

REFLEXION TEOLOGICA Y RAZON POLITICA

Un análisis histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe

INTRODUCCIÓN

La teología política que, a partir de los postulados teológicos de J. B. Metz en pro de una recuperación del carácter público de la fe cristiana, viene siendo objeto de controversia, no puede ser rectamente entendida y valorada sin un análisis *histórico-teológico* del pensamiento cristiano contemporáneo. Este es mi propósito en las páginas que siguen.

Trataré, pues, en primer lugar de recoger aquellas características que definen como tal a la teología política, e intentaré a continuación el exigido análisis. El hilo conductor del mismo serán las reflexiones que los propios teólogos políticos han extraído del suyo personal, y que han justificado sus actuales postulados, sin que a ellos me limite, en un intento honesto de distanciamiento objetivo.

No me limitaré, por otra parte, al ámbito europeo de la teología política. Es preciso tener en cuenta la evolución de esta corriente de pensamiento cristiano en la América Latina y que bajo el signo de la liberación intenta asumir cristianamente desde una praxis liberadora el momento histórico de aquel subcontinente. La importancia ecuménica del tema salta, pues, a la vista.

Quiero dedicar estas páginas a José María Setién y Marcelino Legido.

HACIA UNA TEOLOGÍA CRÍTICA

La llamada *nueva teología política*, se inscribe dentro de la actual corriente de pensamiento cristiano que trata de asumir,

al mismo tiempo que superar, la crítica de la religión y del lenguaje teológico llevada a cabo por los humanismos de nuestro tiempo. Pero responde de forma particular —sobre todo en su versión latinoamericana, en cuanto *teología de la liberación*— a la crítica que del lenguaje teológico hace el mesianismo humanista en tanto que humanismo político¹.

Esta concepción crítica de la teología tiene, pues, una representación más amplia que la significada por el ámbito europeo, al mismo tiempo que queda enmarcada en un movimiento teológico más amplio también que el de los llamados “teólogos políticos”. Así por ejemplo, E. Schillebeeckx es sin duda uno de los más genuinos representantes de esta concepción crítica de la teología, quien sin embargo, sin ser ajeno a ella, no se inscribe como representante de la teología política propiamente dicha².

Esta concepción crítica en la que se inscribe la teología política de nuevo cuño viene formulada por sus autores en las siguientes dimensiones: 1.º *teología crítica frente a sí misma*. Crítica que incide sobre los métodos epistemológicos de la teología anterior, y sobre la tendencia a la privatización a que han conducido dichos métodos. Así escribe J. B. Metz:

En primer lugar, entiendo por teología política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la teología actual tiene a la privatización³.

Esta primera dimensión crítica de la teología política es de extraordinaria importancia, ya que sobre ella se asienta toda la crítica que la teología política ha realizado de la interpretación bultmanniana, así como de la misma concepción barthiana, de la fe cristiana, en lo que a la crítica más destacada de la teología protestante de nuestro siglo se refiere; y por otra parte, sobre esta dimensión crítica descansa también la valoración que la teología política hace, desde la misma óptica, de la teología trascendental católica.

¹ La obra más representativa de la teología latinoamericana a este respecto, es la de Rubem A. Alves, *Cristianismo: ¿opio o liberación?* (Salamanca, Sígueme, 1973). Utilizaremos bastante esta obra.

² Cf. E. Schillebeeckx, ‘La categoría “crítica” de la teología’, *Concilium* (extra diciembre 1970).

³ J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca, Sígueme, 1971) 139.

Es esta una dimensión de la teología política que no puede separarse, como veremos más adelante, de la crítica de la religión, por una parte, y de la asunción, por otra, de la teología de los datos suministrados por las llamadas ciencias humanas⁴.

La teología política pretende, como escribe Hugo Assmann,

ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos. Sólo eso puede hacer de ella un discurso no ingenuo, consciente de sí misma, en plena posesión de sus instrumentos conceptuales⁵.

La teología política trata de ser, pues, “un correctivo a las tendencias individualistas de las teorías modernas que no son conscientes de la significación política de sus pretensiones idealistas y que olvidan que la razón crítica moderna es una razón política”⁶.

De esta forma, como afirma Karl Levêque, refiriéndose al pensamiento de J. B. Metz, “se sitúa en la línea de los movi-

⁴ Cf. el cit. art. de Schillebeeckx, quien afirma: “El diálogo directo de la teología con las ciencias, sin embargo, es todavía más apremiantemente necesario para el contenido de la teología. La ciencia de la fe no puede, en definitiva, abastecerse totalmente de sus propias fuentes. Las otras ciencias no sólo le ofrecerán sus métodos y técnicas, sino también información objetiva que atañe interna y directamente a la fe y al mensaje cristiano y su contenido (...). No podrán entenderse plenamente los asuntos de la fe si no es con la ayuda de la psicología, la sociología y la teoría crítica de la sociedad, ya que estas ciencias no sólo amplían el campo de la experiencia y modifican la perspectiva de nuestros problemas, sino que proporcionan un nuevo tipo de experiencia que cambia radicalmente nuestra imagen del mundo y del hombre (...). La teología se mantendrá o no como ciencia siempre que tenga un contacto ininterrumpido con el nivel de la experiencia empírica y con el sentido y significado que le han otorgado las restantes ciencias. La teología se convierte sin este contacto en una rama aislada de la ciencia, pobre de realidad, acerca de la cual se puede uno preguntar, con todo derecho, si tiene todavía algo que hacer con la reflexión crítica. Las otras ciencias son realmente ‘estaciones’ para la teología científica, al igual que en otro tiempo se juzgó a la filosofía *locus theologicus*”, 218-220. Cf. asimismo J. Moltmann, ‘Theologische Kritik der politischen Religion’, en Metz-Moltmann-Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung* (München/Mainz, Kaiser/Grünwald 1970) 15-16.

⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca, Sígueme, 1972) 22.

⁶ Reyes Mate en la presentación a la edición castellana de la obra de Metz, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino* (Salamanca, Sígueme, 1972) 16.

mientos de pensamiento filosófico y político que han inaugurado la crítica del lenguaje religioso y de su contenido": la *Aufklärung* y el *marxismo*⁷.

Mas no sólo se inscribe la teología política en esta línea crítica filosófico-política. Como dice J. Moltmann, la teología política no sólo se pregunta por el sentido lingüístico del discurso sobre Dios, sino por la repercusión y eficacia públicas del mismo⁸.

Pero con esto tocamos ya otras dimensiones de esta concepción crítica de la teología, porque 2.º) la teología, en expresión también de Schillebeeckx, debe asumir asimismo un carácter crítico en tanto que "teoría específicamente teológica de la praxis eclesial". La teología como ciencia de la fe investiga y reflexiona "al servicio de la prolongación actualizadora de la historia de la realidad cristiana, realizada dentro y a través de las "comunidades de Dios" (...): parte de la fe y a ella retorna en una tentativa de entendimiento crítico, procurando estar al servicio de la aplicación personal y colectiva del aquí y del ahora"⁹.

Se trata, pues, de "una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana", pues "no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás", afirma Gustavo Gutiérrez¹⁰. 3.º) En tercer lugar, y simultáneamente con las dos dimensiones críticas señaladas, ya que nos movemos a un nivel de mera distinción lógica, la teología ha de hacer incidir su reflexión crítica sobre la sociedad, de la cual la Iglesia debe ser "ámbito de libertad crítico-social" (Metz). La teología, como "teoría de una práctica determinada", no puede ser sino "una crítica de la sociedad y de la Iglesia en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios" (G. Gutiérrez)¹¹.

⁷ Karl Levêque, 'De la teología política a la teología de la revolución', en Varios, *La fe fuerza histórica* (Barcelona, Estela, 1971) 37.

⁸ Moltmann, loc. cit., 16.

⁹ Schillebeeckx, loc. cit., 221.

¹⁰ Loc. cit., 34.

¹¹ Schillebeeckx por su parte proponía el siguiente texto al Congreso teológico de Bruselas 1970: "El proceso hermenéutico de la teología actualizadora es impulsado por una intención crítico-práctica y, por consiguiente, su realización no es puramente teórica. Por tanto, la crítica de la Iglesia y de la sociedad es un elemento esencial de la misma"; loc. cit., 223.

Como puede observar por sí mismo el lector, nos encontramos ante una concepción de la teología que apunta, según los más representativos pensadores de esta corriente de pensamiento cristiano, a una verdadera intelección crítica de sí misma; esto es, crítica frente a sus propios métodos epistemológicos; e igualmente crítica frente a la praxis eclesial y social, como verdadero lugar (*topos*) teológico de toda reflexión cristiana.

TRASCENDENCIA E HISTORIA

Sin detenerme previamente en una explicitación del nuevo concepto de *teología política*¹² frente a la concepción clásica de la misma; dándolo aquí por supuesto, así como su problematización y la polémica en torno a la misma levantada, paso a exponer aquellos presupuestos *histórico-teológicos* que han conducido el pensamiento cristiano hasta la altura de una concepción crítico-política de la teología.

1. *La crítica de la religión y el fenómeno de la Ilustración*

La crítica de la religión realizada por los humanismos modernos y muy especialmente por el marxismo, como heredero consecuente de la inversión cultural operada por la Ilustración, es sin duda el presupuesto negativo básico del que arranca la nueva teología política¹³.

Que la crítica marxista de la religión y del lenguaje teológico haya puesto de manifiesto que ningún orden político existente puede ser legitimado por razón religiosa alguna, salvo alienación de la libertad humana; que todo orden político obedece al grado de emancipación alcanzado por la historia de la libertad humana; y que esta emancipación sea medida por el mesianismo humanista en grados de dependencia frente a la razón religiosa: son postulados del mesianismo humanista a los que el marxismo no hubiera podido llegar sin el fenómeno cultural de la Ilustración.

