



**LA IMPORTANCIA DE LA CONCEPCIÓN DE LA NUEVA
TEOLOGÍA POLÍTICA DE JOHANN BAPTIST METZ Y SUS
IMPLICANCIAS EN EL CONCILIO VATICANO II Y EN EL
“DOCUMENTO DE MEDELLÍN”**

THE IMPORTANCE OF THE CONCEPTION OF THE NEW POLITICAL
THEOLOGY OF JOHANN BAPTIST METZ AND ITS IMPLICATIONS
IN THE SECOND VATICAN COUNCIL AND IN “THE DOCUMENT OF
MEDELLÍN”

Yenni Andrea Quinchía Castañeda¹
Universidad Federal de Ouro Preto, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-6064-532>

Recibido:10.12.2020
Aceptado: 10.10.2021

<http://dx.doi.org/10.21703/2735-6345.2021.23.02.003>

Resumen

El sentido del sufrimiento en su relación con una cultura de la memoria y una historia de esperanza atraviesan la visión escatológica propia del cristianismo, que parte por fundar una justicia ilimitada y que alcanza tanto los sufrimientos del presente como los del pasado. El sufrimiento y la pasión en sentido cristiano, presentes en dicha escatología, actualizan el problema de la teodicea en la doctrina judeo-cristiana, central en las discusiones planteadas en el Concilio Vaticano II y retomadas en la nueva concepción pastoral de la iglesia, siendo el *Documento de Medellín* protagonista en la fundación y construcción de esta nueva iglesia de carácter universal y policéntrica. La teología en su especial responsabilidad frente al problema de la teodicea, en estos tiempos de olvido de Dios, debe reconocer y hacer frente a la crisis epistemológica y práctica por la que atraviesa, esto es, el problema de la verdad en su relación con el problema de la justicia y el mensaje sobre Dios. Crisis que actualiza el problema del sujeto ilustrado, del exégeta y del creyente y el problema de la iglesia Universal para

¹ Graduada en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Actualmente, es estudiante de la Maestría en Filosofía de la Universidad Federal de Ouro Preto, Brasil. Es Miembro del Grupo de Investigación en Filosofía (GIF) del Politécnico Jaime Isaza Cadavid. Correo electrónico: yenni.castaneda@aluno.ufop.edu.br

responder, desde los retos del presente a la misión encomendada a la Iglesia desde el evangelio de Jesús.

Palabras clave: sufrimiento, memoria, justicia, teodicea, Medellín.

Abstract

The sense of suffering in its relationship with a culture of memory and a history of hope go through the eschatological vision of Christianity, which starts by founding an unlimited justice that reaches both the sufferings of the present and the past. The suffering and the passion in a Christian sense, presented in said eschatology, update the problem of theodicy in the Judeo-Christian doctrine, central to the discussions raised in the Second Vatican Council and taken up in the new pastoral conception of the church. The Document of Medellín is protagonist in the foundation and construction of this new church of universal and polycentric character. Theology in its special responsibility in front to the problem of theodicy, in these times of oblivion of God, must recognize and face the epistemological and praxical crisis affecting, this is, the problem of truth in its relationship with the problem of justice and the message about God. Crisis that updates the problem of the enlightened person, the exegete and the believer, and the problem of the Universal Church to respond from the challenges of the present to the mission entrusted to the Church from the Gospel of Jesus.

Keywords: suffering, memory, justice, theodicy, Medellín.

1. Introducción: La pregunta sobre Dios y el sentido del sufrimiento.

El cristianismo como “religión que mira al mundo” debe tener muy presente la pregunta por la amenaza que representa la oscura historia de sufrimiento de la humanidad, pues su esperanza está basada en la mirada atenta a los que sufren, a los excluidos, a los que han sido olvidados, para que sean liberados y redimidos. La historia de la humanidad, desde una mirada cristiana, es un macro-relato que cobra la forma de una historia de la pasión. Es precisamente bajo esta mirada histórica de la humanidad, como pasión, que el cristianismo entiende su relación con Dios, pues en la unidad del amor-a Dios y el amor al prójimo, el amor y la pasión por Dios se traducen en com-pasión. El problema del sufrimiento y de la pasión lleva a que el cristianismo se plantee el problema o la pregunta por Dios como problema de esta teodicea. La teología debe preguntarse ¿cómo podemos hablar de Dios en este contexto trágico de sufrimiento y abandono, bajo la mirada de la insondable e incomprensible historia de sufrimiento del mundo, de *su mundo*, a decir, el mundo creado por Dios? Este retorno a la pregunta por la teodicea se ve reflejado en la teología en la forma de

un nuevo cuestionamiento por una memoria redentora que haga frente al porvenir, al futuro de la humanidad. Cuestión que cobra mayor importancia en la época en la que asistimos a una suerte de olvido de lo divino, de lo sagrado, un olvido de Dios tendiente a una cierta religiosidad reflejada en una religión sin Dios. El teólogo alemán Johann Baptist Metz pone en evidencia esta suerte de crisis del cristianismo, y a su vez de la teología, y pone el acento nuevamente en una nueva teología emergente que ponga su mirada en el llamado a ser de la Iglesia Universal.

“¿Qué sentido tiene el intento de extender a un mundo con frecuencia tan terriblemente profano una categoría que, para el cristianismo, pertenece a todas luces a la cristología y al centro de la liturgia? ¿Qué sentido tiene el intento de investir de memoria el clamor de los seres humanos y de ponerle plazo a su duración? Estas preguntas afectan a las raíces de la identidad y la misión del cristianismo en nuestro mundo. Al fin y al cabo, los cristianos iniciaron su andadura como una pequeña comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, una comunidad que se puso en marcha con la conciencia de que tenía algo que decir a todos los seres humanos, esto es, al «mundo»².

Este retorno a la teodicea trae consigo una *pobreza de espíritu*, pues al volver la mirada sobre el sentido de lo humano despierta en nosotros una suerte de inquietud, una sed de lo divino, de Dios, que nos invita a pensar nuevamente la escatología como teología negativa de la creación, como negación del sí mismo para que otros sean, para construir un futuro más humano contrario a las relaciones de poder y dominación que plantea la modernidad, con la mirada puesta en el Cristo, en las comunidades cristianas primitivas, en el relato creador que hace frente a la historia de dolor de la humanidad. El mito, defendido e impuesto por el pensamiento moderno para darle sentido al mundo, contrario al relato judeo-cristiano, olvida la pregunta por el sufrimiento y en su ausencia permanece el dolor, silencioso, en una latencia que conserva la tensión de aquello que se ha querido olvidar, una tenue huella, y al olvidar esta pregunta, el mito ofrece

² J. B. METZ-, *Memoria passionis una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. 2007, 12.

un alivio más terapéutico para apaciguar los miedos y hacer más fácil asumir la contingencia de la fe cristiana. El mito nos aleja, o hace más laxo, el enfrentamiento con la alteridad, con el sufrimiento del otro, con nuestro propio sufrimiento; el relato judeo-cristiano, por su parte, nos invita a vérnosla cara a cara con el otro, con la carne lastimada del Cristo que pide compasión.

Lo que entendemos por pobreza de espíritu es central para una vida cristiana plena, pues el llamado a hacerse hombre depende de la manera cómo asumimos nuestra fidelidad con la propia vida, con el otro, con Dios. Este hacerse hombre no es otra cosa que el desnudarse a sí mismo y reconocer la finitud de las propias fuerzas, extrañamente hablamos de un amor propio que, en lugar de blindar frente al sufrimiento, trae la invitación a hacerse al lado del que sufre, negando el propio sufrimiento. Nos remitimos a un artículo de J. B. Metz para comprender mejor en qué sentido tratamos *la pobreza de espíritu* y la dimensión que tiene en la vida cristiana, que hace frente a la injusticia e indiferencia de manera concreta, como una praxis de amor y de fe.

