

Matías Omar Ruz
Guillermo Rosolino
Carlos Schickendantz (1)
Universidad Católica de Córdoba

Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz

*Pero ¿qué ocurriría si un día los seres humanos no pudieran defenderse de la desgracia existente en el mundo más que con el arma del olvido; si solo pudieran construir su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia según la cual el tiempo, supuestamente, cura todas las heridas?
¿De qué se alimentaría entonces la rebelión contra el sinsentido del sufrimiento injusto e inmerecido que hay en el mundo?
¿De dónde vendría la inspiración para preocuparse por el sufrimiento ajeno y para la visión de una nueva y mayor justicia? (2)*

El presente artículo ofrece, por una parte, un panorama genético-sistemático del conjunto de la obra de Metz, por otra, brinda, mediante una mirada lo más atenta posible a gran parte de su bibliografía personal y a algunos de los principales trabajos internacionales hoy existentes sobre el teólogo alemán, claves de lectura a partir del tratamiento de los principales conceptos del autor. Naturalmente, no puede esperarse que, en la brevedad necesaria de un artículo, pueda hacerse justicia plenamente a una obra tan extensa y a los múltiples matices de cada tema que se afronta.

-
- (1) El presente texto se enmarca en un proyecto de investigación aprobado por la Universidad Católica de Córdoba en el mes de noviembre de 2007 y radicado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de dicha Universidad. Ha sido aprobado también por la fundación alemana "Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland". Su título reza: Proyectos de olvido y memoria de las víctimas. Aportes inspirados en la "nueva teología política" de Johann Baptist Metz para una hermenéutica del discurso y de la praxis eclesial en relación con la memoria de las víctimas del "proceso de reorganización nacional". Forman parte del equipo de investigación, también, la Lic. Cecilia Padvalkis y el Lic. Pablo Ferreiro. El resumen del proyecto puede consultarse en www.ucc.edu.ar/portalucc/ Director del proyecto: Dr. Carlos Schickendantz.
- (2) J. B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007, 221.

Luego de un breve panorama biobibliográfico, caracterizamos el llamado “giro” en su evolución personal como teólogo, “desde una teología trascendental a una teología política”. En tercer lugar, prestamos atención a la primera etapa del autor analizando, principalmente, sus ideas vinculadas a sus dos trabajos doctorales: el de filosofía, sobre Heidegger y la metafísica, y, el de teología, sobre Tomás y el antropocentrismo, mirado desde la perspectiva de la llamada teología trascendental. La figura de Karl Rahner, como creyente y como teólogo, incluso después de su distanciamiento teórico, permanece decisiva para Metz. En un cuarto momento, caracterizamos el surgimiento de la teología política, a mediados de la década del 60, subrayando particularmente su encuentro decisivo con Ernst Bloch. En quinto lugar, abordamos la llamada segunda fase de la nueva teología política, a partir de la formulación de la tesis de la memoria, *memoria passionis et resurrectionis*, en estrecha dependencia con Walter Benjamin y, de modo más general, con la Escuela de Frankfurt. En un sexto acápite describimos, lo más precisamente posible, un punto central de la propuesta teológica de Metz: la razón anamnética que se deja determinar por el sufrimiento ajeno. Aquí el interlocutor principal es Jürgen Habermas; con él comparte la búsqueda de una racionalidad con pretensión universal que sostenga la vida común de los ciudadanos en una sociedad democrática, plural, intercultural. El valor intelectual de la memoria y el *a priori* del sufrimiento se revelan como conceptos clave en este contexto. El punto séptimo de este trabajo afronta el llamado “núcleo” de la teología política: el problema de la teodicea bajo una perspectiva política, esto es, de cara al sufrimiento injusto de los otros. La expresión *Leiden an Gott* condensa, en buena medida la propuesta; las dificultades de su traducción, que exponemos, atestiguan su importancia. El lenguaje oracional, como grito mudo dirigido a Dios, la mística política, como precisa caracterización de la doble constitución que hoy se exige al cristianismo, y el género literario de la apocalíptica, en tanto “correlato místico de una realidad política vivida” que, a su vez, subraya la provisionalidad del tiempo y de la historia, emergen como ejes centrales de su pensamiento. El punto octavo expone la relación existente, desde sus orígenes, entre la teología política y la teología de la liberación. Se destacan allí sus fuertes impulsos comunes, también sus diferencias, progresivamente menos relevantes debido a la evolución que ambas han sufrido. En este marco se advierte la creciente toma de conciencia por parte de Metz de la llamada Iglesia del tercer mundo, particularmente, la relación entre Europa y América Latina. En este contexto, y no en última instancia debido a la decisiva influencia del pensamiento judío, se sitúa su opción, en tanto terapia correlativa a su diagnóstico (cultural, político, eclesial), por un monoteísmo bíblico sensible al recuerdo, al sufrimiento, a la teodicea y al tiempo, capaz de una “ecumene de la compasión”. Concluimos el texto con un breve análisis de sus innegables logros y méritos y, especialmente allí, de sus limitaciones y preguntas abiertas, en particular las referidas a su cristología.

Diversos conceptos relevantes, además de los ya aludidos, aparecen brevemente analizados en su contexto adecuado a lo largo del artículo. Ante todo, el de Auschwitz, también el de “correctivo crítico”, “correctivo judío”, “memoria peligrosa”, “reserva escatológica”, “desprivatización”, “devenir sujeto”, etc. El recorrido genético-sistemático corrobora una frase autobiográfica de Metz: “El contacto con el *logos* ajeno, distinto, es para mí, hasta el día de hoy, una apasionada actitud de

fondo” (3). Quizás, la tesis nuclear del autor pueda resumirse, con ayuda del trabajo doctoral de Benjamin Taubald (4), de la siguiente manera: la *memoria passionis* como *organon* de universalidad que permite plantear un discurso de Dios, posidealista y con pretensión de universalidad concluida con el imperativo de la compasión.

La lectura de su obra, siempre estimulante, permite compartir el juicio de algunos de sus colegas y críticos: Metz es un “ensayista” (5) que, por su lenguaje, acentos y estilo, constituye una “singular aparición” en el “mundo teológico-académico” y que, incluso en la vejez, “ha conservado algo de un *enfant terrible* calculadoramente provocador” (6).

No hay duda ninguna de que estamos frente a una corriente de pensamiento, una tradición teológica y un autor que pueden ofrecer muchos elementos para repensar nuestra situación evangelizadora, la de la Iglesia y la sociedad, no en última instancia, la de nuestro pasado político-ecclesial reciente, latinoamericano y argentino.

1. BREVE PANORAMA BIOBIBLIOGRÁFICO DEL AUTOR

Johann Baptist Metz, nacido en 1928 en Auerbach (Baviera), Alemania, es un autor mundialmente conocido como fundador de la llamada “nueva teología política” surgida en la segunda mitad de la década del sesenta. Estudió filosofía y teología en Bamberg, Innsbruck y Munich. En 1952 obtuvo el doctorado en filosofía con una tesis titulada “Heidegger und das Problem der Metaphysik” bajo la dirección de Emerich Coreth (7). En 1954 se ordenó sacerdote. En 1961 obtuvo el doctorado en teología con el trabajo, publicado un año después, “Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin” bajo la dirección de Karl Rahner (8). Entre 1963 y 1993 tuvo a su cargo la cátedra de Teología fundamental en la Westfälischen Wilhelms-Universität en Münster. Entre 1968 y 1973 fue consultor del “Secretariado para los no creyentes” del Vaticano, creado por Pablo VI luego del Concilio y, como perito, desempeñó un papel muy importante en el Sínodo de las diócesis alemanas entre 1971 y 1975 en Würzburg. Fue cofundador y editor de la revista internacional “Concilium”. Ha sido profesor invita-

(3) *Esperar a pesar de todo. Johann Baptist Metz y Elie Wiesel. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*, Trotta, Madrid 1996, 39. Cf. en referencia a Bloch, en 1965, una reflexión más detenida en esta línea, “Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments”, en S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu Ehren*, Frankfurt a.M. 1965, 227-241, 229s.

(4) *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, Lit-Verlag, Münster 2001.

(5) T. R. Peters, *Johann Baptist Metz und die Theologie des vermißten Gottes*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1998, 7.

(6) M. Delgado, “‘Judisches Korrektiv’ - Das Christentum von Johann Baptist Metz”, en id. (ed.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. ‘Vom Wesen des Christentums’ zu den ‘Kurzformeln des Glaubens’*, Kohlhammer, Stuttgart 2000, 246-258, 246.

(7) Tesis no publicada. Un resumen del trabajo lo ofrece el artículo con el mismo nombre: “Heidegger und das Problem der Metaphysik”, *Scholastik* 28 (1953) 1-22.

(8) *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Mit einführendem Essay von Karl Rahner*, München 1962. Traducción castellana: *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Sígueme, Salamanca 1971.

do en Boston (USA) y, luego de su jubilación, por varios años en la Universidad de Viena (Austria); esta última le concedió el doctorado honoris causa en 1994. Junto a numerosos artículos publicados en distintas revistas internacionales, los restantes libros de Metz se caracterizan por ser recopilación y reelaboración de textos ya editados individualmente. “Zur Theologie der Welt”, publicado en 1968 (9), reúne, junto a varios excursus sobre temas singulares, trabajos sobre la temática de la secularización y los primeros referidos a la teología política. Su obra principal, “Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie” (10), publicada en 1977, que desarrolla las categorías fundamentales de la “nueva teología política” puede ser considerada como una *Summa* de su pensamiento. Junto a otros títulos, que pueden consultarse en su listado bibliográfico (11), merecen destacarse, por una parte, “Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997” (12), que ofrece las principales contribuciones elaboradas entre los años 1967 y 1997, en orden cronológico, de esta corriente teológica, por otra, el recientemente publicado, “Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft” (13), que, una vez más, recoge y reelabora textos en su casi totalidad ya publicados. Una característica de este último libro es que, por primera vez de manera sistemática, al explicar las fuentes originales de cada capítulo, se citan apuntes de clase, tanto de Múnster como de Viena, aunque no se brinda información precisa sobre sus ediciones o páginas; tampoco de su accesibilidad. El discernimiento sobre lo que sería estrictamente “nuevo” en esta obra, a diferencia de las otras de Metz, es dificultoso; habría que verificarlo con una lectura muy atenta de cada tema, subtemas, expresiones concretas, citas de autores, pequeñas modificaciones de acentos o perspectivas. El mismo Metz brinda algunas, pocas, informaciones al respecto (14). Podría ser leído, quizás, casi veinte años después del texto de 1977, como una (última) *Summa* de toda la obra de Metz.

Otros textos del autor, en cierto modo secundarios, sin embargo, por varias razones no pueden ser minusvalorados. Destacamos cuatro de ellos. Dada la estrecha vinculación que Metz postula entre espiritualidad y teología, aspecto especialmente

-
- (9) *Zur Theologie der Welt*, Grünewald, Mainz/München 1968 (51985). Traducción castellana: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 21971.
- (10) *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grünewald, Mainz 1977 (51992). Traducción castellana: *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristianidad, Madrid 1979.
- (11) Cf. http://egora.uni-muenster.de/fb2/fundamentaltheologie/sp_auto_28933.cfm?part=bibliografie
- (12) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Grünewald, Mainz 1997. Traducción castellana: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002.
- (13) *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg i.Br. 2006. Trad. castellana: *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007. Los problemas de traducción no deben sobrevalorarse, tampoco desconocerse. Ejemplos: Traducir “nachmodern” por “transmoderno” (sea como sustantivo o adjetivo) y, más aún, querer encontrarle un justificativo es, simplemente, un despropósito: *Memoria passionis*, 190. Incluso, en el mismo título: “Gedächtnis” no es “evocación” (o “remembranza” como usa habitualmente en el libro), sino, simple y sencillamente, el equivalente al término de origen latino: “memoria”. Es una expresión clave en Metz.
- (14) No faltan en el libro algunas evaluaciones, llamadas de atención sobre algunos desarrollos o nuevas perspectivas por parte del mismo Metz. Cf. por ej., *ibid.*, 128 nota 193, 186 nota 296.

