

LUIS JOAQUÍN REBOLO GONZÁLEZ*

50 AÑOS DE «NUEVA» TEOLOGÍA POLÍTICA. UNA LECTURA CON PERSPECTIVA DE LA OBRA DE J. B. METZ

Fecha de recepción: 26 de abril de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 19 de junio de 2017

RESUMEN: Se cumplen 50 años desde que J. B. Metz empleara por vez primera el término «teología política», abriéndose así al desarrollo de la que, probablemente, se convirtió en la teología europea del genitivo por excelencia. En este artículo realizaremos una breve presentación del autor y un acercamiento diacrónico a las aportaciones más genuinas de su obra con la intención de volver a proponer una teología que, a pesar de ser prontamente tachada de «setentista», continúa hoy realizando al pensamiento teológico una propuesta de estilo plenamente actual. Quienes deseen introducirse o profundizar en la nueva teología política encontrarán aquí las claves de interpretación de sus distintas etapas y una síntesis adecuada –a modo de óptica formal– desde la que adentrarse en los elementos basilares o «primados» de todo su proyecto: el sujeto, la praxis y la alteridad.

PALABRAS CLAVE: teología; política; fe; historia.

* Director Taller de Empleo. Ministerio de Defensa. Gobierno de España: luisrebol@yahoo.es; ORCID: 0000-0002-8158-0275.

**50 years of «new» political theology.
A perspective view about J. B. Metz's work**

ABSTRACT: 50 years have passed since the first time that J. B. Metz used the concept «political theology», thus opening the way to the development for, probably, the most important European theology of genitive. In this article we are going to carry out a brief presentation about the author and a synchronous approach to the most genuine contributions from his production with the intention to suggest again a theology that continues making a current style proposal for today in spite of being typecast in the seventies. Those who wish to be introduced or get more out of political theology will find the interpretation keys for its different stages here and a right synthesis to head towards the main elements of his project: subject, praxis and alterity.

KEY WORDS: theology; politics; faith; history.

Se cumplen ahora 50 años de la celebración de aquel Congreso Internacional de Teología de Toronto (Canadá, 1967)¹ en el que J. B. Metz, un joven discípulo de K. Rahner, empleó por primera vez la controvertida expresión «teología política» como una propuesta para el desarrollo de los contenidos de la fe en categorías políticas de diálogo con el mundo actual. Por tal motivo, estimamos conveniente llevar a cabo un estudio de los fundamentos y el alcance de esta propuesta teológica a los cincuenta años de su nacimiento.

Para ello, procuraremos realizar una aproximación sistemática y sincrónica a la nueva teología política de nuestro autor. Articularemos este estudio en un preámbulo seguido de tres puntos que atiendan al triple primado del sujeto, la alteridad y la praxis. Finalmente, realizaremos unas conclusiones.

1. PREÁMBULO

Metz reconoce que «en los últimos años yo he intentado algo así como una “reducción teológica” de los diferentes elementos del conjunto del proyecto»². El prólogo de la quinta edición alemana de *Glaube*

¹ Cfr. Johann Baptist Metz, “Politische Theologie”, *Neues Forum* 14 (1967): 13-17.

² Johann Baptist Metz, *Dios y tiempo. Nueva Teología Política* (Madrid: Trotta, 2002), 195.

in *Geschichte und Gesellschaft* (Mainz 1992) es una primera expresión sistemática de dicho intento y, en este sentido, una revisitación de Metz a su propia obra. Allí explicita que «la teología, ella misma –como discurso sobre Dios–, se somete al primado del sujeto, de la praxis y de la alteridad»³. Podemos decir que, a partir de dicho prólogo, se va dando progresivamente una mayor asimilación de esta misma síntesis, de modo que relee y enriquece toda su producción teológica anterior con nuevas aportaciones desde el armazón tripartito sujeto-praxis-alteridad. Este triple primado plantea una circularidad hermenéutica entre el sujeto y el Objeto de la fe cristiana en la que la praxis anamnético-narrativa se constituye en la mediación por excelencia de esa fe en los procesos sociales. Dicha apreciación, además, concuerda con el análisis realizado por B. Forte sobre la circularidad entre el sujeto creyente y el Objeto de la fe en las teologías de la praxis:

«La historia entra en las venas del pensamiento teológico colmándolo de nueva vida, abriendo un potencial antes insospechado. Es posible reconocer tres formas o niveles del ingreso de la historia en las teologías del Novecientos: el primero se sitúa en una renovada atención al *Objeto* de la fe cristiana, tomado en su dinamismo de evento o de historia de revelación; el segundo se expresa en un modo diverso de presentar el *sujeto*, en una apertura de la razón que, renunciando a capturas sistemáticas de lo real, se hace inquieta y peregrina, razón histórica, constantemente abierta al futuro y a su imponderabilidad; el tercero, atento especialmente a la circularidad *sujeto-objeto*, se identifica con una renovada conciencia de la praxis y de la relación que la une dialécticamente a la teoría»⁴.

³ Metz, *Dios y tiempo*, 190. La visión del triple primado ha quedado acreditada por el mismo autor en una voz de diccionario publicada en 1992 junto a W. Kroh y recogida en *o.c.*, 185; Cfr. también en *ibid.*, “Politische Theologie”, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed., ed. W. Kasper (Freiburg im Breisgau: Herder, 1993-2001), 8:394. En alguna ocasión ha hablado del “primado de la escatología”, el cual ha de entenderse como una dimensión necesaria para devolver la tensión dialéctica a la cristología. Cfr. Johann Baptist Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad* (Madrid: Cristiandad, 1979), 92; Johann Baptist Metz y Elie Wiesel, *Esperar a pesar de todo* (Madrid: Trotta, 1996), 58.

⁴ Bruno Forte, *Cristologie del Novecento*, 3ª ed. (Brescia: Queriniana, 1995), 12. Cursiva del autor. Cfr. Bruno Forte, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, 8ª ed. (Milano: San Paolo, 1997), 45ss.

A partir de aquí consideramos que podremos explicitar más claramente en qué medida el triple primado propuesto por J. B. Metz sienta realmente los fundamentos nucleares de su obra. De esta forma, nuestra exposición de la nueva teología política pretende mostrar el modo que tiene nuestro autor de concebir la relación y la mediación entre el hombre (sujeto) y Dios (alteridad) en términos prácticos (praxis). Entendemos que este aspecto es fundamental porque, en palabras de H. Peukert, «esta teología es consciente de que contravendría su propia tarea, de hablar de Dios, si no estuviese atenta a los procesos de mediación de esta libertad en la historia»⁵.

Quisiéramos reseñar que este orden expositivo posee una riqueza y una limitación. La riqueza consiste en la originalidad de articular la propuesta teológica de Metz desde la perspectiva del triple primado que él mismo esboza, pero que todavía no se ha llevado a cabo en ningún estudio. Considero que dicha sistematización ayuda, además, a reorganizar de modo unitario su dispersa producción de artículos cargados de nuevos giros, matices e intuiciones, los cuales no responden a una orientación sistemática⁶. En segundo lugar, la limitación es, sin duda, que estos tres primados se exigen y complementan unos a otros, de modo que su división solo puede hacerse en forma de ensayo y sin perder de vista su irrenunciable interrelación.

2. EL SUJETO CREYENTE: DEL «PRIMADO DEL SUJETO» AL PROYECTO DE UN MUNDO HUMANO

El primer punto se centra en el primado del sujeto y recoge las incipientes preocupaciones de nuestro autor en su diálogo con la teología de la secularización y los procesos de la modernidad hasta llegar a presentar al hombre como «sujeto del mundo». Este primado refleja también la confrontación con la dialéctica de la Ilustración y los sistemas teológicos sin sujeto pretendidamente neutrales ante los cambios históricos y sociales. Este punto concluye presentando la concepción del sujeto propia del teólogo político.

⁵ Helmut Peukert, "Einleitung", en *Diskussion zur «politischen Theologie»*, ed. Helmut Peukert (Mainz: Chr. Kaiser Verlag, 1969), X.

⁶ Cfr. Alfredo Fierro, *El Evangelio beligerante* (Estella: Verbo Divino, 1975), 161.

2.1. LA COMPRENSIÓN ANTROPOCÉNTRICA DEL MUNDO

La obra clave para entender el primer primado es *Antropocentrismo cristiano* (1962), su tesis doctoral⁷. En ella, Metz presenta a santo Tomás de Aquino como el principal agente del viraje a la subjetividad moderna mediante un antropocentrismo de profundas raíces bíblicas. Dicho antropocentrismo no debe comprenderse de un modo contrapuesto al teocentrismo, salvando así los escollos del pensamiento moderno que presenta al hombre como «sujeto del mundo»⁸. Tampoco como contrario en un primer momento al cosmocentrismo, sino que lo supera mediante una recuperación del sujeto como ser histórico y concreto, evitando así que se diluya en la numinosidad de una naturaleza cósmica indomitable. Este es, precisamente, el paradigma elemental de la comprensión antropocéntrica del mundo: concebir el mundo desde la perspectiva humana, lo cual supone siempre un autoencuentro del hombre mismo. En esa concepción de un mundo humano, por tanto, ya no encontramos *vestigia Dei*, sino *vestigia hominis*⁹. Esta es una de las genialidades inéditas de nuestro autor por la que algunos han considerado superada la teología de la secularización. Semejante comprensión del mundo lo hace impensable como entidad atemporal y ajena a los procesos histórico-sociales.

Es decir, «el mundo se hace patente como magnitud originalmente histórica por medio de la libre e indeducible actuación de Dios en él»¹⁰, puesto que en esa actuación de Dios con respecto al mundo se concibe siempre el mundo como existir del hombre. Por tanto, nuestro autor se unirá a la comprensión tomista del mundo como horizonte que confirma la objetividad de la subjetividad del ser y como meta real de su constitución ontológica, del devenir humano y de la humanización del hombre¹¹. Metz realiza de este modo un enunciado teológicamente

⁷ Cfr. Johann Baptist Metz, *Antropocentrismo cristiano* (Salamanca: Sígueme, 1972); José María Belmonte, “Recensiones”, *Communio-Sevilla* 6 (1973): 440-441; John O'Donnell, “Teología Política”, en *Diccionario de Teología Fundamental*, 2ª ed., ed. René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot (Madrid: Paulinas 1992), 1488-1489.

⁸ Cfr. Johann Baptist Metz, “El futuro de la fe en un mundo hominizado”, en *Fe y entendimiento del mundo* (Madrid: Taurus, 1970), 84-86.

⁹ Cfr. *ibid.*, 76-80.

¹⁰ Johann Baptist Metz, *Teología del mundo* (Salamanca: Sígueme, 1970), 27.

¹¹ Cfr. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, 88.

positivo de la secularidad del mundo y de la historia: la secularidad del mundo ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, como un acontecimiento originalmente cristiano¹².

Metz fundamenta cristológicamente su enunciado a partir del misterio de la encarnación. En la encarnación, el mundo es aceptado como mundo y respetado como autónomo en su propia mundanidad¹³. De este modo, Dios asume el mundo y la historia en la persona del Hijo con una definitividad escatológica de la que la Iglesia es sacramento. Esto genera una dualidad Iglesia-mundo que se erige como la visibilidad histórica de la repulsa culpable del mundo ante el Logos aceptante. En este sentido, Metz difiere del postulado de la teología dialéctica por el cual el mundo se resolvería en una unidad dialéctico-paradójica entre salvación y perdición¹⁴, porque el mundo no puede ser siempre y al mismo tiempo ambas cosas, sino una de las dos. Nuestro autor sabe lo que su teología política se juega en este punto, porque si el mundo fuese a la vez condenación y salvación, entonces la historia temporal no tendría importancia para la salvación absoluta (no-dialéctica). En consecuencia, la salvación que se busca sería a-histórica. Por eso, la dialéctica interna entre condenación y salvación solo se resuelve redefiniendo el mundo desde la perspectiva de la promesa escatológica. No se puede hablar de condenación y salvación, sino de una *o* de la otra. Esta ambigüedad permanente es posible en el supuesto de la secularidad de la historia. Solo así se pueden dar en la historia ambas posibilidades.

La encarnación arroja en la obra de Metz nuevas luces sobre la comprensión de la historia: Dios es el Dios de la historia, no está «sobre» ella, sino que en el Verbo encarnado Él mismo está «en» la historia y desde ella reina internamente, de principio a fin, impregnándola de fundamento y definitividad escatológica, como la libre potencia de nuestro futuro¹⁵. A diferencia de la cosmología griega, el mundo se debe contemplar teológicamente no como *natura* (*reines Freigegebensein der Welt*), sino como tarea (*Aufgabe des Christen*), como mundo de la historia orientado a un futuro (*Zukunft-orientiert*) con fin, a un horizonte de promesa. Desde la iluminación bíblica, una concepción positiva del mundo y de la historia solo es posible hablando del mundo como «mun-

¹² Cfr. Metz, *Teología del mundo*, 20-21.