“(...) el sentido cristiano del amor propio era dejarse introducir humildemente en la verdad de nuestro ser. A este amor propio, que se presenta como un programa de vida, podemos darle ya un nombre bíblico: la pobreza de espíritu. Es la incondicional aceptación de sí mismo, la decidida fidelidad del hombre a la pobreza radical de su ser, capaz de llevar sobre sí el dolor: del anonadamiento del espíritu humano; es el acuerdo con el ser que le ha sido otorgado: En ella aprende el hombre a aceptarse como alguien que no se pertenece a sí mismo. Por eso la pobreza no tiene semejanza con cualquier otra de las virtudes que “se practican”, en cuanto esta práctica, esta adquisición progresiva de la virtud mediante el propio esfuerzo, puede conducir tal vez a una peligrosa “propiedad” desnaturalizadora, sobre la que volvemos los ojos para asegurarnos de que disponemos de ella. “El que pone su mano en el arado y vuelve la vista atrás no es digno de mí” (Lc 9,62). La pobreza no puede ser algo disponible, “objetivo”, separado del fundamento de la existencia. Es, por el contrario, subjetividad radical, la energía conjunta de todas las potencias y fuerzas en las que el hombre se hace presente a sí mismo y en las que él mismo se encuentra. No puede ser por ello reflexionada de un modo totalizante, sino simplemente “hecha” como participación

de todo el hombre, ya que el hombre sólo se encuentra con la verdad de su ser cuando la realiza. (...) En cuanto el hombre se decide sobre su pobreza en una entrega obediente a la verdad de su ser, cae, lo sepa o no, en las manos del mismo Dios. La pobreza de espíritu en la muerte es la entrada para el encuentro con Dios, es la abertura definitiva a la Trascendencia”.³

Ahora bien, del enfrentamiento con la alteridad, con el próximo que sufre y pide compasión surgen dos interrogantes radicales, por un lado, la pregunta por el sufrimiento que aparece como un sinsentido y, por el otro, la pregunta por Aquél que podría acabar con el sufrimiento del mundo, que no es otro que el mismo Dios. Frente a estos dos cuestionamientos de carácter radical, Metz aclara que el sentido sobre Dios no es simplemente una respuesta al sufrimiento sino el reto por antonomasia para que la pregunta por el sufrimiento permanezca presente, la búsqueda de su sentido, sufrir con el no sentido del sufrimiento para no caer en la banalidad; así la esperanza contra la banalidad y la apatía es la palabra *Dios*. Y esta esperanza no sólo es sentido para el sufrimiento, sino que también dota de sentido a la justicia, funda una justicia ilimitada, no en un sentido punitivo sino, desde una mirada redentora, de carácter histórico, pues, dice Metz: “Para mi pertenece a la definición de Dios el que también él puede cambiar el pasado, el que él es la respuesta única para el sufrimiento que no ha sido expiado”⁴.

2. La historia en sentido cristiano y su estrecha relación con la búsqueda de justicia.

La concepción cristiana de la historia es contraria a la noción moderna que la presenta como evolución y progreso y del respectivo propósito posmoderno de la disolución de la historia en una inconexa pluralidad de

³ J. B. METZ, “Pobreza de Espíritu”, 3-9, disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol4/14/014_metz.pdf citado 5 de noviembre de 2020.

⁴ J. B. METZ, “II La teología en la lucha de la historia y de la sociedad en: H. Jiménez, A. Ramírez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.), *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín 1988, 4.

historia. De tal contrariedad viene la crítica del cristianismo a la dialéctica de memoria y olvido, por tanto, la mirada cristiana de la historia se aleja de esa concepción y se encuentra con una imagen pública de la historia. Esta dialéctica contribuye a estabilizar la amnesia cultural en la que la historia como historia de la pasión, desaparece, e instauro el olvido de Dios. La teología no es ajena a esta crisis histórica o crisis de historia del ser humano, ella también, al igual que el cristianismo, están bajo el cansancio de historia generado por el desarrollo tecnológico y científico moderno tendiente a la post-historia, después de la catástrofe de la segunda guerra mundial se ha venido hablando de la “historicidad” del hombre, denominación por lo demás contribuyente a este sentimiento de cansancio de historia reemplazado por el estado de obnubilación que ofrece la inmediatez que, junto a los ideales de progreso, ha ocultado con un velo a la riqueza histórica de la herencia del judaísmo en el cristianismo. “El hombre es siempre menos su “memoria”, siempre más su propio experimento solamente. Todo parece reproducible técnicamente, al final también el mismo hombre que produce”.⁵

Metz evidencia que en la teología actual la innegable herencia judía en el cristianismo, marcada precisamente por un pensamiento histórico ha pretendido ser reemplazada por la herencia greco-helenista, inclinada preferentemente hacia un dualismo carente de historia que amenaza con convertir al cristianismo en una suerte de gnosis, para quien la historia no tiene salvación y la salvación no tiene historia. El discurso teológico se enfrenta a este dualismo, apunta Metz, pues introduce “dos historias” una natural y otra sobrenatural, que ponen en entredicho la vida histórica, prescindiendo en últimas de nuestra historia, esto es, de su esencial limitación por la parusía, el “regreso del Señor”.⁶ Este peligro con el que se encuentra la teología cae en una concepción contraria a la cristiana de la historia. Para el pensamiento cristiano la historia del mundo y la historia de la salvación no son dos historias, la una junto o encima de la otra, sino que la historia de la salvación, en el sentido de la teología cristiana, es la historia del mundo, atravesada por una esperanza que es continuamente amenazada y puesta en duda, pero indestructiblemente prometida.

⁵ J. B. METZ, “II La teología...”, 8.

⁶ J. B. Metz, “II La teología...”, 9.

Como mencionamos antes, esta historia en sentido cristiano, trae consigo una concepción de justicia, Metz habla de una justicia total, pues alcanza a los vivos y a los muertos, llega al presente y va al pasado para aliviar los padecimientos de vivos y muertos, es en últimas una justicia de la memoria, que obliga a los vivos a interesarse y buscar una justicia total.

“(...) por la esperanza en la justicia de Dios, que incluye también a los muertos y sus sufrimientos pasados y que obliga a los vivos al interés por una justicia total. La fe en el Dios mesiánico, en el Dios de la resurrección de los muertos y del juicio, en el Dios ante quien ni siquiera el pasado está seguro (delante de quien los sufrimientos pasados no desaparecen desprovistos de sujeto en el abismo de una evolución anónima, eternamente indiferente): esta fe no es opio en las luchas históricas de la humanidad, garantiza más bien las normas inconmovibles en la lucha continua por la dignidad de sujeto que compete a todos los hombres”.⁷

Tal interés por la justicia, por una justicia total, que Metz pone de relieve, es también una premisa de la búsqueda de la verdad en tanto que la crisis que atraviesa la teología es también un problema epistemológico, problema del conocimiento, de la búsqueda de la verdad. La religión y la teología están confrontadas, desde la Ilustración, con el axioma crítico-ideológico de la intencionalidad o el interés, según el cual todo conocimiento está dirigido por alguna intención. Metz evidencia que los lugares por excelencia y necesarios para el mensaje sobre Dios, de igual manera para la teología cristiana, son la historia y la sociedad. Estos lugares descifran o evidencian sus conexiones sociales de interés y, por tanto, el lugar hacia donde la intencionalidad de la teología está dirigida, poniéndose de este modo al descubierto la pregunta por la inocencia en la teología, la gratuidad de su mensaje queda en entredicho y en la incertidumbre su carácter crítico-político.

