b) «La Iglesia ha de estar *acentuando sin cesar, de manera crítica y liberadora, ante los sistemas políticos*, que la historia, como totalidad, está bajo la reserva escatológica de Dios».
- c) «Finalmente, la Iglesia, precisamente hoy día, tiene que *movilizar aquella potencia crítica que reside en la tradición central acerca del amor cristiano*». Amor que, en primer lugar exige una crítica decidida del poder puro (impidiendo pensar según el esquema de «amigo-enemigo»). En segundo lugar, ese amor cuando se moviliza socialmente como voluntad absoluta de justicia y libertad para los demás, entonces en algunas ocasiones, ese amor mismo puede imponer precisamente algo así como un *poder revolucionario*»⁴¹.

D) Esa función crítica «tiende a la larga hacia una *nueva autocomprensión* de la Iglesia y hacia una transformación de su comportamiento institucional con respecto a la sociedad moderna»⁴².

5.2. ¿EL EVANGELIO COMO INFORMACIÓN? ASPECTOS TEOLÓGICOS DE LA PALABRA ORDENADA A LA SOCIEDAD (164-172)

«A la luz de la Teología Política como teología crítica de la sociedad, aparece la «locución informadora» (es decir, la palabra ordenada a la

³⁹ *Ibidem*, p.153.

⁴⁰ *Ibidem*, p.154.

⁴¹ *Ibidem*, p.157.

⁴² *Ibidem*, p.158.

sociedad) ... como esencial y fundamental de la declaración cristiana acerca de sí misma, de la auto-enunciación cristiana... Y así, el ensayo de una Teología Política desemboca también en el postulado de una hermenéutica teológica de tal palabra pública, ordenada a la sociedad y operante en ella.

Por ello, [1.º] «La Iglesia misma tiene que dirigir una «noticia», es decir, tiene que hacer la proclamación de la salvación escatológica»⁴³. «... La teología trascendental y existencial... sin embargo se mostró en declarar «inauténtica» a la dimensión social, y en privatizar (= dar carácter privado e individualista) y existencializar radicalmente en su mismo núcleo, a la auto-enunciación cristiana» (*Ibidem*, p.165). [6.º...] «Si se logra el proceso de des-privatización del lenguaje de la fe, entonces, la Iglesia podrá trabajar no sólo con sucedáneos, no sólo con medios de expresión acomodados, con su propísima palabra» (*Ibidem*, p.172).

Y Metz hace notar (*Ibidem*, p.172-179) que «el intento de definir a la Iglesia a la luz de una Teología Política como “institución de libertad que hace crítica de la sociedad”, contiene en sí mismo el problema acerca de la teoría teológica de la institución y de la institucionalización. [...] Durante largo tiempo, las órdenes religiosas han tenido la tarea de hacer valer incesantemente, dentro de la Iglesia, esta libertad crítica de la conciencia escatológica, a fin de volver a poner incesantemente a la Iglesia y a sus ordenaciones establecidas bajo la reserva escatológica de Dios» (*Ibidem*, p.179).

5.3. SOBRE LA PARTICIPACIÓN DE LOS CRISTIANOS EN LA OBRA DE POLÍTICA DE LA PAZ⁴⁴

A) Los cristianos han de participar creadora y críticamente en la obra político-social de la paz.

B) Y prestan un servicio a la paz poniendo en guardia contra todo romanticismo de la paz y combatiendo —como utopía ideológica— toda idea de una paz sin conflictos... 3. La iglesia debe comportarse... también con iniciativa social: en el problema de la reconciliación.

⁴³ *Ibidem*, p.164.

⁴⁴ *Ibidem*, p.179-184.

5.4. LA RESPONSABILIDAD CRISTIANA CON RESPECTO A LA PLANIFICACIÓN DEL FUTURO EN UN MUNDO SECULAR⁴⁵

A) *El punto de partida*: cerciorarse de una situación y por un informe de la situación. Y es «*el mundo en su permanente y creciente secularidad*» [...]. Y es definición histórica del mundo en su actualidad:

- a) en el ámbito de la historia occidental, este proceso tiene la forma de *secularización*;
- b) dicho proceso tiene además la fisonomía... de una *hominización técnica y manipulación del mundo*⁴⁶;
- c) dicho proceso tiene además la fisonomía de la radical pluralización de los ámbitos y comportamientos del mundo;
- d) des-numinización o —como dejó expresado Max Weber— la forma de «desencantamiento».

