

Universidade Federal de Ouro Preto

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação

LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE J.B. METZ EN
DIÁLOGO CON LAS TESIS DE WALTER
BENJAMIN.
HACIA UNA PRAXIS DE LA MEMORIA EN LA
EXPERIENCIA LATINOAMERICANA.

Yenni Andrea Quinchía Castañeda

Ouro Preto
2023



Yenni Andrea Quinchía Castañeda

La teología política de J.B. Metz en diálogo con las tesis de Walter Benjamin.

Hacia una praxis de la memoria en la experiencia latinoamericana

DISSERTAÇÃO A SER SUBMETIDA AO
CORPO DOCENTE DO PROGRAMA DE
PÓSGRADUAÇÃO STRICTUSENSU EM
ESTÉTICA E FILOSOFIA DA ARTE,
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E
CULTURA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE
OURO PRETO, COMO PARTE DOS
REQUISITOS NECESSÁRIOS À OBTENÇÃO
DO GRAU DE MESTRE.

OURO PRETO

2022

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

C346l Castaneda, Yenni Andrea Quinchia.
La teología política de J. B. Metz en diálogo con las tesis de Walter Benjamin [manuscrito]: hacia una praxis de la memoria en la experiencia latinoamericana. / Yenni Andrea Quinchia Castaneda. - 2023.
66 f.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Rangel.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Metz, Johannes Baptist, 1928-. 2. Benjamin, Walter, 1892-1940. 3. Sofrimento. 4. Memória (Filosofia). 5. Justiça (Filosofia). I. Rangel, Marcelo. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - CRB6 / 2551



FOLHA DE APROVAÇÃO

Yenni Andrea Quinchía Castañeda

La Teología Política de J.B. Metz En Diálogo Con Las Tesis de Walter Benjamin. Hacia Una Praxis de La Memoria En La Experiencia Latinoamericana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia

Aprovada em 09 de março de 2023

Membros da banca

Doutor - Marcelo de Mello Rangel- Orientador -Universidade Federal de Ouro Preto
Doutor - Amon Santos Pinho - Universidade Federal de Uberlândia
Doutor - Gustavo Silvano Batista - Universidade Federal do Piauí

Doutor - José de Jesus Herrera Ospina - Politécnico Jaime Isaza Cadavid-Medellín

Marcelo de Mello Rangel, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 24/04/2023



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 22/05/2023, às 13:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0529728** e o código CRC **FAC5C6DE**.

AGRADECIMIENTOS

A la memoria del amigo y maestro Carlos Enrique Restrepo.

A Daniel y a Benjamin por su inagotable amor.

Agradezco a las personas que acompañaron este bello e intenso proceso de escritura, por su abrazo y ayuda en los momentos más álgidos: La orientación y amistad de Marcelo de Mello Rangel, la hospitalidad y calidez de la banca de defensa de los profesores Gustavo Silvano Batista, Amon Santos Pinho y José de Jesús Herrera.

Agradezco enormemente la presencia y ayuda incondicional que, Claudineia Guimarães secretaria del PPG em Filosofía, brinda a cada estudiante. Al profesor Mário Nogueira de Oliveira por su generosidad y compañía en el conocimiento de la lengua y en el invierno.

Agradezco al IFAC y a la UFOP por abrirnos las puertas a los estudiantes extranjeros para recibir el conocimiento que alberga. Agradezco a las personas que hacen parte del programa de asistencia estudiantil por aceptarme como estudiante extranjera.

Agradezco a mi familia por la compañía y fuerza que imprimen a los proyectos emprendidos.

Agradezco infinitamente al Dios de los extranjeros que ha permitido y propiciado el milagro de cada uno de estos encuentros.