Aquí radica para Metz el significado histórico, verdaderamente revolucionario, de la Ilustración que la teología política

¹² La problematización de este viejo concepto recuperado por la teología actual es grande. A tal respecto, me remito al artículo de H. Maier, 'Politische Theologie? Einwände eines Laien', *Stimmen der Zeit* 183 (1969) 73-91.

¹³ Cf. Metz, loc. cit., 140.

trata de recuperar. El hecho que permite hablar de una nueva conexión entre teología y política, dirá Metz, es el de la ruptura conceptual operada por el fenómeno cultural de la Ilustración, en virtud de la cual es posible hablar de una distinción entre *Estado* y *Sociedad*¹⁴. Distinción que permitió a la Ilustración realizar una crítica de la religión poniendo de manifiesto la autonomía del orden político y desmascarando toda superestructura religiosa en la que quisiera ampararse un determinado orden político constituido¹⁵; pues el orden político llegaba a ser entendido, por la Ilustración primero, por el marxismo después, como un orden de libertad¹⁶.

¹⁴ Cf. Metz, 'Politische Theologie in der Diskussion', en Varios, *Diskussion zur Politische Theologie* (München/Mainz, Kaiser/Grüne-wald) 267-301. Cita según 'La "Teología política" en discusión', *Selecciones de Teología* 38 (1971) 132. Intentando aclarar esta distinción de Metz, escribe R. Briones: "Aclaremos esta distinción. Lo 'social-público' (sociedad) es la esfera pública donde se articulan los intereses de todos los hombres como conjunto social. Lo 'institucional-público' (estado) es la esfera pública donde se articulan los intereses de las instituciones. Las teologías políticas clásicas o las modernas no han tenido en cuenta este dilema. Así, pues, según esta distinción, política no sería la esfera de establecimiento de la soberanía, de poderes o de dominación (estado o poder establecido), sino el lugar público democrático de la liberación de los hombres, tarea general de toda la sociedad y no de una institución concreta"; en 'La teología política de Juan Bautista Metz'; *Proyección* 76 (1971) 132. H. Assmann, por su parte, escribe: "La distinción entre Estado y Sociedad ya no permite reducir la actividad política al binomio ciudadano-Estado (elector-poderes constituidos). El terreno de lo político es todo lo que está implicado en el término Sociedad y no solamente la relación formal con el Estado. En la sociedad todo tiene una dimensión política"; en *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo, Tierra Nueva, 1971) 13.

¹⁵ Metz, loc. cit.

¹⁶ No sólo indica Metz el aspecto antitotalitario de esta distinción entre Estado y Sociedad, sino que pone de relieve la nueva relación que se establece entre lo teológico y lo político al considerar el orden político como orden de libertad: "Otro aspecto tenido en cuenta por la teología política e importante para la unión de lo 'teológico' con lo 'político' es el siguiente: en la época de la Ilustración se pone de manifiesto el orden político como un orden de libertad. Las estructuras y constituciones políticas no aparecen ya como ordenamientos religiosos dados y ofrecidos preciamente a la libertad del hombre, sino que se las entiende como realidades basadas fundamentalmente en la libertad del hombre, siendo, por tanto, en principio cambiables y mudables. Pero como al tomar decisiones políticas las constituciones no se basan sólo sobre lo determinado por la soberanía de los pueblos, se plantea el problema y la tarea de su transformación y cambio. Por eso la conciencia crítica política, en un total ordenamiento de la libertad, no está

2. *La crítica del lenguaje teológico*

La nueva teología política es muy consciente —el pensamiento de Metz es suficientemente elocuente al respecto— de los esfuerzos realizados por la teología contemporánea para asumir y superar la crítica de la religión y del lenguaje teológico. Pero esta nueva teología política estima que los esfuerzos realizados por la teología contemporánea se han mostrado incapaces de una tan difícil tarea: responder satisfactoriamente al reto del humanismo político.

Ni la teología protestante liberal primero, ni los posteriores intentos del pensamiento existencial bultmanniano y de K. Barth, después, ni la teología católica de cuño trascendental y personalista, ni siquiera la teología de la esperanza de Jürgen Moltmann —al menos para todo un sector de la teología política como el latinoamericano—, han dado una respuesta válida al reto humanista. Si bien la última supone una aproximación considerable y se inscribe dentro de la corriente teológica crítico-política.

Nos detendremos, pues, en la crítica que el mesianismo humanista ha realizado del lenguaje teológico contemporáneo, crítica que han recogido los teólogos políticos en un intento de asunción y superación positivas.

2.1. *El mesianismo humanista o la salvación en la historia*

Lógico es que a la hora de exponer esta crítica del lenguaje teológico nos detengamos en presentar previamente la perspectiva desde la que se lleva a cabo. Sin embargo, esta perspectiva o atalaya quiero sea descrita en estas páginas desde el pensamiento de los mismos teólogos políticos que la han intentado superar, ya que de esta forma sus postulados *a posteriori* pueden ser mucho mejor comprendidos.

El católico J. B. Metz, el teólogo político ya clásico, y el protestante Rubem A. Alves pueden a tal efecto guiarnos en nuestra descripción.

Dos son las nerviaturas del humanismo contemporáneo: 1) *la secularidad autónoma del mundo*, y 2) *la concepción del mundo como historia*. Ambos dan cuerpo y coherencia a los

nunca totalmente aislada de los fundamentos sociales de este orden. La conciencia política de un orden político libre se extiende hasta la misma historia social de la libertad"; loc. cit., 108-109.

postulados de lucha política del humanismo mesiánico de nuestros días. El que la teología contemporánea no haya sabido asumir en toda su radicalidad ambas realidades, estriba, a su juicio, en última instancia, en haber descuidado las implicaciones socio-políticas de las mismas.

De qué forma asuma ahora Metz y la teología política esta secularidad del mundo y la concepción del mismo como historia, en cuanto enunciados teológicos positivos, después me ocuparé de ello. Baste ahora lo dicho para así poder entender el punto de partida de la teología política: que toda reflexión teológica válida habrá de afrontar el reto del humanismo político, para el cual no puede haber otra salvación que la que se da en la historia. Es decir, no hay otra salvación que aquella de la que es agente la libertad humana: la salvación intrahistórica. Historia verdadera es la historia de la libertad, y salvación verdadera es la liberación o rompimiento de toda atadura con la que se pretenda amordazar la libertad; esto es, *negar las negaciones presentes que paralizan la historia*.

Y esto es lo que R. A. Alves, el teólogo brasileño, ha recogido como guante de desafío, intentando responder al reto humanista. Para R. A. Alves, el reto del humanismo político de nuestros días es el reto de quien ofrece humanización como salvación e historia y no eternidad. El hombre liberado es aquel que se entiende a sí mismo como agente de la historia de la libertad, y que rechaza aquella otra opción de un cierto humanismo, tan sólo aparente, cuya máxima aspiración es el logro de una sociedad tecnológica, en la que el hombre se convierte en objeto, pero no en sujeto de la historia. El humanismo político en cambio, como realización política del humanismo mesiánico, opta por la negación de las negaciones presentes y por el futuro y la esperanza. Negación de las negaciones presentes; la reducción del hombre a puro objeto de la historia, la manipulación del hombre por la máquina al servicio del lucro a la que ha conducido el materialismo capitalista, donde el hombre es devorado por el sistema. Y, como reacción frente a la religión que ha legitimado esta realidad, negación de toda huida a lo alto de la trascendencia del hombre y su devolución a la historia. No cabe otra interpretación de la trascendencia humana que la intrahistórica¹⁷.

Así entendido el punto de partida de la teología política:

¹⁷ Cf. Alves, loc. cit., 55-57 y 63.

como respuesta a un reto ya secular y aún en lid no vencida; nos aproximamos ahora a la crítica que la nueva hermenéutica política de la fe hace del precedente lenguaje teológico. Crítica que muestra al mismo tiempo un largo camino, el ya recorrido tras un intento de superación del reto por el mismo pensamiento teológico que ahora es criticado.

2.2. *La crítica de la teología católica trascendental y personalista.*

Que la teología contemporánea haya realizado esfuerzos por asumir y superar la crítica de la religión realizada por la Ilustración y el marxismo, o por los demás humanismos modernos, es algo de lo que es muy consciente la nueva teología política. Lo contrario sería miopía ante esa maravillosa realidad del pensamiento teológico de nuestros días, que ha posibilitado, por otra parte, la renovación de la Iglesia a la que estamos asistiendo. Metz tiene esto muy en cuenta, pero estima, sin embargo, que esta teología, que “ha captado perfectamente esta situación problemática creada por la Ilustración”, ha reaccionado sin embargo, en lo que a las implicaciones sociopolíticas de la misma se refiere, de forma negativa¹⁸. La razón última —y ya lo hemos visto— por la cual la teología en cuestión no ha podido dar una respuesta satisfactoria a la crítica de la religión, es el no haber asumido las implicaciones políticas y sociales de las propias ideas y conceptos, pues los conceptos y categorías de este pensamiento cristiano

dan por asentada la carencia de problemática en las relaciones entre la religión y la sociedad, entre la fe y la práctica social (...). En efecto, para la conciencia religio-

¹⁸ “La teología predominante en los tiempos modernos, es decir, la teología en su orientación trascendental, existencial y personalista, ha captado perfectamente esta situación problemática creada por la Ilustración. Más aún, dicha teología ha surgido, en cierto sentido, como reacción a esa situación. Sin embargo, tal reacción, en esa teología, consistió casi siempre en tratar secreta o abiertamente esa dimensión social del mensaje cristiano (esa dimensión social que estaba en tela de juicio) como algo inauténtico, como algo secundario. En una palabra: dio carácter privado, en su núcleo mismo a ese mensaje. Y redujo la práctica de la fe a la decisión a-cósmica del individuo. Esta teología trata de resolver el problema suscitado por la Ilustración. Pero trata de resolverlo eliminándolo. Trata de superar a la Ilustración, sin haber pasado realmente por ella”; en *Teología del mundo*, 141.

sa que lleva la impronta de esta teología, la realidad socio-política no tiene más que una existencia evanescente. Las categorías que privan en esta teología, y que sirven para la interpretación del mensaje, son principalmente las categorías de lo íntimo, de lo privado, de lo a-político¹⁹.