¹³ Cfr. *ibid.*, 22-24.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 68-69.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, 24-28.

do futuro» o «nuevo mundo»¹⁶ y no como lugar de la unidad dialéctica entre condenación y salvación.

Pero, en realidad, a esta tesis del origen cristiano de la secularidad se le plantean tres serias objeciones que R. Vancourt pone de manifiesto¹⁷. En primer lugar, Vancourt se pregunta si existen argumentos precisos para afirmar que el cristianismo ha promovido con especial preponderancia la aparición de las ciencias y el mundo moderno, o no indica la historia precisamente lo contrario. En segundo lugar, constata que la ciencia ha experimentado un mayor crecimiento desde el s. XVII gracias a su liberación de la mentalidad cristiana. Finalmente, plantea que un mundo completamente autónomo entrañaría en sí mismo la destrucción de cualquier conciencia religiosa. Pero nuestro autor no es ningún incauto y percibe la ambigüedad del proceso de secularización. Por ello, acepta la distinción entre «secularidad» y «secularismo» llevada a cabo por F. Gogarten. Metz reacciona contra una teología de la secularización que promueve una coexistencia pacífica entre una fe privatizada y un mundo secularizado. De este modo, como matización del carácter positivo concedido al secularismo en la modernidad y proponiéndose reconstruir la significatividad pública de la fe, presta una atención especial a la muerte de Jesús en la cruz. Ella manifiesta el enfrentamiento histórico de Jesús con los poderes de su época y es signo, precisamente, de la ambigüedad de lo mundano.

Metz entrará en diálogo con la modernidad a través de esta percepción positiva del mundo. Para expresar la forma de pensamiento del hombre moderno, el discípulo de Rahner acude en un primer momento a la filosofía trascendental, haciendo consistir la autonomía del sujeto en un experimentar la libertad dentro del *a priori* desde el que concibe el ser¹⁸. Desde este *a priori* ya trazado de modo inamovible, Metz entiende que no se puede hacer del universo la historia del hombre. Para Rahner y Metz, Dios será el *a priori* que posibilita y explica la historia. No obstante, nuestro autor realizará pronto su personal crítica a la teología desarrollada por su maestro. *La fe, en la historia y en la socie-*

¹⁶ Cfr. *ibid.*, 68; Adolfo González Montes, *Teología política contemporánea* (Salamanca: U.P. Salamanca, 1995), 40-44.

¹⁷ Cfr. René Vancourt, "De la théologie de la secularisation à la théologie politique et de la révolution", *Sprit e Vie* 21 (1972): 321-329 y 23 (1972): 355-360.

¹⁸ Cfr. Manuel Reyes Mate, Presentación de la edición castellana de *Antropocentrismo cristiano*, por Metz (Salamanca: Sígueme, 1972), 10-11.

dad (1977) incluye ya un durísimo correctivo al trascendentalismo, acusándole de legitimar la identidad del sujeto religioso al margen de los padecimientos de los hombres. Según Metz, el concepto de experiencia elaborado por Rahner es deficiente porque no posee una estructura de la experiencia histórica que posibilite una nueva circularidad hermenéutica. Esto permite conciliar los antagonismos sociales en una «experiencia trascendental» que es fruto de un *a priori* desencarnado. A partir de aquí, se produce un desfondamiento del sujeto que lo reduce a un concepto abstracto y lo deja a merced de posibles manipulaciones por parte de las ideologías¹⁹.

De este modo, en el Prólogo de la quinta edición alemana de *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1992)²⁰, el oyente de la Palabra solo se concibe íntegramente como sujeto en su ser carnal, ser en el mundo, en la historia y en la sociedad²¹. Su dimensión histórico-social constituye precisamente su condición de apertura trascendente, su misma existencia creyente, puesto que los sistemas teológicos que no tienen en cuenta la historia y la sociedad manifiestan su constante tendencia a cerrarse idealísticamente. Como consecuencia, la misma fe cristiana en cuanto *fides quaerens intellectum* entraña en su misma dinámica el aspecto político del grito de las víctimas y, en este sentido, la teología política ha de considerarse postidealista. Metz presenta así lo histórico como una dialéctica teoría-praxis radicalizada bajo el primado de la praxis y como una rememoración concreta de las historias de sufrimiento. Sin embargo, este subrayado tan marcado en la dimensión histórica y social del sujeto como oyente de la Palabra presenta un punto débil: la inducción. Es decir, ¿cómo se puede inducir que un hecho histórico tiene un valor trascendente, metahistórico, sin que lleguemos a confundirlo con una variable de los procesos históricos, políticos y sociales a los que queda tan estrechamente unido? ¿No se presenta la revelación únicamente como un camino que recorre el hombre hacia Dios al tiempo que quedan erosionadas sus posibilidades cognitivas de lo trascendental? ¿No

¹⁹ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 81-82.

²⁰ Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 189-196.

²¹ Para Metz la «carne» designa la «existencia social» y comunitaria del hombre, presentando así la sociedad no solo como el lugar en el que se realiza la salvación sino, en cierto modo, como la materia primaria de la salvación concebida como «resurrección de la carne». Cfr. Metz, «Politische Theologie», 13-17.

pierde este concepto de revelación mucho de su dimensión estrictamente *teo*-lógica, del objeto puro de su fe en su ser Otro que se manifiesta?

2.2. LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

Entramos ahora de lleno en el estudio de los sistemas propios de la dialéctica de la Ilustración y de algunas de sus concreciones históricas y consecuencias²². Procedemos a este análisis por un doble motivo: en primer lugar, por la importancia que Metz otorga a los procesos de la Ilustración como interlocutores de su propuesta teológica, pues se han convertido en el horizonte en el que el cristianismo se hace plenamente racional y universal respecto a la historia; en segundo lugar, porque entiende que la autodisolución liberalizadora de la razón teológica solo se puede invalidar no al margen de la Ilustración, sino pasando por los procesos reales de la época moderna desde una nueva ilustración político-teológica. Por este motivo, propone una «ilustración sobre la Ilustración» o, como aclara al hablar de este mismo término, un «comer por segunda vez del árbol de la ciencia»²³.

Metz considera que nuestra cultura actual está dividida por la impronta de dos supuestos básicos que la impregnan y que poseen un carácter cuasi religioso: el sistema evolutivo y el dialéctico-materialista. El sistema evolutivo configura la autoexperiencia del hombre occidental moderno, el cual queda situado en el universo como en un infinito *continuum* de tiempo que le arrastra sin sorpresas y le engulle en el anonimato. Las consecuencias sociales son la fragilidad de la identidad personal y la maduración de una cultura nueva de la apatía y la insensibilidad²⁴. Por su parte, la religión pasa a ser una mera función de un sistema cultural más amplio y englobante, lo cual diluye su carácter autónomo reduciéndola a una simple variante. El sistema dialéctico-materialista, por su parte, se alza al principio como enemigo de la conciencia de orientación evolucionista, ya que esta inmoviliza la historia, desfonda la identidad del sujeto y neutraliza los procesos de liberación. En cambio, su carácter materialista termina situándolo también en la misma lógi-

²² Cfr. John O'Donnell, "Teología Política", en *Diccionario de Teología Fundamental*, 1484-1486.

²³ Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 45, nota 1.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 19-20.

ca evolucionista despersonalizante. Las consecuencias son igualmente conocidas: la aparición de totalitarismos y la autojustificación ante los problemas de la culpa, la finitud y la muerte.

Podemos considerar que la crítica realizada por Metz al proceso de la Ilustración se centra en el tratamiento que la misma hace del sujeto al abstraerlo de su contexto sociopolítico. La Ilustración pretende alcanzar la mayoría de edad para el sujeto, ahora emancipado y afianzado en el progreso. Según G. Greshake, esto genera un «*pathos* del sujeto» en su tarea de autoconstitución dentro de una tradición filosófica y literaria sociopolíticamente abstracta con respecto a conceptos como el de «sujeto», «hombre», «razón», «autonomía» o «libertad». Por tanto, se crea una dialéctica entre «*pathos* del sujeto» y «*pérdida* del sujeto» que determina las posibilidades del mundo actual²⁵. Ante esta situación, Metz achaca a la teología el hecho de defender acríticamente al sujeto moderno como sujeto religioso, prescindiendo de su correlato social. Este sujeto moderno es llamado por Metz el «sujeto burgués»²⁶, es decir, el hombre «mayor de edad» de la época moderna y el inspirador de una religión privada usada como aderezo de las festividades burguesas.

Como podemos observar, los procesos de secularización que acompañan a la Ilustración europea no deben ser tan preocupantes por la pérdida de fuerza de las formas religiosas tradicionales, como por la disolución del modo en que había sido comprendido hasta ahora el sujeto²⁷, el cual pierde su concreción y se torna débil. Por eso, Metz advierte que la irrupción del sujeto burgués en la teología y en la Iglesia no ha sido del todo detectada, lo cual permite –también en el campo religioso– su autoafirmación elitista. Esto impregna los procesos libertarios con la concepción burguesa de la persona como sujeto de poder y necesidades sociales cuya praxis está únicamente sujeta al dominio de la naturaleza y al mercado²⁸.

Incluso antes de «dejarse interceptar» por la praxis, la teología fundamental práctica debe pasar a ser una teología política del sujeto²⁹. Pero

²⁵ Cfr. Gisbert Greshake, "Politik und Trinität", *Geist und Leben* 70 (1997): 195.

²⁶ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 47, nota del traductor.

²⁷ Cfr. Johann Baptist Metz, "Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo", *Filosofia e Teologia* 3 (1989): 462ss.

²⁸ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 42, 48, 51.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 26.

Metz entiende que dicha teología no puede construirse como un sistema de fundamentación impersonal que se abstrae de la situación histórico-social del sujeto. Por eso, debemos analizar desde las coordenadas teológicas el «paulatino desleimiento de la Ilustración en la burguesía»³⁰ y el proceso de aburguesamiento de la religión. Para esa tarea, al menos habría que mencionar seis elementos básicos que definen esta crisis: la privatización, la crisis de tradición, la crisis de autoridad, la crisis de la razón (metafísica), la crisis de identidad religiosa y la crisis de esperanza en el futuro mesiánico de la fe cristiana.

2.3. HACIA UNA «ESCATOLOGÍA CRÍTICO CREADORA»

Siguiendo el análisis de González Montes en su obra *Teología política contemporánea*, podemos afirmar que, en el pensamiento de J. B. Metz, la escatología crítico-creadora es el «postulado síntesis del nuevo trampolín teológico»³¹. Por un lado, de este modo se pretende corregir la des-subjetivización de los sistemas teológicos. En este sentido, nuestro autor está especialmente atento a la hermenéutica existencial bultmaniana y a su reducción de la esperanza histórica a la esfera privada-subjetiva. Por otro lado, se desea hacer hincapié en la orientación de la teología hacia el futuro³², superando así la crítica marxista que cree poder liberar al hombre de la «conciencia errónea» (ideología como «falsa conciencia» y religión como ideología) mediante la conciencia científica. Dicha conciencia científica consiste para el marxismo en interpretar la historia desde la óptica económica, que pretende desenmascarar la «falsa conciencia» totalitaria mediante la revolución. Pero Metz relativiza todo proyecto humano ante el futuro de la promesa bíblica. Influidor por Tomás subraya que hay un único futuro prometido: la dimensión natural histórica y la sobrenatural coinciden en el *finis ultimus supernaturalis* del hombre³³. Metz se referirá a este aspecto del mensaje escatológico utilizando el concepto de «reserva escatológica».

³⁰ *Ibid.*, 47.

³¹ González, *Teología política contemporánea*, 49.

³² Cfr. Metz, *Teología del mundo*, 108-118.

³³ Cfr. *ibid.*, 119.

Esta cláusula escatológica fundamenta la tarea crítica de la Iglesia y de la teología: la Iglesia no existe por sí misma ni es la meta final de su propio movimiento, sino que proclama la esperanza en el reinado de Dios como futuro de un mundo que despunta en Jesús como primicia. Por tanto, la relación de la Iglesia con el mundo es temporal. Para Metz, por tanto, la Iglesia es mundo, no aparece «junto» o «por encima» de la realidad social, sino «dentro» de ella realizando un correctivo crítico ante sus procesos³⁴. Como afirma Rahner, la Iglesia vive «de la proclamación de su propia provisionalidad y de su suspensión históricamente progresiva en el reino de Dios que se aproxima»³⁵. De este modo, la escatología cristiana no se presenta como algo individual ni como una mera expectación que nos cruza de brazos sino que, entendiendo que esta realidad histórica es penúltima, defiende que la existencia concreta está contextualizada en un dinamismo social cuyo *finis ultimus* radica en Dios. Esto hace que la escatología imprima a la praxis cristiana un dinamismo crítico, creador y productivo.