Resumen

Para el teólogo Alemán Johann Baptist Metz, 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, visión que entra en un diálogo inminente con la perspectiva del mesianismo judaico propuesta por Walter Benjamin y otros autores desde singularidades que oscilan entre lo sagrado y lo profano desde sus usos tanto filosóficos como comunitarios y populares. De esta forma se plantea una revisión de los alcances, las posibilidades y quizás obstáculos que se plantean a partir de la praxis de dicha memoria en la experiencia latinoamericana. La escatología cristiana invoca una justicia ilimitada, que alcanza tanto los sufrimientos del presente como los del pasado, y que excede, por tanto, los límites de la justicia de los estados nación o sistemas bajo los límites de una racionalidad moderna. 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. Según esta visión escatológica, reafirmada en *Medellín*, la teología tiene una especial responsabilidad frente la pregunta por el lugar de Dios hoy. En estos tiempos de olvido de Dios, la teología debe reconocer y hacer frente a la crisis epistemológica y praxica por la que atraviesa, esto es, el problema de la verdad en su relación con la justicia y el mensaje sobre Dios.

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

Abstract

For the German theologian Johann Baptist Metz, the sense of suffering in its relationship with a culture of memory and a history of hope crosses the eschatological vision of Christianity, a vision that enters into an imminent dialogue with the perspective of Jewish messianism proposed by Walter Benjamin and other authors singular insights that oscillate between the sacred and the profane from their philosophical as well as community and popular uses. In this way a review of the scope, possibilities and potential obstacles that arise from the praxis of such a memory in the Latin American experience is proposed. Christian eschatology invokes an unlimited justice, which reaches both the sufferings of the present and of the past, and therefore exceeds the limits of the justice of nation states or systems under the limits of a modern rationality. Suffering and passion in the Christian sense, present in this eschatology, update the problem of theodicy in Judeo-Christian doctrine, which is central to the discussions raised at the Second Vatican Council and taken up again in the new pastoral conception of the church, being the Document of Medellin and crucial in the foundation and construction of this new universal and polycentric church. According to this eschatological vision, reaffirmed in Medellin, theology has a special responsibility regarding the question of the God's place today. In these times when God and man have profoundly forgotten each other, theology must recognise and face the epistemological and praxic crisis, which is the problem of truth in its relationship with justice and the message about God.

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

Tabla de contenido

Introducción: La pregunta sobre Dios y el sentido del sufrimiento.....	6
Capítulo I:	
1. La historia en sentido cristiano y su estrecha relación con la búsqueda de justicia....	24
2. Relación entre verdad y justicia, y el mensaje sobre Dios.....	36
Capítulo II:	
1. La mística y la política de la teología como consecuencias de la praxis de fe	39
2. El problema de la Responsabilidad en la Teología hoy: la pregunta por el sujeto	42
3. La crisis del cristianismo como privatización de la teología	45
Conclusión: El Concilio Vaticano II y el documento de Medellín: implicaciones de	
Latinoamérica para la iglesia universal.....	49
a. El Concilio Vaticano II.....	49
b. Documento de Medellín	53
Bibliografía.....	60

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

El cristianismo como “religión que mira al mundo”¹ 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. El fin último del cristianismo no está centrado pues en la búsqueda del sufrimiento por sí mismo, se trata más bien de abrazar, de enfrentar, de mirar cara a cara los sufrimientos que agobian a la humanidad, y desde este abrazo, invocar un horizonte de justicia, sin darle la espalda a los sufrimientos que no podrán ser alcanzados por la temporalidad de la justicia humana.

La memoria aparece de forma central en la pregunta por el sufrimiento, pero no una memoria histórica u oficial desde la perspectiva del progreso, es la memoria de la pasión, la memoria del sufrimiento que confiere a la humanidad una fuerza mesiánica capaz de contener y modificar radicalmente su porvenir. De acuerdo con esto, el teólogo alemán Johann Baptist Metz, introduce el término *Memoria Passionis* como interrupción o superación del “primado futurista” del pensamiento moderno. Metz se cuestiona por el lugar de la memoria en el pensamiento moderno y en la teología que dominaba la doctrina de la iglesia eurocéntrica.