Este fenómeno, descrito como *privatización de la fe*, es sin duda una de las características que mejor definen la fenomenología religiosa del mundo moderno. Y desde la óptica de J. B. Metz, un hecho en extremo susceptible de crítica, ya que hiere la conciencia cristiana haciéndola aparecer como un justificante escapista y evasivo frente a la realidad social y política de nuestros días²⁰.

La teología de Metz implica una acusación dirigida contra la teología predominante en los tiempos de la pos-Ilustración, “la teología en su orientación trascendental, existencial —lo veremos a continuación— y personalista”, que sin embargo, “ha captado perfectamente esta situación problemática creada por la Ilustración”²¹.

El gran riesgo de la teología trascendental es este: habiendo puesto de relieve la trascendencia del hombre y de su libertad, arrancándolo así a toda manipulación presente, aún la que se hace en aras del futuro; habiendo sacado a flote su carácter histórico y mundano (análisis trascendental de las categorías “mundanidad” e “historicidad”): no haber tomado conciencia

¹⁹ Ibidem, 140-41.

²⁰ Por “privatización” ha de entenderse, dice Metz, “la tendencia de la teología (sobre todo, la protestante, heredera de Schleiermacher y de Kierkegaard) de utilizar categorías relativas al dominio de la intimidad individual, ‘privada’, dominio ‘apolítico’ por excelencia”. Tendencia esta característica del pensamiento trascendental, personalista y existencialista —ya veremos la problematicidad de este último—, que se caracteriza por no considerar el valor de la persona humana más que bajo el dominio de lo privado. Cf. Metz, ‘El problema de una “teología política”’, *Concilium* 36 (1968) 385-403; cf. también Karl Levêque, loc. cit., 36; Henri de Lavalette, ‘Ambigüités de la Théologie politique’, *Recherches de Science Religieuse* 4 (1971) 547-53. Este último artículo ofrece un interesante análisis del fenómeno de la “privatización” acusado por Metz.

²¹ Quisiera anotar que aunque Metz habla de las tres corrientes (trascendental, personalista y existencial) de la teología moderna, el fenómeno de la “privatización” no se puede homologar de igual forma en las tres. Como más adelante veremos, las posibilidades de recuperación del carácter público de la fe en las tres ofrece posibilidades diferentes.

del precio pagado, precio en demasía alto, pues ha conducido a la pérdida de la dinámica histórica de la misma fe, cayendo así en un individualismo privatizante.

La trascendencia del hombre se convierte así, dice R. A. Alves, “en una verdad superior, más elevada y más allá que la historia”²².

La teología trascendental, y sobre todo la de su máximo representante católico Karl Rahner, ha aportado elementos de reflexión y análisis al acervo de la teología que deben darse por adquiridos. Sin embargo, puntualiza H. de Lavalette, uno de los críticos de la teología política, y de Metz en especial, “esta teología antropocéntrica (la teología trascendental) está amenazada de dos peligros: tiende a limitar la fe concentrándola en el momento presente de la decisión personal del creyente (...) y tiende a hacerse individualista”. Con todo, continúa Lavalette, es precisamente el interés por la historia, como ámbito de la realización de la esencia humana, tal y como manifiesta Rahner, lo que no hace inútiles sus análisis formales, que a su vez posibilitan a Metz, discípulo de Rahner, un desarrollo ulterior mediante el correctivo aludido: asumiendo las implicaciones socio-políticas de sus propias ideas y conceptos²³.

El programa que la teología política tiene delante es, pues, “no ya estudiar directamente la historicidad o la “mundanidad”, sino —teniendo en cuenta estos análisis formales— enfrentarse con el desarrollo efectivo de la historia para comprenderla, atender a las nuevas formas de pensamiento, analizar las transformaciones epocales, etc.”²⁴.

Es lo que dice también Alves, la teología debe responder al reto de una intelección de la trascendencia del hombre, en

²² Alves, loc. cit., 56 y ss.

²³ Lavalette, loc. cit., 127-28.

²⁴ Ibidem. Lavalette aclara muy bien el alcance de la crítica de Metz respecto a su maestro Rahner, quien a su vez se expresa en estos términos: “... no acierto a comprender, dice el teólogo, que una teología trascendente y una teología política hayan de excluirse o sustituirse mutuamente: pues precisamente la proposición de que el hombre es un ser social —motivo por el cual debe cultivar su teología como teología política— es por sí misma una proposición trascendente y debe fundamentarse transcendentemente. De lo contrario, en el día de mañana dejará ya de ser válida; e incluso podría ya hoy ser rechazada”; en K. Rahner, ‘¿Qué es teología política?’, *Selecciones de Teología* 38 (1971) 127-28.

principio en alta contradicción con la visión cristiana de la misma, pues mientras para la conciencia creyente la trascendencia humana se apoya en la metahistoria, en la Trascendencia que es Dios mismo, para la conciencia humanista la trascendencia del hombre aparece insertada en la historia, aunque ésta sea superada por aquélla. Gracias a la trascendencia el hombre puede ser sujeto de la historia y no sólo su objeto (tecnologismo). En este sentido, también para la conciencia humanista la trascendencia del hombre trasciende la historia, y en tanto que la trasciende hace del hombre un ser capaz de crear una nueva historia, la historia de la libertad, frente a la no-historia o historia de las negaciones presentes.

Esto último que acabamos de decir y que parece aproximar ambas conciencias de la trascendencia, la creyente y la humanista, no hace sino, por el contrario, poner bien a las claras las profundas diferencias entre las dos perspectivas. En efecto, la conciencia cristiana

realiza la separación entre tiempo y eternidad, entre trascendencia e historia. La trascendencia se convierte en verdad superior, más elevada y más allá que la historia. La conciencia, consecuentemente, no se estira hacia un nuevo mañana sino que más bien se trata de moverse hacia lo alto, hacia la experiencia de un reino trascendente más allá de la materia y del tiempo, es decir, hacia la esfera espiritual y eterna. Dicha conciencia hace de la religión la causa de lo trascendente. Y se convierte en lo estable y fijo en medio del proceso histórico. (Por el contrario), la estructura de la conciencia del humanismo político no da cabida a este tipo de trascendencia. Es completamente secular, nacida fuera de la historia y comprometida con ella ²⁵.

Una tal concepción de la trascendencia, explica Alves, hace que la historia no pueda marchar hacia adelante, sino que se dirija al pasado e incapacitándole para la creación. Porque una trascendencia así entendida no es creación sino *adaptación* y domesticación del “homo creator”.

²⁵ Alves, loc. cit., 56.

De ahí que Dios no sea libertad para el hombre. Por el contrario, representa la domesticación del hombre, el fin del "homo creator".

(...) El "homo creator", el hombre que vive en razón del futuro, nace cuando expira el lenguaje que sacralizaba y paralizaba el presente. El lenguaje del humanismo político se opone así radicalmente, a todo lenguaje que, en el nombre de cualquier verdad más alta que la humana, pretenda elaborar la patria del hombre en la inhumanidad de su presente.

De este modo,

la crítica del cielo, la religión y la teología es la negación de una presencia más allá de la historia la cual pretende que, sin la mediación de la acción del hombre, sea eliminada la negatividad del presente²⁶.

Los textos, aunque largos, son extraordinariamente claros. Más adelante veremos cómo ambas conciencias de la trascendencia del hombre, la cristiana y la humanista, pueden integrarse según los postulados de la teología política. Me toca ahora seguir la crítica del lenguaje teológico que nos ocupa al compás de nuestra reflexión.

Cuanto hasta ahora va dicho parece no afectar excesivamente al *personalismo*. Como indica también Lavalette, las mismas referencias críticas de Metz al personalismo aparecen mucho más difuminadas y vagas. Metz habla del "círculo de la relación privada yo-tú", como de aquella "dimensión auténtica de la experiencia religiosa" postulada por el personalismo²⁷, recogiendo estas categorías antropológicas como muestra evidente de reflexión teológica privatizada. Para Metz, serían es-

²⁶ Ibidem, 62-63.

²⁷ Respecto a la crítica de Metz al personalismo, escribe Lavalette: "Aquí, con todo, las referencias son mucho más vagas. Parece hacer alusión sobre todo a una espiritualidad individualista, a menudo separada de la teología, que nos puede hacer insensibles a los aspectos sociales del dogma y especialmente a lo que los manuales llaman escatología colectiva. Quizá piensa también Metz en algunos análisis de la fe que parecerían reducirlo todo a los componentes psicológicos del acto de fe como acto de una libertad individual. Esta crítica puede muy bien ser resultado del descubrimiento de la importancia de la sociología"; loc. cit., 130.

tas categorías antropológicas del encuentro humano, transferidas a Dios y al creyente, las que habrían conducido a una privatización de la fe, que la pondrían a merced de las modernas ideologías²⁸.

En este sentido, también la teología personalista caería dentro de la crítica de la teología política, crítica, como estamos viendo, realizada desde la perspectiva de los humanismos contemporáneos.

2.3. *La teología liberal y el movimiento escatológico*

Si la teología política reacciona, instada por el humanismo mesianista, frente a la llamada teología formal-trascendental y personalista de cuño católico, teología elaborada al compás de un estudio antropocéntrico de la realidad humana, no reacciona menos frente a la *teología de la subjetividad trascendental de Dios* representada por Karl Barth, y frente a la *teología de la subjetividad trascendental del hombre* representada por Rudolf Bultmann.

Ambos teólogos no pueden ser entendidos sino desde sus antecedentes, la teología liberal y el redescubrimiento escatológico del siglo XIX, frente a los que reaccionan. Jürgen Moltmann lo ha comprendido muy bien a la hora de sentar los presupuestos de su *teología de la esperanza*.