subrayado en sus textos sobre Rahner (15), puede citarse el libro de 1977, “Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge” (16). Particularmente interesante es también la extensa entrevista incluida en el libro “Trotzdem hoffen” de 1993, en la cual Metz aborda, en un lenguaje sencillo, las principales ideas de su producción teológica y describe brevemente los encuentros con las personalidades clave en su biografía intelectual (17). En 2007 se ha publicado el texto “Armut im Geiste. Passion und Passionem”. Se trata, a juicio de Metz, de “un experimento” (18), ya que recoge dos textos suyos separados por la distancia de 50 años. El primero, “Pobreza en el espíritu”, publicado originalmente en 1961, apareció en forma de libro en 1962 (19). El segundo texto, “Pasión y pasiones” se remonta a una reflexión en Münster, en la cuaresma de 2006. En este, afirma, “encuentra expresión un giro en mi biografía teológica” que se remonta a muchos años antes. Dicho giro es caracterizado de la siguiente manera: “El discurso sobre Dios y su Cristo ha devenido más atento al mundo y, en este sentido, más político, la historia de la pasión de la humanidad ha penetrado en el discurso teológico de la historia de la salvación de la humanidad, la teología no desemboca solo en cantos, sino también en gritos” (20). Por ello afirma que, una “confrontación con el segundo texto pueda aclarar, al

-
- (15) Cf. *Esperar a pesar de todo*, 48: “En ese punto, por cierto, siempre he seguido enteramente las huellas de mi maestro Karl Rahner. El núcleo de la teología no se puede separar adecuadamente de la mistagogía”. Cf. también, “Karl Rahner – ein theologisches Leben. Theologie als mystische Biographie eines Christenmenschen heute”, *Stimmen der Zeit* 185 (1974) 305-316. – reelaborado en *La fe, en la historia y la sociedad*, 228-236; *Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner*, München 1984; “Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen”, *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 383-392; “Fehlt uns Karl Rahner?“, en A. Raffelt (ed.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, 85-99; “Intellektuelle Leidenschaft und spirituelle Courage“, en A. R. Batlogg - M. E. Michalski (eds.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, Freiburg i.Br. 2006, 116-133.
- (16) *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Herder, Freiburg i.Br. 1977. Traducción castellana: *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Herder, Barcelona 1978. El texto se remonta a una conferencia pronunciada ante la asamblea anual de la federación de superiores de órdenes religiosas alemanas en Würzburg, 1976. La importancia del trabajo a los ojos del propio autor se pone de relieve en el mismo prólogo: “el tema aquí tratado es para mí todo menos el resultado de un trabajo teológico de ocasión.” Una idea conductora, vinculada estrechamente al documento final del Sínodo alemán, “Unsere Hoffnung”, es la que califica el momento actual del cristianismo y de la Iglesia como la “hora del seguimiento”, la “época del seguimiento” y, por tanto, la “época de las órdenes”, entendiendo que en ellas no se vive algo exclusivo, sino que se hace visible un “enérgico impulso y una radicalidad plenamente vivida.” Precizando el enfoque, afirma: “un breve ensayo de orientación sobre la Iglesia y sobre el ser cristiano, desde el enfoque de las órdenes religiosas”. El texto adquiere más relieve aún si se lo sitúa en una búsqueda importante en Metz en aquellos años: “la cuestión de los sujetos eclesiales de la mística política del seguimiento”, el “portador histórico”, *Dios y tiempo*, 113. Junto a, o en lugar de, las órdenes religiosas, aparece un “brote mesiánico”: la Iglesia de base. Cf. *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz 1980 (1984). Traduce. castellana: *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1982.
- (17) *Trotzdem hoffen: mit Johann Baptist Metz und Elie Wiesel im Gespräch*, Mainz 1993. Trad. castellana: *Esperar a pesar de todo. Johann Baptist Metz y Elie Wiesel. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*, Trotta, Madrid 1996.
- (18) *Armut im Geiste. Passion und Passionem*, Aschendorff Verlag, Münster 2007. Poseemos la traducción italiana: *Povertà nello spirito – Passione e passioni*, Queriniana, Brescia 2007.
- (19) *Armut im Geiste – Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Menschwerdung des Menschen*, München 1962 (orig. en *Geist und Leben* 34 (1961) 419-435).
- (20) *Povertà nello spirito – Passione e passioni*, 7.

menos en grandes líneas, cuál camino teológico he realizado en este tiempo, qué cambios de estilo y de perspectiva se han verificado en mi trabajo teológico” (21). En verdad, las diferencias emergen inmediatamente, muestran dos épocas, no solo dos etapas diferentes. Eso sí, el mismo Metz lo destaca, hay una “continuidad interna entre los dos textos”: la unidad entre amor a Dios y amor al prójimo que, en el segundo texto se expresa como unidad indivisible entre pasión de Dios y compasión activa por los hombres. Otro tema a verificar, no subrayado por Metz allí, es la continuidad en la importancia otorgada al concepto de “pobreza de espíritu” (22). El texto “Por una cultura de la memoria” de 1999 no posee un libro alemán equivalente. Constituye una recopilación de artículos, en su mayoría, no traducidos anteriormente. Con una buena introducción y un buen epílogo de Reyes Mate, sin embargo, carece de información precisa sobre el origen de varios de los textos, dato no menor al momento de reunir artículos que tienen, a veces, veinte años de distancia, y adolece, además, de no pocos errores de traducción (23).

2. “DESDE UNA TEOLOGÍA TRASCENDENTAL A UNA TEOLOGÍA POLÍTICA”. ETAPAS EN EL PENSAMIENTO DE METZ

El mismo J. B. Metz ha distinguido diversas etapas en su pensamiento; clasificación que ha obtenido aprobación entre sus críticos. En un texto de 1970, que refleja su propio itinerario, caracteriza tres momentos: (1) de una aceptación general de los impulsos modernos (y cita aquí su tesis doctoral sobre el antropocentrismo cristiano) y (2) de la tesis abstracta de la secularización moderna analizada en un tono marcadamente positivo como una consecuencia del cristianismo (tal como él la expone en los primeros capítulos de su libro “Zur Theologie der Welt”) (24) a una “nueva teología política” (3), entendida como una hermenéutica de la tradición de fe orientada a la acción frente a la historia moderna de la libertad (25). Varios años

(21) *Ibid.*, 7-8.

(22) Cf., además del citado artículo de 1961, las afirmaciones en el texto de 2006, *Memoria passionis*, 36, 73ss.

(23) J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999. Traducir “Vermissen” por “ausencia” es muy problemático para la comprensión, precisamente, de la razón anamnética (p. 133). La situación latinoamericana no es un “apéndice paradigmático” de la teología, sino el “Ansatz”, el comienzo, el principio, el punto de partida. (p. 36). El error no es secundario porque, como plantea el mismo título de ese artículo, se trata del “lugar teológico de la Teología de la Liberación”. “Rede von Gott” no es “palabra de Dios”, sino el discurso sobre él (p. 40, 105). Otro error importante en el mismo artículo: “En el encuentro con esa teología de la liberación también se pone de manifiesto que se llega a una influencia y desafío puramente *contrarios* a la teología europea y no europea” (p. 44). El texto, por el contrario, afirma el “auténtico influjo y desafío *recíprocos*” de dichas teologías; no “contarias” (traduce mal la palabra *gegenseitig*). “Tutorismus” no es “proteccionismo” (p. 47), etc.

(24) Metz cita aquí *Teología del mundo*, 11-66, 73-103. Varios autores, especialmente J.-H. Tück destacan la cercanía e, incluso, el parentesco entre la posición de Metz y las reflexiones sobre la secularización como consecuencia de la revelación cristiana del teólogo luterano, Friedrich Gogarten (1887-1967). Cf. *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Schöning, Paderborn 2001, 37-49.

(25) Cf. J. B. Metz, “La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad”, en J. B. Metz – J. Moltmann – W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna*, Sígueme, Salamanca 1973, 47-77, 57. Cf. también, J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 63 nota 2.

después y sin contradecir esa caracterización, Metz describe su itinerario más simple y radicalmente: “desde una teología trascendental a una teología política”; lo percibe, incluso, como una “ruptura” (*Bruch*) (26), que se expresa en controversias teológicas aproximadamente a partir de 1965 y cuya maduración se refleja en el libro citado de 1977: “Glaube in Geschichte und Gesellschaft”. Allí se observa un giro en el trasfondo filosófico: “del Kant trascendental y de Heidegger, al Kant del primado de la razón práctica, a Marx, a Bloch y a Benjamin, a la Escuela de Frankfurt y, en ella y más allá de ella, al pensamiento judío y a la sabiduría mesiánica del judaísmo” (27). En el campo teológico, Metz enumera aquí a Kierkegaard, Bonhöffer e, incluso, Rahner. A la pregunta sobre la nueva situación y las nuevas experiencias que explican este proceso, Metz responde: “hoy me parece que puedo dar una respuesta a esto, aunque ha pasado mucho tiempo antes de aclararme yo mismo”, escribe en 1982. Y continúa:

“Tomé conciencia de que para mí ser cristiano significaba ser cristiano mirando de cara a Auschwitz, mirando de frente al Holocausto. (...) De ahí arrancan mis preguntas críticas, ahí está la base de mi adiós a la teología trascendental. No existe para mí una verdad que sea posible defender de espaldas a Auschwitz. No hay para mí un “sentido” que sea posible salvar de espaldas a Auschwitz. No hay para mí un Dios al que sea posible orar de espaldas a Auschwitz. (...) Por eso, desde entonces he intentado no hacer teología de espaldas al sufrimiento, visible o hecho invisible a la fuerza, que hay en el mundo... Fue uno de los motivos personales para desarrollar una teología política, del paso de una mística trascendental a una mística política del cristianismo” (28).

El giro aludido puede caracterizarse también como el paso de la *conversio ad phantasma*, tomista-trascendental-rahneriana, a la *conversio ad passionem*, según una expresión de T. Peters (29).

3. LA FASE INICIAL EN LA BIOBIBLIOGRAFÍA DE METZ

3.1. “Heidegger y el problema de la metafísica” - 1952

En 1952 obtuvo el doctorado en filosofía con una tesis titulada “Heidegger und das Problem der Metaphysik” bajo la dirección de Emerich Coreth (30). Un breve

(26) *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, 95. Es claro que cuando Metz habla de “teología trascendental” refiere a aquella reinterpretación moderna del tomismo de cara a los desafíos planteados por Kant según la línea iniciada por los trabajos del jesuita belga, Joseph Maréchal, y que encuentran en Karl Rahner el exponente teológico más significativo.

(27) *Ibid.*, 95.

(28) *Ibid.*, 95-96. Cf. también, en tono de testimonio personal la reflexión hecha en “Ein biographischer Durchblick: “Wie ich mich geändert habe””, en *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, 207-211.

(29) Cf. J.-H. Tück, *Christologie und Theodizee*, 151.

(30) Tesis no publicada. Un resumen del trabajo lo ofrece el artículo con el mismo nombre: “Heidegger und das Problem der Metaphysik”, *Scholastik* 28 (1953) 1-22.

balance de su posición frente al filósofo alemán puede resumirse, con la ayuda de J. M. Ashley (31), de la siguiente manera: Metz acepta de Heidegger, ante todo, la perspectiva general trascendental fundada en la distinción entre los niveles ontológico y óptico y, también, la mirada del *Dasein* como ente privilegiado en el cual plantear la cuestión del ser. Su crítica al filósofo se explica, principalmente, desde su asumida posición del tomismo trascendental: Heidegger nunca escapa al nivel de una ontología regional del *Dasein*. Queda atrapado en una fenomenología óptica del ser humano, sin alcanzar el nivel buscado: el del ser. Por otra parte, y esta constatación es importante para la evolución posterior del pensamiento de Metz, advierte que no obstante el análisis existencial del *Dasein* con su énfasis en la historicidad, esta perspectiva no encuentra un lugar adecuado; queda formulada de manera muy formal, yuxtapuesta, sin relación con una historia concreta, particular (32). Por otra parte, y este punto es decisivo en la interpretación del autor (Ashley no lo explicita), Metz no comparte la tesis fundamental de Heidegger acerca del olvido del ser en la metafísica occidental (33). En opinión de Ashley, Metz intenta desarrollar en esa época (fines de la década del 50, comienzos de la del 60) una antropología más positiva, más allá de las limitaciones heideggerianas, haciendo uso de conceptos y temas de Tomás de Aquino, tales como corporeidad (34) (que subsume el heideggeriano *Befindlichkeit*) (35) concupiscencia (36) e integridad (37). Posteriormente, luego del giro “desde una teología trascendental a una teología política”, que, expresado con otras palabras, es el giro desde la antropología teológica a la teología de la historia y la escatología, Metz prestará *un poco* de atención a Heidegger, pero ya no a su antropología existencial, sino, en un sentido crítico, a su ontología del tiempo, a su temporalización de la metafísica (38).

(31) *Interruptions: Mysticism, Politics and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, University of Notre Dame, Notre Dame 1998, 60-73.

(32) Cf. por ej., la formulación escrita en 2006, referida implícitamente tanto a Heidegger como a Rahner: “Pues esta “historicidad”, en cuanto una especie de existencial formalizado, impedía que la “historia” accediera al centro de la teología”, *Memoria passionis*, 49.