B) *Dirección del proceso* de la creciente secularización: hacia la *comprensión del mundo como mundo histórico que está en devenir, bajo la primacía del futuro*. La primacía categorial del futuro... ha suscitado... una crisis de las representaciones religiosas de la fe cristiana... Y toda la manera crítica de la religión, principalmente la marxista, podría formularse⁴⁷ diciendo que el cristianismo como religión es impotente ante la descrita primacía del futuro, en nuestra comprensión del mundo.

C) *Posibilidad y fisonomía de la responsabilidad de la comunidad cristiana*. En primer lugar, entre la comprensión del mundo regida por la primacía del futuro y la concepción bíblica existe una conexión íntima y causal⁴⁸. Y aquí «*en esta dimensión político-social de la planificación del futuro, comienza ahora —indirectamente— la responsabilidad de la comunidad cristiana: Y su base teológica es la comunidad cristiana en el horizonte escatológico de su comprensión de sí misma*».

⁴⁵ *Ibidem*, p.185-206.

⁴⁶ *Ibidem*, p.188.

⁴⁷ *Ibidem*, p.195-196.

⁴⁸ *Ibidem*, p.197.

6. LA NUEVA TEOLOGÍA POLÍTICA SEGÚN LA *MEMORIA PASSIONIS*

6.1. LOS DOS TIPOS DE TEOLOGÍA POLÍTICA EN LA *MEMORIA PASSIONIS*. UNA EVOCACIÓN PROVOCADORA EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA (2006)

Al repensar sus escritos en 2006, Metz «intenta resumir, a modo de conclusión, la idea de *memoria passionis*, tal como aquí ha sido desarrollada, en cuanto concepto central de una nueva Teología Política». Por ello, pasa a distinguir dos tipos de Teología Política [apartado §18], pues, según él,

«el concepto de Teología Política se desenvuelve en doble forma: en el marco de la teoría del Estado y del derecho, por una parte, y en un marco estrictamente teológico, por otra. Una y otra se diferencian de antemano en la valoración de la modernidad europea y, a consecuencia de ello, en la comprensión del adjetivo “política”. A ello responde un doble uso: el jurídico y el teológico».

En cuanto al *uso jurídico*, la «Teología Política se remonta al estoicismo y a su división tripartita... Es a partir del Renacimiento cuando se retoma esta Teología Política romana... Maquiavelo, Hobbes». La restauración de un «estado cristiano» del romanticismo político y las teorías del hegelianismo de derechas. La atmósfera general por estas tradiciones permitió a Schmitt oponer su Teología Política en 1922 y justificar su oposición a la República de Weimar, así como, en general, a la democracia parlamentaria, pronunciándose por un Estado decisionista.

«En el mejor de los casos, la Teología Política de Schmitt —que en nuestras época de agudizada incertidumbre vuelve a ser objeto de atención— es teológica en tanto en cuanto entiende todos los conceptos jurídico-estatales como conceptos teológicos secularizados. Aquí no podemos ocuparnos de la relación de la Teología Política de Schmitt con el pensamiento de Leo Strauss —que estaría en el trasfondo de la actual Administración USA— ni de la reciente historia de la *Rezeptionsgeschichte* de Schmitt en Europa y en USA».

Y en cuanto al *uso estrictamente teológico* de la Teología Política, se basa éste

«en una *teología del mundo*. En una Teología “que mira al mundo” y que se esforzó por llevar a cabo una reevaluación teológica de los procesos de la Ilustración —prestando atención a la separación de Estado y Sociedad y a la ampliación del concepto de “política” con ella vin-

culada— sin incurrir en una adaptación no dialéctica, ciega a las contradicciones internas de la Ilustración. En este sentido, hacia mediados de la década de 1960 introduce este concepto en la discusión política, y desde entonces intento desarrollarlo —bajo la rúbrica de “nueva Teología Política”— como *enfoque de teología fundamental*».

A fin de resaltar su carácter teológico en el marco de la antes mencionada división *tripartita* «clásica» (mítica, natural y política), esta «nueva Teología Política tendría que ser contada, en todo caso —según Metz—, dentro de la teología “natural”, esto es, filosófica»⁴⁹; y tuvo que llevar a término tres importantes tareas:

- La *primera* tarea fue *salvar el discurso cristiano sobre Dios de la privatización* que, en cuanto reacción «moderna» a la disociación de religión y sociedad ocasionada por la Ilustración, se perfiló en la teología post-escolástica (de tipo existencial o trascendental) distintiva del ámbito católico.
- La *segunda* tarea fue intentar *formular el mensaje escatológico del cristianismo*, atendiendo a las condiciones de una esfera pública. La iglesia fue definida como la institución socio-crítica de la fe.
- La *tercera* tarea consistió en que la comprensión de la Teología Política adquiriera también, desde el principio, *relevancia ecuménica*. Así, por ejemplo, Moltmann vinculó con ella su «teología de la esperanza» (1964) y Sölle formuló su crítica a la hermenéutica existencial de Bultmann como «Teología Política» (1971). También atrajo la mirada judía a la escatología (1947) y en especial a la teología de Pablo (en 1987 Taubes).