3. Relación entre Verdad y Justicia, y el mensaje sobre Dios.

La crítica a la pérdida de la inocencia cognitiva de la teología, que puede remontarse desde la Ilustración y con Marx, la trata Metz mediante un

⁷ J. B. METZ, “II La teología...”, 9.

planteamiento post-idealista, que busca generar una conciencia de que la teología, lo mismo que la Iglesia, no son nunca simplemente inocentes políticamente y que una de sus principales tareas es tener en cuenta las implicaciones políticas de su papel en la historia y su mensaje. Ahora bien, si la teología y la iglesia no son inocentes, sino que tienen una clara intencionalidad y una fuerte responsabilidad en su proceso cognitivo epistemológico ¿cómo puede salvar la conexión entre conocimiento e intención, sin pervertir u omitir la pregunta por la verdad? Metz habla de un postulado de la universalidad de la verdad, pues la verdad es verdad para todos o no es verdad del todo. La pregunta por la verdad, a su vez, nos abre a la cuestión por la revelación que pasa por una razón histórica, en la que su sentido aparece en la práctica concreta de una comunidad, que abraza la tradición que le ha sido heredada y, por consiguiente, revelada. De acuerdo a esto, citamos al Profesor Daniel Garavito, estudioso de la obra de J. B. Metz, y considerando importante ampliar el sentido del término *revelación*, en la perspectiva de la teología política y precisamente desde el carácter político de la teología en su relación con la verdad:

“Como respuesta a la demanda del reto marxista condensado en la pregunta sobre la verdad en relación con el interés, la teología post-idealista constituye un horizonte hermenéutico donde la revelación emerge como una mediación constante que profundiza las relaciones entre la fe, la teoría, la praxis, la historia y la cultura. La revelación, desde el punto de vista histórico, es política, por el hecho de tomar una actitud crítica ante la forma como se orienta el poder, pero a la vez es emancipadora, afronta la dinámica histórica de la libertad de los pueblos”.⁸

Tal postulado, el de la universalidad de la verdad, puede salvar esta distancia. El interés por la justicia, desde una mirada judeo-cristiana, es de carácter general, es decir que este interés puede ser transmitido y comprendido por personas no creyentes, por medio de la traducción hermenéutica de la revelación⁹, que pueden aportar desde la identidad de su sentido narrativo e histórico a la lógica del pensar secular. Metz habla de una razón

⁸ D. GARAVITO VILLAREAL, “Fe-razón en la sociedad postsecular. Ecos del debate: Habermas, Ratzinger y Metz”, *Theologica Xaveriana* 170 (2010) 437

⁹ D. GARAVITO VILLAREAL, “Fe-razón en la sociedad...”, 437.

anamnética que no puede ser separada del sentido práctico de la fe, y trae consigo una razón pública, que puede conservar la sinceridad de la búsqueda de la verdad y, a su vez, la praxis pastoral. Al respecto Metz dice:

“La traducción anamnética del sentido práctico de la fe ha tenido siempre como referente de primacía los intereses de justicia. En consecuencia, la pregunta trascendente por Dios desvela la pregunta contingente por el hombre, con lo cual se constata que la pregunta por el misterio para ser asumida no tiene necesariamente que ser escindida de la realidad humana, en su expresión histórico-cultural. Sólo la realidad del dolor y la injusticia humana, traducida en los términos de la memoria passionis hacen posible asumir la aprehensión de la justicia en razón de Dios, en el contexto de una sociedad democrática donde el consenso no es la última salida”¹⁰.

La teología post-idealista habla de un interés universal o que puede ser hecho universal, que se fundamenta en la tradición bíblica: “Es el hambre y la sed de justicia, y ciertamente de justicia para todos, para vivos y para muertos, para padecimientos actuales y pasados”.¹¹ Es precisamente este hecho, pilar de la vida cristiana, el que evidencia que hablamos entonces de una religión capaz de verdad. La traducción de la fe a la razón, por medio una dimensión hermenéutica, si se piensa como afirmación de todo lo otro no puede ser ajena de la riqueza cultural e histórica de la humanidad, y, como ya hemos dicho, contienen la marca indeleble del sufrimiento. Volveremos más adelante sobre esta dimensión hermenéutica. El profesor Daniel Garavito, en diálogo con el filósofo Jürgen Habermas, amplía el sentido de esta traducción. Las riquezas de sentido de la fe y la razón están precisamente en la imposibilidad de reemplazar la una por la otra, pues “una secularización no aniquiladora se realiza en el modo de la traducción”.¹² Esta traducción, como dimensión hermenéutica, en última instancia le comunica tanto a la razón como a la fe que el conocimiento, el sentido, aunque se puede dar en la perspectiva de lo racional argumentado,

¹⁰ D. GARAVITO VILLAREAL, “Fe-razón...”, 448.

¹¹ J. B. METZ, “II La teología...”, 4.

¹² J. HABERMAS, “Creer y saber”, en: J. HABERMAS, *El futuro de la Naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2002, 129- 146; aquí, 144.

no excluye el reconocimiento de lo otro y distinto, que puede darse por ejemplo en términos narrativos y sapienciales.¹³

La estrecha relación entre verdad y justicia evidencian una preeminencia práxica del mensaje sobre Dios, pues el interés por la justicia total hace parte de los principios de la búsqueda de la verdad y es, además, el único interés adecuado al mensaje sobre Dios, porque es un mensaje universal, el hambre y la sed de justicia, de justicia total, para vivos y para muertos. La cuestión de Dios y el problema de la justicia no pueden ser ya separados, es una afirmación de Dios y una praxis de justicia.

4. La mística y la política de la teología como consecuencias de la praxis de fe.

Para Metz, la palabra política de la teología radicada en esta memoria es algo distinto de una retórica puramente política¹⁴. La praxis de fe de los cristianos está íntimamente ligada a un irrenunciable interés por una justicia total, y, en este sentido, esta praxis es mística y política, enfatizado por la palabra de un seguimiento único y total de Jesús que evidencia la doble constitución de esta invitación mística y política. Pero esta preeminencia práxica del mensaje cristiano no se encuentra sometido a algún tipo de praxis preconcebida, sino que el pensamiento bíblico es en sí mismo un pensamiento práctico cuyos relatos son base para el mensaje cristiano sobre Dios: las historias del éxodo, de la esperanza, las historias del sufrimiento y de la persecución, las historias de la resistencia y de la entrega. Estos relatos son el centro de la comprensión cristiana de Dios.

La teología cristiana es, por tanto, política desde su planteamiento inicial, no porque entregue el cristianismo a una ideología política ajena, sino porque pretende mantener despierto el peligroso recuerdo del Dios mesiánico, del Dios de la resurrección de los muertos y del juicio¹⁵.

¹³ D. GARAVITO VILLAREAL, "Fe-razón...", 447.

¹⁴ J. B. METZ, "II La teología...", 6.

¹⁵ J. B. METZ, "II La teología...", 6

Metz aclara:

“Hay algo así como una cultura política que se convierte y se debe convertir en criterio para la comprensión del poder y de la responsabilidad. Y no es cuestión privada: la construcción de esta cultura política es una tarea importante. En este ámbito, la teología debe ser política, si quiere asumir una responsabilidad en favor de los hombres”¹⁶.