(33) “Heidegger und das Problem der Metaphysik”, 13.

(34) “Zur Metaphysik der Leiblichkeit”, *Arzt und Christ* 4 (1958) 78-84; “Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes”, *Hochland* 55 (1962) 97-107 (traducción y resumen: “Caro cardo salutis. Para una comprensión cristiana del cuerpo”, *Selecciones de Teología* 9 (1964)); “Leiblichkeit”, en H. Fries (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1963, 30-37 (“Corporalidad” en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología. I*, Cristiandad, Madrid 21979, 259-266). La atención a este tema se extiende casi una década en la bibliografía de Metz: “Der Mensch als Einheit von Leib und Seele”, en J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 584-636 (traduc. castellana en *Mysterium Salutis II*, Cristiandad, Madrid 21977, 486-529).

(35) “Befindlichkeit”, en *Lexikon für Theologie und Kirche. II*, Herder, Freiburg i.Br. 21958, 102-104.

(36) “Begierlichkeit”, en *LThK II*, 108-111; “Konkupiszenz”, en H. Fries (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, München 1962, 843-851 (“Concupiscencia”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología. I*, 208-216).

(37) “Integrität”, en *LThK. V*, 21960, 718-720; “Freiheit”, en H. Fries (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, 403-444 (“Libertad”, en H. Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la Teología. I*, 907-918).

(38) Cf. *Esperar a pesar de todo*, 44-46; *Memoria passionis*, 154.

3.2. “Antropocentrismo cristiano” - 1962

En 1961 Metz obtuvo el doctorado en teología con el trabajo, publicado un año después, “Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin” bajo la dirección de Karl Rahner (39). La investigación que, según el prólogo del mismo Rahner, “constituye un desarrollo de la interpretación de Tomás que debemos a un Maréchal” (40), tiene un “carácter formal”, es decir, no se orienta al estudio de determinadas afirmaciones materiales de Tomás de Aquino, sino a la “estructura formal”, “a la “forma” del pensamiento tomasiano” a partir del análisis de determinados contenidos. Pretende “esbozar una especie de hermenéutica formal que sirva para la comprensión de los textos tomasianos” (41). De esta manera, piensa Metz, emerge más claramente la peculiaridad, el rango histórico de este pensamiento, incluso, se lo comprende más profundamente. Y, en última instancia, dicha autocomprensión “formal” es puesta en relación con la que rige actualmente. Estas consideraciones metodológicas definen la organización del libro. Luego de un capítulo dedicado, precisamente, al análisis de la comprensión histórica, distinguiendo y poniendo en relación (“un círculo hermenéutico irreductible”) (42), “el principio material” (43) y el “principio formal o forma de pensamiento” (44), el segundo, central en el trabajo, muestra la forma “antropocéntrica” del pensamiento de Tomás diferenciándolo de la forma “cosmocéntrica” del pensamiento griego. En su opinión, Tomás es el primer teólogo cristiano en situar la revelación cristiana en el único horizonte adecuado a ella; se da en él “un incipiente ‘viraje epocal’” (45). La filosofía trascendental concibe el ser a partir de un horizonte trascendental, *a priori* y no conceptualizable categorialmente. La autonomía de la subjetividad no consiste en superar ese *a priori*, sino en hacer la experiencia de la libertad al interior del mismo. Para Metz, y también para Rahner, Dios es el primer *a priori* que, como condición de posibilidad, sostiene al sujeto, su libertad y su historia. De este modo, “antropocentrismo” no se opone a teocentrismo, sino a “cosmocentrismo”. Metz analiza estas

(39) *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Mit einführendem Essay von Karl Rahner*, München 1962. Traducción castellana: *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Sígueme, Salamanca 1971.

(40) *Ibid.*, 31.

(41) *Ibid.*, 34.

(42) Según J. M. Ashley, Metz utiliza aquí un lenguaje muy próximo a la obra *Verdad y método* de H. G. Gadamer publicada poco antes. “Metz no cita la obra de Gadamer en su bibliografía pero uno sospecha que la había leído al tiempo en que trabajó en el esbozo final de su disertación”, *Interruptions*, 231 nota 94.

(43) Metz afirma, sin argumentar, que el principio material de la antropología de Tomás es la corporalidad intrínseca del ser humano y de la salvación que se desarrolla y se actualiza dentro de él. Cf. *ibid.*, 43. Metz anuncia un libro al respecto que no se concretará nunca. Según Ashley esto estaría en relación con el “cambio dramático” en la agenda intelectual del autor. Cf. *Interruptions*, 231 nota 91.

(44) *Antropocentrismo cristiano*, 51. El principio formal es, de suyo, más fundamental, más abarcador, la raíz unificadora, el elemento configurador, el horizonte, lo “no dicho en lo dicho”, cita Metz a Heidegger aquí; refiere a la concepción del ser y la autoconciencia del hombre en su totalidad; es “el ἀρχή uniforme-uniformante del que brota toda la pluralidad material”, *ibid.*, 46.

(45) *Ibid.*, 64. Sobre este carácter inicial y, a menudo, latente, cf. también, *ibid.*, 64, 76, 84, 86, 90, 100, 106, 151.

cuestiones con la presentación de diversos temas de la teología de Tomás (ser, individualidad, libertad, sustancia, mundo y gracia); decisivo para la comprobación del antropocentrismo formal de Tomás es su enseñanza sobre la *reditio subjecti in seipsum completa* (46).

El tercer momento del libro pone de relieve la raíz bíblico-cristiana de dicho antropocentrismo que, a juicio de Metz, recogida en la reflexión de Tomás, pone la “hegemonía helena” en las orillas del pensamiento. De este modo, la influencia bíblica en Tomás está en la base de la subjetividad moderna. El cuarto capítulo, finalmente, examina el rango histórico-conceptual e histórico-salvífico del pensamiento de Tomás en función de la nueva forma de pensamiento que, a juicio de Metz, Tomás usa “revolucionariamente” (47). El Aquinate, y no Descartes, es “el padre de la filosofía moderna” y la “época moderna” es calificada muy precisamente: “no es otra cosa que la realización filosófica del espíritu del cristianismo”⁴⁸. Aquí reside, probablemente, la intención central del trabajo: presentar el antropocentrismo moderno como consecuencia histórico-efectual del pensamiento cristiano-tomista; el antropocentrismo moderno se debe, como origen, a la revelación cristiana. Esto se expresa en el título mismo del libro.

Esta lectura que, con matices, prosigue con la tarea emprendida en el trabajo sobre Heidegger, esto es, una apropiación crítica de planteos de la filosofía moderna, está en consonancia con una línea de trabajo central del tomismo trascendental, al cual adhiere Metz en esos años, y formula una perspectiva fundamental que, también con matices, se mostrará fructífera posteriormente, ante todo, en su siguiente libro: “Zur Theologie der Welt” de 1968. En este es el fenómeno de la secularización moderna el que será puesto en una relación positiva con el cristianismo.

En síntesis, como sugiere J. M. Ashley, su lectura de Tomás es provocativa, va más allá de Tomás mismo y, en su género, se parece al libro sobre Kant de M. Heidegger o al de K. Rahner sobre Tomás: el método de pensar *nach vorne*, hacia delante, en términos de la subsiguiente historia de los efectos de un pensamiento es siempre controvertido (49). Estos análisis permiten, también, situar correctamente la afirmación de R. Mate: “sin *Antropocentrismo cristiano* Metz no hubiera llegado a su teología política” (50). Por otra parte, no han faltado críticas a algunas de las tesis centrales del libro: tanto la caracterización del cosmocentrismo griego como la del antropocentrismo de Tomás serían excesivamente simplificadoras; el supuesto en la argumentación según el cual lo específico del pensamiento moderno puede ser resumido en la categoría de “antropología trascendental” aparece como otra idea problemática (51).

(46) *Ibid.*, 72 (CA 51).

(47) *Ibid.*, 35.

(48) *Ibid.*, 153.

(49) Cf. *Interruptions*, 92.

(50) R. Mate, “Presentación de la edición castellana”, en J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, 9-18, 17.

(51) Cf. ulteriores observaciones en J.-H. Tüek, *Christologie und Theodizee*, 34ss.

4. PRIMERA FASE DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA. IMPORTANCIA DE ERNST BLOCH

En la conformación conceptual de la “nueva teología política” (52) de Metz es posible distinguir dos fases: *la primera (1966-1969)*, inspirada en la filosofía utópica de Ernst Bloch y en el marco del diálogo cristiano-marxista, acentúa la dimensión futura de la fe y se desarrolla como una teología escatológica de la esperanza en estrecha relación con una tendencia existente en los trabajos teológicos de la década del sesenta (como, por ejemplo, los de J. Moltmann y K. Rahner). En relación a la fase transitoria de su pensamiento ya aludida, la que analiza la problemática de la secularización y que se concreta en los primeros capítulos de “Zur Theologie der Welt” (1968) (53), hay aquí un desplazamiento del horizonte de pensamiento teológico. Si la temática de la mundanidad (*Weltlichkeit*) del mundo, pensada desde la definitiva aceptación del mundo por Dios en Jesucristo, y con ella el moderno proceso de secularización era juzgado como una legítima consecuencia de la fe cristiana a la luz de la teología de la encarnación, en esta primera fase de la teología política, la creciente importancia de la temática del futuro, mediante la hominización del mundo, es reflexionada en el marco de una escatología futura. El futuro aparece como el horizonte de un mundo hominizado cuya realización práctica parece cercana por las posibilidades que brinda la innovación científica y la manipulación técnica. En ese contexto, Metz procura esclarecer las implicaciones socio-críticas de la escatología cristiana. Primera expresión de ese “desplazamiento del horizonte de pensamiento” descrito se advierte claramente en el artículo programático, “Kirche und Welt im eschatologischen Horizont” (54), de 1966, en el cual, por primera vez en la obra de Metz, se utiliza el concepto “politische Theologie” (55); menos explícitamente, también, en el artículo “Welt” de 1965 (56). Esta fase adquiere su perfil propio en base a dos factores: primero, la toma de distancia de la propia tradición teológica, que se expresa en la crítica a los trabajos teológicos trascendentales, existenciales y personalistas existentes por sus fisonomías ahistóricas y despolitizadas y que puede condensarse en el término programático de “desprivatización” (*Entprivatisierung*) (57) y en una frase: “quién hace teología, cuándo,

(52) “Nueva” en relación a la teología política de Carl Schmitt (1888-1985), jurista alemán vinculado al nacionalsocialismo, del cual Metz se distancia expresamente. En 1969 Metz reconoce haber subestimado la problemática, es decir, la ambivalencia, del concepto “teología política”. A su juicio, otros nombres posibles (teología dialéctica, teología negativa, teología crítica, teología pública, teología sociocrítica, etc.) no carecen de dificultades. Cf. “Politische Theologie” in der Diskussion, en H. Peukert (ed.), *Diskussion zur “politischen Theologie”*, Mainz/München 1969, 267-301, 268s.

(53) Cf. *Teología del mundo*, 11-66, 73-103.

(54) *Zur Theologie der Welt*, 75-88 (*Teología del mundo*, 105-126), publicado por primera vez en lengua inglesa en 1966, luego, con pequeños cambios en *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 451-462.

(55) *Zur Theologie der Welt*, 84, 87 (*Teología del mundo*, 119, 123).

(56) Cf. “Welt, systematisch”, en *LThK. X*, 21965, 1023-1026 (con modificaciones en *Zur Theologie der Welt*, 46-50; *Teología del mundo*, 66-72).

(57) La expresión acompañará, desde entonces, todo el recorrido posterior de la obra de Metz, aunque con nuevos matices debido, principalmente, a los cambios culturales y eclesiales. Cf. por ejemplo, un texto que se remonta a 2004 donde se habla del “programa de desprivatización” aplicado a la “reforma” de la Iglesia: *Memoria passionis*, 184. A este respecto, es interesante su referencia al

dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología (58). En este sentido, la “nueva teología política” se autocomprende, con una expresión precisa, estratégica y repetida, como un “correctivo crítico” (*kritisches Korrektiv*) a las características ahistóricas y despolitizadas de las teologías nombradas. El segundo factor, la tarea positiva de la teología política, trata de definir de manera nueva la relación entre religión y sociedad, entre Iglesia y ámbito público social (*Öffentlichkeit*), entre fe escatológica y la práctica social. En diálogo con la Ilustración y en respuesta a las objeciones de la crítica marxista de la religión busca destacar la relevancia de la fe cristiana en la configuración de la sociedad política. Esta tarea se expresa conceptualmente en los siguientes términos: “primado del futuro”, “primado de la praxis” y “reserva escatológica” (*Eschatologischer Vorbehalt*) (59).