6.2. LA NUEVA TEOLOGÍA POLÍTICA COMO TEOLOGÍA FUNDAMENTAL *EX MEMORIA PASSIONIS*⁵⁰

La nueva Teología Política es considerada también por Metz como una «teología post-idealista», especialmente sensible a la teodicea. Por

⁴⁹ P.247: Cf. S. AGUSTÍN, *De Civitate*, VI,5, BAC, 324: «*tria genera theologiae dicit esse, id est, rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon [fabulosum, poetae] appellari, alterum physicon [naturale, philosophi], tertium civile [populi]*».

⁵⁰ J. B. METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 2006).

ello, «la teología fundamental —él fue profesor, no se olvide, de la misma— intenta asegurar el universalismo y la capacidad de verdad sobre Dios. De ahí que la Teología Política entendida como teología fundamental desee hacer valer también en las sociedades pluralistas la permanencia del discurso bíblico de Dios».

Como consecuencia —se escribe a continuación bajo la rúbrica de «El cristianismo en el seno de una opinión pública estrictamente pluralista» [n.3, p.250]—, «la nueva Teología Política ha intentado romper críticamente la tendencia a la auto-privatización con la que, por regla general, la Teología ha reaccionado frente al espíritu de la Modernidad europea [...]».

Y añadirá:

«Con ellos [los peligros de la auto-privatización] me he confrontado [...] explícitamente en el §12 (con la propuesta de evitar este peligro de auto-privatización a través de una iglesia de la *compassio*), y en el §13 (con la sugerencia de configurar una opinión pública europea marcada por una libertad religiosa real). Por último, en el §21 me he ocupado de los fundamentos de la pretensión del cristianismo de formular su memoria de Dios en forma de *memoria passionis*, en cuanto recuerdo provocador en el seno de la opinión pública de una sociedad estrictamente pluralista. En esta misma medida, la *Teología Política que aquí se propone* “no es otra cosa que Teología”, intento de hablar cristianamente sobre Dios con el rostro vuelto hacia el mundo, hacia el mundo de este nuestro tiempo».

7. HACIA UNA VALORACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE METZ

La Teología Política de Metz⁵¹ no puede menos de ser muy valiosa por razón de los méritos cosechados⁵². En primer lugar, tiene el mérito de haberse enfrentado a la problemática surgida en torno a la cuestión de

⁵¹ En *La biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza* (Plaza y Janés, 1999, p.626) de George Weigel se recoge que Metz fue uno de los invitados por el Papa a participar en las primeras conversaciones de Castegandolfo organizadas por el IWM en 1983 en torno al tema «el hombre en las ciencias modernas» y que, en la foto final del encuentro el Papa, le dijo: «¡Usted, Metz, un poco más cerca del Papa!». Todo el mundo se rió, incluido Metz, que hizo lo que le pedían.

⁵² Vid. ADOLFO GONZÁLEZ MONTES, *Teología Política contemporánea. Historia y Sistemas* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1995), espec. 44-57 y 245-257.

Auschwitz. En segundo lugar, el haber tenido en cuenta el marxismo entrando en contacto con la escuela de Frankfurt.

7.1. Pero, a nuestro parecer, tiene dos *limitaciones*. Una primera es de carácter geográfico cultural: es que se mueve en exclusiva en el *ámbito germánico* (y centro-europeo), por razón de los autores coetáneos con los que entra en contacto y discusión (Bloch, Moltmann y los profesores de la Escuela de Frankfurt). No obstante, en su propuesta «post-idealista» quiere incluir también la Teología de la liberación⁵³. No se tiene en cuenta el mundo anglosajón, en especial el norteamericano⁵⁴, con sus escritores y sus concepciones al respecto.

Una segunda limitación es que el *marxismo* ha sucumbido en Alemania Oriental y en toda Europa, con la que la discusión y confrontación con el mismo ha dejado de ser tema de estudio y lucha.

Como consecuencia no tiene validez de extensión que comprenda la situación, concepción y problemática consiguiente de los Estados componentes de Hispano-América.