En efecto; en el principio fue la *teología liberal*. Religión y cultura parecieron reconciliarse definitivamente en la que se llamó *teología científica*, no sin cierto énfasis. El método *crítico-histórico* aportó aquellos conocimientos exegético-críticos que posibilitaban un acercamiento a la Escritura muy distinto del impuesto por el dogmatismo eclesiástico. Su sentido emancipador, como dice Dorothee Sölle²⁹, liberó a la teología de tener que sacrificar determinados conocimientos históricos, críticamente adquiridos, en aras de la tradición eclesial. Fue sin duda el fruto más granado de la Ilustración y una de las constantes del pensamiento metodológicas del trabajo teológico que iba a ser incorporada por Bultmann años después.

Pero el revés que sobrevino a la teología liberal representada por Schleiermacher, Harnack y Troeltsch, entre los gran-

²⁸ Cf. *Teología del mundo*, 142-44.

²⁹ Dorothee Sölle, *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann* (Salamanca, Sígueme, 1972). Cf. a este respecto las páginas 21-24, epígrafe 'Crítica como emancipación teológica'.

des, procedió, y de forma ya irrecuperable, de la llamada “teología dialéctica”. Nada está más lejos de la fe cristiana, según el sentir de sus autores, que la *religión*. Barth se sitúa en los antípodas de un entendimiento nuncial entre civilización y cristianismo. Su *no* a este entendimiento es rotundo; es un *no* que descarta la viabilidad del “Kulturprotestantismus”, movimiento que representó, como dice H. Zahrnt³⁰ la burguesía luterano-evangélica cultivada de finales del siglo pasado y principios de éste.

El paso iba, sin embargo, a ser dado por medio del redescubrimiento de la ya olvidada escatología cristiana por el movimiento de la llamada “escatología consecuente”, iniciado por J. Weiss y A. Schweitzer. De la importancia de este movimiento da buena cuenta J. Moltmann³¹, quien muestra al mismo tiempo su fracaso inevitable, pues murió, dice Moltmann, ahogado por la filosofía de la vida y de la cultura “guiada por el intento de superar aquella molesta impresión” producida por un tal descubrimiento. Fue después, continúa Moltmann, de la primera guerra mundial cuando la “teología dialéctica” situó en el centro de su labor no sólo exegética sino también dogmática, a la escatología que había quedado reprimida idealísticamente del modo antes dicho y condenada a la ineficacia³².

³⁰ H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle* (Paris, Cerf, 1969). Cf. aquí página 36.

³¹ Dice Moltmann: “(El movimiento escatológico dicho) es, sin duda, uno de los acontecimientos más significativos que han tenido lugar dentro de la teología protestante. Produjo una sacudida y fue como un terremoto, no sólo en los fundamentos de la ciencia teológica, sino también en los fundamentos de la Iglesia, de la piedad y de la fe en el marco de la cultura protestante del siglo XIX (...). El conocimiento del carácter escatológico del cristianismo primitivo hizo aparecer como una mentira la obvia y natural síntesis armónica de cristianismo y altura (Franz Overbeck). En este mundo impregnado de seguridades religiosas y de evidencias en el pensar y en el querer, Cristo aparecía como un extraño que traía un mensaje apocalíptico ajeno a este mundo. A la vez nació el sentimiento de la extrañeza y de la perdición crítica del mundo”; en *Teología de la esperanza* (Salamanca, Sígueme, 1969) 45.

³² *Ibidem*, 48. La dramática figura que de Jesús de Nazaret sacó a la luz pública aquel movimiento teológico de la “escatología consecuente”, la describió Schweitzer con los rasgos apocalípticos dichos que acabaron destrozando a Cristo pendido de la “rueda de la historia”: “la ‘rueda de la historia’, la figura simbólica del eterno retorno de lo mismo”. Esa concepción del tiempo que no tiene viabilidad escatológica rectilínea.

2.4. *Barth: entre el “no de la crisis y el sí de la elección” (Alves) o la “teología de la subjetividad trascendental de Dios” (Moltmann).*

Del giro copernicano que se produjo con la “teología dialéctica”, en particular con Barth, da buena cuenta Moltmann:

ahora —dice— es el *eschaton* que irrumpe trascendentalmente el que sitúa en la crisis última a toda la historia del hombre³³.

Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa la afirmación barthiana según la cual *el cristianismo que no sea totalmente y en su integridad escatología no tiene nada en absoluto que ver con Cristo*?³⁴. En concreto, desde la perspectiva de la crítica del lenguaje teológico contemporáneo: ¿qué significa y qué aporta el paradigma barthiano a la humanización de la vida humana sobre la tierra, tras el fracaso del matrimonio, que no superó la luna de miel liberal, entre *altura del tiempo* (cultura-civilización) y *cristianismo*?; ¿en qué medida el lenguaje barthiano responde al reto del humanismo político desde el que la teología política se ha sentido interpelada?

Para R. A. Alves, Barth se mueve entre el “no” de la crisis y el “sí” de la elección, sin haber respondido satisfactoriamente al humanismo que desafia. En efecto; el “no” de la crisis parecía en un principio un punto de contacto y conexión válido con el lenguaje humanista, pues Barth, al igual que el mesianismo humanista, pronunciaba un no rotundo al pasado histórico, un no a una asunción no crítica de la historia e ignoradora de las contradicciones en ella existentes. El no de Barth originaba aquella crisis que sometía a juicio la historia (teología de la crisis). Barth negaba la negación presente mediante su “no” dialéctico; y sin embargo, lejos de conducir su pensamiento a las consecuencias deseadas, Barth ha entrado en pugna con el humanismo.

Barth comprendió por fin que no había ninguna esperanza para el hombre excepto en el contexto de la deses-

³³ Ibidem.

³⁴ Karl Barth, *Römerbrief* (1922³) 298, Aquí citado por Moltmann, *ibidem*.

peranza de la historia. Por esta causa, no podía considerarse la humanización como un don de la historia. Sino que aquélla vendría de que estaba más allá de la historia y que la negaba.

(...) El creía que su postura crítica era básicamente bíblica y teológica y no el mero resultado del análisis crítico. Teológica y bíblicamente no existía ningún fundamento para la mesianización de la historia y del hombre. La posibilidad de la liberación humana se hallaba en el lado de Dios, en el cual descansaba todas las esperanzas del cumplimiento humano, se hallaba radicalmente más allá de la historia. Con Kierkegaard, Barth repetía que existía una “infinita diferencia cualitativa” entre Dios y el hombre, entre la eternidad y el tiempo. Ya que “la revelación no es un predicado de la historia”, la humanización no es una de sus posibilidades inmanentes³⁵.

Nada cambiaba el “sí” de la elección del mundo por Dios en Cristo, pues este “sí” no puede ser entendido sino desde la perspectiva de una *escatología trascendental* (el instante eterno está presente a todos los tiempos) que hace inviable la abertura intrahistórica al futuro y a la posibilidad de salvación en El.

Esta escatología trascendental entendida por Barth como revelación de la eternidad de Dios (teología de la subjetividad trascendental de Dios), expuesta por el teólogo de la forma más positiva que en su lógica teológica es posible, primero en su *Christliche Dogmatik*, después en su *Kirchliche Dogmatik*, cierra toda esperanza histórica en el sentido del lenguaje humanista. Ni la doctrina cristológica ni la doctrina trinitaria abandonan una concepción metahistórica de la trascendencia. Cuando parece que Barth, afirmando la “humanidad de Dios” y la encarnación de la eternidad en el tiempo, va a tocar la tierra de la historia, puntualiza que sus afirmaciones son aquí solamente válidas para el tiempo de Jesucristo. Para ningún otro tiempo son válidas. Más aún, ni siquiera el tiempo de Cristo es un tiempo uniforme. El tiempo de la resurrección es privilegiado por Barth, que hace de él un tiempo igualmente contemporáneo a todas las épocas de la historia. Si aún hoy pode-

³⁵ Alves, loc. cit., 80-81.

mos esperar un futuro éste es el de la revelación de lo ya acaecido³⁶. A lo cual R. A. Alves comenta:

De esta manera, si la humanización del hombre no puede estar relacionada con la creación de un nuevo mañana, como cree el humanismo político, “¿qué se necesita para hacer y mantener humana la vida humana en el mundo?”. ¿Cómo ser humano si ya ha pasado el tiempo de la humanización, de la trascendencia, y por eso está más allá del alcance de la libertad del hombre? (...) El problema de la humanización es el problema de la contemporaneidad con el tiempo que Dios tiene para nosotros, es decir, el tiempo de la coincidencia y de la simultaneidad del pasado, del presente y del futuro, el tiempo de la resurrección³⁷.

La escatología, como ahora vamos a ver en Bultmann, en sus implicaciones cosmológicas e histórico-salvíficas, ha desaparecido en Barth. Tras Barth el pensamiento de Kant, el filósofo que, como dice Moltmann, sometió a crítica y deshistorizó la escatología cristiana clásica, al igual que la metafísica teológica, reduciendo ambas a ética. Con todo Barth en cierta medida reaccionaría desde su posición neoortodoxa:

Si comenzamos con el mundo y la historia no podremos conocer nunca a Dios, ni a nosotros mismos ni nuestro destino. Dios no puede ser aprehendido mediante sentimientos piadosos (Schleiermacher), ni por la historia (Hegel y Baur), ni por la conciencia moral (Kant y Ritschl). El está escondido, más allá de la historia, como el “totalmente otro”³⁸.

No hay pues, posibilidad de conexión auténtica entre el mesianismo humanista y la teología barthiana. Para ésta sólo

³⁶ Interpretando a Barth sobre las posibilidades de novedad del futuro dice Alves: “Como revelador de su labor (Cristo) no ha alcanzado aún su objetivo. Está todavía avanzando hacia él” (Barth). “Sin embargo, deberíamos tener en cuenta que este estado incompleto se refiere a la tarea de revelación de un trabajo ya realizado”; loc. cit., 91.