En este contexto debe situarse la importancia del diálogo con el filósofo judío-alemán, *Ernst Bloch* (1885-1977), subrayada repetidamente por el mismo Metz (60). Es “el filósofo que más le ha influido” (61), constata Reyes Mate y añade: Bloch es “el filósofo con quien (Metz) más empatizó afectiva y conceptualmente” (62). Se conocieron en un congreso en la Academia de Weingarten en junio de 1963. El tema en discusión era el futuro del hombre y, si bien la concepción de futuro de Metz era muy distinta a la de Bloch, este último quedó muy conforme con el modo de hablar de Metz. Solo después de este encuentro, el teólogo comienza a leer al filósofo (63). Es justamente el *primado del futuro* uno de los temas más importantes de la recepción que expresamente Metz hace de Bloch (64). En efecto, “futuro”, “esperanza”, “utopía” son conceptos clave que articulan el pensamiento del filósofo judío-alemán y que están plasmados en su obra más importante, “El principio esperanza”; una

“(primer) proyecto de desprivatización subyacente a mis tempranas contribuciones a la teología política a partir de *Zur Theologie der Welt*”, *ibid.*, 186 nota 296. Metz habla, ahora, de “una segunda fase de desprivatización, centrada en la superación de las tendencias a la autoprivatización del cristianismo eclesial en general”, *ibid.*, 201 (cursiva nuestra).

(58) *Dios y tiempo*, 142. La frase es de 1992, del prólogo a la obra de Gutiérrez en lengua alemana.

(59) Metz utiliza el concepto en la década del 60 sin aludir a su origen. Este se remonta a E. Peterson y, luego, a K. Barth; en Metz adquiere un matiz diverso, “político”: es el instrumento teológico de una crítica ideológica que, por una parte, subraya el carácter provisional del tiempo contra la espera de un futuro indeterminado (Bloch), por otra, confiesa el futuro como advenimiento de Dios que descalifica las exageradas esperanzas que anidan en el poder y las posibilidades de la humanidad. Cf. J.-H. Tüek, *Christologie und Theodizee*, 98-100; T. R. Peters, “Eschatologischer Vorbehalt”, en *LThK. III*, 31994, 880-881.

(60) Cf. J. B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Güterlosher Verlagshaus, Gütersloh 1981, 58-69.

(61) R. Mate, “La incidencia filosófica de la teología política de J. B. Metz”, en J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, 157-190, 190. Cf. T. R. Peters, *Johann Baptist Metz und die Theologie des vermißten Gottes*, 38, habla de Bloch como el “verdadero “ayudante del nacimiento” (*Geburtshelfer*) de la teología de Metz”.

(62) “La incidencia filosófica de la teología política de J. B. Metz”, 172.

(63) Cf. *Esperar a pesar de todo*, 39-40.

(64) Cf. en una afirmación de 1965, J. B. Metz, *Teología del mundo*, 110: “El futuro al que aquí nos referimos, es, en sentido esencial, una realidad que todavía no existe, más aún, que no ha existido jamás: es lo “nuevo”, en sentido propio. La relación con tal futuro no puede ser puramente contemplativa y no puede ser puramente representativa, ya que la pura contemplación y la pura representación se orientan hacia una realidad hecha o ya existente”, y más abajo añade: “este curso de ideas determina las reflexiones filosóficas de E. Bloch”.

verdadera “enciclopedia de las esperanzas” como el mismo Bloch afirma (65). A juicio del autor, la filosofía “tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno” (66). De este modo, en el centro de su reflexión se sitúa una *filosofía del futuro*. Pero esta filosofía contiene una antropología que concibe al hombre como “ser utópico”, un hombre que “sueña despierto”. La “utopía” no es un mero ideal sino que se concibe como una “función”, como una forma de conocimiento de la realidad, como una ontología “del todavía-no-ser” y que es parte de la estructura esencial del hombre. En este sentido, Bloch busca un *trascender sin trascendencia*, una consideración de la religión en la que la esperanza cobra sentido. Es decir, la esperanza ultraterrena de la religión se transforma en utopía concreta intramundana y convirtiendo la *spes* religiosa, con frecuencia ciega, en *docta spes*, “esperanza inteligida”, que se apoya en la razón y constituye el impulso de la utopía concreta (67). Esta filosofía de la esperanza la hereda Bloch de la apocalíptica y la escatología, que dentro de la tradición judeo-cristiana, constituye el eje central de su trayectoria filosófica (68).

Si se tienen en cuenta las anteriores afirmaciones de Reyes Mate, se advierte que la teología de Metz tiene, como uno de sus pilares fundamentales, una “escatología crítico-creadora” que mira hacia el futuro, según la concepción de Bloch, pero a la “luz del memorial de la pasión” (69). El mismo Metz reconoce, cuando escribe las “Tesis extemporáneas sobre la apocalíptica”, que “con estas “tesis” deseo evocar a mi modo el recuerdo del fallecido Ernst Bloch, recordar esa “sabiduría apocalíptica” que resuena en él y que le viene de aquellas tradiciones judías que en el cristianismo están interrumpidas desde hace tanto tiempo, demasiado en mi opinión” (70). En este contexto temático, Metz habla en 1972 de un necesario “correctivo judío” (*judisches Korrektiv*) en relación a la historia del cristianismo y de la teología (71).

5. SEGUNDA FASE DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA. IMPORTANCIA DE WALTER BENJAMIN

La segunda fase de la teología política de Metz, *a partir de 1969*, sitúa en el centro la idea de memoria y, con ella, integra la dimensión del pasado hasta enton-

(65) E. Bloch, *El principio esperanza* [1], Trotta, Madrid 2004, 41.

(66) *Ibid.*, 30.

(67) Cf. *ibid.*, 30.

(68) Cf. J. J. Tamayo-Acosta, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella 2000, 260. Esta filosofía, continúa Tamayo Acosta, tan decisiva como fecundante ha influido en la teología reciente de modo tal que, “constituye un eslabón de suma importancia en la recuperación del horizonte escatológico, tanto para el pensamiento filosófico como para el teológico”, *ibid.*, 260. En esta misma línea, cf. también, F. Serra, “La actualidad de Ernst Bloch”, en E. Bloch, *El principio esperanza* [1], 16.

(69) Cf. J. B. Metz, *Teología del mundo*, 119; J. B. Metz, “El futuro a la luz del memorial de la pasión”, *Concilium* 76 (1972) 317-334.

(70) J. B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, 178.

(71) Cf. *Unterbrechungen*, 63s. Que incluye el primado de la praxis, la teología negativa, la cuestión de Job, la conciencia apocalíptica del fin de los tiempos y, también, un cristianismo caracterizado por el seguimiento mesiánico y una mística política.

ces parcialmente desplazada. La razón de este cambio de perspectiva en la tematización de la dimensión temporal puede situarse, por una parte, en la distinta valoración que Metz hace de la historia moderna del progreso. A la anterior aceptación fundamental de las tendencias de la historia de la libertad, sucede ahora una actitud más crítica, que presta más atención a las consecuencias negativas de dicho proceso. La temática de la historia de los sufrimientos del mundo pasa a primer plano; el concepto clave deviene: “memoria passionis”. Esta nueva perspectiva es consecuencia, también, de la asunción de algunas de las críticas generadas por la “nueva teología política”, en particular, la que refiere a la estrechez futurista del punto de partida teológico como consecuencia de la recepción del pensamiento moderno que afirmaba el “primado del futuro”. El cuestionamiento radicaba en si la atención casi excluyente al futuro no infravaloraba el significado del pasado y, por tanto, si no conducía a una consideración del presente demasiado indeterminado, carente de recuerdo y de historia. La superación de la acentuación unilateral de la perspectiva futura mediante la inserción de la temática de la memoria en J. Metz se debe, junto a H. Marcuse y a T. Adorno, principalmente al influjo de los trabajos histórico-filosóficos de *Walter Benjamin* (72), el filósofo judío-alemán muerto trágicamente en setiembre de 1940 en la frontera franco-española. Algunas de las categorías centrales e ideas conductoras de Metz están anticipadas en la obra de Benjamin, particularmente en la obra “Thesen über den Begriff der Geschichte” (Tesis sobre el concepto de historia). El mismo Metz refiere expresamente a esta obra de Benjamin al introducir, en 1969, su tesis sobre la memoria (73). Las tesis, concluidas a comienzos de 1940, son reconocidas como unas de las obras filosóficas más relevantes del siglo XX. En efecto, frente a la barbarie de su tiempo, ellas constituyen un armazón teórico con el que poder interpretar a la historia de una nueva manera, “quieren ser una nueva teoría del conocimiento” que permitan, a través de la lectura de las páginas olvidadas del pasado, una comprensión profunda del presente y, de este modo, la construcción de un futuro que no sea la mera prolongación del presente, sino la maduración de aquel pasado frustrado de las víctimas.

Una serie de perspectivas benjaminianas, profundamente coloreadas por su carácter judío, que algunos ven como hilo de conductor de su pensamiento (74), reaparecen en Metz en un nuevo contexto histórico-cultural y en el marco de una propuesta explícitamente teológica. Entre otros aspectos, pueden enumerarse, el sujeto de la historia bejaminiano con su plus cognitivo, su concepto de realidad, su idea del mesianismo, el concepto de redención, la relación que plantea entre filosofía y teología y su particular comprensión de esta, el peligro como categoría hermenéutica, las figuras desgraciadas que permiten un exacto conocimiento del pasado (los flaneurs, el trapero, el Lumpensammler), su particular relectura de los principales temas de la modernidad, su crítica al progreso y a la ciencia, la complicidad que descubre entre progreso y barbarie, su toma de posición frente a la crítica marxista

(72) Cf. J.-H. Tück, *Christologie und Theodizee*, 109.

(73) Cf. “Politische Theologie” in der Diskussion”, 286, 294.

(74) Cf. R. Foster, *El exilio de la palabra. En torno a lo judío*, Eudeba, Buenos Aires 1999, 139 nota 116. Cf. G. Scholem, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Península, Barcelona 1987, 46; R. Forster, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Altamira, Buenos Aires 2001, 37.

de la religión, su idea de la memoria y el recuerdo (*Eingedenken*), de la historia y, sobre todo, del sufrimiento.

6. LA “RAZÓN ANAMNÉTICA” DETERMINADA POR EL A *PRIORI* DEL SUFRIMIENTO AJENO. DIÁLOGO CRÍTICO CON JÜRGEN HABERMAS

Ahora bien, Metz ha llegado a ser interlocutor de Bloch y Benjamin “persiguiendo *paralela y autónomamente* rastros de la misma tradición, la tradición judeo-cristiana” (75). En dicha tradición se encuentra un tipo de racionalidad, de pensamiento (*Denken*) como memoria (*Andenken*), una “racionalidad anamnética”, una indisoluble unidad de *ratio* y *memoria*, o en términos de la modernidad tardía, de interdependencia entre la razón comunicativa y la razón anamnética (76), o, más aún, de fundamentación de aquella en esta. La Ilustración, “que exigía discurso y consenso” (77), ha minusvalorado el poder intelectual del recuerdo en su propio perjuicio: en virtud de este desconocimiento ha caído en una “segunda inmadurez”; su ausencia explica sus aporías, interpreta Metz. Una de las principales preocupaciones del autor es, distanciándose de formas tradicionales de la hermenéutica histórica, definir con precisión categorías de percepción de la historia que sean sensibles a la singularidad y la contingencia. En este contexto, Metz habla de la necesidad de un “segundo nominalismo” que, precisamente, revise la supremacía conceptual de lo universal frente a lo singular, que proponga una nueva valoración intelectual de lo singular, que desarrolle una racionalidad sensible a la contingencia (78).

La “racionalidad anamnética”, el “saber añorante” (*Vermissungswissen*) (79), en diálogo crítico con J. Habermas (80), no se presenta como una categoría compensatoria (se ocuparía de ámbitos a los que no ha llegado todavía la razón argumentativa), sino como una *categoría constitutiva*, fundamental del espíritu humano en virtud del cual puede entenderse el mundo de una nueva manera (81). No es casual,

(75) R. Mate, “La incidencia filosófica de la teología política de J. B. Metz”, 173 (cursiva nuestra).

(76) Cf. *Memoria passionis*, 24, 72, 222ss.

(77) J. B. Metz, “Dios. Contra el mito de la eternidad en el tiempo”, en T. R. Peters – C. Urban (eds.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid 2001, 35-53, 49. (Orig: “Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit”, en T. R. Peters - C. Urban (eds.), *Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott*, Mainz 1999, 32-49).