7.2. El enfoque con que se acomete la «nueva Teología Política» resulta un *enfoque reductivo*. La razón es que se parte del enfoque de la Teología Fundamental y, más en concreto, de la Teología de la Escatología, que se representa como exclusiva de una nueva Teología Política.

En efecto, y en primer lugar, Metz —ante «la pérdida de escatología que ha experimentado la teología»⁵⁵, la evidente decadencia de la teología de la historia, abrumada por la sociología y la filosofía de la historia— introdujo el importante concepto teológico político de «reserva escatológica» (*eschatologischer Vorbehalt*), que alude a «la provisionalidad de todo estado de la sociedad alcanzado históricamente»⁵⁶. Es decir, dado el carácter trascendente de la fe, cualquier momento histórico ha de considerarse provisional, no definitivo. La fe es en este sentido una fuerza revolucionaria.

Por ello, en segundo lugar, como señala R. Spaemann, «la posición escatológica» tanto de Moltmann como de Metz adolece de una «ambigüedad» que «refleja exactamente una determinada posición política, a

⁵³ Como anota SALVADOR PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental* (Salamanca 2001) 156.

⁵⁴ JULIO MARTÍNEZ, «Religiones, culturas e interculturalidad» y «Religión en la esfera pública de la sociedad civil»: ww.Blog Carlos Corral, nn.26º y 27º, *periodista digital*.

⁵⁵ *Teología del mundo* (Salamanca, 2.ª ed., Sígueme, 1978), 3,II, p.126.

⁵⁶ *Teología del mundo*, 5,I,2,b, p.149.

saber, la del revisionismo marxista o el socialismo mundial»⁵⁷. Seguramente en esa ambigüedad juega también un papel muy destacado el gnosticismo, una teología civil, con su reafirmación de la verdad del orden cósmico y su tendencia a suprimir la verdad del alma⁵⁸.

Dicha escatología se apoya incluso a menudo en la esperanza del «nuevo eón», «el nuevo cielo y la nueva tierra» —citando aquí Metz el *Apocalipsis*⁵⁹—, configurado como «la *basileia* —una sola— de Dios y los hombres»⁶⁰, una Edad de Oro⁶¹ teologizada⁶².

Se pretende, pues, una Teología Política inserta en la Teología Fundamental, con lo que se produce una Teología más Fundamental que Política. En realidad, la Teología Política viene a ser asumida dentro del tema de la misión de la Iglesia, conforme matiza Salvador Pié⁶³. De ahí que aparezca como una Teología Política sectorial o parcial más que integral o integradora.

7.3. La nueva Teología Política es, estructuralmente, una variación en el diálogo sobre la historia de la salvación. Pero «materialmente», como dice Ratzinger refiriéndose expresamente a Metz, a quien reprocha que su opción entusiasta por la historia va acompañada de un rechazo decidido del pasado, se aparta del campo de las reflexiones teológicas al abandonar la tradición teológica viviendo de «reflexiones políticas inmanentes»⁶⁴.

Metz define su concepción como «Teología Política crítico-negativa». Centra su preocupación principal en el hecho indiscutible de la privatización de la religión y la creciente disminución de su influencia en la

⁵⁷ *Crítica de las utopías políticas* (Pamplona, Eunsa, 1980), IV, «Teología, profecía, política. Crítica de la Teología Política», p.123. Vid. ese capítulo para todo esto.

⁵⁸ *Nueva ciencia...*, VI.1.

⁵⁹ 21,1. También se dice en Isaías (65,17), «crearé nuevos cielos y nueva tierra».

⁶⁰ *Teología del mundo* (Salamanca, Sígueme, 2.^a ed., 1978), 1,2, p.28.

⁶¹ En L. STRAUSS - J. CROPSEY, *Historia de la filosofía política* (México Fondo de Cultura, 1993), «René Descartes».

⁶² En relación con esto último tiene gran interés indicar la conexión de la «nueva Teología Política» con el racionalismo político constructivista (y con la gnosis). R. KENNIGTON ha observado que la promesa del cielo en la tierra se encuentra en el *Discurso del método*, señalando la dependencia de Descartes respecto a BACON, FRANCIS cuyo *Novum organum* se subtitula «*Reino del hombre*».

⁶³ O.c., p.58; Cf. 474.

⁶⁴ *Teología de la historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe* (Salamanca, Sígueme, 1972), 1,II,1,23.

sociedad. Frente a esa innegable reducción moderna de la fe y la Iglesia a la vida privada, *propuso una «teología del mundo»*⁶⁵, que conlleve la configuración pública, desprivatizada, de la fe y una crítica de la sociedad por parte de la Iglesia.