Esto, lógicamente, requiere que la teología se percate de la relación de dependencia entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad política actual. La teología debe presentar el mensaje escatológico en esta situación histórica concreta repercutiendo de lleno en la práctica social. Este es el cometido de la teología política, la cual se hace eco de la pretensión pública del mensaje cristiano. Dicho mensaje es una buena noticia de redención y definitividad que no se puede abarcar en ningún proyecto político determinado. La escatología crítico-creadora relativiza así desde la reserva escatológica cualquier tipo de pretensiones totalitarias, manifestando que el futuro es un don gratuito. Otra de las consecuencias que podemos sacar de este punto, es que la escatología no queda reducida a la utopía ni la redención se diluye en los procesos sociales que analiza la hermenéutica histórica. Esto debe ser tenido en cuenta a la hora de descalificar a nuestro autor como un teólogo que politiza la fe desde la izquierda social³⁶. Lo que Metz procura realmente es retomar el legado escatológico que contiene la Biblia y presentar lo

³⁴ Cfr. Johann Baptist Metz, "El problema de una 'teología política'", *Concilium* 36 (1968): 394ss.

³⁵ Cita tomada de Metz, *Teología del mundo*, 121.

³⁶ Cfr. Johann Baptist Metz, "'Politische Theologie' in der Diskussion", en *Diskussion zur «politischen Theologie»*, 292.

que podríamos llamar un «futuro trascendente» como esperanza histórica. La influencia de J. Moltmann se hace muy patente en este aspecto.

Ese futuro trascendente o cláusula escatológica irrumpe en la historia como interrupción. Metz sentencia: «la más breve definición de religión: interrupción»³⁷. Siguiendo a W. Benjamin, llega a identificar parcialmente esa interrupción con la revolución, entendida esta como la resistencia a que todo siga igual. Interrupción hace referencia a muchas cosas diversas que precisan ser frenadas de golpe, como la situación de injusticia, el sufrimiento ajeno, las catástrofes históricas, la moderna incapacidad de esperar, la apatía cultural, etc. Sin embargo, nosotros hablaremos ahora de la necesaria interrupción de los sistemas teológicos sin sujeto.

Cuando nuestro autor presenta su teología política la llama «teología del sujeto». Su intento de desprivatizar la antropología se inspira, como sabemos, en la «opción nominalista» de Tomás de Aquino. Por este motivo, se muestra particularmente crítico con las denominadas «teologías del sujeto» que le reprochan un oscurecimiento del individuo concreto como una variante de la historia y la sociedad³⁸. Desde su punto de vista, son tales teologías las que están des-subjetivadas. Nuestro autor considera que la teología padece una gran tendencia a la privatización, y en esto consiste precisamente el riesgo de frustrar al individuo que ella misma invoca. La teología trascendental, la hermenéutica existencial, el personalismo y la teología paradójico-dialéctica no conciben –en su opinión– la existencia del sujeto como un problema político en el sentido más amplio de la palabra, lo cual las hace incurrir en categorías del sujeto privatistas y abstractas³⁹. Esto solo se compensa con un vago discurso sobre la historicidad del sujeto, pero la comprensión teológica del hombre se presenta inevitablemente reductiva en su conjunto. De esta manera, los sistemas teológicos sin sujeto gustan de emplear conceptos sistemáticos objetivos que no hacen más que poner de manifiesto su insensibilidad histórica. En cambio, Metz entiende que no se puede testimoniar a Dios de espaldas a Auschwitz o ignorando los sufrimientos de los pueblos pobres de la tierra.

³⁷ Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 180.

³⁸ Cfr. Metz, “Politische Theologie”, 13-17; Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 76, 80-81.

³⁹ Cfr. Mate, “Presentación”, 15-16. Cfr. Metz, “El problema”, 386-387 y Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 79ss.

De hecho, para no convertir al sujeto en una variable de los procesos histórico-sociales, Metz plantea la tesis de «la prioridad recíproca de sujeto e historia-sociedad»⁴⁰, lo cual implica la necesidad de desarrollar la teología del sujeto como una teoría de la historia y la sociedad. Sin embargo, estas precisiones no evitan incurrir en un nuevo desleimiento del sujeto, pues en el ser humano el estatuto ontológico de la persona –donde radica su dignidad– es algo intransferible a los demás, tiene un acto de ser propio que puede comunicarse, pero no disolverse en las coordenadas histórico-sociales⁴¹. A la postre, se expone a reducir el sujeto y la misma teología a la praxis social. De este modo, su crítica al trascendentalismo como un sistema «cerrado» en su a-historicidad termina olvidando que el acento en la historia y en la sociedad nos ciñe a lo concreto hasta el punto de poder incapacitarnos para comprender que, por ser espiritual, es capaz el hombre de abrirse al otro, al mundo y a Dios hasta el punto de poder identificarnos y entrar en comunión con los demás.

2.4. EL SUJETO DEL QUEHACER TEOLÓGICO

Metz considera que el discurso teológico sobre el «sujeto» ha venido siendo un «camuflaje» y una legitimación para el sujeto burgués centroeuropeo y para sus pretensiones político-sociales. Para nuestro autor, el sujeto burgués es el resultado de los procesos ilustrados, «es el que se expresa en la Ilustración, es el sujeto implicado en el “sujeto”, el que se esconde bajo el hombre “mayor de edad”, “autónomo” y “racional” de la época moderna»⁴². El problema surge cuando la aparición y entronización del «ciudadano-burgués» es presentada por el teólogo político como la expresión única del sujeto social en el mundo ilustrado. En efecto, el autor afirma con Th. W. Adorno que el sujeto burgués no ha encontrado un sucesor⁴³. De esta forma manifiesta, de un modo tan ge-

⁴⁰ Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 80.

⁴¹ Cfr. Jesús Rodríguez Lizano, “El personalismo. Sus luces y sus sombras”, en *El primado de la persona en la moral contemporánea*, ed. Augusto Sarmiento et al., XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra - Pamplona, 17-19 de abril de 1996, (Pamplona: Universidad de Navarra, 1996), 301-307.

⁴² Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 46.

⁴³ Cfr. Johann Baptist Metz, *Más allá de la religión burguesa* (Salamanca: Sígueme, 1982), 70.

neralizado como reduccionista, que el burgués es la expresión unívoca del sujeto moderno.

Para nuestro autor, la teología fundamental práctica no debe elaborar temas sin sujeto, sino evidenciar dicha tendencia con la ayuda de su propia categoría de identidad histórica. Dicha categoría configura lo que Metz llama el «recuerdo»⁴⁴ y es constitutiva del mismo sujeto. No obstante, antes de continuar nos aclara que dicho sujeto ni se diluye ni es una variable de la historia y de la sociedad. Como resultado, el sujeto alimentado del recuerdo se presenta como una forma de resistencia y, por consiguiente, de interrupción de los sistemas filosóficos y teológicos sin sujeto, así como de todas las formas de opresión⁴⁵.

En este sentido, entiende que la idea de Dios es, en sí misma, una «opción» por el poder-ser y deber-ser sujeto de todo el hombre y de todos los hombres. Este es el desafío práctico que cada cristiano debe aceptar movido por la idea bíblico-cristiana de Dios: encarnar el restablecimiento de este sujeto religioso en medio de las luchas históricas por el hombre⁴⁶. De este modo, se va convirtiendo en sujeto un pueblo que comparte idénticas circunstancias de opresión, y el individuo se va haciendo sujeto dentro de él. Podríamos sintetizar esta propuesta en una frase emblemática de Metz en la que este afirma que cuando el cristiano se interroga por el sujeto no se pregunta «¿quién habla?», sino «¿quién sufre?»⁴⁷. Entiende que el lenguaje del hombre pertenece no al sujeto pensante, sino al sufriente. De aquí brota su fuerza interruptora experimentada desde esta doble dimensión dinámica y solidaria. Sin embargo, Metz olvida otros modos de expresión propios del hombre, como el lenguaje estético, el lúdico o el compromiso igualmente solidario que se recrea en el gozo ante el crecimiento –en el sentido más amplio de la palabra– del otro.

⁴⁴ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 192ss.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 85.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, 77. A partir de la concepción de «pueblo» esbozada por Metz en su conferencia madrileña de 1974 se opera el primer intento de relación con la teología de la liberación. Cfr. Kuno Füssel, Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann, *Ancora sulla «teologia politica»* (Brescia: Queriniana, 1975), contraportada y comentario al título de la conferencia en el primer asterisco de la p. 175. Las categorías «pueblo» y «popular» vienen aquí presentadas como determinantes de la ortopraxis e incluso de la ortodoxia eclesial.

⁴⁷ Cfr. Johann Baptist Metz, “Prospettive antropologiche e teologiche della secolarizzazione”, en *Teologia e secolarizzazione*, ed. Sergio Sorrentino (Napoli: Guida, 1991), 40.

Pero sobre la identidad del sujeto de esta teología política se alza una cuestión inaplazable: ¿quién es el sujeto del quehacer teológico? Metz considera la necesidad de hacer caer por tierra la diferencia entre la teología oficial y la teología de los laicos en el campo de la política⁴⁸. De este modo, se pone en manos de todos y cada uno de los cristianos su responsabilidad histórica inaplazable e intransferible. No hay un especialista en Dios ni un sujeto adecuado del quehacer teológico⁴⁹, sino que de la misma manera que el individuo se hace sujeto religioso en el proceso de constitución de un pueblo, también el sujeto de una teología eclesial está llamado a constituirse en la *communio*, la cual posibilita que todos sean sujetos porque en ella se ejercita una identidad que no nace desde arriba. Así, la teología está llamada para Metz a ser el lenguaje de un pueblo que en la Iglesia toma conciencia de su propia historia y alcanza una nueva identidad colectiva ante Dios. Esto le lleva a sostener que es el pueblo como «base» el único sujeto posible de lo que él llama la «segunda reforma»⁵⁰. Pero la propuesta se torna aún más reduccionista cuando nuestro autor deduce que los portadores de este proceso de reforma se deben identificar con el modelo de las comunidades de base de las Iglesias empobrecidas del tercer mundo⁵¹. Ciertamente, Metz reconoce en ellos esa doble dimensión antes citada en la constitución del sujeto (dimensión dinámica y de solidaridad universal), puesto que son sufrientes que experimentan la llamada del Dios de la esperanza en medio de circunstancias compartidas de injusticia y opresión.

Nosotros, por nuestra parte, observamos como Metz aparece aquí no solo dialogando con los presupuestos de la Ilustración, sino muy influenciado por la oposición entre autoridad y libertad que hace la misma. En el fondo está presentando ese «desde arriba», es decir, la constitución jerárquica de la Iglesia y la autoridad, como un mecanismo de desleimiento de la propia identidad cristiana y de infantilización del laicado

⁴⁸ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 75, 158, 162-163.

⁴⁹ Cfr. Johann Baptist Metz, "Teología como biografía. Una tesis y un paradigma", *Concilium* 115 (1976): 212-213.

⁵⁰ Cfr. Metz, *Más allá de la religión burguesa*, 48-50, 63-65. En *Teología del mundo*, Metz considera que hablaba genéricamente aun cuando decía que el sujeto portador de la mística política del seguimiento era «la Iglesia» en general. Luego centró el tema en las órdenes religiosas hasta recalcar finalmente en los brotes de iglesias de base místico-políticas. Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 113-117.

⁵¹ Cfr. Metz, *Más allá de la religión burguesa*, 64.

mediante una apelación meramente horizontal y sociológica a la división del trabajo en el seno de la Iglesia.

3. EL OBJETO DE LA FE: LA ALTERIDAD COMO INTERRUPCIÓN Y COMO INSTANCIA

Hasta ahora hemos estudiado como nuestro autor presenta el sujeto de la fe como un «yo político» y cuáles son la originalidad y las aporías de esta tesis. En este segundo punto nos centraremos en el Objeto de la fe dentro del desarrollo metziano de la alteridad, atendiendo también a la asimetría radical que hay entre Dios y el hombre, expresada esta en forma de interrupción. La categoría de la alteridad no es en absoluto nueva dentro de su proyecto teológico y, sin embargo, ha adquirido una preponderancia extraordinaria en las últimas etapas del mismo. Como veremos, la alteridad es una dimensión netamente teológica de esta propuesta que no solo complementa muchos aspectos de su obra –a veces tan reducidos a la praxis social–, sino que los abre extraordinariamente al diálogo ecuménico e interreligioso, a los problemas derivados de la injusticia social a escala internacional y, además, se erige en el fundamento de su propuesta de *ethos* global.