³⁷ Ibidem, 92.

³⁸ Ibidem, 81.

la *predicación* es la tarea humanizadora por excelencia. El hombre no es *homo creator*³⁹.

2.5. *La hermenéutica existencial bultmanniana*

La hermenéutica existencial de Bultmann ofrece sin duda uno de los frentes del lenguaje teológico que más directamente ha sido criticado, tanto por la teología política europea como por la latinoamericana, y con todo ofrece quizá buenas posibilidades de revalidación e incorporación desde una perspectiva humanista, como ha tratado de revelar la teóloga alemana Sölle⁴⁰.

El lenguaje bultmanniano se mueve dentro de la "verdad como subjetividad", en tanto que teología de la subjetividad trascendental del hombre (Moltmann), separándose, en un gran giro antropológico, de la teología trascendental barthiana.

Tres líneas de influencia han contribuido a su vertebración, según el análisis de Sölle: el método exegético del Nuevo Testamento llamado *crítico-histórico* que arranca de la Ilustración, la *filosofía existencialista* (M. Heidegger) y la *teología dialéctica*⁴¹.

El que Bultmann haya mantenido el método crítico-histórico, así como el haber incorporado las categorías formales del existencialismo heideggeriano, ofrece para R. A. Alves y D. Sölle una primera valoración positiva del lenguaje del teólogo de Marburgo⁴². La actitud de ambos autores, así como la de

³⁹ "De esta manera, la única acción humanizadora, es decir, la única acción que puede hacer posible este milagro de la transtemporalización, es la predicación de la palabra, el anuncio de la realidad del tiempo no escatológico de la resurrección"; *ibidem*, 93.

⁴⁰ El citado trabajo de Sölle está precisamente dedicado a este fin: mostrar las posibilidades de evolución de Bultmann a la teología política, desarrollando todas las potencialidades de la hermenéutica bultmanniana.

⁴¹ "Nous trouvons ainsi rassemblés les éléments principaux de la théologie de Bultmann: la critique historique de la théologie libérale, la relation étroite entre la Révélation, la Parole et la foi enseignée par la théologie dialectique, la doctrine de la justification de la théologie des Réformateurs et la philosophie de l'existence de Heidegger"; Zharnt, *loc. cit.*, 280.

⁴² He aquí las interpretaciones de Sölle y Alves del pensamiento bultmanniano al respecto: "Con este horizonte ilustrador, la crítica histórica de la Biblia no puede sino desenmascarar lo que es transitorio en ella, relativizar en su pretensión lo accesorio, lo superfluo; prevalece la opinión de que la crítica puede sacar a luz la verdad de la Es-

Metz, se torna, sin embargo, negativamente crítica a la hora de preguntar a Bultmann por la posibilidad de una unión entre lo subjetivo y lo objetivo dentro de su pensamiento. A la hora de la pregunta por la historia, Bultmann sigue dentro, aun rechazando el eterno retorno griego y la foraneidad de la trascendencia respecto al mundo y a la historia, de un esquema dualista. Bultmann no concede otro sentido a la historia que el que ésta cobra en el interior de la subjetividad del individuo. De esta forma soslaya su pensamiento la historización a que la Biblia sometió la escatología; sencillamente, la elimina. La salvación no se da en la realidad, en la historia, salvo en la conciencia del individuo. La trascendencia, en oposición al humanismo político, sigue suspendida en lo alto⁴³. Armonizar el “creer y comprender” (Glauben und Verstehen) no pasa de ser para Bultmann una posibilidad interna de la subjetividad humana: la posibilidad de autocomprenderse a sí misma desde la perspectiva de una fe deshistorizada, en tanto que desmitologizada, que se le ofrece a la conciencia creyente. Por eso su método exegético no puede sino limitarse a sí mismo, dentro de su propia lógica, sin incluir “las estructuras sociales y eclesiales actuales y sus superestructuras ideológicas”. Con ello Bultmann sortea la mediación histórica a que están sometidos en la historia los conocimientos cristianos”; y “excluye de sí las estructuras, en apariencia siempre idénticas y permanentes, de la fe y de su apropiación”⁴⁴.

critura precisamente en su poder liberador. Bultmann se adhiere a esta meta original de la crítica histórica en la Ilustración, aunque no ya inmediatamente, porque la conciencia histórica ha relativizado no sólo al nuevo testamento como el objeto de la investigación, sino que simultáneamente se ha relativizado críticamente a sí misma, lo cual, en el modelo mental del círculo hermenéutico, se expresa concretamente en la reflexión crítica sobre la propia precomprensión. Por tanto el método crítico histórico no lleva ya inmediatamente a la verdad de la fe, sino que, por la autoreflexión que se realiza en él, nos plantea la cuestión de si nos decidimos por la fe o por la desesperación (en una de sus múltiples formas, como por ejemplo el escepticismo o la resignación)”; Sölle, loc. cit., 23.

Y Alves, por su parte, escribe en lo que al existencialismo en cuanto tal se refiere: “El existencialismo tiene grandes afinidades con el humanismo político (...). Al igual que el humanismo político, el existencialismo es una protesta contra los poderes que vuelven a crear al hombre a su imagen y semejanza, destruyéndole como sujeto a partir de entonces; el existencialismo es una protesta contra los poderes de la ‘masificación’ que finiquitan la libertad del hombre”: loc. cit., 64-65.

⁴³ Alves, loc. cit., 55-56 y 67.

⁴⁴ Sölle, loc. cit., 27-28.

La teología de Bultmann, que, como dice Alves, “surge de un profundo interés misionero” —hacer comprensible el Kerygma al hombre de hoy— a la hora de someter la expresión neotestamentaria del Kerygma a la crítica de su método liberador, lo hace como si esa expresión temporal del Kerygma no estuviese encarnada en unas estructuras eclesiales y socio-políticas, que remiten por lo mismo a las nuevas estructuras en las que ha de encarnarse para que sea comprensible al hombre de hoy. Bultmann actúa como si sólo fueran objeto de crítica las expresiones culturales del Kerygma, e ignora acriticamente las estructuras sobre las que dichas expresiones se asientan. Al renunciar así al Jesús histórico, la imagen de Cristo sólo se encuentra en la fe, llegando *despolitizada* hasta el hombre de hoy. El Kerygma atraviesa el tiempo como si no nos hubiera sido dado “mediatizado” y “no puro” desde el mismo Nuevo Testamento ⁴⁵.

En un primer momento podría parecer que Bultmann, al postular la negación del mundo, al igual que Barth, se aproxima al humanismo político. Pero al ofrecer como única posibilidad de salvación una nueva autocomprensión de la existencia desde la subjetividad humana, penetrada por una trascendencia foránea al mundo, Bultmann ha cerrado las puertas a un entendimiento entre el lenguaje humanista y el suyo propio. El humanismo niega porque desea transformar, el existencialismo bultmanniano niega porque desespera del mundo, reduciendo la esperanza histórica a una esperanza meramente subjetiva. De esta forma el lenguaje teológico bultmanniano, al ligarse al lenguaje existencialista, se cierra inevitablemente a un proyecto de naturaleza política. Bultmann cae en la privatización de la fe ⁴⁶. Yo estimo que tal vez en Bultmann haya pesado más de lo que Sölle cree, el giro copernicano que supuso la teología dialéctica de los años veinte.

⁴⁵ Ibidem, 43-44.

⁴⁶ He aquí el juicio de Metz sobre la hermenéutica bultmanniana: “La hermenéutica de la interpretación existencial del Nuevo Testamento se mueve en el círculo de la relación privada ‘yo-tú’. Por tanto, parece que hace falta aquí una ‘desprivatización’ crítica de la comprensión de los fundamentos de nuestra teología. *Esta desprivatización es la primordial tarea teológico-crítica de la teología política*”; *Teología del mundo*, 143.

TRASCENDENCIA Y FUTURO

A la altura en que nos encontramos en estas páginas, nos obliga ya volvernos hacia la nueva teología política, que se presenta a sí misma como un correctivo crítico del lenguaje teológico hasta ahora analizado.

1. *La secularidad del mundo como enunciado teológicamente positivo.*

Una teología que tome en serio la autonomía de lo secular, no puede limitarse a ensayar una “teología de las realidades terrenas”⁴⁷. Esto conduciría a un autoengaño más del lenguaje teológico. Una conciencia cristiana no puede soslayar, estima Metz, aquella cuestión básica, planteada por este fenómeno irreversible propio de un mundo adulto: *¿cómo puede seguir estando (este mundo devenido secular) bajo la ley de Cristo? ¿Cómo Jesucristo va a seguir siendo poderoso como el Señor que reina eternamente en la historia, y no simplemente como su garantía trascendente?*

La respuesta a los radicales interrogantes que la problemática de la secularidad plantea, sólo podrá producirse si se toma en serio la “permanente ambigüedad de la secularización”; esto es, si sitúa el fenómeno de la secularidad bajo el prisma del escándalo de la cruz⁴⁸. El que la secularidad del mundo pueda ser asumida por la reflexión teológica como un *enunciado teológicamente positivo*, encuentra su justificación en esta ambivalencia del mundo como historia, en virtud de la cual

⁴⁷ Respecto a esta teología llamada *de las realidades terrenas* dice Metz: “Es común a todos estos ensayos (en contra de lo que cabría esperar) un ‘¡no!’ fundamental a la secularización del mundo, tal como ha surgido modernamente y se ha expresado con acritud en nuestra actual situación del mundo”; *idem*, 15. Sobre la evolución de esta corriente teológica, cf. Adolfo de Nicolás, *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos* (Salamanca, Sígueme, 1972).

⁴⁸ “En la secularización del mundo —escribe J. B. Metz—, la cruz se revela como ese existencial permanente de la economía cristiana de la historia: el mundo secular, en el que hoy día nos hallamos, no es —en definitiva— sino la expresión exacerbada a escala planetaria, de aquella ‘contradicción’ secular contra lo sagrado, contra Dios y contra su Cristo, que siempre se ha previsto en el proyecto cristiano de la historia”; *Teología del mundo*, 18.

el mundo tiene en sí ambas posibilidades: su salvación o perdición ⁴⁹.