En ella se mezclan empero dos cosas: la reacción justificada contra la privatización de la religión y la sugerencia, frente al conformismo, de una actitud. Mas, en este último caso, se plantea la grave cuestión de hasta dónde debe y puede llegar la Iglesia en la crítica de los aspectos inhumanos de la sociedad, en definitiva, de la injusticia, y cómo hacerlo. Pues, a la verdad, dice R. Spaemann, «los principios teológicos no permiten la deducción de normas de acción política concretas». Además, «entender la acción del cristiano como participación en la acción histórica de Dios [...], añade Spaemann, no da ninguna orientación a nuestros actos». En realidad, en esa concepción, la escatología se transforma fácilmente, incluso expresamente, en utopía, *Ersatz* racionalista de la religión.

Cabría decir que también se advierte en esta nueva Teología Política el desdén gnóstico, señalado por Voegelin, por los principios de existencia y la aspiración a crear un mundo de ensueño, propagando la insensatez moral. Más o menos desde la Ilustración, las abundantes apelaciones a la utopía, características del gnosticismo, descansan críticamente en presupuestos teológico políticos, puestos expresamente de relieve, en gran parte, por E. Bloch, desde 1923, con los que acabó coincidiendo frecuentemente la nueva Teología Política⁶⁶.

7.4. *Metz no parece distinguir entre secularización y laicización.* Con frecuencia, suelen entenderse prácticamente como sinónimas, pero la secularización es una consecuencia de la Reforma, mientras el laicismo es de origen directamente eclesiástico: ha sido impulsado por la Iglesia a partir del *Dictatus papae* de Gregorio VII de 1075⁶⁷, coherente con el transcendentalismo cristiano.

La creencia en el Dios bíblico, Creador *ex nihilo*, cuyo henoteísmo es compatible con el trinitarismo, como único ser divino, implica la desdi-

⁶⁵ *Teología del mundo*, 3,III,4,123.

⁶⁶ *Geist der Utopie* (2.^a ed., 1923; ed. definitiva, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1964).

⁶⁷ Vid. H. J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition* [Cambridge (Massachusetts), London, Harvard University Press, 1983]. Cf. J. LAUDAGE, *Gregorianische Reform und Investiturstreit* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993).

vinización o desmitificación de todo lo creado. Por ende, la radicalidad del *logos* evangélico es incompatible en cierto modo con el natural, incapaz por sí solo de desmitificar todo: reclama frente a él la primacía absoluta⁶⁸. Reconoce las realidades naturales, pero niega su derecho sobre las espirituales. Quizá no se presta bastante atención a esa distinción entre secularización y laicismo.

Según ella, por ejemplo, la Reforma es, históricamente, un movimiento de oposición al Renacimiento, consecuencia de la laicización —liberación de lo natural de las mitificaciones sacralizadoras— promovida por la Iglesia. Así pues, secularización equivaldría a resacralización o redivinización del mundo, a una nueva mitificación a partir de presupuestos cristianos⁶⁹, con las evidentes consecuencias implícitas para la fe.

Por lo pronto, la secularización, fenómeno propiamente protestante, no católico, *utiliza los conceptos teológicos en sentido moral, más mundano que religioso*. Comporta la etización, con el consiguiente desplazamiento de la religión al fuero interno, siendo el eticismo lo que puede caracterizar mejor a este respecto la actitud protestante⁷⁰.

⁶⁸ Cf. R. DE GIRARD, especialmente, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris, Grasset, 1978).

⁶⁹ Resume muy bien este equívoco el intérprete de Metz, M. Xhaufflaire: «Según la Teología Política, las dimensiones cristológica y escatológica del mensaje evangélico convierten a éste en un mensaje de liberación en el seno mismo de la historia del mundo. La fe, memoria de una promesa subversiva de futuro, fundamenta la esperanza productiva y crítica. El anuncio del reino escatológico libera al hombre de un orden sacralizado, natural, preestablecido por la naturaleza. Seculariza al mundo haciendo del hombre responsable activo de la construcción de la historia. Los tiempos modernos se han formado conforme a este principio de libertad. La política ya no es el ámbito de la administración y salvaguardia de un orden establecido o de un poder soberano; la política se convierte en instrumento de la historia social de la libertad. Pero la fe cristiana...puede ayudar a liberar la historia de la libertad...». *La Teología Política*, 4, p.51.

⁷⁰ *El mesianismo en el Mito, la Revelación y la Política*, III, p.5-97. Precisamente por eso preparó el cristianismo la actitud que hizo posible la ciencia natural y la técnica europeas. Cf. p.103.