3.1. EL CONCEPTO DE «ALTERIDAD» EN LA OBRA DE METZ

¿Qué quiere decir Metz cuando dice «alteridad»? Para responder es necesario recordar que la perspectiva antropocéntrica de la comprensión metziana del mundo adentra muy pronto a nuestro autor en una dirección interpersonal. En *Christliche Anthropozentrik* (1962) y en la edición refundida por Metz de *Hörer des Wortes* (1963) de K. Rahner, el mundo comienza a ser entendido como el espacio de intercambio y liberación de existencias históricas libres⁵². El teólogo político procura así demostrar que solo desde esta comprensión intersubjetiva del mundo se posibilita que el «objeto» de un conocimiento receptivo responda plenamente a las posibilidades del hombre, puesto que dicho «objeto» no se debe entender como «lo otro», sino que debe ser «el otro» en su concre-

⁵² Cfr. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, 87-101; Karl Rahner, *Hörer des Wortes* (Barcelona: Herder, 1967), 174, nota 2.

ción histórica. Podemos decir, por tanto, que la irrupción de la alteridad aparece en Metz como un «sí» a la historia dentro de una comprensión del mundo como intersubjetividad⁵³.

Pero, ¿y la dimensión teológica de la alteridad? El gran marco en el que se encuadra el concepto de alteridad es precisamente en el fundamento teológico de la encarnación y adopción del mundo por parte de Dios. En efecto, Dios asumió el mundo como otro, sin violentarlo ni diluirlo, sino manteniendo su trascendencia frente a Él⁵⁴. Metz acude a la alteridad para fundar la relación de reciprocidad entre Dios y el mundo. Solo en semejante concepción de la alteridad se entiende la secularidad como un enunciado teológicamente positivo y se puede llevar a cabo la restauración salvífica del mundo mediante la profundización en su mundanidad-alteridad propia. Como bien resume L. Lefèbvre, la pérdida, la salvación y la mundanidad-alteridad son el lugar en el que se ejerce la libertad humana y, por tanto, la misión cristiana en la historia⁵⁵. En 1965, nuestro autor realiza un estudio titulado *La incredulidad como problema teológico*. En él presenta el acto de fe como un asentimiento de carácter libre e inobjetable, queriendo así concluir que la determinación del acto de fe solo puede darse en la relación sujeto-sujeto, la cual engloba al mismo tiempo tanto el amor fraterno (relación antropológica) como la relación con Dios (teológica)⁵⁶. De este modo, se define la intersubjetividad como elemento esencial del sujeto de la fe.

Ahora bien, en el punto anterior pudimos ver algunas de las diferencias que la concepción metziana del sujeto tiene con el personalismo. La más significativa es, precisamente, que nuestro autor considera la relación del hombre con el hombre desde su significación teológica, por lo que el otro aparece como hermano. La intersubjetividad personalista es considerada insuficiente por reducirse a aplicar el mismo esquema de la relación interpersonal yo-tú a la relación del hombre con Dios. Además, el exclusivo encuentro intersubjetivo con el *tú* puede desembocar en un desleimiento de la historia y la sociedad y, por tanto, en una reducción

⁵³ Cfr. Rahner, *Hörer des Wortes*, 147-148, nota 3; 153, nota 6.

⁵⁴ Cfr. Adolfo González Montes, *Razón política de la fe cristiana* (Salamanca: U.P. Salamanca, 1976), 46.

⁵⁵ Cfr. Solange Lefèbvre, "Secularidad", en *Diccionario Teología Fundamental*, 1329-1330.

⁵⁶ Cfr. Johann Baptist Metz, "La incredulidad como problema teológico", *Concilium* 6 (1965): 63-83.

antropológica⁵⁷. De este modo, Metz entiende la alteridad como una categoría crucial de la teología en su exigencia del ser-sujeto de todos los hombres y en la toma de conciencia de los mismos sobre su responsabilidad personal y eclesial en la esfera política y social. Todo lo dicho hasta ahora configura un modo nuevo de decir *tú* especialmente sensible a los retos de la pobreza y a la profecía de las Iglesias empobrecidas⁵⁸, lo cual es entendido como un desafío para el nuevo quehacer teológico-político.

A partir de aquí, nuestro autor comienza a plantear la alteridad como reconocimiento de los otros en su diversidad. También abraza desde aquí un concepto de universalidad fundado en la autoridad que mana del sufrimiento experimentado no solo individualmente, sino también por otras culturas⁵⁹. Esto le conduce hacia un modelo de inculturación no eurocéntrico basado en la recíproca inspiración intercultural de las distintas Iglesias particulares, lo cual es expresión de una nueva «cultura hermenéutica» edificada sobre el primado de la alteridad⁶⁰. Para concluir, diremos que la pregunta «¿quién es mi prójimo?» ha remitido al teólogo alemán a otra pregunta: «¿de quién soy yo responsable?», «¿a quién alcanza mi competencia?»⁶¹. Por tanto, podríamos concluir afirmando con C. Dotolo que el primado de la alteridad no es para el teólogo político solo un espacio para pensar la identidad de un modo distinto, sino también una toma de conciencia de la imposibilidad de reducir por la fuerza las diferencias y la necesidad de crear una relación de enriquecimiento mutuo entre culturas y tradiciones religiosas diversas⁶².

Por nuestra parte, consideramos que este planteamiento inicial de la alteridad precisa una mayor elaboración teológica. De hecho, quedan aún por responder algunos interrogantes que ayudarían a fundamentar más sólidamente tanto la dimensión vertical como horizontal de la

⁵⁷ Cfr. Metz, “El problema”, 387-388 y Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 79-83.

⁵⁸ Cfr. Johann Baptist Metz, “Con los ojos de un teólogo europeo”, *Concilium* 232 (1990): 489-496.

⁵⁹ Cfr. Johann Baptist Metz, “Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la inculturación”, *Concilium* 224 (1989): 97.

⁶⁰ Cfr. Johann Baptist Metz, “La teología en el ocaso de la modernidad”, *Concilium* 191 (1984): 37-38; Johann Baptist Metz, “La Iglesia hoy: entre resignación y esperanza”, en *Esperar a pesar de todo* (Madrid: Trota, 1956), 30.

⁶¹ Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 227.

⁶² Cfr. Carmelo Dotolo, “Cristianesimo e filosofia nella riflessione di J. B. Metz”, *Filosofia e Teologia* 3 (2002): 497.

alteridad. Por ejemplo, la alteridad se manifiesta como interrupción de todo discurso carente de sujeto en virtud de la asimetría creada por el dolor del hombre concreto, pero ¿dónde estribaría la asimetría en nuestra relación con Dios? ¿Qué lugar ocuparía la revelación en dicha relación? En nuestra opinión, una referencia más explícita a la encarnación y al modo en el que el Verbo asume la condición humana como el Siervo de Yahvé y nos hace partícipes de su filiación divina nos hubiera ayudado a esclarecer el fundamento teológico de la fraternidad entre los hombres y la opción por los sufrientes. Sin embargo, ¿no acaba Metz presentando las derivaciones antropológicas de la alteridad con mayor preponderancia que su propio fundamento teológico?

3.2. MEMORIA Y COMPASIÓN CONTRA LA POLÍTICA SIN ANCLAJE TRASCENDENTE

La nueva teología política procura promover una cultura del reconocimiento del otro que interrumpa la «hermenéutica de dominio» y su voluntad de poder⁶³. Sin embargo, nuestro autor observa que la legitimación del poder propuesta por la política moderna es meramente mundana. Por un lado, considera que en la modernidad se han hecho no pocos esfuerzos por establecer una separación estricta entre religión y política. No obstante, advierte por otro lado que no se ha dado una codificación de la política moderna ajena a la religión⁶⁴. Esta circunstancia se expresa en la «paradoja de Böckenförde». Según E. W. Böckenförde, el Estado moderno y constitucional de derecho vive de unos presupuestos que él no crea ni está en condiciones de garantizar, por lo cual se va consumiendo cada vez más sin posibilidad de reposición⁶⁵. La nueva teología política asume esta paradoja viendo si es posible establecer y cómo una relación entre el monoteísmo bíblico y la política moderna:

⁶³ Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 166-168.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, 200.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*, 204. Es un planteamiento muy cercano a dos críticas fundamentales de Donoso Cortés: de un lado, las pretensiones criptoteológicas de la política que acaban condenando la libertad y produciendo terror; de otro, la reducción del planteamiento de la verdad, el bien y el mal a la sola cuestión de la legitimidad del gobierno. Cfr. Juan Donoso Cortés, Discurso sobre la situación de España (1850) y Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851) en *Obras completas de D. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas* (Madrid: BAC, 1946), 2:325-345, 347-551.

«Esta nueva teología política parte del convencimiento de que una toma de conciencia, guiada por la tradición, de los principios morales y culturales de dicha política –y el acercamiento crítico entre religión y política que ahí apuntaría– no tiene por qué llevar a despegarse de la Ilustración y la democracia, a una teoría del Estado decisionista y a la renuncia de toda justificación racional y por ende potencialmente universal de la acción política»⁶⁶.

Basándose en la dialéctica de la Ilustración, Metz promueve una crítica a la modernidad, pues entiende que este es el mejor medio para salvar una de sus conquistas, que es la cultura de la libertad. Dicha crítica alcanza en la infravalorada memoria un poder inteligible y desafiante que constituye lo que el teólogo alemán denomina la «racionalidad anamnética». A través de ella se pone de manifiesto el agotamiento moral y político de las ilustradas exigencias de consenso y se hace justicia a las ideas propias de la dialéctica de la Ilustración. La razón anamnética, en efecto, solo se orienta hacia la verdad y a la universalidad mediante la memoria definida por el sufrimiento, lo cual se debe fundamentalmente a su carácter de razón práctica. Pero, ¿de qué sufrimiento hablamos? El teólogo político apunta a la memoria del sufrimiento de los otros y no a la memoria egocéntrica del propio dolor. El sufrimiento ajeno se convierte así en el *a priori* y en el criterio rector de la razón anamnética en su relación con la política⁶⁷.

El individualismo se ha convertido en la expresión de un *a priori* modelado por el intercambio y la concurrencia propia de los mercados, lo cual genera una nueva cultura de la amnesia y de la indiferencia ante el sufrimiento ajeno. Pero ¿cómo podríamos quebrar esa lógica del canje (*do tu des*) en las relaciones humanas? Mediante la divulgación de una política que obedezca a la idea «metapolítica» de la entrega altruista por las víctimas, por quienes sufren. Solo esta relación de reconocimiento asimétrico rompe el poder de la pura lógica del mercado⁶⁸. La amnesia cultural promovida por la razón ilustrada se ha convertido, en este sentido, en la causa principal del carácter olvidadizo de la libertad. Por eso, nuestro autor entiende que no puede haber li-

⁶⁶ *Ibid.*, 205.

⁶⁷ Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 207.

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, 215-216; Johann Baptist Metz, “Proposta di programma universale del cristianesimo nell’età della globalizzazione”, en *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, ed. Rosino Gibellini (Brescia: Queriniana, 2003), 396.

bertad sin memoria del sufrimiento, ni democracia sin recuerdo de los que ella misma no es, es decir, las víctimas absurdas y sus historias de dolor. La falta de anclaje trascendente queda igualmente delatada por la memoria determinada por el sufrimiento, una razón con *pathos* capaz de abrirnos al dolor ajeno y a la historia. La teología política plantea así una universalidad definida por la experiencia del sufrimiento capaz de justificar racionalmente la política de los derechos humanos en forma de universalismo negativo, es decir, al margen de cualquier yugo ideológico⁶⁹. De este modo, nuestro autor articula la relación de mutuo enriquecimiento que deben mantener política y religión en la modernidad.

Por otra parte, al hablar de la *memoria passionis* quisiéramos apuntar que el extrañamiento ante la *memoria gloriae* es también un modo de desleimiento del sujeto. Aquí llamamos *memoria gloriae* a la expresión del patrimonio cultural y de los grandes valores que han configurado la historia de los pueblos. Una memoria viva de la gloria delataría también con singular fuerza crítica la no-identidad de los hombres y los pueblos capaces de engrandecer a la humanidad con sus diversas aportaciones. Lo que fuimos denunciaría lo que no somos. Ciertamente, la verdadera gloria solo podría ponerse de manifiesto desde la *memoria passionis*, que nos habla de la verdad de la historia, es decir, de la historia de los perdedores. Sin embargo, la *memoria gloriae* evitaría que la *memoria passionis* acabe siendo *memoria passionis et culpe* y, en este sentido, memoria lamentable y paralizante de una posible acción en favor de los sufrientes. Metz insistirá en que la *memoria passionis* y la *memoria resurrectionis* son indisociables⁷⁰. Por tanto, la historia del dolor del hombre y de la gloria de Dios no se contraponen, sino que la resurrección otorga un sentido a todo lo que denominamos «muerte». No obstante, su pretensión pascual se diluye en el remarcado acento sufriente que, sin pretenderlo, obvia otras dimensiones como la promoción humana, la compasión, el gozo por las semillas de la salvación ya manifestadas entre nosotros, etc.