“Recuerdo” y “Relato” al no ser simples categorías de adorno deben estar en el centro de una teología post idealista, hacer comprensibles los dogmas de fe, formulados bajo la mirada de la metafísica clásica griega. Estos dogmas son fórmulas de una memoria peligrosa y liberadora. La nueva teología debe regresar a las fuentes, como lo pide el Segundo Concilio al igual que la segunda reunión del episcopado Latinoamericano en Medellín, e intentar poner las frases doctrinales en diálogo con las historias bíblicas del éxodo y la conversión, de la resistencia y del sufrimiento, regresar nuevamente a las historias del seguimiento de Jesús en los evangelios. La teología post-idealista desde un diálogo dogmático-histórico puede pensarse, o mejor, abrir el espacio para que la historia y el sujeto de la comunidad vuelvan a aparecer en el horizonte de la vida cristiana.

En este sentido, además, si veo bien, la teología de la liberación busca, con su orientación hacia la base comunitaria, aflojar la usual división eclesial de trabajo y superar el modelo de una iglesia proteccionista. Esta división eclesial del trabajo, que se ha mencionado, se puede describir sucintamente así: los obispos enseñan, los sacerdotes cuidan, los teólogos exponen y defienden la enseñanza y forman a los encargados de cuidar. ¿Y la gente, el pueblo? El pueblo es fundamental y primeramente “objeto” de esta Iglesia que enseña y protege.¹⁷

Como dijimos un poco antes, la teología desde un planteamiento post-idealista, busca generar una conciencia, es decir, que la teología, lo mismo que la Iglesia, tienen una responsabilidad política especial en la historia, por tanto no son nunca inocentes políticamente, pertenecen a las tareas de la teología tener en cuenta las implicaciones políticas de su praxis, tanto desde su discurso como desde la construcción comunitaria con los fieles,

¹⁶ J. B. METZ, “II La teología...”, 6

¹⁷ J. B. METZ, “II La teología...”, 7.

potenciando en ellos esa cultura política de la memoria y de la compasión. Tal como lo han retomado las comunidades de base de la iglesia Latinoamericana y la teología de la Liberación volviendo su mirada a su historia de conquistas, desarraigo, exterminio, despojo y a su historia de esperanza en la redención y expiación de sus sufrimientos presentes y de los sufrimientos de sus antepasados.

Metz aclara que lo político no se reduce a una lucha por el poder como la teología política de Schmitt, que fundamenta la cuestión de lo político en la relación del amigo-enemigo. Lo político es algo más que la mera hostilidad hacia el otro, hostilidad que sirve como base y es sustentada por la política moderna. Metz habla de una cultura política que debe construirse y que debe convertirse en criterio para comprender el poder, las relaciones de poder, y la responsabilidad. Esta concepción de lo político no es una cuestión privada, por esto la teología debe ser política si quiere asumir una responsabilidad a favor de los hombres, de los más débiles, de los excluidos, de los pobres, de los otros. Como tal es la invitación del Concilio Vaticano segundo, evocado y puesto en práctica en el documento de Medellín.

5. El problema de la Responsabilidad en la Teología hoy: la pregunta por el sujeto.

El problema de la responsabilidad está en consonancia con la cuestión de la culpa en sentido cristiano, como ya se ha dicho, respecto a las consecuencias políticas del mensaje de Dios, el cristianismo y la teología no son inocentes políticamente, pues su mensaje busca ser universal, no desde la imposición de su doctrina, sino como mensaje de amor y compasión con los que sufren, con los excluidos, con las víctimas y, desde la libertad. La culpa y la responsabilidad están en consonancia en el mensaje evangélico, pues la primera recuerda que somos actores en la historia de sufrimiento de la humanidad, que hacemos parte de ella; la segunda, invita a actuar con la mirada puesta en todo lo otro diferente al sí mismo, buscando su afirmación. Esto es, por un lado, sentirse culpables por los excesos de la humanidad y, por el otro, hacerse responsable del daño, del sufrimiento y del dolor, dejados como vestigios de una historia de guerra, de muerte y de anulación del otro. Es una conciencia que exige una praxis, una mirada histórica desde el sujeto hacia una praxis política de cara a la humanidad, sin olvidar que esta exigencia no tiene el carácter de la imposición, sino que, al

partir de la invitación, el sujeto desde su libertad permite que el *otro* cruce la puerta de la propia estancia y se deja afectar por el sufrimiento del recién llegado, lo que significa que el yo personalista es movido y reemplazado por el *otro-yo*, el lugar de la decisión queda a la espera de la llegada del otro.

Detengámonos un poco en la pregunta por la decisión en el contexto de la Modernidad. Con la ilustración y la irrupción del sujeto ilustrado llega la privatización de la teología y una manera particular de interpretar y entender el evangelio desde las relaciones mediadas por el yo-tú personalista. Esto ha traído diferentes consecuencias muy peligrosas para la praxis cristiana: la despolitización de la teología y su carácter reflexivo ante el evangelio. En este instante es preciso volver sobre el problema de La Ilustración en el pensamiento cristiano y las consecuencias que ha traído consigo, para esclarecer mejor los retos que debe plantearse la teología hoy, en este mundo secularizado y con una amnesia generalizada. La despolitización ha implicado una marcada privatización de las relaciones de Dios con los hombres. Esto conlleva una paradoja del pretendido humanismo moderno, pues, si bien se habla de un sujeto libre e igual ante los otros hombres, vemos ahora en el presente un fenómeno totalmente inverso, y es que la brecha social entre unos y otros se ha ampliado cada vez más, las relaciones entre los hombres se ven mediadas por diferentes intereses: económicos, sociales, culturales, etc. Además, con el desarrollo tecnológico la máquina, al hacerse parte de la vida de las personas, ha usurpado el lugar del encuentro y al instalarse en los cuerpos ha puesto en juego las relaciones entre las personas y la relación consigo mismo. El profesor y teólogo colombiano Daniel Garavito, referido antes, dice respecto a esto que:

“La paradoja reside en que hoy, a pesar de ser hijos de la modernidad, cuyas ideas de libertad, igualdad y fraternidad se convirtieron en la carta de presentación de un pretendido humanismo moderno, nuestras sociedades padecen de formas más refinadas de injusticia, de intolerancia y de exclusión, que truncan la convivencia”.¹⁸

Respecto al lugar del sujeto de la Ilustración y contrario a este pretendido humanismo que priva al ser humano de las relaciones con los otros y

¹⁸ D. GARAVITO VILLAREAL, *Memoria en razón de las víctimas. J. B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009, 50.

de un uso público de la razón, Metz pone de manifiesto un sujeto que responda a los problemas del presente y de la historia de la humanidad, esto sin saltarse la Ilustración sino pasando por ella, sin evitarla, sino atravesándola y confrontándola para crear un nuevo sujeto ilustrado que asuma su responsabilidad frente al sufrimiento del otro en este tiempo de amnesia en que ya no encontramos palabras para hablar de los males que acechan a la humanidad en el hombre, que dicha responsabilidad se traduzca en una desprivatización de la razón, una razón pública que se manifieste en una práctica razonable y consciente. Dice Metz al respecto que:

“Ilustrado sólo es quien al mismo tiempo lucha por crear las condiciones sociales y políticas de las que depende que sea posible el uso público de la razón. Por eso, cuando la razón se emplea para la libertad política, cuando la razón teórico-trascendental se hace visible en la razón práctica y no al revés, es inevitable la desprivatización de dicha razón”.¹⁹

El planteamiento de la Ilustración no puede ser ignorado por la reflexión teológica, su despliegue y comprensión no se reducen exclusivamente a una cuestión teórica, por tanto, ella no puede obviar su carácter político. El problema vendría a ser de praxis política, que aparece mediado por las prácticas y relaciones sociales sin las que hablar de Ilustración significaría reducir el problema a un carácter unidimensional. Además, la cuestión recae nuevamente en el sujeto, digamos, Ilustrado, por quien pasa la decisión de hacer frente al problema de la praxis.