Desde esta perspectiva de la teología de la historia, Metz enuncia la siguiente tesis: *la secularidad del mundo, tal como surgió en el moderno proceso de secularización, y tal como se nos encara hoy día de forma globalmente más aguda, ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el cristianismo. Es un acontecimiento originalmente cristiano, y testimonia con ello el poderío intramundano de la "hora de Cristo" en la situación actual de nuestro mundo* ⁵⁰.

Que la secularidad del mundo es un enunciado teológicamente positivo, Metz trata de fundamentarlo cristológicamente a partir del misterio de la Encarnación, concluyendo con los siguientes enunciados: 1) Dios ha asumido (= ha aceptado) el mundo con definitividad escatológica en su Hijo Jesucristo". Porque "el Hijo de Dios, Jesucristo (...), no fue al mismo tiempo sí y no. Con él ha entrado (guénonen) el sí en la historia. Por él está ahí el amén (2 Cor 1, 19 s.); 2) "La Iglesia fundada por Cristo es la señal históricamente palpable y eficaz, es el sacramento de la asunción (= aceptación) escatológicamente definitiva del mundo por parte de Dios"; 3) Como consecuencia, "la dualidad *Iglesia-mundo* será siempre la visibilidad histórica de la repulsa culpable del mundo frente al logos aceptante" ⁵¹.

Según esto, Dios es un *Dios de la historia*, que no sólo la ha puesto en marcha, sino que en ella se manifiesta, y en su Hijo la asume como su designio inmutable. Al mismo tiempo, el mundo es el *mundo del hombre*. El mundo, que no es "el marco fijo *dentro del cual*, en retorno indiferente y supremamente mortal de siempre lo mismo, acontece la historia" (concepción más griega que cristiana), por la intervención de Dios en él se convierte en el devenir histórico entregado a la libertad del hombre. El mundo es responsable de *llegar* (o no) *a ser*

⁴⁹ Metz añade a lo dicho: "Por consiguiente, en la realidad del mundo actual no vamos a ver tan sólo, ni de manera preferente, el (necesario) elemento negativo del movimiento de la historia cristianamente entendido (...). La secularidad del mundo no se nos manifestará primariamente como destronamiento intramundano de Cristo, en medio de una contradicción agudizada históricamente contra él. Sino como momento decisivo del reinado histórico de Cristo"; *ibidem*, 19-20.

⁵⁰ *Ibidem*, 20-21.

⁵¹ *Ibidem*, 23.

todavía lo que ya *es* por medio del acto de Jesucristo: una sola *basileia* de Dios y de los hombres. Es, pues, la intervención de Dios en él la que revela no sólo su *historicidad*, sino también su carácter *escatológico*.

Metz no cede con todo a la tentación de disolver lo humano y lo divino. Lo que Dios asume y acepta, dice, no lo violenta, ni lo absorbe ni lo diviniza. Dios asume y acoge “lo otro” como lo que es “otro” que él, manteniendo también así su distancia trascendente frente al mundo⁵². Lo contrario no es más que optimismo ingenuo: esperar que en el futuro la divinización del mundo llegue a su fin al margen del hombre. Dios debe seguir siendo trascendente. Ya veremos más adelante de qué forma esta trascendencia de Dios pueda ser comprendida desde la dinámica humanista. Pues, porque en la visión griega del mundo no se llegó jamás a considerar como completamente secular, tampoco se pudo entender a Dios como enteramente Dios. Y tampoco pudo realizarse la distinción que operó la Ilustración entre Estado y Sociedad. Lo político, como pretendió la Ilustración, pertenece al orden de la libertad.

2. *El mundo como historia*

Pareja a la autonomía secular del mundo, va la concepción del mundo como historia. Los esfuerzos teológicos de Metz se dirigen a asumir positivamente dentro de la reflexión teológica una concepción tal del mundo, lo cual sólo es posible, dice, intentando una nueva definición del mundo como *mundo futuro* (= nuevo mundo), objeto de nuestra esperanza. Una definición en la que se resuelva definitivamente la ambigüedad de su actual dialéctica interna “condenación-salvación”, tal y como ésta nos es presentada por los testimonios neotestamentarios. Metz no puede, por ésto, aceptar la solución ofrecida por la llamada “teología dialéctica”, según la cual el mundo se resolvería en una unidad *dialéctico-paradójica*⁵³.

⁵² He aquí dos textos de Metz que aclaran su pensamiento: “Un mundo acogido y aceptado llega entonces a ser mundo en sus propísimas posibilidades seculares, no a pesar de, sino precisamente *porque* ha sido acogido por Dios, amorosamente, en el espacio de su vida intratrinitaria”; *ibidem*, 32.

“Cuando Dios se acerca, no desaparece la distancia de él y la diferencia con respecto a él (*inconfuse*: D. 302), sino que entonces es cuando esa distancia y diferencia se marcan y hacen patentes”; *ibidem*, 33.

⁵³ Señala Metz el alto precio que hay que pagar por una concep-

El mundo debe ser redefinido desde la perspectiva de la promesa y esperanza escatológicas. Esta tarea significa “comprender el mundo en su ordenación al hombre y en su mediación por él: significa interpretar el mundo en su *antropocentrismo* formal”⁵⁴.

Esta comprensión del mundo como historia debe verse liberada tanto de la antigua comprensión mítico-cosmológica del mismo, como de la tentación metafísica, que pretendiendo una visión de conjunto llegase a reducir en realidad la historia a naturaleza⁵⁵.

3. *El horizonte escatológico-político de la teología*

Al hilo de estas reflexiones, Metz descarta que la nueva relación “entre la religión y la sociedad, entre la Iglesia y el dominio público social, entre la fe y la práctica social”, que de ellas se sigue, haya de realizarse de aquella manera precrítica que condujo en el pasado a la identificación de ambas realidades. Sólo si nos situamos dentro del horizonte *escatológico-político*, dice, podemos tener garantía de una recta comprensión de la secularidad y autonomía del mundo “ante el rostro de Dios”. Porque sólo en este horizonte puede ser entendido el mundo como historia. Este horizonte puede ofrecer a la teo-

ción así del mundo: El precio que hay que pagar por una comprensión paradójico-dialéctica del mundo es demasiado alto, y no se ajusta a los datos que la Biblia nos ofrece sobre el mundo. ¿Y por qué no? Pues, porque, si el mundo es siempre ambas cosas, lugar de salvación y de perdición, entonces la historia temporal de este mundo no tiene ninguna importancia para la salvación absoluta y no dialéctica que se busca (...). (Por eso), para definir el mundo, hay que echar mano, más bien, de la promesa de un ‘mundo nuevo’. A la definición del mundo pertenece, por tanto, un futuro en el que el mundo sea una cosa u otra, el mundo de la absoluta cerrazón propia o el mundo como lugar de la presencia de la promesa”; *ibidem*, 68-69.

⁵⁴ *Ibidem*, 70.

⁵⁵ Cf. a este respecto el epígrafe ‘La “historia” como revelación indirecta de sí mismo por Dios’ de *Teología de la esperanza* de Moltmann, páginas 98-109. En una visión tal de la historia, dice J. Moltmann, “el método gnoseológico sigue siendo el mismo, sólo que, en lugar del cosmos cerrado en sí mismo, que, en el eterno retornar de lo mismo, con su simetría y armonía, se convierte en teofanía, aparece un cosmos abierto al futuro, dotado de una propensión teológica. La ‘historia’ se convierte de este modo en la síntesis de la ‘realidad en su totalidad’. En lugar de la cúspide metafísica de la unidad del cosmos, aparece el punto escatológico de la historia en que ésta alcanza su unidad y conquista su meta”; página 101.

logía política la garantía de evitar un peligro secular inherente a la reflexión teológica: menguar la dimensión histórica de la fe, reduciéndola a la decisión presente del individuo mediante la identificación del futuro con el presente.

4. Teología del "futuro trascendente"

A situar la teología en el ámbito de este horizonte escatológico-político ha contribuido de manera decisiva la *teología de la esperanza* de Jürgen Moltmann, verdadera teología del *futuro trascendente*. Metz ha tenido muy en cuenta al teólogo evangélico, quien a su vez ha intentado un diálogo con el humanismo marxista de Ernts Bloch⁵⁶.

Para acercarse a la teología de Moltmann "hay que tener presentes dos puntos de referencia indispensables: *en primer lugar*, Moltmann pretende muy deliberadamente superar las posiciones más fundamentales de Bultmann; *un segundo elemento* necesario para su comprensión es su preocupación por el diálogo con el marxismo"⁵⁷. A partir de estas dos preocupaciones fundamentales, Moltmann establece los siguientes postulados: 1) Para la teología cristiana sólo existe un auténtico problema, "un problema que su propio objeto le plantea a ella y que, mediante ella, se plantea a la humanidad y al pensar humano: el problema del futuro"⁵⁸. 2) Este problema del futuro sólo puede ser dilucidado en la medida en que el cristiano se comprende a sí mismo como *escatología*. Por lo tanto, la teología debe invertir aquel principio anselmiano *fides quaerens intellectum* por este otro de *spes quaerens intellectum*. Pues toda teología es escatología, del mismo modo que toda teología es "realmente una teología de la esperanza".

Si la esperanza —escribe el teólogo— es la que mantiene, sostiene e impulsa hacia adelante a la fe, si es la

⁵⁶ Metz, dice Lavalette, "atento a los *posbultmannianos*, y en particular a Moltmann, insiste en que el contenido de la escatología no debe quedar reducido a la apropiación existencial de la fe, sino que más bien debe ser interpretado como apertura de la esperanza a la promesa de Dios"; loc. cit., 129. Moltmann a su vez ha tenido muy en cuenta el pensamiento de E. Bloch, sobre todo su ya clásica obra *Das Prinzip Hoffnung* de 1959.