(78) Cf. *ibid.*, 55ss.

(79) *Ibid.*, 39.

(80) Cf. *Dios y tiempo*, 173; J. B. Metz, “Dios y el tiempo. Teología y metafísica en las fronteras de la modernidad”, *Selecciones de teología* 162 (2002) 152-160, 156ss.

(81) Sobre esta categoría es particularmente importante el trabajo publicado, ya citado, de Benjamin Taubald, *Anamnetische Vernunft. Untersuchungen zu einem Begriff der neuen Politischen Theologie*, Lit-Verlag, Münster 2001. Es fruto de su tesis doctoral en la Universidad de Viena. En una reseña reciente Franz Gruber afirma sobre este texto: “Taubald ha esbozado una fina imagen del concepto fundamental de la Teología política de J. B. Metz. Su trabajo pertenece a las mejores interpretaciones de Metz que conozco.” (*Theologisch-praktische Quartalschrift* 150 (2002) 428). El texto posee cinco capítulos (1. Motivos teológicos tempranos; 2. El desarrollo de la tesis de la memoria; 3. Auschwitz; 4. Teología posidealista; 5. Elementos de una “ética anamnética”). Naturalmente, un punto central del trabajo es el estudio del concepto de “razón anamnética” que Metz desarrolla en la década del 80’ en discusión con Habermas y en explícita toma de distancia de los presupuestos de la “razón comunicativa” habermasiana. El libro incluye tres excursus de relieve:

afirma Metz, que las voces judías en la filosofía contemporánea llamen la atención sobre esta constitución fundamental anamnética de la razón; autores diversos como Benjamin, Adorno, Rosenzweig, Levinas, Jonas y Bloch parecen estar de acuerdo en que “pensar es recordar y en que la razón indivisible tiene una estructura profunda anamnética” (82). Es una razón determinada por la memoria; más precisamente, en cuanto razón práctica (83) se orienta por *una memoria definida*: la del sufrimiento *ajeno*, no del propio (que es raíz de los conflictos) (84). No debería subestimarse “su valor cognitivo crítico”; se trata de “una especie de *anti-saber ex memoria passionis*” (85).

Metz comparte con Habermas la pretensión de universalidad (86), pero piensa que esta solo se garantiza desde una nueva política del reconocimiento no centrada en relaciones simétricas con interlocutores, sino a partir de relaciones de reconocimiento asimétricas, desde el recuerdo de los sufrimientos de los otros: “el universalismo moral no es producto de consenso. Sus raíces están en el reconocimiento de una autoridad, la de de los que sufren”, que no puede “prepararse hermenéuticamente o asegurarse discursivamente (...) *la obediencia precede al entendimiento y al discurso* y además a costa de la moral que sea” (87). Esta obediencia no es incompa-

el primero, referido al concepto de memoria en Herbert Marcuse (en el cual Metz se apoya al comienzo; este influjo no debe sobrevalorarse). El segundo, más extenso y más determinante en relación a las nociones judías de tiempo e historia, referido a Adorno, titulado: “Adorno o la imposibilidad de la racionalidad. Aproximaciones a lo no idéntico”. Taubald concede al encuentro con la obra y la persona misma de Adorno un relieve especial, particularmente en tres motivos: la crítica histórica realizada junto con Horkheimer y que culmina en la “Dialéctica de la Ilustración”, la referencia al concepto de lo teológico presente en la Escuela de Frankfurt, especialmente Horkheimer y Benjamin y, tercero, el primado de la razón práctica tal como se destaca en el mismo Adorno. El tercero, dedicado a Jean-François Lyotard, es presentado con la intención de destacar algunos déficits en la teología política y subrayar intereses comunes, como la percepción de la importancia de la historia y la exigencia de una solidaridad práctica.

- (82) *Por una cultura de la memoria*, 75 nota 4. La importancia otorgada a F. Nietzsche es *creciente* en la teología de Metz; a su juicio él es el “primer profeta posmoderno de la época poscristiana”, el “primer pensador ‘posmoderno’”, *Memoria passionis*, 82, 129. Y más allá del autor mismo, es la reacción contra la “atmósfera nietzscheana”, *ibid.*, 142, 161. Varias de sus críticas a algunas de las principales tendencias del actual momento cultural (amnesia cultural, desaparición del sujeto, el tiempo ilimitado, etc.) se vinculan a sus ideas y obras. De hecho, en este último libro de 2006, Nietzsche es, junto a Rahner y Habermas, uno de los autores más citados. Cf. también, J. B. Metz, “Religion, ja – Gott, nein”, en J. B. Metz - T. R. Peters, *Gottespassion*, Freiburg i.Br. 1991, 14-67, 57ss.; *Esperar a pesar de todo*, 32; T. R. Peters, *Johann Baptist Metz und die Theologie des vermißten Gottes*, 14.
- (83) “Es “práctica” porque, para formar sus conceptos, no puede prescindir de un saber que nace del comportamiento”, *Esperar a pesar de todo*, 32. La teología política “hace hincapié en la fuerza inteligible de la praxis misma, en el sentido de una *dialéctica teoría-praxis*”, se “opone a una subordinación no dialéctica de la praxis a la teoría y la idea”, *La fe, en la historia y la sociedad*, 65 (cursiva nuestra). Cf. *ibid.*, 64-75. Cf. también, “Política. B) Teología política”, en *Sacramentum Mundi* 5, Herder, Freiburg i.Br.1977, 499-508, 500ss. (orig. de 1969).
- (84) Cf. *Dios y tiempo*, 155: “‘Fíjate y sabrás’, dijo una vez el filósofo Hans Jonas, que convertiría con esa fórmula el ver, el tener ojos para los otros, en la raíz de una cultura de la sensibilidad y en una nueva especie de moral universalista”.
- (85) *La fe, en la historia y la sociedad*, 122.
- (86) Cf. *Memoria passionis*, 81.
- (87) *Dios y tiempo*, 229 (cursiva nuestra). Cf. *ibid.*, 207: “Lo que rige, pues, a esta razón anamnética en su pretensión de verdad y universalidad no es, en primer término, el *a priori* del entendimiento, sino el del sufrimiento”.

tible con la autodeterminación; la autonomía de la razón se enraíza (*verwurzelt*) dialécticamente en un acto de reconocimiento, el cual a su vez, protege (*schützt*) a la razón de toda instrumentalización o funcionalización, fundamentando así sus pretensiones de universalidad basada en el *a priori* del sufrimiento (*Leidensapriori*) no ideológico (88). Una frase de Th. Adorno aparece citada en varias oportunidades: “La necesidad de dejar que el sufrimiento hable con elocuencia es condición de toda verdad” (89). Ella formula una pretensión universal de la razón que va más allá de un universalismo meramente procedimental y, además, comenta Metz, declara no verdaderas todas las pretensiones de validez universal que tengan su punto de partida al margen de la historia humana de sufrimiento. En otras palabras: “este *a priori* del sufrimiento y su universalismo negativo justifican –en la forma de metafísica negativa– la pretensión de verdad de la razón en tiempos de pluralismo” (90). En este sentido, se comprenden también algunas afirmaciones provocadoras: “la ética global no es el resultado de una votación ni el fruto de un consenso” (91); “la democracia se basa en el consenso; la ética de la democracia, sin embargo, se apoya sobre todo en la memoria” (92).

La memoria del sufrimiento ajeno, de la historia de la pasión de los hombres en tanto “única macronarración que sigue teniendo vigencia” (93), por tanto, no refiere “a una memoria que ayude a autoafirmarse y a afianzar la identidad, sino a una memoria que cuestiona la identidad firme y segura, o sea, una “memoria peligrosa” que más bien “debilita”, que deja brechas abiertas” (94); por una parte, “una categoría débil en una época en la que, al final, los hombres piensan que, contra unas historias de dolor y atrocidades que constantemente se les vienen encima, su única guarnición está en las armas del olvido, en el escudo de la amnesia” (95), por otra, puede entenderse como una “categoría básica del mensaje cristiano y de su discurso sobre Dios”, como una *categoría-puente* para una comunicación entre personas y mundos culturales diferentes al servicio de un reconocimiento de los otros,

(88) Cf. *Memoria passionis*, 216. Cf. también, “Vernunft mit Leidensapriori. Vorschlag zu einem Rationalitäts-konzept der Theologie“, en K. Appel - W. Treitler - P. Zeilinger (ed.), *Vernunftfähigkeit - vernunftbedürftiger Glaube*, Frankfurt a.M. 2005, 25-31.

(89) *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, 27, citada en *Dios y tiempo*, 207; *Memoria passionis*, 60, 214.

(90) *Memoria passionis*, 214.

(91) *Ibid.*, 173. Sin desconocer las diferencias, a veces profundas, entre las diversas tradiciones religiosas, Metz ve aquí, precisamente, la posibilidad de un “ecumenismo indirecto de las religiones”, actual y necesario, al servicio de una praxis de responsabilidad común en esta perspectiva. Al respecto, cf. también, “Theologie versus Polymythie oder: Kleine Apologie des biblischen Monotheismus“, en O. Marquard (ed.), *Einheit und Vielheit. 14. Deutscher Kongreß für Philosophie*, Hamburg 1990, 170-186 (Trad. castellana en J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*, 135-157).

(92) *Memoria passionis*, 188. Cf. *ibid.*, 200.

(93) *Ibid.*, 205.

(94) *Esperar a pesar de todo*, 50. Metz debe a H. Marcuse (*Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin ¹⁰1978, 117) la expresión memoria o recuerdo peligroso. Cf. “‘Politische Theologie’ in der Diskussion”, 287. Ella se constituye como “un concepto básico de esta teología”, “Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus – Ein Gespräch von Peter Rottländer mit Johann Baptist Metz”, en P. Rottländer (ed.), *Die Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986, 175-186, 182.

(95) *Dios y tiempo*, 174 (cursiva nuestra). Cf. *Memoria passionis*, 73.

particularmente de las víctimas, en su alteridad y heterogeneidad; es la “base moral de un entendimiento entre sujetos” (96); el “fundamento de una moral universal jurídico-racional” (97), puesto que “conduce a la razón ante una autoridad que no puede obviarse ni religiosa ni culturalmente: la autoridad de los que sufren” y exige a todos una “ecumene de la compasión” (98). La memoria de los que sufren da a la Iglesia y a la vida política una nueva “fantasía moral”, una nueva forma de imaginar el dolor ajeno, a raíz de la cual habrá de madurar “una desbordante, insospechada toma de partido a favor de los débiles e irrelevantes” (99). “El amor mesiánico es partidista” (100).

Particularmente en “La fe, en la historia y la sociedad” Metz sistematiza un poco la noción de solidaridad. Ella aparece como *solidaridad rememorativa* con los muertos y vencidos, como peligroso recuerdo no solo de los triunfadores, sino también de los perdidos; no solo de los que logran sus objetivos, sino también de los fracasados, solidaridad hacia adelante y hacia atrás. Afirma Metz que “la categoría teológica de la solidaridad pone de manifiesto su dimensión místico-universal en el recuerdo de los muertos” (101). La solidaridad se presenta como una categoría de salvación del sujeto donde quiera que este se encuentre amenazado, por el olvido, la opresión, la muerte. Por esto es también un compromiso con el hombre y así el cristianismo se convierte en una “patria de esperanza: la esperanza en el Dios de vivos y muertos que llama todos los hombre a ser sujetos en su presencia” (102).

Ahora bien, esta categoría, la “razón anamnética”, solidaria, presupone y exige el desarrollo de otro tema importante ya formulado por Metz, particularmente en un artículo de 1973: la narración. Ante los problemas de identidad en que se encuentra la teología, Metz propone un cristianismo narrativo-práctico en contraposición a uno idealista-trascendental. Son estas cuestiones las que explican la

(96) *Dios y tiempo*, 139,178 respectivamente. Cf. *ibid.*, 157: “el lenguaje con que se articula la memoria de sufrimiento de los hombres es más universal, es más eficaz para la comunicación entre culturas que el lenguaje de nuestra racionalidad occidental, que nuestro lenguaje científico. Y esa memoria del sufrimiento es lo que hace a una cultura sensible y accesible para otros mundos culturales”.

(97) *Memoria passionis*, 189. No faltan en Metz análisis referidos a las limitaciones y ambigüedades, teóricas y prácticas, del universalismo de los derechos humanos. Precisamente en ese contexto adquieren relieve las ideas aquí expuestas. Cf. *ibid.*, 204ss.