6. La crisis del cristianismo como privatización de la teología.

Metz evidencia la crisis de la modernidad, que a su vez refleja la crisis del cristianismo, estructurada en el ascenso de una razón dividida y privatizada. Para Metz, y para una teología post-idealista, “una razón concebida anamnéticamente capacita también a la Ilustración a clarificarse sobre la desgracia aderezada por ella misma”.²⁰ Tal crisis se gesta en la preferencia unilateral de abordar la Ilustración como dominio de la razón, cuyas dis-

¹⁹ J. B. METZ, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 17-18.

²⁰ J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999, 76.

usiones y debates se centraron en el contexto de la razón abstracta y la despojaron, con esto, de su estrecho vínculo con la memoria. La voluntad práctica de la razón fue cercenada por el predominio racionalista de la hermenéutica que sustentó la manera de comprender la Ilustración. De esto se sigue que las tradiciones bíblicas queden reducidas a una historia de la fe y su consiguiente pérdida de sentido proveniente del espíritu cristiano. La riqueza de sentido de la memoria judeo-cristiana es ocultada por una comprensión de la Ilustración privada y dividida.

La razón anamnética apunta a comprender la razón como memoria y superar la concepción exclusivamente abstracta, discursiva y argumentativa. Esto es, ampliar el espectro de comprensión de la razón hacia una que comulgue con la narrativa de la tradición judeo-cristiana, en la que la historia de injusticia y sufrimiento no se olvida. De igual manera, desde la razón anamnética, se funda una nueva concepción de la historia que inevitablemente busca que la distancia o brecha entre fe y espíritu, entre espíritu y razón, entre razón y tradición, entre libertad y culpa se cierre, que el dualismo propio de la razón instrumental se conjure en una praxis de la razón que no pierda de vista los vínculos del espíritu secular moderno con, nuevamente, la narrativa de la tradición judeo-cristiana.

Con esto se abre el camino para la búsqueda de una Ilustración consciente críticamente de la desgracia que ella misma y su antropología del dominio han preparado y sustentado al someterse a una razón instrumental dirigida por una voluntad de poder que, en su afán de conocer no busca reconocer, sino que se reduce a un deseo o voluntad de dominar, cuyo espíritu ha sido definido por una forma abstracta de Ilustración contra el recuerdo de la tradición; decimos contra, porque ha cercenado su riqueza histórica y razonable con el fin de dominar; consciente, además, que no puede existir sin el espíritu de esa memoria.

La constitución de esta memoria, aclara el profesor Daniel Garavito, se realiza en el espíritu del recuerdo, desplegado como conocimiento y saber, esto es, como discurso teórico y discurso práxico; la complejidad de su movimiento incluye por un lado la razón teórica, pero de otra parte una memoria que actúa como rememoración; “es una razón que se constituye en libertad, actúa como praxis social y no se reduce a una razón totalitaria

en la abstracción”.²¹ Como ya hemos dicho, la relación entre el deseo de conocer y la búsqueda de justicia posibilitan en el cristianismo la capacidad de verdad, de madurez científica y política, y, por tanto, de una praxis de fe que comulga con la razón. Para el sujeto cristiano no podría ser posible vivir el evangelio sin una búsqueda constante por conocer la historia de sufrimiento traducida en una memoria viva.

Con esto se hace necesario partir por reconocer la doble herencia del mundo occidental, que por un lado tiene sus raíces en la tradición greco-helenística y por el otro la judeo-cristiana. Y esta memoria, que es memoria de Dios mantiene vivo el sentido de humanidad y solidaridad, pues no olvida sus raíces con el mundo antiguo, sino que lo trae al presente como memoria viva, como estrecha vinculación a esa memoria de Dios. Así pues, se actualiza la relación entre Dios y política y su conversación en este contexto de modernidad ilustrada.

Estructurar lógicamente un pensamiento sobre Dios implica una rememoración desde donde pueda ser articulado otro discurso que involucre los azares de la memoria y el olvido. Tal discurso precisa entonces de una interpretación diferente, de otra interpretación que dialogue no sólo con las condiciones de la época sino también con lo que media en el presente, teniendo en cuenta que esta nueva interpretación necesita de la participación del exegeta, esto es, la dimensión subjetiva que devuelve la mirada a lo humano. Se trata, por tanto, de una hermenéutica que encarna una tradición y una sensibilidad distintas en sus fundamentos. La reflexión alrededor del quehacer hermenéutico debe aclarar qué es y de qué manera propone horizontes de sentido a la revelación en su mediación con el mundo, con la subjetividad, con la historia y con la cultura. Una hermenéutica de la memoria.

Para Daniel Garavito, lo fundamental en la reflexión metziana está en establecer las circunstancias en que se perdió, o se olvidó, para la cultura europea, el espíritu anamnético, heredero de la sinagoga judía, a quien reconoce toda su riqueza histórico-religiosa. Metz la denomina *maestra de las cosas divinas*. Cuyas consecuencias son paradójicas, pues si bien continúa mostrando una cierta cohesión en la institución de la iglesia, atraviesa

²¹ D. GARAVITO VILLAREAL, *Memoria...*, 52.

una crisis en el corazón mismo de su espiritualidad ya que hay un alejamiento o una indiferencia frente a la cuestión de Dios:

“(…) aunque haya religión y cohesión institucional en la misma, hay una marcada indiferencia ante Dios, la pérdida de sentido escatológico de la salvación, la asunción ahistórica de la realidad humana, con lo cual el vehículo del tiempo como evolución nunca para, no mira atrás, y presenta un sentido nihilista de la existencia, cuya única instancia teleológica es el olvido, la prescripción”.²²

A esta crisis intenta responder precisamente la nueva teología política asumiendo con prioridad las tareas de desmitologizar y desprivatizar el mensaje salvador de Jesús mediante un sentido exegético diferente que desplace del centro las lecturas hermenéuticas que han prevalecido hasta ahora. Se trata de una nueva hermenéutica que intente evitar la reducción de “Dios y la salvación a una mera correlación existencial privada y de rebajar el mensaje escatológico al nivel de una paráfrasis simbólica de la problematicidad simbólica del hombre y de su situación privada de decisión”.²³ De tal manera que la teología recupere el sentido histórico y político de la tradición de la cual se nutre, y su carácter teológico crítico para decir algo a la sociedad actual, algo que sea responsable con la historia y con nuestro tiempo.

Esta crisis pone de igual manera a la Iglesia Universal en entredicho, el lugar donde se encuentra queda indeterminado, su centro ya no se encuentra en Europa, su centro se ha desplazado, no reemplazado por otro sino por otros, la iglesia es ya policéntrica, sus raíces se deben reconocer ahora como culturalmente diferenciadas y por tanto culturalmente policéntricas. Esta crisis ha devenido una transición, de una iglesia europea y monocéntrica a una iglesia universal. Esta transición se entiende en la historia desde la misión apostólica del texto de los hechos de los apóstoles: “vosotros seréis mis testigos hasta los confines de la tierra” (Hch 1,8). Reflexionar sobre la iglesia y verla tan joven, dice Metz, como si estuviera en el comienzo de la historia es comprender la historia de la iglesia como historia de esperanza.

²² D. Garavito Villareal, *Memoria...*, 95.

²³ J. B. METZ, “II La teología...”, 387.

