

XI  
Johann Baptist Metz  
1928–

TEOLOGIA POLITICA

[«Teologia politica», in Karl Rahner (cur.), *Enciclopedia teologica Sacramentum mundi*, Morcelliana, Brescia, 1977, (1. ed. ted. Freiburg im Breisgau, 1969), vol. 8, coll. 307–317]

Il concetto di t.p. viene usato nella discussione teologica *attuale* in un ben determinato contesto di problemi e di significati. Di questo contesto si deve tenere conto, poiché il concetto di t.p. è in sé plurivalente e non privo di possibilità di fraintendimenti. Inoltre, storicamente ha subito un grosso aggravio. Terminologicamente deriva dalla Stoà e dalla sua tripartizione della teologia in mitica, naturale, politica (cfr. Varrone in Agostino, *De civitate Dei*, VI 5). A Roma la t.p. conseguì [col. 308] la preminenza rispetto a quella ‘naturale’ (quale dominava nella tradizione ellenistica). Qui divenne la sanzione teologica posta sul primato della politica e per la legittimazione della rivendicazione ‘assoluta’ dello stato, quale si presentava. Questa t.p. romana venne ripresa nel → rinascimento; essa trovò i suoi fautori per esempio in Machiavelli e Hobbes e – in vista dell’idea restaurativi di uno ‘stato cristiano’ – nel → tradizionalismo francese del sec. XIX.

1. Si *deve distinguere* risolutamente da questo significato del concetto di t.p., che giunge fin entro il romanticismo politico (F.v. Baader; F. W. J. Schelling; F. Pilgram tra gli altri), e che sotto le condizioni della società contemporanea deve necessariamente assumere tratti restaurativo-integralistici ovvero, nel contesto della teoria politica (cfr. Schmitt), espressamente decisionistici, quel concetto di t.p. che emerge nella problematica (ermeneutica) sui fondamenti della attuale teologia sistematica. *Qui* t.p. assume significato soprattutto per due aspetti:

a) Primo: t.p. qui appare come *correttivo critico* di fronte a una certa tendenza alla privatizzazione nella t. attuale, nelle sue varianti trascendentale, esistenziale e personalistica. Questa comprensione di t.p. si riallaccia criticamente all'odierna situazione del problema interno alla teologia e cerca di superare criticamente la tendenziale privatizzazione del nucleo del messaggio cristiano, la riduzione della prassi della fede alla decisione acosmica del singolo, quale si è andata sviluppando nella teologia come reazione al divergere della → religione dalla → società (→ illuminismo) – di superare non nel senso del ritorno a una identificazione precritica e ingenua tra religione e società, ma nel senso di una nuova 'riflessione seconda' sul rapporto tra le due. [...]

b) Secondo: qui la t.p. appare come tentativo di formulare il messaggio escatologico del cristianesimo sotto le condizioni della nostra società e tenuto conto del cambiamento di struttura del suo pubblico [...]. A tal proposito, questo pubblico non è inteso come oggetto di un secondario 'lavoro cristiano sul pubblico' o di una 'rivendicazione cristiana di pubblicità' intervenuta in un secondo momento – più o meno con la colorazione di politica di potere –, ma primariamente come *medium* essenziale di un reperimento di verità teologica e di predicazione cristiana in genere.

In questo senso la t.p. non designa primariamente una nuova disciplina teologica tra altre, con una determinata collocazione 'regionale' di compiti teologici. Non è semplicemente, poniamo 'teologia applicata', teologia in certo modo applicata al settore pubblico e alla politica. Da questo punto di vista non è nemmeno identica a ciò che si chiama, nell'ambito della teologia 'etica politica', nemmeno a ciò che era inteso nelle correnti, che avevano i loro meriti, di una teologia sociale ovvero del *Social Gospel*. La t.p. cioè reclama un *tratto fondamentale nella costruzione della coscienza teologica critica in genere*, che certo è determinata da un nuovo rapporto → teoria-prassi, in conseguenza del quale ogni t., in quanto è sé stessa, deve essere t. 'pratica', orientata all'azione. – Solo chi trascura la preoccupazione teologica fondamentale, così caratterizzata, della t.p., può fraintenderla come t. politicizzante (in un cattivo rapporto immediato coll'ambito pubblico socio-politico), sebbene la t.p., attraverso la sua riflessione riferita alla società, voglia appunto

impedire che t. e chiesa vengano caricate in maniera incontrollata, e per così dire dalla spalle, di ideologie politiche a talento.