Finalmente, ponemos de relieve una crítica efectuada por el entonces cardenal J. Ratzinger reivindicando una fundamentación más

⁶⁹ Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 206-213; Johann Baptist Metz, “La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralismo cultural y religioso”, *Revista Latinoamericana de Teología* 55 (2002): 28.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*, 124-126.

netamente teológica del lugar que ha de ocupar el sufrimiento en el diálogo con la modernidad:

«Si sólo nos fijamos en el sufrimiento irremediado, no queda en la propia existencia más que el grito airado y la desesperación. La percepción del sufrimiento sólo nos es posible superarla si en todo padecimiento está presente la compasión. Si esto no se da, entonces hay que cerrar los ojos, entonces, ciertamente, sólo queda el camino de Buda... los ojos abiertos sólo es posible mantenerlos si en el sufrimiento se puede percibir a Dios»⁷¹.

El teólogo de Auerbach parece sensible a esta crítica y comienza a elaborarla. Sabemos que presenta el programa universal del cristianismo como un dejarse afectar por el dolor de los otros, en términos de «compasión». «Una compasión que busca justicia es, en la era de la globalización, la palabra clave del programa universal del cristianismo». Se trata de «la “dote” bíblica al espíritu europeo»⁷², dice Metz. La compasión es presentada así como el dejarse afectar por el dolor de quienes sufren sin culpa, lo cual hace de ella una percepción corresponsable y participativa que implica una mística político-social del reconocimiento del otro que nos remite a los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual⁷³. La compasión tiene un significado mundial que se hace insoslayable para cualquier política de paz o para cualquier forma de solidaridad social, cultural o religiosa. Solo una cultura política inspirada por la compasión estaría en condiciones de participar en la creación de una Europa multicultural y pacífica. Por otra parte, la compasión tiene además una profunda estructura anamnética, lo cual hace de ella una protesta contra la tendencia al olvido propia de la libertad pragmática. Esto requiere que las relaciones de mutuo reconocimiento dejen de ser simétricas, es decir, sujetas a la lógica del mercado (intercambio y competencia). Para Metz, solo las relaciones asimétricas son expresión verdadera de la compasión, puesto que comportan la dedicación de los unos hacia los otros, sufrientes y excluidos. De hecho, esta

⁷¹ Tiemo Rainer Peters y Claus Urban, eds., *La provocación del discurso sobre Dios* (Madrid: Trotta, 2001), 59.

⁷² Metz, “La compasión”, 28.

⁷³ Cfr. Dotolo, “Cristianesimo e filosofia”, 506-507.

misma asimetría se debe aplicar en el plano político si verdaderamente consideramos necesarias las relaciones entre política y moral⁷⁴.

Metz profundiza en estas intuiciones partiendo de la siguiente premisa. Para el teólogo político, todas las grandes religiones de la humanidad poseen una mística del sufrimiento que las podría unir para potenciar la compasión sociopolítica y crear una oposición común contra las causas del sufrimiento injusto, el racismo, la xenofobia, la guerra y la religiosidad nacionalista o étnica. De esta forma, mediante una *ekumene* de la compasión, se rescataría al sujeto de los procesos de abstracción propios del sistema económico y técnico que tan hondamente han empapado nuestra cultura globalizada⁷⁵. Esta *ekumene* de la compasión no sería, por tanto, un evento exclusivamente religioso, sino político. La idea de *ekumene* de la nueva teología política habrá de entenderse como una «*ekumene* indirecta de las religiones», la cual «no consiste en una igualación directa conjunta y mutua de las religiones, sino en una praxis de responsabilidad común, en la oposición común a las causas del sufrimiento injusto en el mundo»⁷⁶.

Pero quizás Metz es demasiado ambiguo y optimista a la hora de asumir diferentes tradiciones políticas, culturas y religiones desde el *a priori* del sufrimiento⁷⁷. En efecto, estamos ante un problema extraordinariamente complejo. ¿No es precisamente nuestro autor quien exclamará «¡Jesús no es Buda!»⁷⁸ queriendo poner de manifiesto las irreconciliables diferencias a la hora de abordar la sensibilidad ante el sufrimiento? ¿Es compatible la concepción circular del tiempo propia de otras tradiciones religiosas y culturales con la visión apocalíptica de la historia y el consiguiente reconocimiento de la densidad del tiempo y de las historias particulares de dolor? ¿Comprometen igualmente con la historia y con las historias de sufrimiento concreto las plurales concepciones del mundo? ¿Evidencian un mismo respeto a la dignidad de todo hombre, vivo

⁷⁴ Cfr. Metz, “La compasión”, 29-30.

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 31-32.

⁷⁶ Metz, *Dios y tiempo*, 230.

⁷⁷ Cfr. Johann Baptist Metz, “La ‘ekumene’ de la compasión”, en *Lo más importante para la Iglesia*, ed. Alfio Filippi y Francesco Strazzari (Santander: Sal Terrae, 2001), 143-144.

⁷⁸ Johann Baptist Metz, “Religión sí – Dios no”, en *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosos hoy*, Johann Baptist Metz y Tiemo Rainer Peters (Barcelona: Herder, 1992), 32.

o muerto, la manifestación apocalíptica de la justicia divina y la idea de la reencarnación? Solo se puede llegar a un optimismo tan acentuado desde una indeterminación pretendida, es decir, tomando un «atajo» que obvie diferencias tan relevantes evidenciadas por nuestro autor en otros momentos.

3.3. DE LA IDENTIDAD AL OTRO COMO INSTANCIA

Hemos podido observar como el personalismo entiende la conquista de la subjetividad mediante el encuentro intersubjetivo con el *tú*. A juicio de Metz, esta concepción de la identidad tan reducida al plano yo-tú termina por concebir el sujeto al margen de los procesos histórico-sociales, es decir, des-subjetivándolo y exponiéndolo así a posibles manipulaciones ideológicas. Pero en la comprensión intersubjetiva del mundo esbozada por nuestro autor, el *tú* posee un carácter inobjetivable fundado en su concreción histórica, en su mismo ser personal. Por tanto, el otro se alza ante cada uno de nosotros no como una identidad posterior al yo o ajena al mismo, ni mucho menos como «lo otro», sino como instancia. Pero, ¿en qué sentido hablamos de instancia? En primer lugar, como instancia de personalización del mismo yo («hacerme yo en los otros») y como el único camino posible de subjetivación. Para la teología política «el sujeto llega hasta sí mismo en y con los otros (los vivientes, cercanos y lejanos, y los muertos, los derrotados y las víctimas) y solo así logra conocer las profundidades de su yo»⁷⁹.

En segundo lugar, también el otro viene concebido como instancia que revela a Dios y en la que irrumpe el Otro, puesto que solo mediante la praxis de una compasión verdadera con las historias concretas de sufrimiento se puede llevar a cabo una transmisión efectiva del Objeto de la fe. En esto consiste precisamente la consideración teológica del sujeto: en una vivencia de la alteridad fundada en la memoria. Solo así podremos distinguir entre el «yo político» y el «yo idealista», atemporal y sin destino, propio de una teología des-subjetivada.

Por otro lado, en aras de una mediación que realmente alcance los procesos sociales, políticos, económicos y culturales, podemos afirmar que el teólogo político plantea la necesidad de «decir» de un modo nuevo

⁷⁹ *Ibid.*, 35, nota 19.

quienes son el sujeto y el Objeto de la revelación. Para Metz, no habrá mediación posible que no entienda al hombre como un *yo* concreto que solo puede experimentarse todo él como un sujeto en la medida en que entable una profunda comunión de amor y memoria con el otro (vivos y muertos, próximos y extraños). Pero tampoco podrá darse dicha mediación sin el seguimiento místico-político de un Dios también determinado: el Dios de la compasión que es Dios de vivos y muertos. Por tanto, concluimos que no habrá una auténtica circularidad en nuestra relación con Dios que no pase por la redefinición del *yo*, del *tú* y de Dios –en su alteridad radicalmente asimétrica– desde las categorías bíblicas del tiempo apocalíptico, la *memoria passionis* y la búsqueda de justicia para todos reconociendo a los otros en su heterogeneidad.

4. LA MEDIACIÓN DEL SUJETO Y EL OBJETO DE LA FE: LA PRAXIS COMO *LOCUS THEOLOGICUS*

Hemos venido observando en el primer punto como para J. B. Metz no es concebible llevar a cabo una recuperación del sujeto que no se fundamente en el estatuto práctico del *logos* cristiano. Por eso, para lograr que todo el hombre y todos los hombres sean verdaderos sujetos, es necesaria «una teología fundamental práctica que devuelva al concepto de praxis su radicalidad cristiana y lo haga aplicable también al sujeto no establecido (en sentido burgués)»⁸⁰. También hemos estudiado como el Objeto de la fe entraña respecto al sujeto una asimetría que se manifiesta en forma de interrupción. Por tanto, le toca ahora el turno a la mediación, por un lado, en cuanto modo de relacionarse el sujeto y el Objeto de la fe y, por otro, como dimensión con la que queda constituida la circularidad hermenéutica en nuestra relación con Dios (sujeto-Objeto-mediación). Para comenzar, diremos que dicha mediación se identifica con lo que Metz denomina el «primado de la praxis». Pero, antes de seguir profundizando, precisaremos la definición de «praxis» empleada.

Nuestro autor especifica que la teología fundamental práctica no toma la acepción habitual de «praxis» –como realización y concretización de una teoría previamente elaborada– para evitar su subordinación no dialéctica a la idea. Por tanto, la praxis posee por sí misma una fuerza

⁸⁰ Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 42.

inteligible en el sentido de una dialéctica teoría-praxis. Este concepto de «praxis» es básico para interpretar adecuadamente su propuesta de teología política, puesto que le han llegado numerosas críticas provocadas por englobar demasiadas cosas en el término «praxis». A esto hay que añadir que en su diálogo con la Ilustración no diferenció lo suficiente la praxis social de aquella praxis moral que alimentaba la razón práctica en el discurso kantiano. Pero Metz se percata de este error en sus debates con la Ilustración y subraya la necesidad de una acción social que identifique el primado de la praxis⁸¹. Cualquier propuesta teológica que pretenda ser una reflexión absoluta a costa de ignorar las coordenadas histórico-sociales será meramente un ensayo pseudoteórico.

En este tercer punto comenzaremos viendo como para él se encuentran bajo el primado de la praxis la idea cristiana de Dios y la cristología, de modo que las categorías claves de su teología fundamental (recuerdo, narración y solidaridad) serán de carácter práctico. Luego analizaremos la hermenéutica práctico-dialéctica del cristianismo como paso necesario para poder entender la praxis cristiana como praxis social y a modo de introducción en la naturaleza misma de la teología política. Finalmente, estudiaremos las tres «crisis» que actualmente evidencian a los ojos de nuestro autor la necesidad de repensar la teología desde un paradigma postidealista.

4.1. EL ESTATUTO PRÁCTICO DEL LOGOS TEOLÓGICO

El *logos* teológico no es para Metz aquello que se podría considerar con sus mismas palabras el «*logos* puro» de la filosofía griega o de determinados sistemas teológicos. Dichos *lógoi* solo piensan a Cristo, pero él entiende que «Cristo siempre debe ser pensado de modo que nunca sea solamente “pensado”»⁸², por eso las consecuencias son bien claras para nuestro autor: los griegos acaban considerando que Cristo es, en última instancia, «locura»; la teología «pura» preconcebida termina por dar a entender que los relatos de conversión y éxodo no son esenciales a la teología, sino que son categorías más morales que noéticas. Este es el principal motivo por el que se ve movido a presentar el *logos* de la teología como esencial y necesariamente práctico. Según J. Jiménez Limón

⁸¹ *Ibid.*, 69.

⁸² *Ibid.*, 66.

aquí descansa la fundamentación última de la nueva teología política⁸³. Ciertamente, la idea de un sujeto religioso que se siente impelido por el evangelio a proclamar que todos los hombres son sujetos y a luchar contra cualquier forma de opresión que impida a los hombres alcanzar dicha condición, esa visión del sujeto solo puede cimentarse en una idea práctica de Dios⁸⁴. Es decir, las historias de los procesos de liberación y constitución del sujeto religioso son elementos propios del mismo hablar (*logos*) de Dios. La idea de Dios estaría atravesada por la solidaridad universal en el sentido de que *se abre y nos abre* a todos los sujetos⁸⁵. La razón anamnética-práctica nos recuerda que la verdad universal es el dolor de los sufrientes y no el dolor auto-referencial⁸⁶. Para Metz, el seguimiento es la expresión misma de un saber práctico. En este sentido, contrapone a la «dialéctica de la Ilustración» un concepto propio de nuevo cuño: la «dialéctica cristológica» o «dialéctica del seguimiento», es decir, una dialéctica de teoría-praxis, de sujeto-objeto que resuelve el problema hermenéutico de la teología. Pero los relatos de seguimiento no solo resuelven las conflictivas relaciones entre teoría y praxis, sino que poseen un carácter rememorativo-narrativo-práctico que habrá de ser esencial a todo discurso sobre Dios.