⁵⁷ C. Pozo, 'Teología de la esperanza', en J. Danielou - C. Pozo, *Iglesia y secularización* (Madrid, BAC, 1971) 89.

⁵⁸ J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 20.

esperanza la que introduce al creyente en la vida del amor, entonces será también ella la que moviliza e impulsa el pensar de la fe⁵⁹.

Pues si bien es verdad que “sin el conocimiento de la fe, fundado en Cristo, la esperanza se convierte en utopía que se pierde en el vacío”; si es verdad que la fe, en cuanto fundamento sobre el que descansa la esperanza (*Hb* 11, 1 ss.), posee el *prius*, es la esperanza la que posee —afirma Moltmann— la *preeminencia*⁶⁰. 3) La comprensión escatológica de la teología, que conduce a una relativización de toda ideología y evita el peligro de la ideologización de la fe y de la religión (tal como le aconteció al cristianismo a partir de la constantinización), encuentra su justificación última en la garantía del cumplimiento de la promesa significada por la Resurrección de Jesucristo. 4) Esta concentración cristológica de la promesa abre el mundo, en cuanto *acontecer histórico*, a un futuro trascendente, escatológico, cuyo porvenir depende del mismo Cristo⁶¹.

Es en virtud de la promesa, cuyo cumplimiento definitivo se espera, como se ve el creyente abocado a la negación de las negaciones presentes. La escatología debe ser de nuevo historizada, según Moltmann, si no queremos permanecer en una visión del mundo epifánica, griega, en la cual lo eterno siempre será foráneo al mundo y estará suspendido sobre él. La versión trascendentalista de la escatología no ha logrado romper el horizonte griego. La escatología elaborada sobre el pensamiento griego es una escatología deshistorizada, tangencial al mundo y a la historia, que por lo mismo debe ser reinterpretada cristológicamente. Fue precisamente esta deshistorización trascendentalista de la escatología, dice Moltmann, la que impidió que las dimensiones escatológicas pudieran triunfar en la dogmática⁶².

Si Cristo mismo tiene un porvenir, y Cristo se ha comprometido, y en él Dios, con el mundo y la historia, también éstos deben tenerlo. La historia es así asumida por Cristo e impulsada hacia adelante. El futuro no será sólo revelación de lo ya acaecido, sino creación y novedad (categoría *novum*) para Cristo y para el mundo y la historia humana.

⁵⁹ *Ibidem*, 41.

⁶⁰ *Ibidem*, 26.

⁶¹ *Ibidem*, 181-298.

⁶² *Ibidem*, 49.

La doctrina de la revelación debe ser concebida escatológicamente, es decir, dentro del horizonte de promesa y de expectación del futuro de la verdad ⁶³.

Lo que no implica para Moltmann que haya de caerse en una inversión del acceso de Dios: de la prueba de Dios por el cosmos a la prueba de Dios por la totalidad de la historia. Riesgo que amenaza, a su juicio, a la teología emanada del programa propuesto en *Offenbarung als Geschichte* (Revelación como historia), 1961, de W. Pannenberg, R. Rendtorff, U. Wilckens y T. Rendtorff, para quienes la historia se convierte en la revelación indirecta de Dios por sí mismo ⁶⁴. Para Moltmann no se trata sólo de “interpretar de otra manera el mundo, la historia y el ser humano, sino de *modificarlos* en la expectativa de una modificación divina” ⁶⁵. Moltmann se inscribe en la línea de una transformación de la realidad merced a la anticipación de la promesa ya operada, en espera de lo que aún será. Tal es su intelección de la promesa: *inadaequatio rei et intellectus* con respecto a la realidad presente y dada ⁶⁶.

Porque Cristo tiene todavía un futuro, lo tienen también el mundo y la historia. Más no sólo esto; la *misión* cristiana habrá de entenderse así como modificación de la realidad camino del cumplimiento ⁶⁷.

Desde esta óptica de la esperanza, atento al postbultmanniano Moltmann, como dice Lavalette, ha formulado Metz su postulado, según el cual *la relación entre la fe y el mundo se puede definir teológicamente por medio del concepto de una “escatología crítica creadora”*. Una teología del mundo avisada desde un horizonte escatológico debe ser *teología política* ⁶⁸. Para Metz, la reflexión teológica incide directamente sobre la praxis social. Pues es una reflexión crítico-creadora

⁶³ Ibidem, 53.

⁶⁴ Cf. la precedente nota 55.

⁶⁵ *Teología de la esperanza*, 108-109.

⁶⁶ Ibidem, 110.

⁶⁷ Pues “el ‘futuro’ —dice el teólogo— es aquella realidad en la que la promesa se cumple y se sosiega, porque corresponde del todo y es íntegramente adecuado a ella”; ibidem. De esta forma: “Conciencia de historia es conciencia de misión, y el saber acerca de la historia es un saber acerca del cambio y la modificación”; ibidem, 114.

⁶⁸ *Teología del mundo*, 119.

que en virtud de una “reserva escatológica”, no puede conformarse con la realidad presente⁶⁹.

TRASCENDENCIA EN LA HISTORIA

Desde el pensamiento moltmanniano y los consiguientes postulados de Metz, la reflexión cristiana se aproxima a una solución satisfactoria del reto humanista. Y sin embargo, la teología política latinoamericana no encuentra lo suficientemente satisfactorio el resultado. Como dice H. Cox en la presentación introductoria a la obra de Alves, tantas veces citada, para el teólogo brasileño “la trascendencia debe encontrarse en la misma realidad histórico-política”. Con una tal afirmación Alves se distancia de los teólogos políticos europeos, y en concreto de Moltmann.

Para el mesianismo político contemporáneo, dice el teólogo latinoamericano, “el interés central no radica en las “cosas”, sino en la libertad para crearlas la historia”. De aquí que considere salidas en falso no sólo el tecnologismo materialista de la sociedad de consumo por una parte, y las ofertas teológicas ya expuestas por otra, sino también el pensamiento de Moltmann. Para Alves, el *futuro trascendente* moltmanniano parece más arrastrar la historia desde fuera de ella misma que fundarla desde dentro.

Para el mesianismo humanista, sólo una concepción intrahistórica de la trascendencia puede hacer posible una esperanza auténtica, y convertir al hombre en verdadero sujeto de la historia:

la esperanza tiene que ser el lenguaje de lo posible (...).
En la esperanza, la razón no tiene la función de describir

⁶⁹ Metz define la esperanza cristiana como “protección crítico liberadora del individuo” en la negación concreta de cualquier totalitarismo histórico-social, ya que en la anticipación de la esperanza es afirmada la totalidad de la historia sometida a esta “reserva escatológica”, a la que se encuentra sometida la misma Iglesia. Por lo que Metz explica: “Así que la Iglesia, como institución, vive precisamente de la constante proclamación de su propia provisionalidad (escatológica). Y, esa provisionalidad escatológica ha de realizarla institucionalmente estableciéndose a sí misma como institución de libertad crítica ante el proceso social con sus absolutizaciones y cerrazones”; *ibidem*, 153. La relación entre esta esperanza escatológica y la razón crítica del proceso emanado de la Ilustración encuentra su cauce desde esta perspectiva. Remito al lector al citado artículo de Metz, ‘La “teología política” en discusión’, 113-14.

“lo que es”. La razón ya no está “conformada con el mundo”, sino que es libre para criticar “lo que es” en busca de lo que podría ser⁷⁰.

Esta esperanza *intra*histórica, donde se funda la dialéctica de la libertad, es la que hace surgir la afirmación de un futuro para el hombre mediante la negación de las negaciones presentes que detienen la historia en el pasado. De este modo, “lo real es aquello que, a través de la libertad puede llegar a ser”. Pero ha de llegar a ser *cualitativamente nuevo*, no cuantitativamente mayor o más extenso. De aquí que el humanismo político, el mesianismo humanista, polemice de igual manera con la *Idea de progreso* y con la esperanza muerta que ésta implica.

Para el humanismo mesianista,

las visiones del futuro que no son extraídas de la historia o que no tienen como base el movimiento de libertad, no pueden ser denominadas de esperanza: son formas de alienación, ilusiones que no pueden informar la historia a causa de su no afinidad con la forma de actuar de la libertad en el mundo⁷¹.

He aquí la razón por la que el mesianismo humanista polemiza con la religión: porque la esperanza que ésta ofrece al hombre no se deriva de la historia, sino que aletea sobre ella.

El hombre, cuya “vocación de libertad” le constituye, debe, si quiere en verdad ser liberado, arrancarse no sólo de las redes de toda religión de la naturaleza, sino de toda religión histórico-positiva que traslada el protagonismo de la historia a una trascendencia extrahistórica, aunque ésta se encarne en un futuro que, por ser trascendente, atraiga hacia sí la historia poniéndola en movimiento y creando en ella una dinámica de esperanza que oriente el *cor inquietum*, como quiere Moltmann.

Alves afronta este reto humanista: si el lenguaje de la esperanza es el lenguaje de aquello que es posible en la historia, tal y como pretende el mesianismo humanista, la Biblia, afirma, da buena cuenta de que la liberación ofrecida por la fe es una liberación posible ya en la historia, lo que es tanto como decir

⁷⁰ R. A. Alves, loc. cit., 162.

⁷¹ *Ibidem*, 163.

que la presencia de la trascendencia en la historia es una gozosa realidad. Siendo intrahistórica la trascendencia del hombre supera, sin embargo, la historia de la que es sujeto. Pero ésto es posible porque se funda en la trascendencia de Dios, también presente en la historia. En esta clave están escritas todas las *confesiones de fe* de Israel ⁷².