3. Questa t.p. rapporta tutto al messaggio escatologico di Gesù, ma *per la via che passa attraverso la nuova situazione di partenza della ragione critica*, così come essa fu imboccata già dall'illuminismo e come almeno dalla [col. 310] metà del sec. XIX, da Hegel e Marx, trovò la sua articolazione. [...] Il singolare in questa situazione di partenza è, detto in breve, il rapporto fondamentale tra ragione e società, il carattere di riferimento alla società, che vi ha la riflessione critica, la coazione, per la ragione critica, a riflettere su se stessa in termini sociali e l'impossibilità di sostenere la pretesa critica della ragione in modo 'puramente teoretico'. [...]

a) *Il nuovo rapporto teoria-prassi, teologicamente*: in connessione con nuovi avvii postbultmanniani nella teologia protestante (soprattutto in J. Moltmann e in W. Pannenberg), la t.p. sottolinea il carattere di base della escatologia e rapporta il messaggio escatologico del → regno di Dio in modo nuovo al centro della coscienza teologica, conforme alla stretta intrinsecità dell'appartenenza mutua tra Dio e la signoria di Dio, che è in avvento, nella tradizione neotestamentaria della comprensione di Dio. Il futuro di questa signoria di Dio viene inteso come momento intrinseco e permanente che inerisce all'enunciazione teologica sulla divinità di Dio, la categoria del → 'futuro' e la categoria, relativa alla società, della signoria di Dio e del 'Regno' vengono inserite nelle fondamenta d'ogni riflessione teologica. Se, cioè, alla divinità di Dio corrisponde il 'nuovo mondo' promesso, allora la verità della divinità di Dio non può affatto essere pensata in modo adeguato sotto le condizioni del presente, allora il mondo di volta in volta sussistente nell'attualità non è affatto la base sufficiente per comprendere questa verità, allora è invece un 'superamento' del presente e delle sue condizioni di comprensione ad inaugurare un accesso alla verità futura della divinità di Dio.

[...]

b) *'Ambito pubblico', teologicamente*: la t.p. cerca – tenendo conto della situazione della società 'illuminata' e secolarizzata – di riflettere in modo nuovo su quel rapporto con l'ambito pubblico, che è immanente nel messaggio neotestamentario della salvezza, redenzione

e riconciliazione e che Gesù mantiene anche al cospetto della sua morte. Esso esige la coscienza del processo ‘mortale’ che s’instaura tra il messaggio escatologico del Regno di Dio e l’ambito pubblico socio-politico di volta in volta esistente, con la presa in considerazione del suo cambiamento storico di struttura (→ opinione pubblica). Senza [col. 312] negare un’individualizzazione legittima del rapporto con Dio (come elemento cruciale del messaggio neotestamentario rispetto alla tradizione veterotestamentaria), la t.p. sottolinea che le promesse centrali del messaggio neotestamentario sul Regno (libertà, pace, giustizia, riconciliazione) non si possono privatizzare radicalmente, che esse quindi non possono venir pienamente interiorizzate e spiritualizzate in modo puro e semplice, come correlato all’aspirazione del singolo alla libertà critica rispetto al suo ambiente sociale. L’accesso al carattere di queste promesse pubblico e collegato con la società, così designato, è precluso soprattutto da un duplice punto di vista.

α) Anzitutto nella figura di quella ‘t.p.’, quale si è andata enucleando nella tradizione cristiana primitiva sotto l’influsso della metafisica dello stato propria di Roma – come cosiddetta «cristologia politica» (cfr. H. Schmidt) ovvero «monoteismo politico» (cfr. E. Peterson), in cui, con corrività pericolosa di deduzione, il messaggio escatologico del → Regno di Dio venne direttamente politicizzato e così, nell’→ epoca costantiniana, poté divenire diretto successore delle ideologie dell’antica Roma sullo stato. Questa forma di politicizzazione del messaggio cristiano produce i suoi effetti negativi fin entro il presente, sbarra l’accesso al fondamentale rapporto del Nuovo Testamento con l’ambito pubblico e all’uso non equivocabile del termine ‘t.p.’. Questa linea di tradizione indirettamente ebbe conseguenze deplorabili anche per il fatto che – soprattutto fin da Agostino – in un comprensibile movimento critico in direzione contraria a questa decadenza ideologica dell’escatologia cristiana, ora i contenuti di tali promesse escatologiche vennero troppo unilateralmente interiorizzati, spiritualizzati e individualizzati.