6. El concilio Vaticano II y el documento de Medellín: implicaciones para la Iglesia Universal.

a) *El concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II se presenta como el concilio de esta transición, de una iglesia monocéntrica con una única forma del relato a una iglesia policéntrica y multicultural en la que el relato se revela de múltiples formas y el mensaje se vive y se comparte de acuerdo a la singularidad de cada territorio y comunidad. Metz nos presenta su imagen testimonial de aquel acontecimiento: el Concilio fue compuesto multiculturalmente, por primera vez sus participantes no se limitan a países occidentales. Se incluyen las iglesias particulares que han alcanzado independencia y autonomía como parte de la Iglesia Universal. La reforma litúrgica acoge y valora las raíces culturales diversas como consecuencia de la introducción de las lenguas vernáculas. Se funda una apertura de la iglesia hacia una iglesia universal por medio de la “declaración sobre la relación de la iglesia con las religiones no cristianas”, esto se traduce en la valoración y reconocimiento de las religiones Abrahámicas como origen y complemento de la religión cristiana. Igualmente, en la “declaración sobre la libertad religiosa”, la iglesia se presenta como la institución religiosa de la libertad, como consecuencia, renuncia expresamente a todos los medios de poder como presupuestos de esa libertad. Y en la “Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo de hoy” se amplía el espectro de ocupación en la iglesia, esto es, se desplaza la identificación entre mundo y mundo occidental europeo a otros horizontes de sentido del mundo y de la historia.

El cambio planteado por el Concilio que no es más que la mirada vuelta a los fundamentos, no busca una simple modernización o liberalización de la Iglesia, sino una “radicalización de la vida cristiana”.²⁴ Radicalización ligada a la locura de la Cruz. Dice Metz que, al superar la vida cristiana en un aburguesamiento religioso, el cristianismo deja de ser un escándalo y se

²⁴ J. B Metz, “I Hacia una Iglesia Universal, culturalmente policéntrica”, en: H. Jiménez, A. Ramírez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.). *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín 1988, 7.

normaliza en una práctica exterior: “En la actualidad hemos dejado de correr el riesgo de vivir el “escándalo” del cristianismo”²⁵, de acuerdo con las cartas Paulinas. De este planteamiento han surgido diferentes resistencias como deseo de conservar lo que ha imperado por siglos, un estatismo y monocentrismo que ahogan a la Iglesia. Produciéndose tensiones nucleares en la Iglesia entre el primer mundo y el tercero.

La apertura de la iglesia comprendida como la transición de un espacio cerrado y hasta monocromático a un modo de vivir la fe cristiana en una apertura radical, acogiendo los cruces, los encuentros y diferencias con quienes no abrazan la misma fe ni la misma forma de recibir el relato bíblico, ha generado, aún hoy, múltiples tensiones al interior de la iglesia, principalmente entre quienes han querido realizar esta transición y quienes han querido conservar lo que ya estaba establecido. Estos últimos han defendido la iglesia clerical, las autoridades eclesiales, quienes comprenden la iglesia a partir de la institución clerical no alcanzan a ver más allá de sus fronteras de comprensión. Este modo de comprender el cristianismo, como institución, se sustrae del carácter de invitación y de extrema libertad del mensaje cristiano y del amor de Dios, esto es, de su esencia y su sentido, y se estatiza en la normalización del mensaje cristiano, ya no se cruzan fronteras ni físicas, ni espirituales, ni epistémicas, la manera en la que se interpreta el evangelio se vuelve la única forma, que, además, aleja a la comunidad laica del encuentro personal e íntimo con la voz de Dios.

Por otro lado, también hubo tensiones entre quienes quisieron realizar la transición planteada en el concilio pues de acuerdo a la misma esencia del Concilio, en su carácter multiétnico y multicultural, asistimos a la posibilidad de realizar y experimentar en múltiples matices, el mensaje cristiano y la realización del reino de Dios en la tierra, en el mundo que, como dijimos antes, no se identifica más con el mundo occidental europeo, sino que se entiende desde un carácter plural, múltiple, un mundo grande y diverso que enriquece el mensaje cristiano.

Estas tensiones han dado lugar, en América Latina, a una lucha apasionante por encontrar el camino de la Iglesia, reflejada en las conferencias Episcopales, posteriores al Concilio Vaticano II, que buscan ir más allá de

²⁵ J. B METZ, “*I Hacia una Iglesia Universal...*” 7.

lo ya instituido desde occidente y que ha sido tan fielmente reproducido por la iglesia latinoamericana, hasta encontrar y fundar una nueva iglesia del sur con carácter universal. La transición de una iglesia monocéntrica a una iglesia del sur o policéntrica abre la posibilidad de una nueva relación entre la eclesialidad europeo-occidental y del Tercer Mundo, como fundamento de una nueva identidad eclesial. De tal manera que la iglesia europea continúe siendo una parte fundamental e indeleble en la historia de la iglesia universal.

La iglesia, enfatiza Metz con fuerza, como anunciadora y representante de la salvación “instituida en la carne de la historia está obligada al “recuerdo”, en razón de su verdad”. Por tanto, continúa Metz, “su verdad irrevocable tiene que ser elaborada y sostenida precisamente en una iglesia universal culturalmente policéntrica”.²⁶ Y esta nueva Iglesia universal busca presentar una nueva mirada sobre la larga historia de culpabilidad de la iglesia europea que ha mirado al tercer mundo y lo ha catalogado como “pueblos y culturas subdesarrollados” y no ha reconocido que son “culturas oprimidas o destruidas por el expansionismo europeo”. “Esta nueva percepción traerá sobre nosotros nuevas luces para juzgarnos a nosotros mismos y a nuestra propia historia con los mismos ojos de nuestras víctimas”.²⁷ Estas palabras de Metz entrañan una profundidad radical contenida en las mismas entrañas del mensaje cristiano, en el gesto entrañable del amor de Dios, pues lo que está en juego en la historia desde las víctimas, en la perspectiva de las víctimas que no está contenida en la historia oficial, requiere comprender la misma historia y la memoria desde otras orillas, desde otras voces, de los que han sido oprimidos y silenciados históricamente, de los que ya no están, desde las voces de los muertos para escucharlos de verdad, para escucharles su verdad, la verdad del sufrimiento para que sea redimido, su sufrimiento y el de los vivos. Se trata entonces de una historia que responda a las voces atrapadas en los muros de esa historia europea, en el suelo que la sostiene, y que ponga en marcha el proyecto salvífico y redentor aquí y ahora.

En el concilio se insinúa el cambio que el Documento del Sínodo alemán (“Nuestra Esperanza”) caracterizó como el “paso de una Iglesia proteccio-

²⁶ J. B METZ, “I Hacia una Iglesia Universal...”, 10.

²⁷ J. B METZ, “I Hacia una Iglesia Universal...”, 10.

nista para el pueblo, hacia una Iglesia viva del pueblo, en la cual todos, a su manera, se saben parte responsable del destino total de su Iglesia y del testimonio público de la esperanza.” Una comprensión de la Iglesia, orientada desde la perspectiva del “sujeto” en el sentido de la imagen bíblica del “pueblo de Dios”, aparece ya en el trasfondo del Concilio. A los fieles no se les debe hablar como “objetos” sino como a “sujetos”, como a los portadores de la fe y de la memoria de Dios.²⁸

Esta cultura del reconocimiento que por definición no busca la expansión universal por medio de la opresión del otro, del extranjero o del débil, ni lo carga con el peso de los ideales del progreso, hace posible que la misión confiada en virtud de la invitación bíblica “hasta los confines de la tierra”, nos ayude a encontrar, o mejor, a ver, la sabiduría en las experiencias de sufrimiento de las otras culturas.