Metz articula su proyecto de teología fundamental práctica desde tres categorías básicas, que son el recuerdo, la narración y la solidaridad. El recuerdo y la narración son fundamentales para certificar la identidad en medio de las luchas históricas por el sujeto. La solidaridad supone la promoción permanente del sujeto ante sus graves amenazas⁸⁷. Las tres juntas explican por qué la razón teológica debe hacerse crítica en su práctica liberadora. Este es el motivo por el que mantienen una estrecha relación entre sí: la solidaridad manifiesta el carácter práctico del recuerdo y la narración, mientras que estas dotan a la solidaridad de rango cognitivo⁸⁸. Según Metz, la tríada «recuerdo-narración-solidaridad» son una primera sistematización que ha de incluir el sinfín de categorías propias de la teología fundamental práctica, como el amor,

⁸³ Javier Jiménez Limón, *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo* (Barcelona: 1990), 379-380.

⁸⁴ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 66.

⁸⁵ Metz, “La compasión”, 26.

⁸⁶ Cfr. Metz, “Proposta di programma universale”, 391.

⁸⁷ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 83, 237.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, 191.

la interacción, la razón, el lenguaje o el tiempo, por poner algunos ejemplos. Sobre ellas gravita la responsabilidad de liberar el discurso sobre el hombre de su viejo peso semántico para demostrar que el sujeto «no es sólo su propio experimento, su propia objetivación, sino –más fundamentalmente– su propia memoria»⁸⁹.

4.2. LA HERMENÉUTICA PRÁCTICA DEL CRISTIANISMO

Nuestro autor considera que para entender la praxis cristiana en cuanto praxis social se requiere examinarla desde una hermenéutica práctico-dialéctica del cristianismo, puesto que su objeto, que es la misma praxis cristiana, no se haya fuera de ella⁹⁰. Desde la perspectiva metziana, las teorías de la acción fuera de la teología son teorías sociales reductivas ante las que la praxis cristiana se debe definir con idéntica claridad. La dialéctica sujeto-objeto que constituye el conocimiento no puede concebirse bajo el primado de la teoría, sino de la praxis. La verdad misma está bajo el primado de la praxis porque no puede entenderse como el simple correlato de la razón puramente teórica, puesto que la historicidad, la comunicación y la acción son categorías constitutivas del sujeto. Por tanto, una teología fundamental práctica no puede concebir una verdad sin sujeto. De este modo, aunque advierte que «verdad» y «relevancia» no son lo mismo ni deben confundirse al subordinar la verdad a la praxis, sentenciará que «es verdadero lo que es relevante para todos los sujetos..., aun para los muertos y los vencidos»⁹¹. De este modo, para llevar a cabo una praxis verdaderamente cognitiva no debe obviarse el carácter ético, la determinación histórica ni la dimensión pasional.

Metz pone de relieve el carácter ético de la praxis social. Dicho carácter ético imposibilita la negación abstracta del individuo, lo cual garantiza su eficacia como crítica de la violencia. En este sentido, propone una praxis ético-social que, por un lado, supere la reducción kantiana que entiende la praxis moral como imperativos éticos individuales y, por otro, denuncie los límites de una praxis meramente social que destruye la responsabilidad del sujeto. La teología política, por tanto, se concibe

⁸⁹ Metz, "Proposta di programma universale", 391.

⁹⁰ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 70-71.

⁹¹ *Ibid.*, 76.

a sí misma como el horizonte teológico-hermenéutico de una ética política concebida como «ética del cambio»⁹².

La praxis social cristiana se caracteriza también por una sobreabundancia de determinaciones históricas, las cuales no son una función de la totalidad social dominante. De lo contrario, sería una mera reproducción de lo que ya contiene el presente, y no una apertura a la novedad que permita realizar una crítica práctica a la situación actual. Es decir, Metz entiende que no cabe «esperar de la misma materia una especie de teología de la libertad»⁹³, lo cual resta todo su potencial revolucionario a ciertas concepciones como el materialismo o el mismo mito del progreso. Por eso, el recuerdo es propuesto como una categoría hermenéutica indispensable por su alto contenido subversivo y peligroso que nos abre a la esperanza y al futuro como un *novum*.

Finalmente, pretende liberar a la praxis del modelo antropológico, que entiende al hombre como el sujeto dominador de la naturaleza y a la historia como historia del progreso y de los vencedores. Por eso propone que la praxis no debe ser de acción y dominio, sino entendida como pasión⁹⁴. Esa pasión es un modo de resistencia a la apatía generalizada y una forma desinteresada de compartir las tristezas y las alegrías de los demás, incluido el dolor de las víctimas, es decir, los sufrimientos ya pasados de los muertos. El recuerdo y la narración surgen entonces como categorías hermenéuticas que nos enfrentan a las historias de sufrimientos humanos interrumpiendo la lógica antropológica de dominio⁹⁵. La compasión, al mismo tiempo, es una forma de mística político-social que, mediante la solidaridad universal, contribuye a restablecer la dignidad del sujeto⁹⁶.

4.3. UNA PROPUESTA DE PARADIGMA POSTIDEALISTA DE PRAXIS LIBERADORA

Pasemos a analizar el modo en el que la nueva teología política pretende ser hoy una respuesta en clave apologética a los problemas de

⁹² Cfr. Metz, “‘Politische Theologie’ in der Diskussion”, 281-282.

⁹³ Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 72.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 73-74.

⁹⁵ Cfr. Johann Baptist Metz, *Por una cultura de la memoria* (Barcelona: Anthropos, 1999), 143.

⁹⁶ Cfr. Dotolo, “Cristianesimo e filosofia”, 506 y nota 31.

nuestro mundo. Comenzaremos diciendo que toda la propuesta de Metz es un intento de que el *logos* de la teología se deje afectar por el *auditus temporis* para así responder mediante una praxis liberadora ante las diversas circunstancias histórico-sociales. Particularmente, nuestro autor considera que existen tres «crisis» que suponen un desafío teológico de primer orden. Estas son la crítica marxista de la religión, el significado de Auschwitz y el reto del tercer mundo.

En primer lugar, cabría preguntarle a Metz si el marxismo sigue siendo todavía hoy un desafío teológico de tanta magnitud como se pretende. Su respuesta sería evidentemente que sí, porque la caída del muro de Berlín no ha afectado en nada la esencia de la crítica lanzada por Marx a la religión: la religión ha sido considerada una ideología que hay que desenmascarar para que el sujeto pueda llegar a serlo verdaderamente y las sociedades alcancen madurez⁹⁷. Por este motivo, se consideró que la religión era un reflejo mistificado de las situaciones sociales y que, por este motivo, al socialismo le correspondía la lucha contra la religión para así someterla al dominio de la sociedad⁹⁸. Nuestro autor opina que el marxismo plantea básicamente dos desafíos. Por un lado, la crítica marxista de la ideología se basa en el axioma de que todo conocimiento está condicionado por el interés. Pero Metz cree que el interés referido a todos los hombres sí es capaz de verdad, por lo que la teología –después de perder su inocencia cognitiva– debe unir la gnoseología con las tradiciones bíblicas que hablan de justicia universal⁹⁹. Por otra parte, el marxismo propone una concepción del tiempo impregnada de la idea del progreso, la cual se combina con cierta conciencia escatológica: en la dialéctica de la historia humana tendrá que darse al final el estado perfecto de la sociedad en la que la libertad se convierta en el estado natural del hombre. Frente a este reto, la teología política recuerda que la interrupción del tiempo el día de la justicia divina se convierte en el verdadero fundamento de una solidaridad real para toda la humanidad, incluidos los muertos¹⁰⁰.

En segundo lugar, Auschwitz, que representa la disolución del sujeto, plantea a la teología el deponer su pretendida inocencia histórica e implicarse en la lucha por el ser-sujeto de todos los hombres, por eso

⁹⁷ Cfr. Metz, *Teología del mundo*, 140.

⁹⁸ Cfr. González, *Teología política contemporánea*, 29-34.

⁹⁹ Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 123-125.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 125-128; Peters y Urban, *La provocación*, 37-43.

la consideramos una de las tres crisis a la que responde el paradigma postidealista con el «primado del sujeto». Es más, Auschwitz supone la crisis de la modernidad, pero también de la teología. G. Baum¹⁰¹ ha estudiado la historia del «arrepentimiento tardío» de los cristianos a la hora de examinar su presunta complicidad en el holocausto. Dicha revisión teológica de la propia responsabilidad se denominó «ideología crítica». Entre los primeros teólogos que abordaron el tema en clave de teología política se entendió que la ideología crítica era un elemento fundamental en la clarificación del mensaje cristiano para nuestro tiempo. El paradigma postidealista de Metz es una teología «después de Auschwitz» que acepta la historia en su negatividad y la recuerda con una intención práctico-política, lo cual es tanto como promover una honestidad hacia lo real de cara a establecer un horizonte de solidaridad universal¹⁰². Auschwitz entraña, por tanto, la urgencia de una toma de conciencia global en la lucha por el sujeto¹⁰³. Auschwitz entraña también el reto de no aceptar el «sufrimiento *en* Dios» y de romper todos los intentos teológicos de justificación y reconciliación con la historia del sufrimiento¹⁰⁴. Para ello, la aceptación de la *memoria passionis* se puede convertir en una categoría universal de salvación que evita que la vida del hombre como sujeto se abstraiga e ideologice. Por último, el holocausto no solo plantea un problema a la teodicea (¿dónde está Dios en Auschwitz?), sino también a la «antropodicea», porque ¿dónde estaba el hombre en Auschwitz y cómo después de la shoá se puede seguir viviendo entre los hombres?¹⁰⁵

En último lugar, la desigualdad norte-sur ha pasado a ocupar el centro de la atención teológica retando nuestro discurso sobre Dios¹⁰⁶ y abriendo su marcado acento eurocéntrico a mundos culturales nuevos¹⁰⁷. A partir de aquí considera «el primado de la alteridad» como un tributo a la diversidad cultural y a la autoridad del sufrimiento experimentado por otras culturas.

¹⁰¹ Gregory Baum, «El Holocausto y la teología política», *Concilium* 191 (1984): 223-238.

¹⁰² Cfr. Metz, *Dios y tiempo*, 128.

¹⁰³ Metz, «Teología en el ocaso», 211-213.

¹⁰⁴ Cfr. Johann Baptist Metz, «Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable», *Concilium* 273 (1997): 13-20.

¹⁰⁵ Cfr. Johann Baptist Metz, «Teología cristiana después de Auschwitz», *Concilium* 195 (1984): 215-219.

¹⁰⁶ Cfr. Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 18, 88-89.

¹⁰⁷ Cfr. Metz, «Unidad y pluralidad», 91-101.

A lo largo de este punto hemos podido observar como Metz pone de relieve el carácter revolucionario de su propuesta teológica al pasar de una teología trascendental a la praxis como *locus theologicus*. Esto constituye no solo su novedad con respecto a Rahner, sino el núcleo más genuino de su aportación a la teología contemporánea¹⁰⁸. La razón, dejándose afectar ahora por la autoridad práctica y teórica del sufrimiento, genera a través de la memoria un modo de percibir que alcanza la historia. De esa «memoria peligrosa» nace la mediación por excelencia de la teología política: la narración, cuya naturaleza es netamente práctica. La memoria (razón anamnético-narrativa) se convierte así en una categoría hermenéutica fundamental que rompe cualquier dialéctica argumentativa y crea una fecunda circularidad entre el Objeto de la fe y el sujeto creyente. Esto genera una novedosa relación con la teoría en la que la memoria narrativa ocupa el centro de la razón crítica.

5. CONCLUSIÓN

Desde sus mismos comienzos, la teología política ha generado un sinnúmero de controversias que incluso sobrepasan el ámbito teológico para tener un reflejo en la vida de la Iglesia y en el compromiso social de numerosos militantes cristianos. Sin ir más lejos, en España fue empleada junto a la teología de la liberación como un auténtico instrumento de cara a la superación de la dictadura franquista. Por eso, a pesar de la distancia crítica que hemos procurado mantener respecto al autor, es necesario realizar un balance de algunos de los puntos más cuestionados del pensamiento metziano a la luz de este medio siglo de recorrido.