Más aún; si el optimismo del mesianismo humanista no quiere pecar de ingenuidad, no ha de olvidar, estima Alves, la permanente presencia en la historia de las negaciones que pretende eliminar. Las mismas alienaciones en las que están sumidos los impotentes pueden aparecérsese a éstos como libertades. Los alienados —y esto es un hecho, aunque trágico, real— pueden llegar a querer permanecer en sus alienaciones mientras éstas aparezcan revestidas de la pseudolibertad con que se revisten siempre las “ollas de Egipto” del tecnologismo materialista y de la sociedad de consumo. De aquí que sólo la liberación ofrecida por el Dios Liberador es la que libera “apesar de” un real y constante fracaso de la pretensión histórica de autoliberación por parte del hombre. “A pesar de” la negación siempre presente en la historia, al hombre se le ofrece una liberación *graciosa*. Pero una liberación que sin dejar de ser gracia se realiza, según la Escritura, *en la historia*. En esta liberación Dios mismo se compromete con los padecimientos de la negación siempre presente en la historia.

Si Dios mismo, en razón de su compromiso, sufre “hecho Siervo” el autofracaso del hombre, y si Dios mismo sufre el mal que infringen los poderosos de este mundo: la liberación —y por lo mismo la humanización ofrecida al hombre como dádiva divina— que se asigna sobre la gracia, no niega la creatividad humana (la acción es “comadrona del futuro”). Esta creatividad humana es, por el contrario, incorporada por Dios a su empeño, siempre “a pesar de”, liberador. De esta manera, el humanismo mesiánico *cristiano* asume desde la fe toda la potencialidad liberadora intrahistórica del humanismo mesianista, sometiéndolo al mismo tiempo a la crítica de la afirmación de la gracia, tan presente al pensamiento protestante, y sin embargo, tan tangencialmente hasta ahora entendida al mundo y a la historia.

El humanismo mesiánico, partiendo de su experiencia histórica —dice Alves—, considera necesario preservar a

⁷² Cf. a título de ejemplo *Ez.* 16.

la *gracia* y a la *creatividad*. Por eso rechaza tanto al mesianismo que cree que la liberación se efectúa únicamente por los poderes de los hombres, como la destrucción protestante del trabajo como instrumento para la creación de la historia. Y al hacer esto conserva el elemento crítico del protestantismo y el empuje creador del mesianismo humanista. ¿Cómo es posible esto? En el contexto de la política de Dios sobre la liberación humana, la gracia genera la posibilidad y la necesidad de la acción del hombre. El hombre es co-creador. El pacto entre Dios y el hombre significa que Dios aguarda lo que el hombre pueda aportar al nuevo mañana. El pacto significa que Dios, en la plenitud de su eternidad necesita, anhela y aguarda al hombre. En el futuro de Dios, comenta Friemann, “hay algo esencial que debe provenir del hombre”. Dios espera una consumación terrena, una consumación en y con la humanidad. Dentro de la política de Dios “la acción del hombre está incluida en la acción de Dios. La una no es menos real que la otra y ninguna es causa aparte”⁷³.

El texto, aunque largo, expresa con claridad el pensamiento del teólogo brasileño que he querido exponer. Su alcance ecuménico es indiscutible. Alves es, quizá, en este sentido el teólogo latinoamericano que mejor ha sabido ver y asumir desde la fe el alcance de la crítica de la religión y del lenguaje teológico llevada a cabo por el más consecuente heredero de la Ilustración a nivel ideológico: el marxismo.

Lo que en realidad está en juego tras lo dicho es el mismo concepto clásico de *historia de la salvación* y la comprensión de la *salvación* cristiana en sí misma. Está en juego una concepción unitaria de la historia:

no hay dos historias —dice Gustavo Gutiérrez—, una profana y otra sagrada “yuxtapuestas” o “estrechamente ligadas”, sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia (...). La historia de la salvación es la entraña misma de la historia humana⁷⁴.

⁷³ Alves, loc. cit., 219-20.

⁷⁴ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 199.

Mas esto no implica el menosprecio de la historia de la salvación *particular*. Esta (Iglesia-Israel) “debe ser entendida esencialmente como un servicio al mundo y para el mundo”. No tiene finalidad en sí misma. Debe ser entendida en su función diaconica, cara a la única historia que, como dice Gutiérrez, ha sido *crisofinalizada*. Carece, pues, de sentido una centralización intraclesiástica de la terminología “historia de la salvación”, añade Hugo Assmann, que no haría justicia a la realidad. De aquí el mérito, reconocido por dicho teólogo, de teólogos europeos como Rahner, que han intentado una historización de la fe en su “aquí” y “ahora”⁷⁵.

REFLEXIÓN FINAL

Esta cristalización —aún solamente esbozada— de la teología política, no ha estado tampoco exenta de crítica. Es pronto para hablar de una síntesis. Nos detendremos, pues, sólo unas líneas más en aquello que de más polémico puede haber en cuanto últimamente he expuesto.

Refiriéndose concretamente a Alves, R. Vancourt, entre otros, ha escrito:

No se trata, pues, en verdad, de una esperanza fundada sobre las promesas de Dios y sobre todo no se trata de una esperanza que implique la seguridad de ver perdonados los pecados, la certeza de que la gracia nos es dispensada abundantemente, la convicción de que una felicidad eterna nos espera tras la muerte. La esperanza así concebida y presentada no sería, al decir de Alves, más que una explotación de la debilidad humana⁷⁶.

Mucho me temo que el francés Vancourt no haya entendido a Alves. No intenta en manera alguna el teólogo brasileño negar la realidad transhistórica de la esperanza cristiana, segunda de las virtudes teologales, y la esperanza escatológica última. Se trata de afirmar con neta claridad que el hombre cristiano tiene en su haber de creyente una esperanza: la esperanza de que la injusticia —y, en última instancia, el *pecado*— hayan de ser vencidos plenamente en el más allá de la historia. Esta es-

⁷⁵ H. Assmann, *Opresión-liberación*, 150 y ss. y 199 y ss.

⁷⁶ R. Vancourt, 'Progrés du dogme et théologies de la liberation', en *Esprit et Vie* 47 (1972) 661. La traducción es mía.

peranza ha podido adquirirla el creyente porque Dios mismo se la ha dado como *gracia*, mostrándole que la esperanza última cristiana opera ya aquí y ahora en el hoy de la historia. Más aún: transforma ya la historia cuando es acogida por el hombre no pasiva, sino creadoramente, pues Dios ha cambiado en el pasado el rumbo de la historia, lo cambia ahora por la fuerza creadora de los hombres que poseen su Espíritu, y lo cambiará en el futuro “a pesar de” los poderes de este mundo capaces de sumir al hombre en la más terrible de las alienaciones: sustraerse a la soberanía de Dios intentando un señorío humano de la historia al margen del único Señor de ella.

Porque Dios se ha comprometido con el hombre y su historia, la acción de Dios es también la acción del hombre, a quien ha querido someter la historia. Si bien no al margen de su total señorío sobre la misma, sino incorporándolo a este señorío absoluto que sólo a El pertenece. Dios, en este sentido, aguarda anhelante el fin de este riesgo misterioso que El ha querido correr —si así nos es permitido hablar— al entregar la historia a la acción del hombre. No convendría olvidar aquellas palabras de Agustín de Hipona, el obispo teólogo de la historia: *Dios que te creó sin ti, no te salvará sin ti*.

No se trata, evidentemente, de una mera esperanza histórica fundada exclusivamente sobre los “poderes del hombre”. Esto sería Babel. Y tras la actitud de Cristo, tentado por el poder satánico. Se trata de una esperanza histórica, que por ser tal puede abrirnos a un futuro, trascendente ciertamente, pero en la que la acción creadora del hombre con la que Dios se ha comprometido, sin confundirse con la acción libérrima de Dios, no sea sino el lugar de la acción del Dios presente en ella; y ello en virtud de la presencia actual del futuro trascendente en el hoy de la historia. Una presencia que contribuye a que este futuro tenga también la posibilidad de lo nuevo, sin merma de lo caecido en el misterio de Cristo. Es en este sentido en el que la acción del hombre es “partera del futuro”. La acusación de falta de realismo que Vancourt hace al teólogo brasileño no se comprende, si se tiene en cuenta que Alves, al corregir al mesianismo humanista su ingenuo optimismo acerca de las posibilidades del hombre, remite —desde una perspectiva muy protestante— a la crítica de la teología reformada en lo que a las posibilidades del hombre se refiere.

La gracia siempre presente en la historia, en Cristo se ha hecho historia. Pues la gracia y la verdad nos han llegado por

Jesucristo (*Jn* 1, 17). Es en el amor al prójimo y en la lucha permanente contra la opresión del hermano, donde el creyente reconoce que *anda en la verdad*, que *hace la verdad*, bajo la fuerza todopoderosa de la gracia. La verdad hace libres (*Jn* 8, 32), pero la verdad se hace en la dialéctica de la libertad mediante la afirmación del amor fraterno que niega cuanto de negativo hay en la historia: la opresión de los impotentes, cuya raíz última es el pecado. De otra forma el pecado no puede ser alcanzado, en la lucha que “los hijos de la luz” deben mantener contra él (*1 Jn* 3, 19 y ss.; 2, 9; 3, 7). Es la caridad la que cubre la muchedumbre de los pecados. Esto es lo que también Dorothee Sölle quiere poner de manifiesto cuando aboga por una interpretación política del *pecado* y del *perdón*⁷⁷.

Hasta aquí hemos recorrido, modestamente y sin pretender una exposición exhaustiva, el camino recorrido por la reflexión teológica a lo largo de los tiempos modernos y a nosotros contemporáneos. Mi propósito ha sido devanar el hilo conductor del pensamiento cristiano interpelado desde la Ilustración. De ella la heredó el mesianismo humanista y la convirtió en una *razón política*.

ADOLFO GONZÁLEZ MONTES

Tübingen - Stuttgart

⁷⁷ Remito aquí a los dos últimos capítulos de la obra citada de Sölle: ‘El pecado interpretado políticamente’ y ‘El perdón políticamente interpretado’, capítulos 7 y 8 respectivamente, págs. 93-119.