En el artículo “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, sus autores describen el cambio acontecido en Metz, central en su Nueva Teología Política, de esta manera: “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

¹ (Metz, *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia.*, 1988, pág. 3). Podemos agregar que esa mirada al mundo, ese mirar al mundo, refleja el carácter universal de la vida cristiana, cuyo fin no es totalitario sino universalizable, esto es, que los valores del cristianismo puedan ayudar a la humanidad a transformar el presente desde el recuerdo de las víctimas del pasado, la mirada atenta puesta en los que sufren, es una intención teológica y, además, política. Podemos agregar, en palabras de Metz: “Sólo pueden darse intereses verdaderos si son universales o universalizables, es decir, si se relacionan o son relacionables con todos los hombres. Pues la verdad, o bien es verdad para todos, o no lo es en absoluto. En este sentido habla la nueva teología política de un interés universal o universalizable, que tiene su fundamento en las mismas tradiciones bíblicas, y cuya fórmula sintética es: “hambre y sed de justicia”, de justicia para todos, para los vivos y para los muertos, para los sufrimientos presentes y pasados.”

presente demasiado indeterminado, carente de recuerdo y de historia.”² La superación del futurismo moderno, con sus repercusiones en la teología, acontece en Metz gracias al encuentro con el pensamiento de H. Marcuse y a T. Adorno, y primordialmente al pensamiento del filósofo judeo-alemán *Walter Benjamín* y sus Tesis sobre el concepto de historia. De acuerdo con esto, los mismos autores del artículo citado, reiteran el impacto que tuvo en Metz el encuentro con las *Tesis* de Benjamin:

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 víctimas³.

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.

Y, desde esta perspectiva se retoma el encuentro –el diálogo- con otras perspectivas del pensamiento teológico y filosófico que inspiran y recogen a su vez el movimiento de la historia latinoamericana, como lo veremos más adelante con el legado de Walter Benjamin.

² (Ruz, Rosolino, & Schickendantz, 2008, pág. 588)

³ En diálogo con esta cita, en la que podemos ver la capital importancia de las Tesis de Benjamin en la propuesta de la Nueva Teología de Metz, agregamos el siguiente comentario en el que se explicita el flujo conceptual que une definitivamente a ambos autores, a saber: “Una serie de perspectivas benjaminianas, profundamente coloreadas por su carácter judío, que algunos ven como hilo de conductor de su pensamiento, 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 traperero, 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 de la religión, su idea de la memoria y el recuerdo (*Eingedenken*), de la historia y, sobre todo, del sufrimiento.” Ibid. (pág. 588)

Ahora bien, como veníamos diciendo, el problema del sufrimiento y de la pasión llevan a que el cristianismo se plantee el problema o la pregunta por Dios como problema de la teodicea⁴. 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*, es 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 -*memoria passionis*- que haga frente al porvenir, al futuro de la humanidad⁵. 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.

Reiteramos que la teodicea o la pregunta por Dios frente a los sufrimientos del mundo, ocupan el centro de la nueva teología política y debe ocupar hoy los esfuerzos de teólogos y filósofos de cara al porvenir del mundo, de la creación. Siguiendo a los autores citados anteriormente tenemos esto:

“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”. 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

⁴ El término teodicea fue creado por el filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz en 1697, como un intento por justificar a Dios, no obstante, su omnipotencia, ante los sufrimientos y el mal que padece el mundo, “su” mundo. En el artículo: “El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer”, podemos profundizar en el origen de este término y lo que está en juego en el intento de hacer una defensa de Dios. “En cualquier caso, determinar cuáles son los atributos de Dios y justificarlos ha estado en el centro de la reflexión metafísica, en particular para quienes han pretendido preservar la justicia y bondad divinas frente al mal que atestigua nuestra condición de seres finitos. He aquí la búsqueda impostergable -y quizá no menos insensata- de una “teodicea”. Leibniz, forjador del término, empujó grandes esfuerzos en defender la causa de Dios ante la imputación del mal. Para ello, se valió de diferentes recursos, entre los cuales cuentan, primariamente, considerar el tipo de modalidad que afecta al enunciado “Dios elige lo mejor”, así como el papel de la voluntad divina en la escena de la Creación.” (Esquisabel & Gaiada, 2016, pág. 10)