En primer lugar, uno de los más acalorados debates sobre la teología política surgió precisamente con motivo de su propio nombre. En efecto, el concepto «teología política» dará pie a un acalorado debate desde su presentación en el Congreso Internacional de Teología de Toronto en 1967. La abundante crítica recibida subraya, entre otras cosas, las reservas expresadas por H. de Lavalette, quien sostiene que «hoy, bajo la etiqueta de teología política, se encubre una corriente de politización

¹⁰⁸ Cfr. Titus F. Guenther, *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology* (Lanham: University Press of America, 1994).

directa de la fe»¹⁰⁹ o de una neoclericalización de la política. La respuesta de Metz no se hizo esperar ante la crítica, si bien podemos distinguir en ella dos fases. La primera fase transcurre entre 1968 y 1969, culminando con *Debate sobre la «teología política»*, un ensayo-respuesta imprescindible en su obra que sintetiza lo fundamental de las primeras críticas recibidas. La segunda fase es más larga y compleja. Se extiende de 1969 a 1977, y concluye con la aparición de *La fe, en la historia y la sociedad*, donde realiza todo un tratado sistemático de teología fundamental práctica o nueva teología política.

Metz acepta en buena medida numerosas sugerencias de sus críticos quienes, de modo particular, subrayaron la inconveniencia de este nombre para su propuesta. Con la intención de evitar la confusión entre «teología política» y «teología politizante», Metz comenzó a referirse a su teología fundamental práctica como «“nueva” teología política», distanciándola así de determinadas connotaciones restauracionistas e integristas por entonces aún recientes, como las desarrolladas por C. Schmitt¹¹⁰. En efecto, en Alemania ningún académico podía ignorar esta relación entre ambas teologías políticas. Por este motivo, los primeros críticos no tardaron en tachar el término de «ambiguo»¹¹¹. En efecto, a la ambigüedad generada por la confusión con Schmitt hay que sumarle la lúcida y culta observación de H. Maier, quien apunta que el término puede dar lugar a equívocos debido a que la antigüedad pagana y el mismo cristianismo constantiniano conocían una teología

¹⁰⁹ Henri de Lavalette, “La ‘théologie politique’ de Jean-Baptiste Metz”, *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970): 344.

¹¹⁰ C. Schmitt realiza una teología política cuyo centro es el Estado, no la fe, de modo que «por Dios y por el Estado» llega a justificar la dictadura nacionalsocialista alemana como remedio al mal absoluto. Cfr. Carl Schmitt, *Estudios políticos. La época de la neutralidad. Teología política. El concepto de política* (Madrid: Doncel, 1941), 33-108. Para una comparación de ambas propuestas, cfr. Michael J. Rainer, “Carl Schmitt und Johann Baptist Metz in fremder Nähe? Bemerkungen zu zwei Leitkonzepten politischer Theologie im 20. Jahrhundert”, en *Jahrbuch Politische Theologie*, ed. Jürgen Manemann (Hamburg-Münster: LIT Verlag, 1996), 1:82-107.

¹¹¹ Para profundizar en la historia del concepto «teología política» cfr. Aniano Álvarez, “La nueva ‘teología política’ de Juan Bautista Metz. Precedentes históricos y fundamentos teológicos”, *Teresianum Ephemerides Carmeliticae* 26 (1975): 46-103.

política, si bien esta actuaba como legitimación religiosa de las ideologías del Estado¹¹².

K. Lehmann, en cambio, achacará la ambigüedad de la teología política a la falta de elaboración de las figuras filosófico-teológicas tradicionales una vez puestas en diálogo con la modernidad¹¹³. R. Spaemann, por su parte, entiende que «la fundamentación escatológica de la política, propuesta por la teología política, descansa sobre una ambivalencia e indecisión con respecto al contenido del kerigma cristiano»¹¹⁴. Metz reconoce en 1969 la ambigüedad del término y su lastre histórico, en vista de lo cual subraya que debe entenderse su programa como una «nueva» teología política y se opone a aceptar otras terminologías alternativas (teología negativa, dialéctica, social, crítica, etc.) para designar las pretensiones crítico-hermenéuticas de su propuesta. Además, considera que el término «político» ha sufrido desde la Ilustración una importante modificación respecto a su uso, lo cual se debe a la distinción entre Estado y sociedad y a que el discurso político se ha convertido en un mensaje crítico que promueve la historia humana de la libertad¹¹⁵.

De cualquier forma, Metz no logró con sus matices que el sincategorema «política» dejara de ser uno de los aspectos más discutidos e intencionalmente provocadores de su obra. Quizás la perspectiva más sosegada de los años haya terminado dando la razón a K. Rahner. El maestro de Metz apunta que, a pesar de que el concepto de teología política no está fijado de modo absolutamente claro, sí podemos entenderla como un principio formal de la teología que consiste simplemente en «el hecho de hacer valer de modo expreso la relevancia social de todos los enunciados teológicos [...]». En este sentido al menos, es hoy día urgente una “teología política”¹¹⁶.

Por este motivo, Metz siempre ha presentado la teología política basándose en la definición de su doble tarea: la negativa y la positiva¹¹⁷.

¹¹² Cfr. Heinrich Maier, “‘Politische Theologie’? Einwände eines Laien”, en *Diskussion zur ‘politischen Theologie’*, 1-25.

¹¹³ Cfr. Karl Lehmann, “Die ‘politische Theologie’: Legitimation und Aporie”, en *Diskussion zur ‘politischen Theologie’*, 185-216

¹¹⁴ Robert Spaemann, “Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie”, *Wort und Wahrheit* 24 (1969): 484.

¹¹⁵ Cfr. Metz, “‘Politische Theologie’ in der Diskussion”, 268-274.

¹¹⁶ Karl Rahner, “El porvenir de la teología”, *Arbor* 291 (1970/I): 245.

¹¹⁷ Cfr. Metz, *Teología del mundo*, 139-145; Metz, “El problema”, 385; Johann Baptist Metz, “Teología Política”, en *Sacramentum Mundi*, ed. K. Rahner y J. Alfaro

La «tarea negativa» pretende construir un correctivo crítico (*kritisches Korrektiv*) frente a la tendencia de la teología actual a la privatización, fenómeno que se da, sobre todo, como resultado de la Ilustración. La «tarea positiva» se funda en la misma profesión de fe (*credo*) de la Iglesia y consiste en desarrollar las implicaciones públicas y sociales del mensaje escatológico cristiano. De este modo, pretende entablar en su teología una nueva relación entre teoría y praxis que atienda al contexto de nuestra sociedad moderna y al cambio de estructura de la vida pública. En este sentido, una definición más reciente presenta a la nueva teología política como un intento de dialogar «con la situación histórico-social y cultural de cada momento de modo que ahí tenga un futuro la memoria de Dios propia de las tradiciones bíblicas»¹¹⁸.

Dicho de otro modo, la teología política no es para Metz ni una nueva disciplina que abraza un conjunto de temas que le son específicos ni una «teología aplicada» en forma de ética política o teología social. Si así fuese, la teología política renunciaría a su misión de construir una conciencia crítica teológica mediante su orientación a la praxis, relacionando de un modo nuevo teoría y práctica. Así pues, nos encontramos ante una de las aportaciones que más claramente distinguen a Metz y evidencian la novedad de su aportación. Esta es la concepción de la teología política como un aspecto transversal de la teología y no un tema regional de la misma.

Un segundo aspecto en el que quisiéramos detenernos es en la tesis de la interrupción o agujijón apocalíptico. A pesar de que dicho concepto se ha fraguado mediante la elaboración crítico-práctica de experiencias humanas y bajo la influencia de varios autores no-teólogos e incluso no-cristianos (W. Benjamin, E. Bloch, M. Horkheimer, Th. W. Adorno)¹¹⁹, puede que estemos ante una de las categorías más netamente teológicas de la obra de Metz, porque la apocalíptica supone la irrupción en la historia de lo radicalmente Otro. La fuerza del tiempo apocalíptico es presentada por Metz como la fuerza de un agujijón. Ese agujijón es, por una parte, el agujijón del padecimiento anónimo del mundo y, por otra, reivindica la dignidad de los sufrientes y de los muertos frente a la

(Barcelona: Herder, 1974), 5:499-500; Metz, *La fe, en la historia y en la sociedad*, 60-61.

¹¹⁸ Metz, *Dios y tiempo*, 223.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, 178-181.

ideología de la opresión social suprimible, propia de la concepción evolucionista del tiempo¹²⁰.

En nuestra opinión, esta concepción adolece de una referencia explícita a la encarnación, desde la cual se presentaría más comprensiblemente como el encuentro con el hombre se constituye en condición de posibilidad del encuentro con Dios y viceversa. Rahner afirma al respecto:

«Quien acepta totalmente su ser humano (y, naturalmente, más todavía quien acepta el del otro), ése ha aceptado al Hijo del hombre, por cuanto en él Dios ha aceptado al hombre. Y si en la Escritura leemos que quien ama al prójimo ha cumplido la ley, tal afirmación constituye la última verdad, porque Dios se ha hecho este prójimo mismo y así en cada prójimo es aceptado y amado este que es a una el más próximo y el más lejano»¹²¹.

Finalmente, abordaremos uno de los problemas capitales de la nueva teología política: la forma de la mediación. Metz asume desde la escatología el principio de la inconclusión dialéctica de la Escuela de Frankfurt, dentro de la cual se plantea la ontología del no-ser-todavía (*noch-nicht-sein*) y la relación del *novum* con el presente. J. Moltmann lo intenta articular entendiendo –aunque de modo indeterminado– la misión de la Iglesia como una misión transformadora de la realidad, mientras que nuestro autor aparece más claramente incapacitado para plantear una mediación positiva a partir de su elaboración de la inconclusión dialéctica de la primacía del futuro.

En este sentido, se advierte en Metz una carencia en la recepción de Bloch. Para Bloch, solo se puede sacar a la luz el ser en formación que late en el mundo en la medida en la que el sujeto humano va secundando sus sueños utópicos. Pero Metz parece llegar a confundir el concepto «utopía» de Bloch con la temida ideología, de modo que su planteamiento de la escatología como «teología negativa del futuro»¹²² se repliega tanto sobre la definitividad de la reserva escatológica que termina por hacer desaparecer el *pathos* co-creativo de la esperanza en Bloch. De este modo, nuestro autor cae en la contradicción de marcar el mundo

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, 92.

¹²¹ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 5ª ed. (Barcelona: Herder, 1998), 270-271.

¹²² Metz, *Teología del mundo*, 125.

con el signo positivo a la vez que tacha la historia negativamente. De hecho, no es capaz de reconocer en la historia la presencia en arras de ese futuro trascendente. Como consecuencia, se le puede reprochar que el traslado del protagonismo de la historia al futuro trascendente impide una mediación positiva en la historia. De este modo, trasladar al futuro la fundamentación metafísica del mundo se convierte en lo que A. González Montes denomina la «piedra de tropiezo de la teología política»¹²³.

J. L. Illanes observa agudamente como, a pesar de que Metz considera la historia como *historia salutis*, el fuerte acento escatológico de su pensamiento la termina por desfondar de densidad y sentido, privando de valor aquel «acontecer humano» que Illanes sitúa en el fondo de su teología de la secularidad. Por eso concluye que este acercamiento de Metz a la teología dialéctica hace que la historia quede bajo el silencio y la reserva de Dios. La consecuencia, por tanto, es la separación entre la historia humana y la *historia salutis*. Bajo nuestro punto de vista, cabría apuntar a Illanes los riesgos de reducir el potencial crítico de la teología de la redención (como categoría integral) insertándolo o identificándolo acríticamente con la historia de la emancipación moderna. Debemos guardarnos de caer en un encarnacionismo que no distingue entre progreso temporal y crecimiento del reinado de Dios. En este sentido, Metz propone una relación sensata entre ambas: la liberación que mana de la redención se debe llevar a cumplimiento dentro de los procesos emancipatorios¹²⁴. La dificultad, volvemos a insistir, estriba en la agonía aséptica que Metz exige a las mediaciones.

A. Álvarez Bolado fue de los primeros en realizar un correctivo a los abusos de su escatología crítica. Bolado observa que esta mediación negativa puede terminar convirtiéndose en una teología dialéctica carente de mediaciones positivas y, por tanto, ahistórica. En efecto, el principal escollo derivado de la fuerte escatologización de la teología propuesta por Metz no solo es la falta de concreción en el diseño de sus mediaciones, sino la incapacidad misma de fundar una mediación propositiva a partir de una teología negativa del futuro¹²⁵.

¹²³ González, *Teología política contemporánea*, 69.

¹²⁴ Cfr. Johann Baptist Metz, “Redenzione ed emanzipazione”, en *Redenzione ed emancipazione* (Brescia: Queriniana, 1975), 165-166.