De nuevo, la teología, afirma Metz, se encuentra ante la cuestión de la salvación universal cristiana, con el fin de valorar y reconocer las religiones y culturas no cristianas en su propia dignidad de acuerdo con la exigencia del Concilio. La universalidad de la que habla la iglesia no tiene fines imperialistas, no está con un carácter trascendental de universalidad, sino que la universalidad del ofrecimiento de la salvación en el cristianismo tiene un carácter de invitación puesta sobre una fuerza que es praxis liberadora, la praxis del seguimiento de Jesús. Seguimiento que nos lleva o nos invita a amar ilimitadamente al prójimo en su alteridad, a compadecernos de los más vulnerables, de los que sufren, de los excluidos, de los más pobres, de los otros. A construir juntos una sociedad más justa y más humana.

b) Documento de Medellín

La Conferencia de Medellín como la traducción del Concilio Vaticano II para Latinoamérica aconteció como la posibilidad de construir una iglesia de cara a la realidad de los pueblos latinoamericanos, respondiendo activamente a los problemas de desigualdad y opresión padecidos por estos pueblos, pero, además, reconociendo la riqueza cultural de las subjetividades de los pueblos del sur. El Episcopado Latinoamericano, por un lado, sostiene:

²⁸ J. B. METZ, “I Hacia una Iglesia Universal...”, 12.

“El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria.

Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. “No estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento”, ha dicho el Papa a los campesinos en Colombia”.²⁹

Esta posición si bien evidencia y denuncia las situaciones de injusticia que producen inmenso sufrimiento en muchas personas, concibe la pobreza como carencia material y corre el riesgo de entender, reduciendo, la solidaridad cristiana como la realización de obras de misericordia corporales. Por otra parte, asume la opción preferencial por los pobres, reivindicando una iglesia con los pobres y desde los pobres, reconociendo su lugar activo y fuerte en la sociedad.

De acuerdo con esta segunda perspectiva, la imagen del pobre es tomada en la Conferencia como modelo eclesiológico, que se comprende en el horizonte de la *Kénosis* de Jesús, a la que se sometió por amor a la humanidad, para redimirla y salvarla. En este movimiento de Jesús, de abajamiento, de vaciamiento profundo, de ponerse ahí en la realidad de los que sufren, de los más pequeños, para escuchar sus voces que claman ser escuchadas, su grito que pide justicia, se encuentra el horizonte de la vida cristiana en la radicalidad de su mensaje. Así que, la persona cristiana que abraza este mandato de la iglesia pobre desde los pobres, no basa su praxis cristiana en la realización de las obras de misericordia corporales, sino que al ponerse en el lugar del pobre y escuchar sus reclamos y sufrimientos, se deja interpelar, lo que lo lleva a asumir una posición responsable y comprometida con las transformaciones sociales para que los que han sido silenciados y excluidos históricamente recuperen su voz y tengan un lugar justo y digno dentro de la sociedad. Metz describe la práctica liberadora de la teología de la liberación, fundamentada por el teólogo Gustavo Gutiérrez:

²⁹ CELAM, II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documentos Finales de Medellín, en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf, marzo de 2021, PXIV, 1, 1-2. En adelante, DM.

“... la teología latinoamericana intenta seguir las huellas de la situación histórico-social del propio continente, de la historia social y política y de sufrimiento de sus propios pueblos, y asumirlas en su misma conciencia teológica. (...) el meollo teológico y pastoral de la teología de la liberación que, ante la necesidad y la miseria, no puede dejar de hablar de “hambre y sed de justicia”.³⁰

La persona cristiana, por tanto, está llamada a abrazar la pobreza como categoría y posibilidad de ser persona, como una subjetividad ética y responsable con la humanidad, pero no debe aceptar las situaciones de desigualdad, injusticia y opresión, sino que debe alzar su voz de rechazo y ofrecer sus manos para que toda persona pueda vivir con dignidad. Así lo testimonia el documento de la Conferencia de Medellín:

“Todos los miembros de la Iglesia están llamados a vivir la pobreza evangélica. Pero no todos de la misma manera, pues hay diversas vocaciones a ella [...] Dicho todo esto, habrá que recalcar con fuerza que el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres [...] ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y a la que debe responder con diligencia y audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos”.³¹

Si la teología, volviendo a Metz, queda de espaldas a los problemas sociales y políticos que, en el contexto latinoamericano, conllevan y son causa de condiciones de sufrimiento y desigualdad, se vuelve estéril y la vida cristiana queda reducida a la privatización teológica, pues su sentido, la esencia misma de su revelación viene y debe encarnarse en la realidad. La posibilidad de la liberación de la humanidad se encuentra en el compromiso y la responsabilidad para realizar acciones concretas que interrumpan efectivamente situaciones de injusticia, porque el sufrimiento padecido por cualquier persona, especialmente por los más vulnerables, debe generar en la persona cristiana una indignación que le movilice a tomar posturas y acciones concretas frente al sufrimiento al que está invitado a abrazar como suyo.

³⁰ J. B. Metz, *Dios y Tiempo...*, 141-142.

³¹ DM 6-7.

Las experiencias de las Comunidades Eclesiales de Base (ECB) en la iglesia latinoamericana, que hacen parte de la iglesia de los pobres, de acuerdo con su sensibilidad social y crítico-social, presentan a la manera de Jesús, en palabras de Metz, una “mística de los ojos abiertos”.³² Tales comunidades no se limitan, por tanto, a la tarea de conservar y observar las cuestiones doctrinales de la iglesia, por el contrario, salen al encuentro con una praxis de fe. Este sentir el mensaje cristiano y vivirlo como gestos de amor y solidaridad entre hermanos y hermanas, motivado por el acontecimiento del Documento de Medellín, impulsa la creación de comunidades populares misioneras, que comenzaron a plantearse sus formas y metodologías pastorales. Desde la cercanía íntima y comunitaria de la Palabra de Dios presente en los evangelios, estos grupos de personas pobres comenzaron a encontrarse con una palabra cercana, cálida y potente, que los instaba a ver, escuchar y comprender su realidad, a tomar posturas frente a ella de manera autónoma y a actuar de acuerdo con el amor que les era rebelado y comenzaba a arder en el seno de sus comunidades.

Existen diferentes testimonios de estas experiencias de comunidades populares que, en el encuentro, el abrazo y el cuidado encuentran soluciones a sus problemas materiales, desde la movilización de sus cuerpos en razón de sus derechos hasta la construcción de casas, hospitales y escuelas; pero también, y tal vez más importante, en esa palabra, que les llega como un bálsamo vivificante, encuentran sentido a sus sufrimientos presentes y pasados, una respuesta que toca en lo profundo de la existencia, que nos dice que la pobreza es un modo de ser persona, que debemos profundizar en ella, cultivarla, cuidarla y compartirla.

En las palabras del padre Federico Carrasquilla, sacerdote colombiano, perteneciente a la Asociación de Sacerdotes del Prado, comprometidos con su misión pastoral exclusivamente en medios populares: “El mundo y la sociedad que buscamos se hará desde el pobre o nunca se hará”.³³ Estas bellas palabras del p. Carrasquilla nos devuelven al inicio de este capítulo,

³² J. B. METZ, “I Hacia una iglesia universal, culturalmente policéntrica”, en: *Tras las primeras huellas ...*, 15.