(98) Cf. J. B. Metz, “Dios y el tiempo. Teología y metafísica en las fronteras de la modernidad”, 159. “Tampoco la Iglesia está por encima de, sino bajo aquella autoridad de los que sufren...” Y, en un diagnóstico agudo y central, Metz formula: “A mi modo de ver, el fracaso de la institución religiosa –la Iglesia– consiste hoy, sobre todo, en que ha desgajado en exceso su memoria dogmática de Dios de la memoria de sufrimiento de los seres humanos. Por eso, porque la autoridad de Dios que ella anuncia no se refleja en la autoridad de los que sufren, su apelación a la autoridad de Dios suena en ocasiones tan fundamentalista.”, *Memoria passionis*, 194.

(99) *Ibid.*, 128.

(100) *Más allá de la religión burguesa*, 14.

(101) *La fe, en la historia y la sociedad*, 240.

(102) *Ibid.*, 244. Con matices conforme a los distintos contextos temáticos, Metz caracteriza el concepto de “devenir sujeto” (*Subjektwerdung*) como “programa fundamental (*Grundprogramm*) de la nueva teología política”; fundado en una “antropología anamnética” determinado por el otro, por la alteridad, es un “yo “político”” que se distingue de un “yo “idealista””, de un mero “yo interpersonal” y también de un “yo de la psicología profunda”, “Religion, ja – Gott, nein”, 40 nota 20.

“breve apología de la narración” (103). “El *logos* de la teología cristiana tiene una estructura profunda narrativo-anamnética” (104). Más aún, la razón misma tiene una estructura narrativa y no solo argumentativa, es por esto que, recogiendo el tema del sufrimiento, Metz afirma que la razón argumentativa es insuficiente para abordar el recuerdo del sufrimiento y por eso apela a la categoría de la narración como modo adecuado de abordar teológicamente el problema (105). Esto implica un nuevo respeto ante la historia del sufrimiento. Cuando la razón respeta esta historia se convierte en una tradición que se transmite *narrativamente*, en *historias peligrosas*, no por medio de *meros* argumentos (106). Pero, hay que advertirlo, la argumentación no pierde nunca su relieve, incluso porque debe “proteger”, a causa de sus debilidades congénitas, a la memoria, a la narración y, como se muestra inmediatamente, al lenguaje oracional.

Estas reflexiones están teñidas en Metz por una cuestión más amplia, provocadora y polémica, sobre la concreta construcción histórica del cristianismo que, a su juicio, explican por qué estas ideas no han sido, y no lo son aún, relevantes en la teología, la Iglesia y la sociedad: “¿No comenzó ya en los albores de la historia del cristianismo una especie de *mutilación de su espíritu*? ¿No se impuso en la teología cristiana el parecer de que, aunque la fe de los cristianos tenía sus raíces en Israel, su espíritu procedía exclusivamente de Atenas, de la cultura griega?” (107). Precisamente, el “olvido de la oferta intelectual de Israel” es responsable, también, según una idea muy repetida de Metz, de que el cristianismo, su sensibilidad y su moral, se haya concentrado, de manera creciente, en el pecado y no en la pregunta por la justicia de los inocentes que sufren. De allí que fallara “el órgano sensorial” para percibir peligros y catástrofes, en primera instancia, Auschwitz (108). Esta pérdida, la de la sensibilidad por el sufrimiento, “a mi juicio, escribe Metz, se ha convertido en la raíz de la *crisis de competencia* del cristianismo, con respecto a la cual, repito, todas las crisis eclesiales del cristianismo son de naturaleza secundaria” (109).

(103) Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 213. Cf. el importante artículo: “Kleine Apologie des Erzählens”, *Concilium* 9 (1973) 334-341 (*Concilium* 85 (1973) 222-238) reelaborado en el libro.

(104) *Dios y tiempo*, 180.

(105) “El cristianismo como comunidad de los que creen en Jesucristo es, desde sus orígenes, no fundamentalmente una comunidad interpretativa y argumentativa, sino una comunidad de recuerdo y de narración con intención práctica: el recuerdo narrativo-evocativo de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. El *logos* de la cruz y de la resurrección posee una ineludible estructura narrativa. La fe en la redención de la historia y en el ‘hombre nuevo’ se transmite, a la vista de la historia del sufrimiento humano, por medio de *relatos peligrosos* en virtud de los cuales el oyente tocado por ellos se convierte en ‘agente de la palabra’”, *La fe, en la historia y la sociedad*, 222 (cursivas nuestras).

(106) Cf. *ibid.*, 224.

(107) *Memoria passionis*, 72 (cursiva nuestra). Cf. a modo de ejemplo, la crítica de Habermas, para quien esta lectura es “demasiado simple”, “Israel o Atenas: ¿A quién pertenece la razón anamnética?”, en J. Habermas, *Fragmentos filosóficos-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid 1999, 89-100, 92. La respuesta de Metz en “Athen versus Jerusalem? Was das Christentum dem europäischen Geist schuldig geblieben ist”, *Orientierung* 60 (1996) 59-61.

(108) Cf. *Más allá de la religión burguesa*, 32.

(109) *Memoria passionis*, 82 (cursiva nuestra).

7. EL “NÚCLEO” DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA: “EL PROBLEMA DE DIOS COMO PROBLEMA DE LA TEODICEA”

La *memoria passionis*, categoría clave como se ha advertido, se desarrolla como la cuestión de Dios frente a los sufrimientos del mundo. De este modo, el tema de la teodicea se sitúa, recién en los años 80 (110), en el centro de la nueva teología política (111). Con otras palabras, el “núcleo” de la teología política es “el problema de Dios como problema de la teodicea” (112). Se trata de la pregunta acerca de cómo se debe/ puede hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo. “Esta pregunta es *la* pregunta de la teología” que no puede ser “respondida nunca de manera concluyente”; “es *la* pregunta escatológica” y la tarea principal de la teología será buscar “un lenguaje siempre nuevo que impida que sea olvidada” (113). En la historia del cristianismo se han ofrecido diversas respuestas; en ellas, y por varias razones, Metz encuentra una buena dosis de “apatía”. Critica como manifiestamente insuficientes las diversas propuestas que postulan un sufrimiento *en* Dios; en su opinión, ellas minimizan la negatividad del sufrimiento, le restan importancia, lo eternizan, desconocen la “maior dissimilitudo”. “Si Dios sufre, entonces el sufrimiento –se dice– deja de ser una verdadera objeción contra Dios” (114). Pero, como muestra la experiencia milenaria, la pregunta permanece; esta es “tal vez *el* problema, *la* pregunta decisiva” que acompaña a la historia de las religiones y de la fe (115). Adviértase que, conforme al curso de las reflexiones precedentes, la teodicea planteada aquí no está concebida bajo una perspectiva existencialista, sino política: el discurso sobre Dios de cara al sufrimiento injusto de los otros.

Una expresión clave en la obra de Metz, o “teologúmeno de una importancia funda-men-tal” como la denomina (116), en la cual en buena medida se concentra su propuesta, encuentra dificultades al momento de su traducción: “Leiden *an* Gott”. La traducción castellana del libro alemán de 2006, “Memoria passionis”, expresa: “sufrimiento en razón de Dios”, a lo cual añade en paréntesis, significativamente, la expresión en alemán, aunque no advierte que Metz, en el original ha puesto la preposición *an* en letra cursiva (117). La edición italiana del libro “Armut im Geis-

(110) Cf. J. M. Ashley, *Interruptions*, 124.

(111) Cf. J. B. Metz, “Theodizee-Empfindliche Gottesrede”, en id. (ed.), “Landschaft aus Schreien”-Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102, 84 (“Un hablar de Dios, sensible a la teodicea”, en id. (ed.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Estella 1996, 23-28).

(112) *Memoria passionis*, 17. La centralidad de la teodicea para la teología ya aparece formulada en 1967, en relación a una carta de Bloch sobre un trabajo publicado al año siguiente en su libro, “Atheismus im Christentum”. Bloch le pregunta: “¿Job y Jesús contra la teología (y su teodicea)?”. Metz responde: “Sentimientos mezclados, incluso miedo por dificultades no conceptualizadas. (...) Por lo demás, la teología es siempre, al final, un comentario a esa así llamada cuestión de la teodicea, en cualquier caso.”, *Unterbrechungen*, 60. No es secundario advertir que el tema es marginal en el texto de 1977, “Glaube in Geschichte und Gesellschaft”. Auschwitz no es mencionada en esta importante obra.

(113) *Memoria passionis*, 19.

(114) *Ibid.*, 33.

(115) *Ibid.*, 33.

(116) Cf. *ibid.*, 109.

(117) *Ibid.*, 31. En *ibid.*, 71 se repite esta traducción. En *Por una cultura de la memoria*, 109 se usa la traducción “sufrimiento ante Dios”.

te. *Passion und Passionem*”, de 2007, “tropieza” con la misma dificultad; por una parte, traduce de manera incorrecta: “una “sofferenza che rimanda a Dio”, un sufrimiento que refiere o remite a Dios, y, por otra, de manera análoga al texto español citado, añade en paréntesis la expresión en lengua original (118). El autor norteamericano J. M. Ashley, en su trabajo ya citado, “Interruptions: Mysticim, Politics and Theology in the Work of Johann Baptist Metz”, advierte expresamente las dificultades de traducción. Dedicar una nota a la expresión *Leiden an Gott*. Allí propone, ante todo, dos figuras que, en su opinión, ejemplifican e iluminan la postura mística a que se alude con la expresión alemana: Job y Jesús. Ashley escribe: “la construcción alemana “*leiden an...*”, es traducida normalmente como “sufrir de...” (*to suffer from...*) como “sufrir de una fiebre” (*to suffer from a fever*). He elegido la traducción, indudablemente más peculiar, de “sufrir a Dios” (*suffering unto God*) para apresar el carácter *dinámico* de este relación; “sufrimiento delante de Dios” (*suffering before God*) o “sufrimiento en la presencia de Dios” (*suffering in the presence of God*) son otras traducciones posibles. Se las entiende mejor en términos de sus paradigmas bíblicos” (119). El autor prefiere una expresión antigua, *unto*. Conforme al “Cambridge Learner’s Dictionary” puede ser sinónima de la preposición *to*; quizás el significado adecuado: “*belonging to or connected with*” (*perteneciente a, o conectado con*) (120).

¿Cuál es la forma lingüística más adecuada para este tipo de experiencia de Dios y de discurso sobre Dios? La respuesta de Metz: *el lenguaje de la oración*, puesto que es más abarcativo, más universal, más dramático y rebelde, más radical e inquietante, menos armónico, menos proclive a adaptarse; es el lenguaje de la queja, de la protesta, del grito; en él “no existen prohibiciones lingüísticas”; es la “fuente de la teología negativa”, “indefensa renuencia a dejarse consolar por ideas o mitos”, “pasión por Dios” (*Gottespassion*) (121), a menudo, “nada más que un grito –silente, por pura impotencia– de la creatura” (122). En una formulación incisiva, escribe Metz: “arriesgo la reducción del lenguaje de la teodicea al lenguaje de la oración” (123). La razón que sostiene esta elección: la praxis solidaria como resistencia contra el sufrimiento no toca la cuestión de la justicia del sufrimiento *pasado*. Por el contrario, el lenguaje de la oración, del grito (*Schrei*), que tiene una larga tradición bíblica (desde Job a Jesús) y, más aún, una larga tradición a lo largo de la historia de la humanidad “como el más impresionante y conmovedor documento del lenguaje humano de sufrimiento”, está constituido por “apasionadas preguntas en demanda de explicación” (124), “cristológicamente agudizadas”

(118) *Povertà nello spirito – Passione e passioni*, 71.

(119) *Interruptions*, 218 nota 31.

(120) Cf. http://dictionary.cambridge.org/define.asp?key=HW*48000357&dict=CLD2

(121) *Memoria passionis*, 104. Metz utiliza frecuentemente esta expresión; la entiende como genitivo objetivo, pasión por Dios (*Leidenschaft für Gott*) y sufrimiento en razón de Dios (*Leiden an Gott*); no como genitivo subjetivo, como un sufrimiento de Dios mismo. Cf. “Lob der negativen Theologie: Aus einem Interview zur Gottesfrage”, en M. Lutz-Bachmann (ed.), *Und dennoch ist von Gott zu reden. (FS Herbert Vorgrimler)*, Freiburg i.Br. 1994, 304-310, 308.

(122) *Ibid.*, 104.

(123) “Theodizee-Empfindliche Gottesrede”, 99.

(124) *Ibid.*, 102, 39 respectivamente.