⁵ La pregunta por la teodicea debe plantearse, e intentar responder, a la luz de la memoria del sufrimiento. “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, en el centro de la nueva teología política. Con otras palabras, el “núcleo” de la teología política es “el problema de Dios como problema de la teodicea”. 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.”⁵ (Ruz, Rosolino, & Schickendantz, 2008, pág. 594)

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”. 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. 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.⁶

El teólogo alemán Johann Baptist Metz⁷ 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. La novedad que se quiere plantear en esta apuesta teológica busca despertar la mirada de la humanidad hacia la historia de sufrimiento, que la pregunta por Dios ante tal historia se actualice y no sea exclusiva de las bibliotecas de teología.

De esta manera, la nueva Teología política no busca proveer un tranquilizante que se traduzca en un optimismo ante el futuro a la manera de los discursos del progreso, o un consuelo o justificación como se encuentran en los mitos modernos. Por el contrario, busca sacar a la luz los peligros de una teología del sufrimiento que no enfrente la historia de barbarie y exclusión, que le dé la espalda al pasado y se consuele con los discursos del progreso, que con esto encuentre una justificación a su medida para el sufrimiento.

Por estos peligros, precisamente, repetimos, la apatía y optimismo vacío de realidad, es importante poner la atención a la forma cómo se enuncia la pregunta por Dios frente al sufrimiento y la pregunta por el mismo sufrimiento, por su sinsentido. Metz sostiene que el

⁶ *Ibid.*, (pág. 594)

⁷ En el trabajo del teólogo Johann Baptiste Metz, en la segunda mitad de la década del sesenta, acontece una “ruptura”: “desde una teología trascendental a una teología política”. Su formación filosófica y teológica se pueden caracterizar preferentemente por dos trabajos: en filosofía, sobre Heidegger y la metafísica, dirigido por Emerich Coreth (1952), que no fue publicado y que luego aparece un resumen en un artículo con el mismo nombre: “Heidegger und das Problem der Metaphysik”. Y, en teología, sobre la forma antropocéntrica del pensamiento de Tomás de Aquino, bajo la dirección de Karl Rahner. (Ruz, Rosolino, & Schickendantz, 2009, pág. 398)

lenguaje de la oración es el más propicio para enunciar una teodicea, dice Metz, “arriesgo la reducción del lenguaje de la teodicea al lenguaje de la oración”.⁸

Metz funda la llamada Nueva Teología Política⁹ marcada principalmente por su maestro y amigo, el teólogo Karl Rahner, quien, “con su «giro antropológico», llevó a la teología católica, como nadie antes a un nuevo compromiso crítico y productivo con el

⁸ Profundicemos un poco en la preocupación por la forma lingüística en la que se evoca el sufrimiento con mayor radicalidad, el momento en el que puede acontecer con mayor sinceridad y crudeza el cuestionamiento contra el sufrimiento, por su posibilidad actual y por su pasado, no prescriptible ni acabada. En el siguiente fragmento de la investigación de Ruz, Rosolino y Schickendantz, que ya ha sido citada, se amplía la decisión de Metz de arriesgar la reducción de la teodicea al lenguaje de la oración: “¿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*), a menudo, “nada más que un grito –silente, por pura impotencia– de la creatura. En una formulación incisiva, escribe Metz: “arriesgo la reducción del lenguaje de la teodicea al lenguaje de la oración”. La razón que sostiene esta elección: la praxis solidaria como resistencia contra el sufrimiento no toca la cuestión de la justicia del sufrimiento pasado.” Omar Ruz M., Rosolino G., Schickendantz C., “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz.” (Ruz, Rosolino, & Schickendantz, 2008, pág. 595).