β) In secondo luogo l’accesso alla comprensione di questa costituzione ‘pubblica’ del messaggio escatologico viene precluso dal fatto che solitamente si trascura il tratto critico-negativo, e tuttavia liberante in questa sua negatività, dell’appello ‘pubblico’ del

messaggio e pertanto si teme, mettendo in evidenza questo elemento, un neointegralismo cristiano o ecclesiale, che voglia minare in [col. 313] senso restaurativo la società secolarizzata e religiosamente emancipata. In verità la t.p. cerca di prendere radicalmente sul serio questo mondo ‘secolarizzato’ come punto di partenza di teologia e predicazione – non certo di ‘dar via libera’, senza rapportarvisi, a questa società (come in talune moderne teorie teologiche sulla → secolarizzazione), non di eliminare il rapporto del messaggio escatologico con la società, ma di far valere le sue categorie universali *per definitionem* in questa società ‘solo’ in direzione negativo-critica: come entità socialmente particolare, il cristianesimo può formulare in termini esenti da ideologia la ‘determinatezza’ (‘assolutezza’) e ‘universalità’ del suo messaggio solo quando li formula come negazione critica (su e in determinate situazioni).

In tal modo risulta visibile che la t.p., col far emergere la struttura di carattere pubblico del messaggio cristiano, non ricade in una cattiva immediatezza rispetto all’ambito pubblico socio-politico. *In primo luogo* risulta che il cristianesimo e il suo messaggio non possono essere identificati semplicemente con una determinata istituzione politica (nel senso più ristretto): nessun partito politico cioè può stabilire se stesso come tale critica, e nessun partito politico, d’altro lato può far contenuto del suo agire politico (se non vuol alla fine operare romanticamente o totalitariamente) ciò che è l’orizzonte della protesta critica del cristianesimo, vale a dire l’intero della storia sotto la riserva escatologica di Dio. (Questo ‘intero della storia sotto la riserva escatologica di Dio’ esprime appunto in termini negativo-critici che non v’è un soggetto indicabile in termine di immanenza della storia nel suo complesso, che possa fare di questo intero della storia il contenuto del suo agire politico).

Nondimeno, la ‘coscienza negativa’, l’atteggiamento di critica sociale, in cui si comunica l’appello pubblico del Vangelo, non deve essere sottovalutata. La contestazione critica, che vi è insita, di situazioni e rapporti socio-politici, è una ‘negazione determinata’, cioè prende l’esca per la sua criticità su situazioni del tutto determinate e, come atteggiamento di critica sociale, può assumere benissimo, con determinate premesse, la configurazione della protesta rivoluzionaria. [...] Si articola in essa la figura formale della speranza cristiana, in

quanto in questa la pienezza promessa della risurrezione di Gesù Cristo si consegue solo passando attraverso la negazione mortale del mondo esistente, quale si esprime nel messaggio della croce di Gesù.

*In secondo luogo* si deve fare attenzione che i problemi politici (di dominio) non possono essere ridotti ‘unidimensionalmente’ (cfr. H. Marcuse; H. Lübbe) a problemi di pianificazione tecnologico-razionale, [...] che il processo di razionalizzazione dello stesso operare politico rimane determinato da un orizzonte di interesse utopico, che può bensì essere negato, ma non eliminato da un pragmatismo della decisione e di cui si deve prendere responsabilità ‘dialetticamente’.

[...]

5. La t.p. può e deve esplicitare anche le *verità teologiche centrali* in vista del [col. 315] rapporto articolato in essa, tra fede e ragione collegata con la società. Così la *fede cristiana* nella sua luce appare *come forma della libertà critica della società e la chiesa come luogo di questa libertà*, a cui il cristiano si sa chiamato di fronte al messaggio escatologico.

a) → Fede, → speranza e → amore come forma della libertà critica della società: *fede dogmatica* come vincolo a formule dottrinali, in cui un passato ‘pericoloso’ viene ricordato e interiorizzato, in cui quindi viene richiamato alla memoria l’appello di promesse proclamate e di speranze che si siano incontrate, per spezzare criticamente l’incantesimo della coscienza dominante (e delle sue ‘rimozioni’); la *speranza* come difesa critico-liberante del singolo nella negazione determinata di ciascun totalitarismo sociale che si affermi nella storia, in quanto, nel precorrimento della speranza, si dà l’assenso all’intero della storia come posto sotto la riserva escatologica di Dio: *l’amore* – non solo come vicenda interpersonale, ma come riferito alla società: come risolutezza incondizionata e ‘disinteressata’ alla libertà e alla giustizia per gli altri (= diretto luogo teologico per la discussione del problema della → rivoluzione).