(125), que se dirigen a Dios; le reclaman una respuesta, que, finalmente, será escatológica. En este grito, “*pathos* de la distancia”, precisamente en él, “Dios está ‘ahí’; este grito constituye el modo en el que Dios, en su divinidad, está a mi lado” (126), junto a mí, cerca, en su ausencia, lejanía y trascendencia. Es una mística del sufrimiento a causa de Dios; es sufrir a Dios, su silencio y ausencia; una mística que “deja que Dios sea Dios” y, al mismo tiempo e inseparablemente, es “mística de ojos abiertos”, es decir, con una “creciente percepción del sufrimiento ajeno” (127). La compasión, rectamente entendida, esto es, como pasión que busca justicia, se erige, desde este trasfondo “místico”, en el “centro de la praxis cristiana” (128).

En este marco conceptual se explica la atención prestada por el autor a la llamada “*apocalíptica*” *judeo-cristiana* (a menudo desprestigiada) ya aludida al hablar de la relación con Bloch. Ella es entendida como el “correlato místico de una realidad política vivida” (129), “como visión del tiempo limitado” (130). Sin desconocer sus ambigüedades, Metz acude a la apocalíptica, por una parte, “con el fin de tematizar el factor “tiempo” en la teología y en el cristianismo”; un “programa de temporalización” (131), esto es, poner al descubierto la esencia limitada del tiempo mundano, por otra, de “someter la praxis de los cristianos, esto es, el “seguimiento”, a la presión del tiempo” (132). Ella “no inhibe la responsabilidad, sino que la fundamenta”, plantea el “reto a la solidaridad práctica con los “hermanos más débiles”, como se dice en el pequeño apocalipsis del Evangelio de Mateo” (133). Impide que el cristianismo devenga “un hogar religioso para burgueses”; critica posturas que “perdieron la sensibilidad para la negatividad de la historia, para las interrupciones y los peligros” (134). Constituye un “desvelamiento de las víctimas frente a la despiadada amnesia de los vencedores” (135). Este “aguijón apocalíptico” se opone tanto a una ingenua concepción moderna de un historicismo evolucionista e intemporal, como a una posmoderna concepción del eterno retorno (136). Si se la entiende en el contexto de las demás ideas expuestas en este artículo, se comprende correctamente la afirmación autobiográfica de Metz: “la inquietante pregunta por el sentido –reprimido y proscrito por la Modernidad– de la apocalíptica bíblica pertenece al trasfondo de todo mi trabajo teológico” (137).

(125) “Un rasgo fundamental de la mística de Jesús está en línea con esa tradición. Su grito en la cruz es el grito del abandonado de Dios a quien Dios nunca había abandonado. Jesús permanece fiel a la divinidad de Dios; en el abandono de la cruz afirma un Dios que es otro y de otra manera que el eco de nuestros deseos, que es más y diferente a la respuesta a nuestras preguntas”, J. B. Metz, “Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo”, *Selecciones de Teología* 130 (1994) 99-106, 105.

(126) *Ibid.*, 110, 106 respectivamente.

(127) *Ibid.*, 108, 101 respectivamente.

(128) *Memoria passionis*, 43.

(129) *La fe, en la historia y la sociedad*, 185.

(130) *Memoria passionis*, 140 nota 214.

(131) *Ibid.*, 140.

(132) *La fe, en la historia y la sociedad*, 178.

(133) *Ibid.*, 186.

(134) *Memoria passionis*, 146, 67 respectivamente.

(135) *Ibid.*, 141.

(136) Cf. *ibid.*, 128ss.

(137) *Ibid.*, 145.

8. LA TEOLOGÍA POLÍTICA Y SU RELACIÓN CON LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

¿Qué relación existió y existe entre la Teología política (TP) y la Teología de la liberación (TL)? Exponemos sucintamente la relación entre ambas tradiciones teológicas basados, sobre todo, en las opiniones de sus principales referentes.

Las dos corrientes teológicas, la TP y la TL, se gestaron en la década del sesenta. Por su contemporaneidad, no puede hablarse propiamente de que una haya estado en el origen de la otra (138). Expresaban conceptualmente, entonces, la responsabilidad del cristianismo por la problemática del propio contexto político-económico-cultural. En palabras de Metz formuladas en 1991:

Ambas teologías han surgido del espanto frente a lo poco que nuestro discurso cristiano sobre Dios ve y escucha los gritos dirigidos al cielo por la historia de sufrimientos de los hombres. Por eso, ambas posiciones están impregnadas por una determinada sensibilidad por la teodicea. Aquí, la teología política quiere hacer inolvidable en la teología cristiana el grito de las víctimas de Auschwitz. La teología de la liberación quiere hacer audible en el logos de la teología el grito de los pobres. Ambas concepciones teológicas son, en este sentido, “postidealistas” (139).

No obstante estos importantes rasgos comunes, la relación entre ambas no careció de iniciales críticas recíprocas. En su célebre libro (que se remonta a una conferencia del año 1968), “Teología de la liberación. Perspectivas”, el llamado padre de la TL, Gustavo Gutiérrez, advertía en J. B. Metz “una cierta insuficiencia en su análisis de la situación contemporánea”; por el “clima vital” europeo no advierte la “situación de dependencia” de la mayor parte de la humanidad; “falta lo que puede aportar la experiencia tanto de los enfrentamientos y conflictos... como de aspiración a la liberación”. Consecuentemente, no hay una revisión crítica de ciertos presupuestos de su propio pensamiento, continúa Gutiérrez. A su juicio, la situación de los países dominados explica más de un aspecto de las sociedades opulentas. Todo esto hace que lo político se mueva en los escritos de Metz en un terreno algo abstracto. Ganaría mucho con el aporte de las ciencias sociales y también con la contribución de ciertos aspectos del marxismo que (a pesar de Bloch, o a causa de él) Metz no usa, juzga el teólogo peruano. Por otra parte, las ideas de Metz acerca de la privatización de la fe deberían repensarse en América Latina; no pueden aplicarse indiferenciadamente. Gutiérrez afirma que, si Metz quiere concretar sus propósitos, “debe evitar la trampa de una “inocencia” ante los condicionamientos de

(138) Cf. G. Kruij, “Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland”, en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft. Bd 3: Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*, Grünewald, Mainz 1997, 41-66, 47.

(139) J. B. Metz, “So viele Antlitze, so viele Fragen. Lateinamerika mit den Augen eines europäischen Theologen”, en J. B. Metz - H.-E. Bahr, *Augen für die Anderen. Lateinamerika – eine theologische Erfahrung*, Kindler Verlag, München 1991, 11-62, 55.

la sociedad capitalista avanzada y de un estrecho marco eclesiástico” (140), “su crítica desprivatizadora solo afecta a elementos internos del sistema, no al sistema en cuanto tal ni a sus raíces” (141). Posteriormente, los procesos desarrollados en ambas corrientes teológicas han aproximado las respectivas posiciones. Un paso decisivo por parte de la TL lo constituye la mayor acentuación de lo histórico-cultural sobre lo económico-social, como reconoce el mismo Gutiérrez en una “autocrítica” (142).

Por su parte, en referencia a la TL, J. B. Metz alude, sin hacerla completamente suya, a una crítica extendida en Europa en aquellos primeros años: la mediación sociopolítica adoptada en la metodología de la TL era vista como una reducción de la religión a lo ético-político, la asunción de las categorías marxistas era percibida como una “importación” acrítica de ideas europeas crecientemente cuestionadas (143). Por lo demás, y a diferencia de otros autores tales como J. Moltmann, en la bibliografía de Metz hay un juicio positivo sobre la TL (144). La considera un ejemplo contextualizado, análogo a la TP, de una teología postidealista: “un proyecto legítimo y necesario de teología postidealista” (145); proyecto del cual Metz no omite destacar sus aportes para su propia teología (146). En los años noventa, estas reflexiones de Metz se sitúan en un contexto más amplio: en el marco del análisis de una iglesia policéntrica y de un mundo crecientemente intercultural, con el correlato filosófico-conceptual de la alteridad (147). Allí el tema no es ya la TL, sino la misma vida de la Iglesia en las distintas regiones (con sus teologías incluidas) y el intercambio intercultural de las sociedades. Sintomático es que se habla de una “opción por los pobres y de una opción por los otros en su

(140) G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca ¹⁵1994, 261-268.

(141) J. J. Tamayo, “Recepción en Europa de la Teología de la Liberación”, en I. Ellacuría - J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la Liberación. I*, Trotta, Madrid ²1994, 51-77, 57.

(142) G. Gutiérrez, “Mirar Lejos. Introducción a la decimocuarta edición”, en id., *Teología de la liberación*, 17-53.

(143) Cf. J. B. Metz, “Ein Dialog der Theologen. Rückblick auf einen Kongress”, en J. B. Metz - P. Rottländer (eds.), *Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen*, Grünewald, Mainz 1988, 9-22, 13, 19.

(144) Cf. R. Oliveros, “Historia de la Teología de la liberación”, en I. Ellacuría - J. Sobrino, *Mysterium liberationis. I.*, 17-50, 45. Cf. también la opinión de J. Ramos Regidor citada por J. J. Tamayo, “Recepción en Europa de la Teología de la Liberación”, 65: Metz es “el teólogo católico europeo que mejor ha sabido expresar el desafío de las iglesias de los pobres a las iglesias de los países ricos”.

(145) J. B. Metz, “Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie”, en id. (ed.), *Die Theologie der Befreiung - Hoffnung oder Gefahr für die Kirche?*, Patmos, Düsseldorf 1986, 147-157, 147 (traduc. castellana en *Por una cultura de la memoria*, 36-47). Cf. J. B. Metz, “Vorwort”, en G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Grünewald, Mainz ¹⁰1992, 11-16 (trad. castellana: *Dios y tiempo*, 141-146).

(146) Cf. J. B. Metz, “Significado de la teología latinoamericana para mi teología”, en L. C. Susin (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Sal Terrae, Santander 2001, 138-139.

(147) Hay aquí una genérica pero indudable influencia de Lévinas. “No llegó a convertirse en uno de mis maestros”, afirma Metz; si existe una influencia, “tiene que ver en primer lugar con el ambiente en que trabajo”, en concreto, colaboradores y amigos. “A través de estos, más que a través de textos originales de Lévinas me he informado sobre la relevancia de su llamado teorema de la alteridad”, *Esperar a pesar de todo*, 43.

alteridad” (148). La relación entre Europa y América latina deviene una cuestión clave: “la Iglesia no “tiene” una Iglesia-del-tercer-mundo, ella “es” una Iglesia-del-tercer-mundo con un origen europeo-occidental” (149). De este modo, Metz acoge, siquiera parcialmente, una de las objeciones iniciales hechas por la TL: su teología no advierte la injusticia internacional.

En referencia a la situación actual entre ambas corrientes, *un ejemplo sintomático* importante puede constatar en la valoración que, al elaborar aspectos clave de su cristología, Jon Sobrino hace de Metz, en particular, precisamente en el aprovechamiento de los temas ya aludidos: la memoria del sufrimiento de las víctimas y sus preguntas a la teología (teodicea). Escribe Sobrino: “en la actualidad es quizás J. B. Metz *quien mantiene más viva la pregunta* e insiste en que el sufrimiento hace enmudecer a la teología” (150).

Por tanto, la investigación acerca de los aportes de la nueva teología política de Metz no constituye un desconocimiento, desprecio o desinterés por la reflexión teológica latinoamericana, sino la búsqueda de una óptica autorizada conforme a estos mismos autores.

9. REFLEXIONES FINALES

Metz ha participado activamente en los diversos desafíos presentados a la Iglesia y a la teología a lo largo de su extensa biografía. Las progresivas transformaciones en su horizonte de pensamiento tienen que ver, sobre todo, con su diversa percepción y valoración de la modernidad. Su primera etapa está caracterizada por una visión “optimista” de ella. Esto se advierte en su temprano diálogo crítico con Heidegger, en su interesante posición sobre Tomás y los impulsos antropocéntricos modernos, en sus análisis sobre la secularización. Esa primera etapa está marcada por el horizonte cristológico de la encarnación e incluye reflexiones sobre la concupiscencia, la ambivalencia de la libertad, en síntesis, elementos teológicos extraídos de la doctrina sobre el pecado original, pero sin una relación concreta a la historia. Falta allí, completamente, la cuestión de la teodicea. En el proceso de desarrollo de la teología política, particularmente a partir de 1969, con su primera formulación de la tesis de la memoria en relación a Benjamin y su primera cita explícita de la “Dialéctica de la Ilustración” de Adorno y Horkheimer (151), se advierte una progresiva y creciente conciencia de las aporías de la modernidad que tiene su punto culminante en el tratamiento de Auschwitz. Este proceso motiva su progresiva concentración, nítida ya en los años 80, en la cuestión de la teodicea. Es claro, entonces,

(148) J. B. Metz, “Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Wetkirche”, en J. B. Metz - F.-X. Kaufmann, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Herder, Freiburg i.Br. 1987, 93-123, 119.