¹²⁵ Cfr. Alfonso Álvarez Bolado, “Compromiso terrestre y crisis de fe”, en *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999), 59-70.

Ahora bien, ¿cómo se debe abordar concretamente la transformación de las condiciones y horizontes de los procesos histórico-sociales de cara a la edificación del reino de Dios? Nos encontramos ante un punto largamente discutido en la propuesta de Metz. Si bien es verdad que nos invita a no cruzarnos de brazos ante los procesos de emancipación y las luchas por el ser-sujeto de todos los hombres, no es menos cierto que jamás propone modos concretos de transformación de la realidad. El problema estriba en su radical proclamación del mundo como una realidad penúltima. Aquí radica buena parte del potencial crítico de su propuesta, pero evidencia una gran carencia: ninguna medida que tomemos deja de estar sujeta a los condicionamientos histórico-sociales. De hecho, ante problemas concretos, sus observaciones han sido tachadas de ambiguas en no pocas ocasiones porque habla de una negación determinada, pero no apunta otras maneras de transformación o superación de los condicionamientos concretos¹²⁶. En nuestra opinión, este planteamiento desemboca en una vía intermedia que, si bien no es insensible al sufrimiento, tampoco contempla la provisionalidad del mundo asumida por el mismo Verbo encarnado.

Metz afirma que la institución eclesial «ha de aceptar el riesgo de lo provisional»¹²⁷ e incluso plantea que la Iglesia, como agente de reconciliación social, «no debe comportarse sólo crítica y liberadoramente, sino también con iniciativa esencial»¹²⁸. Sin embargo, parece no estar dispuesto a que ninguna mediación concreta ponga en entredicho la independencia del carácter crítico-práctico de su propuesta. Otra consecuencia de esta postura es que, al no contemplar en su obra las últimas implicaciones del sentido histórico de Jesús, recela incluso de la legitimidad teológica de la doctrina social de la Iglesia. Podríamos resumir con González Montes que «Metz se mantiene de este modo en una pura negatividad crítica, que justifica en nombre de la reserva escatológica del futuro del reino de Dios, ignorando la posibilidad de una mediación positiva de la fe en la política que podrían realizar con toda legitimidad los cristianos»¹²⁹.

¹²⁶ Cfr. Claude Geffré, "Presentación. La conmovición de una teología profética", *Concilium* 96 (1974): 301-312.304.

¹²⁷ Metz, *Teología del mundo*, 159.

¹²⁸ *Ibid.*, 183.

¹²⁹ González, *Teología política contemporánea*, 70.

Las consecuencias saltan a la vista: perdemos incidencia histórica. J. Ratzinger considera esta falta de incidencia como «el pecado más grande de la fe cristiana»¹³⁰. No deseamos mezclarnos con otras mediaciones políticas y culturales, lo cual repliega sobre sí misma la praxis del seguimiento personal y eclesial por miedo a las contradicciones individuales y sociales. De este modo, las nuevas prácticas eclesiales acaban substituyendo simbólicamente la realidad y creando un ámbito de expresión personal e institucional de no-incidencia en el mundo que corre el peligro de convertirse, paradójicamente, en un nuevo velo ideológico de las ideas dominantes.

Salvando nuestro distanciamiento crítico con el autor, diremos que la propuesta teológica de Metz, a pesar de ser injustamente tachada de setentista en el ideario teológico nacional, abre un abanico magnífico de posibilidades al quehacer teológico de cara a un diálogo humilde con el mundo. Inspirándonos en la teología política podemos seguir hoy presentando una fe vivida en la pobreza de quien manifiesta la fragilidad del rostro vulnerado del otro. En este sentido, testimoniamos al mismo tiempo una fe fuerte, interruptora, atrevida. Esta sería un reflejo audaz del *pathos* con el que Metz presenta un seguimiento que comparte con Jesús la «debilidad» por el hombre y nos pide convertirnos a la mirada exigente de las víctimas.

Por eso, consideramos que la teología contemporánea se ha enriquecido al pronunciar una palabra en clave anamnético-narrativa que permita al cristiano experimentar de modo dialéctico su acogida de la revelación y de la redención, viviendo su relación con el todo desde el dolor de los sufrientes, la denuncia de las ideologías, la credibilidad de un testimonio avalado por la violencia que sobre él ejercen las ideologías totalizantes y desde la proclamación de la provisionalidad del mundo presente con el fin de abrirnos así a la esperanza. De este modo, es la misma Palabra quien destruye las pretensiones del concepto mediante su encarnación en la historia de las víctimas, mediante su ser fuente dadora de sentido y plenitud y, finalmente, por ser Palabra crucificada que da testimonio contra la idolatría. Así estaremos en condiciones de dar razón de nuestra esperanza donde se barrunta el conformismo y la apatía cultural porque, mediante la *memoria passionis*, evidenciaremos que

¹³⁰ Joseph Ratzinger, “Questioni preliminari ad una teologia della redenzione”, en *Redenzione ed emancipazione*, 178.

la muerte, la injusticia y la falta de libertad son un peligro demasiado grande como para que la indiferencia ante él no llegue a convertirnos en sus colaboradores.

REFERENCIAS

- Álvarez, Aniano. “La nueva ‘teología política’ de Juan Bautista Metz. Precedentes históricos y fundamentos teológicos”. *Teresianum Ephemerides Carmeliticae* 26 (1975): 46-103.
- Álvarez Bolado, Alfonso. *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1999.
- Baum, Gregory. “El Holocausto y la teología política”. *Concilium* 191 (1984): 223-238.
- Belmonte, José María. “Recensiones”. *Communio-Sevilla* 6 (1973): 440-441.
- De Lavalette, Henri. “La ‘théologie politique’ de Jean-Baptiste Metz”. *Recherches de Science Religieuse* 58 (1970): 321-350.
- Donoso Cortés, Juan. *Obras completas de D. Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas*. Vol. 2. Madrid: BAC, 1946.
- Dotolo, Carmelo. “Cristianesimo e filosofia nella riflessione di J. B. Metz”. *Filosofia e Teologia* 3 (2002): 495-509.
- Fierro, Alfredo. *El Evangelio beligerante*. Estella: Verbo Divino, 1975.
- Forte, Bruno. *Cristologie del Novecento*. 3ª ed. Brescia: Queriniana, 1995.
- . *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*. 8ª ed. Milano: San Paolo, 1997.
- Füssel, Kuno, Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann. *Ancora sulla ‘teologia politica’: Il dibattito continua*. Brescia: Queriniana, 1975.
- Geffré, Claude. “Presentación. La conmovición de una teología profética”. *Concilium* 96 (1974): 301-312.
- González Montes, Adolfo. *Razón política de la fe cristiana*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis, 1976.
- . *Teología política contemporánea*. Salamanca: U. P. Salamanca, 1995.
- Greshake, Gisbert. “Politik und Trinität”. *Geist und Leben* 70 (1997): 183-198.
- Guenther, Titus F. *Rahner and Metz. Transcendental Theology as Political Theology*. Lanham: University Press of America, 1994.

- Jiménez Limón, Javier. *Pagar el precio y dar razón de la esperanza cristiana. Dos proyectos teológicos: Metz y Segundo*. Barcelona: Herder, 1990.
- Lefèbvre, Solange. "Secularidad". En *Diccionario Teología Fundamental*, 2ª ed., editado por Latourelle, René, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot, 1320-1335. Madrid: Paulinas, 1992.
- Lehmann, Karl. "Die 'politische Theologie': Legitimation und Aporie". En *Diskussion zur «politischen Theologie»*, editado por Helmut Peukert, 185-216. Mainz: Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- Maier, Heinrich. "'Politische Theologie'? Einwände eines Laien". En *Diskussion zur «politischen Theologie»*, editado por Helmut Peukert, 1-25. Mainz: Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- Mate, Manuel Reyes, "Presentación de la edición castellana". En Johann Baptist Metz, *Antropocentrismo cristiano*, 9-18. Salamanca: Sígueme, 1972.
- Metz, Johann Baptist. "La incredulidad como problema teológico". *Concilium* 6 (1965): 63-83.
- . "Politische Theologie". *Neues Forum* 14 (1967): 13-17.
- . "El problema de una 'teología política'". *Concilium* 36 (1968): 385-403.
- . "'Politische Theologie' in der Diskussion". En *Diskussion zur «politischen Theologie»*, editado por Helmut Peukert, 267-301. Mainz: Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- . *Fe y entendimiento del mundo*. Madrid: Taurus, 1970.
- . *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1970.
- . *Antropocentrismo cristiano*. Salamanca: Sígueme, 1972.
- . "Teología Política". En *Sacramentum Mundi*, vol. 5, editado por Karl Rahner y Juan Alfaro, 499-508. Barcelona: Herder, 1974.
- . "Redenzione ed emanzipazione". En *Redenzione ed emanzipazione*, 152-177. Brescia: Queriniana, 1975.
- . "Teología como biografía. Una tesis y un paradigma". *Concilium* 115 (1976): 209-218.
- . *La fe, en la historia y en la sociedad*. Madrid: Cristiandad, 1979.
- . *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- . "La teología en el ocaso de la modernidad". *Concilium* 191 (1984): 31-39.
- . "Teología cristiana después de Auschwitz". *Concilium* 195 (1984): 209-222.

- . “Il cristianesimo e il soggetto dell’illuminismo”. *Filosofia e Teologia* 3 (1989): 459-466.
- . “Unidad y pluralidad: problemas y perspectivas de la inculturación”. *Concilium* 224 (1989): 91-101.
- . “Con los ojos de un teólogo europeo”. *Concilium* 232 (1990): 489-496.
- . “Prospettive antropologiche e teologiche della secolarizzazione”. En *Teologia e secolarizzazione*, editado por Sergio Sorrentino, 27-45. Napoli: Guida, 1991.
- . “Politische Theologie”. En *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed., vol. 8, editado por W. Kasper, 392-394. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993-2001.
- . “Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable”. *Concilium* 273 (1997): 13-20.
- . *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- . “La ‘ecumene’ de la compasión”. En *Lo más importante para la Iglesia*, editado por Alfio Filippi y Francesco Strazzari, 143-144. Santander: Sal Terrae, 2001.
- . “La compasión. Un programa universal del cristianismo en la época del pluralismo cultural y religioso”. *Revista Latinoamericana de Teología* 55 (2002): 25-32.
- . *Dios y tiempo. Nueva Teología Política*. Madrid: Trotta, 2002.
- . “Proposta di programma universale del cristianesimo nell’età della globalizzazione”. En *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, editado por Rosino Gibellini, 389-402. Brescia: Queriniana, 2003.
- y Elie Wiesel. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- y Tiemo Rainer Peters. *Pasión de Dios. La existencia de órdenes religiosas hoy*. Barcelona: Herder, 1992.
- O’Donnell, John. “Teología Política”. En *Diccionario de Teología Fundamental*, 2ª ed., editado por Latourelle, René, Rino Fisichella y Salvador Pié-Ninot, 1484-1489. Madrid: Paulinas, 1992.
- Peters, Tiemo Rainer y Claus Urban, eds. *La provocación del discurso sobre Dios*. Madrid: Trotta, 2001.
- Peukert, Helmut. “Einleitung”. En *Diskussion zur »politischen Theologie«*, editado por Helmut Peukert, VII-XIV. Mainz: Chr. Kaiser Verlag, 1969.
- Rahner, Karl. *Hörer des Wortes*. Barcelona: Herder, 1967.
- . “El porvenir de la teología”. *Arbor* 291 (1970/I): 223-247.
- . *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1998.

- Rainer, Michael J. "Carl Schmitt und Johann Baptist Metz in fremder Nähe? Bemerkungen zu zwei Leitkonzepten politischer Theologie im 20. Jahrhundert". En *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 1, editado por Jürgen Manemann, 82-107. Hamburgo-Münster: LIT Verlag, 1996.
- Ratzinger, Joseph, "Questioni preliminari ad una teologia della redenzione". En *Redenzione ed emancipazione*, 178-196. Brescia: Queriniana, 1975.
- Rodríguez Lizano, Jesús. "El personalismo. Sus luces y sus sombras". En *El primado de la persona en la moral contemporánea*, editado por Augusto Sarmiento, Enrique Molina, Antonio Quirós, Jorge Peñacoba y Jorge Enériz, 301-307. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra - Pamplona, 17-19 de abril de 1996. Pamplona: Universidad de Navarra, 1996.
- Schmitt, Carl. *Estudios políticos. La época de la neutralidad. Teología política. El concepto de política*. Madrid: Doncel, 1941.
- Spaemann, Robert. "Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie". *Wort und Wahrheit* 24 (1969): 483-495.
- Vancourt, René. "De la théologie de la secularisation à la théologie politique et de la révolution". *Sprit e Vie* 21 (1972): 321-329 y 23 (1972): 355-360.