³³ F. CARRASQUILLA, “Palabras para recibir la Condecoración Gran Defensor de los Derechos Humanos Jesús María Valle, categoría Personas año 2010”, en: M. HAYET – J. A. PAGOLA, et al., *Volver a Jesús de Nazaret*, Centro de Investigaciones Sociales, Medellín 2015, 123-129; aquí, 129.

pues el gran aporte de la iglesia latinoamericana para la Iglesia Universal se encuentra en este redescubrimiento de la mirada del pobre, este retorno a los principios de la iglesia primitiva que se gestaban en pequeñas comunidades guiadas por la caridad, por gestos de profundo amor que revolucionaban el mundo sin pretenderlo. Para el padre Carrasquilla, su misión con los pobres es procurarles un espacio, un ambiente, donde ellos puedan recuperar su identidad y su dignidad, esto es, el sentido de la vida del padre Carrasquilla ha sido crear un espacio y un ambiente donde los pobres puedan hacerse personas como pobres, sin renegar de su condición social, estos, construyendo subjetividad en comunidad abierta.

Por eso la lucha del pobre, por esencia, nunca es individualista porque los valores por los que lucha, los que surgen como espontáneamente de su condición de pobre y por ser pobre, son los valores universales, los valores sobre los que se fundamenta la auténtica persona y la auténtica sociedad.³⁴

En palabras de J.B. Metz, al referirse a esta iglesia postconciliar latinoamericana:

Por ello puede además esta teología contribuir para que los llamados simples fieles precisamente no sean sólo destinatarios sino siempre más y más portadores, sujetos del lenguaje y de la memoria de Dios, por tanto, sujetos de un lenguaje en el cual se unan entre sí la historia de la vida y la historia de la fe.³⁵

Conclusión

Luego del recorrido propiciado por la preocupación por la pertinencia y actualidad del mensaje cristiano en los actuales tiempos de crisis de la Iglesia, enmarcada en la crisis social de la que no puede desligarse, nos preguntamos por la importancia de la concepción de la Nueva Teología Política de Johann Baptist Metz, cuyo trabajo aporta enormemente a la urgencia de actualizar la relación entre religión y política. Como dijimos antes, el sufrimiento y la pasión, presentes en la escatología cristiana, actualizan el problema de la teodicea en la doctrina judeo-cristiana, central en las discusiones planteadas en el Concilio Vaticano II y retomadas en la

³⁴ F. CARRASQUILLA, "Palabras para...", 128.

³⁵ J. B. Metz, "II La teología...", 7.

nueva concepción pastoral de la iglesia, siendo el Documento de Medellín protagonista en la fundación y construcción de esta nueva iglesia de carácter universal y policéntrica.

Haciendo eco a la cultura del reconocimiento, de la que hablamos anteriormente, Metz plantea que la Iglesia debe dar forma a una opción por los pobres y a una opción por los otros en su alteridad de manera concreta, poniendo ambas opciones en relación mutua. Aclarando que la opción por los otros no debe descargar a la iglesia de la opción por los pobres. El cristianismo, advierte Metz, no es solamente la religión del amor al prójimo, sino que es la religión de lo inaudito: es tan exageradamente la religión del amor, que es religión del amor al enemigo, religión de la negación del odio. Esta es la razón y la raíz de la cultura política del cristianismo. Esta es también nuestra mayor arma contra la indiferencia y el olvido, nuestra resistencia contra el sinsentido del sufrimiento que hay en el mundo, por lo demás injusto e inmerecido.

Nuestra historia de esperanza sustentada por este inaudito amor a lo más ajeno, a lo más lejano, es la única salida de esta amnesia cultural generalizada que amenaza con consumir lo más humano en nosotros, y lo que nos obliga a interrumpir, a irrumpir la “normalidad” de la indiferencia y el olvido basada en la banalidad de lo inmediato y temporal. Relato y Memoria son las claves para que el sentido del sufrimiento y la historia de esperanza permanezcan como preguntas en abierto, buscando sentido y esperanza en la palabra Dios. Pues, como fue dicho, en la palabra Dios está contenida la esperanza en la redención y la justicia para sufrimientos presentes y pasados.

De este modo, la teología en su especial responsabilidad frente al problema de la teodicea, en estos tiempos de olvido de Dios, debe reconocer y hacer frente a la crisis epistemológica y práxica por la que atraviesa, esto es, el problema de la verdad en su relación con el problema de la justicia y el mensaje sobre Dios. Crisis que actualiza el problema del sujeto ilustrado, del exégeta y del creyente y el problema de la iglesia Universal para responder, desde los retos del presente a la misión encomendada a la Iglesia desde el evangelio de Jesús. La misión popular en las Comunidades Eclesiales de Base, en consonancia con las comunidades cristianas primitivas, es una experiencia pastoral de carácter espiritual y social, que pone en marcha una invitación a los cristianos a vivir su compromiso de acuerdo parábola buen

samaritano, a ser con otros desde la diversidad de espiritualidades. Es un camino que se abre, aquí y allá, como tarea y llamado a la Iglesia Universal de carácter multiétnico y multicultural que, en su teodicea, nos invita a volver a los fundamentos, volver la mirada sobre lo humano, lo frágil y lo pequeño.

El objeto, entonces, de dicha actualización, de la relación entre política y religión, viene con la pregunta por el sentido que el teólogo pueda encontrarle, o que le pueda ser revelado, al mensaje cristiano y su valor hoy, la preocupación porque la razón moderna y la tradición cristiana encuentren un punto de encuentro, un eje articulador que permita mediar en la relación entre razón-fe, que pase por la razón comunicativa en su correlación con la memoria passionis. Así, los pueblos latinoamericanos en su historia de sufrimiento actualizan, confieren sentido y renuevan la esperanza de la historia de la pasión en sentido cristiano, pues ponen la humanidad en acción, movilizan sentimientos de solidaridad, de compasión y caridad, horadando caminos de justicia más humanos.

Bibliografía

- CARRASQUILLA, F., “Palabras para recibir la Condecoración Gran Defensor de los Derechos Humanos Jesús María Valle, categoría Personas año 2010”, en: HAYET, M. -PAGOLA, J. A. ET AL., *Volver a Jesús de Nazaret*, Centro de Investigaciones Sociales, Medellín 2015, 123-129.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documentos Finales de Medellín*, en: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf, marzo de 2021.
- CONCILIO VATICANO II, *Documentos del Concilio Vaticano II*, en: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm, marzo de 2021.
- GARAVITO VILLAREAL, D., *Memoria en razón de las víctimas. J. B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 2009.
- _____, “Fe-razón en la sociedad postsecular. Ecos del debate: Habermas, Ratzinger y Metz”, *Theologica Xaveriana* 60/170 (2010), 417-452.

- HABERMAS, J., “Creer y saber”, en: HABERMAS, J., *El futuro de la Naturaleza humana*, Paidós, Barcelona 2002, 129- 146.
- METZ, J. B., *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002.
- _____, “Pobreza de Espíritu”, disponible en: http://www.seleccionesde teologia.net/selecciones/llib/vol4/14/014_metz.pdf, citado 5 de noviembre de 2020.
- _____, *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999.
- _____, *Memoria passionis una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. 2007, 12.
- _____, “I Hacia una Iglesia Universal, culturalmente policéntrica”, en: H. Jiménez, A. Ramirez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.). *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín, 4-22.
- _____, “II La teología en la lucha de la historia y de la sociedad en: H. Jiménez, A. Ramirez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.). *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia*. Dos conferencias del Profesor Johann Baptist Metz, presentadas en Medellín, bajo el patrocinio del Instituto Cultural Colombo-Alemán y de la Universidad de Antioquia, Texto de las conferencias (Polocopiado), Medellín, 1-22.