(149) J. B. Metz, “So viele Antlitze, so viele Fragen”, 40. Las reflexiones sobre Europa, sus desafíos actuales, sus patologías, son crecientes en la bibliografía de Metz. Cf. por ejemplo, *Memoria passionis*, 1968. El autor ha participado activamente en la reciente discusión sobre la mención del cristianismo en el preámbulo de la futura Constitución de la Unión Europea.

(150) *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 379 (cursiva nuestra).

(151) Cf. “‘Politische Theologie’ in der Diskussion”, 278 nota 28.

que Metz revisa su concepto de la teología para superar las abstractas reflexiones y disputas con las historias de sufrimiento y culpa en la modernidad. Metz reacciona frente a estos desafíos, anota acertadamente Tüek, no mediante una reformulación de una antropología o de una soteriología, sino mediante una nueva visión de la teología en la forma de una inquietante pregunta dirigida a Dios (152). La actualización de Job y de la tradición bíblica de la queja, planteada originalmente por Bloch a Metz ya en 1967 (153), le parece a esta teología sensible a la teodicea el modo adecuado de responder a los sufrimientos del siglo XX.

La lectura ensayada, su postura frente a la modernidad, no debe olvidar otra creciente toma de conciencia en la obra de Metz, ya apuntada: las múltiples limitaciones de la posmodernidad que explican su atención a F. Nietzsche, también creciente.

El tema de Auschwitz, en particular, a diferencia del contexto norteamericano, solo tardíamente ha sido tematizado en la teología alemana de la posguerra. En este punto, la teología política, principalmente Metz, junto a otros autores como J. Moltmann y D. Sölle, conserva un valor ejemplar. Decisivos fueron dos aportes iniciales suyos: el trabajo en el borrador del texto “Unsere Hoffnung” del Sínodo alemán, 1973, y la conferencia en el Katholikentag de 1978, “Juden und Christen nach Auschwitz” que obtuvo una gran acogida en el mundo judío (154). Además, con Auschwitz y las referidas referencias a la Iglesia del tercer mundo, en su mayoría pobre, adquiere enraizamiento histórico-contextual su categoría central referida al sufrimiento en el mundo. Con la palabra “Auschwitz”, y no simplemente “Holocausto” o “Shoah”, Metz pretendía, precisamente, “trazar una topografía del horror”, dejar la catástrofe “asociada a un lugar histórico concreto” (155).

No obstante los esfuerzos de Metz por contextualizar la teología e introducir la dimensión histórica, se advierte, todavía, una cierta falta de historicidad. Algunos ejemplos: Metz pone en el centro de su pensamiento la *memoria passionis et resurrectionis*, la memoria del sufrimiento ajeno, una teoría del conocimiento histórico desde los vencidos, sin embargo, en pocos lugares en su obra aparece un evento, un hecho, un acontecimiento, salvo Auschwitz, en el cual Metz haga pie y a partir del cual desarrolle sus conceptos. Un segundo ejemplo puede extraerse de las reflexiones acerca de la narración. Metz afirma que el logos de la teología tiene que ser tan narrativo como argumentativo y que narrar historias de sufrimiento la acredita. Pero ni en “La fe, en la historia y la sociedad” ni en ningún otro libro narra alguna historia. Sus observaciones al respecto, más bien programáticas y fragmentarias, permanecen en un cierto grado de abstracción (156). No debe desconocerse, sin embargo, el mérito de Metz en este punto, esto es, haber llamado la atención sobre

(152) Cf. J.-H. Tüek, *Christologie und Theodizee*, 219.

(153) Cf. *Unterbrechungen*, 60.

(154) Publicada luego en “Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland”, en E. Kogon - J. B. Metz y otros (eds.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979, 121-144, reproducida luego en *Más allá de la religión burguesa*, 25-38.

(155) *Memoria passionis*, 59.

(156) Cf. las múltiples y atinadas observaciones y críticas a las ideas de Metz sobre el carácter narrativo de la teología en J.-H. Tüek, *Christologie und Theodizee*, 129-139.

un aspecto descuidado de la teología: la estructura fundamental narrativa del discurso sobre la vida, muerte y resurrección de Jesús.

La crítica más importante, que encuentra en el trabajo ya citado de Jan-Heiner Tüek su expresión más sistemática, se dirige hacia su escaso e unilateral desarrollo cristológico (157), cuyo espacio y, en cierto sentido, importancia decrece con el tiempo. Metz da prueba, tempranamente, en 1969, de haber percibido esa crítica; su respuesta, un contraataque: no toda teología que habla mucho de Jesucristo, “desarrolla por eso una ‘teología cristiana’” (158). Precisamente, es en el contexto referido a esa objeción que Metz plantea, entonces, por primera vez, la idea de la *memoria passionis et resurrectionis Jesu Christi*, peligrosa y liberadora. La tesis del meritorio trabajo de Tüek reside en que, a su juicio, la consideración de la cristología decrece al tiempo y en la medida en que Metz se hace cargo más decididamente de los aspectos negativos de la modernidad, la “dialéctica de la modernidad”. Por el contrario, la cuestión de la teodicea se vuelve más determinante en la medida en que aumenta la sensibilidad del autor por el sufrimiento de las víctimas. El trabajo de Tüek, que en su parte propositiva sigue de cerca las reflexiones de H. U. von Balthasar, procura profundizar el vínculo entre cristología y teodicea (“con Metz, ir más allá de Metz”) (159) y, mediante una mayor elaboración del misterio de la cruz, pascual, unido a una teología trinitaria en la que Dios, por medio de su Hijo, participa en el sufrimiento del mundo, formular una teología más “positiva”, no principalmente centrada en la queja y el grito “cristológicamente agudizados”; más precisamente, “pensar a Auschwitz a partir del Gólgota” (160), e, incluso, formular una teología de la reconciliación entre víctimas y victimarios. De modo no menos provocador al de Metz, Tüek habla de una “amnesia de segundo grado”, en relación a la solidaridad anamnética con las víctimas afirmada por Metz, si, carentes de compasión, dejamos caer en el olvido a los victimarios (161).

En orden a afrontar esta y otras observaciones críticas, que inmediatamente proponemos, creemos que es *determinante* una anotación que, de algún modo caracteriza toda la bibliografía teológica de Metz: “*Los correctivos suelen exagerar*, con el fin de evidenciar lo que se siente o se ve como peligro o como necesidad”. Análogamente, alude en otro lugar a una “cierta unilateralidad” de la “protesta

(157) Tres puntos de vista diversos, y parcialmente sucesivos, pueden percibirse en la biobibliografía de Metz sobre la cristología. (1) una interpretación cristológica de la historia desde el suceso de la cruz, que expresa una cercanía a Balthasar (“Die ‘Stunde’ Christi. Eine geschichtstheologische Erwägung”, *Wort und Wahrheit* 12 (1957) 5-18); (2) una teología de la encarnación como fundamento de la autonomía secular, que se basa en buena medida en el mismo Rahner, y como centro de la historia, cercana a Balthasar (*Zur Theologie der Welt*, 1968); (3) una cristología después de Auschwitz, luego del “correctivo judío”, que destaca el monoteísmo, la teodicea, la conciencia apocalíptica, que privilegia a los sinópticos, que enfatiza la oración como queja y grito, etc. (“Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz”, *Stimmen der Zeit* 11 (2000) 755-760; resumido en “Hacia una cristología después de Auschwitz”, *Selecciones de teología* 158 (2001) 111-116; y recogido en *Memoria passionis*, 59-70). Cf. J.-H. Tüek, *Christologie und Theodizee*, 81, 68 y 56 para lo afirmado sobre Balthasar y Rahner respectivamente.

(158) “‘Politische Theologie’ in der Diskussion”, 285.

(159) J.-H. Tüek, *Christologie und Theodizee*, 19. El título original de su tesis era más provocativo: “Christologie versus Theodizee?” (cursiva nuestra).

(160) *Ibid.*, 222.

(161) Cf. *ibid.*, 297.

correctiva” (162). En este línea se sitúa otra afirmación de Metz incluida en una carta personal a Tück, el 28 de noviembre de 2000: “Todo en mis recientes reflexiones sobre la cristología fue propuesto como correctivo (*korrektivisch angelegt*); no para negar el impulso soteriológico, sino para romper el “círculo mágico”, finalmente tramado, que, en mi opinión, lleva a la redención, siempre, a la proximidad de una gnosis distante de la historia” (163).

Brevemente formulamos aquí otras “características” del trabajo teológico del autor. La eclesiología es abordada, también, solo desde algunos aspectos puntuales (164). El trabajo bíblico, explícito, es escaso, no obstante su declarado interés por la apocalíptica y su reivindicación de la “racionalidad” bíblica frente a la herencia grecolatina. Los análisis histórico-dogmáticos, por su parte, son también esporádicos, concentrados casi únicamente en unas breves y repetidas críticas a Marción y a Agustín. Además, no hay rastros de reflexiones pneumatológicas o mariológicas. La marginalidad del tema trinitario es una característica que recorre, prácticamente, toda su producción teológica. Aparecen referencias a él, no desarrollos, en dos contextos negativos: al criticar explicaciones contemporáneas sobre el sufrimiento *en Dios* y al destacar la importancia del monoteísmo en el actual momento cultural: “no se necesita una disolución trinitaria del monoteísmo en general..., sino solo una exacta percepción de la especificidad del propio monoteísmo bíblico” (165). Con buenas razones (relación con el judaísmo, situación de la cultura política internacional) Metz presta mucha atención a dicho monoteísmo (uno “padeciente” frente a otro “político-imperialista”). No obstante, parece claro que, el “subdesarrollo” cristológico y trinitario en su obra tiene que ver, en buena medida, con la asunción del “correctivo judío” ya analizado que, planteado expresamente en 1978, se vuelve cada vez más determinante en sus acentos y temas. M. Delgado habla, al respecto, de una “reducción teológica”: un monoteísmo bíblico sensible al recuerdo, al sufrimiento, a la teodicea y al tiempo (166).

Sea por razones debidas a características personales, sea por razones atribuibles a su misma concepción de la teología y su tarea en la sociedad actual, Metz no construye un tratado acabado sobre algún asunto, tampoco un sistema, sino, más bien, una *epistemología teológica*, es decir, formula bases de *lo que se debería hacer* en teología en orden a responder a los desafíos que presenta el actual contexto religioso, histórico-cultural. En este sentido, Metz es un teólogo que abre horizontes

(162) Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 178 (cursiva nuestra) y *Memoria passionis*, 44 respectivamente.

(163) Frase de Metz citada en J.-H. Tück, *Christologie und Theodizee*, 293 nota 10.

(164) La imagen del elefante (voluminoso, memorioso, paquidérmico y obstinado, etc.) aplicada a la Iglesia aparece repetidamente en Metz. Las principales caracterizaciones, que a menudo se expresan en los mismo títulos de artículos y que de modo particular ponen de relieve el contexto socio-histórico en la definición teológica de la Iglesia, son: “institución de libertad sociocrítica de la fe”, “transmisora pública de un recuerdo peligroso-liberador”, “iglesia universal culturalmente policéntrica”, “comunidad de recuerdo y narración comprometida con el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirige al sufrimiento ajeno”, por último, afirma Metz y, “a modo de síntesis, como “Iglesia de la *compassio*””, *Memoria passionis*, 192.

(165) *Memoria passionis*, 163 nota 252.

(166) “‘Judisches Korrektiv’ - Das Christentum von Johann Baptist Metz”, 251.

para pensar, hoy, teológicamente, de otro modo. “No es lo suyo llevarnos hasta el final sino encaminarnos” (167).

RESUMEN

El presente artículo ofrece, por una parte, un panorama genético-sistemático del conjunto de la obra de Johann Baptist Metz, por otra, brinda, mediante una mirada lo más atenta posible a gran parte de su bibliografía personal y a algunos de los principales trabajos internacionales hoy existentes sobre el teólogo alemán, claves de lectura a partir del tratamiento de los principales conceptos del autor. El artículo concluye con un breve análisis de sus innegables logros y méritos y, especialmente, de sus múltiples limitaciones y preguntas abiertas, en particular las referidas a su cristología.

Palabras clave: teología política, *memoria passionis*, Auschwitz.

ABSTRACT

The present article offers, on the one hand, a genetic-systematic panorama of the work of Johann Baptist Metz; it also offers some keys for reading from the analysis of the main concepts of the author, through a study of great part of its personal bibliography and of the main existing international works today on the German theologian. The article concludes with a brief analysis of its undeniable achievements and merits and, especially, of its limitations and open questions, particularly those concerned with his Christology.

Key words: Political theology, *memoria passionis*, Auschwitz