⁹ Respecto a este término de nueva teología política existen numerosos artículos que permiten una lectura cuidada y clara que versan sobre la crítica y propuesta liberadora de J.B. Metz respecto a las nociones clásicas de la teología política, puntualmente respecto a la teología política del jurista asociado al partido Nacionalsocialista de la Alemania nazi Carl Schmitt. Artículos como: “La «Teología Política» de J. B. Metz”, de Henri de Lavalette, quien explica que ““La noción de "teología política" es ambigua, prestándose a múltiples malentendidos y está grabada, por otra parte, "con recuerdos molestos": ésta es la primera afirmación de Metz. Al asumir este término lleno de malentendidos, con el peso de una triste historia, pretende restablecer una de las "ideas cristianas que se han vuelto locas". Su teología política será una teología crítica de la teología política anterior. ¿No es el miedo de volver a una sacralización de la política o a cualquier política extraída de la sagrada escritura una de las razones de la "privatización" de la fe? Hay que retomar la historia de una forma crítica para encontrar el error fundamental. Volver al pasado no será ya la nostalgia de un paraíso perdido, sino la condición de una palabra actual, crítica de los errores de que aún somos víctimas; la teología política será, por tanto, liberadora. Metz sustituye la tradicional interpretación catastrófica de la historia por una lectura "profética" que libera los nuevos imperativos.” (De Lavalette, 1978, pág. 1)

“Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz. Alternativas al planteo de Carl Schmitt”, de Alberto Fernando Roldan, quien señala Una pregunta final: ¿En qué sentido debemos definir a las teologías políticas de Moltmann y Metz con relación al planteo inicial de Schmitt? Tal como hemos expuesto, tanto Moltmann como Metz se hacen eco del planteo de Schmitt en cuanto a la influencia de la teología en la concepción de las modernas teorías políticas, pero entienden que ese planteo debe referirse, sobre todo, al catolicismo romano con sus formas estética, jurídica e histórica que está representada por un Cristo reinante, soberano y triunfante, lo que pertenece al poder político de ese catolicismo. Señalan, sin embargo, que es preciso, desde ese planteo, intentar superarlo. Para ello, Moltmann procede por acentuar la trinidad como centro neurálgico de la fe cristiana que supera al mero monoteísmo que ha sido el soporte de dictaduras y totalitarismos. Sobre todo, propone una teología política que surja de la cruz, donde el Dios crucificado se hace solidario con los excluidos, pobres y marginados de la historia. Por su parte Metz propone superar el planteo de Schmitt ofreciendo una nueva teología política en la que las promesas de Dios no sean privatizadas al estilo de la religión burguesa, afirmando el rol político de la Iglesia cristiana inserta en el mundo y a favor del mundo. Ambas propuestas nos parecen válidas como nuevas alternativas de reflexión sobre un tema propuesto por Schmitt y que, por su profundidad y audacia, todavía sigue siendo fértil y actual. (Roldan, 2008, pág. 200)

espíritu de la Modernidad”,¹⁰ Metz se preocupa en los cuestionamientos de Rahner no tanto respecto al «giro antropológico»¹¹ como a su aplicación¹². Para ambos autores, 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”¹³, postulado que no opone el “antropocentrismo” al teocentrismo, sino al “cosmocentrismo” con su raíz en la metafísica clásica. No obstante, al preguntarse por el primado de la razón en el pensamiento ideal-trascendental del que el antropocentrismo de la teología de Karl Rahner era heredera, Metz abandona el pensamiento de Rahner en el punto de la identidad trascendental, junto a la conciencia filosófica de la que su pensamiento no escapa. Lo abandona precisamente porque advierte el peligro que

¹⁰ (Metz, Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad., 2013, pág. 35)

¹¹ Sobre el giro antropológico de la teología impulsado por Karl Rahner, existe una basta bibliografía, referiremos aquí algunos artículos que pueden ayudar en la profundización de tan importante acontecimiento para la teología cristiana de cara a la humanidad. En el artículo: “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis”, F. Berrios realiza una relectura del pensamiento que atravesó al Concilio Vaticano II, para esto, presenta el método antropológico-trascendental del teólogo alemán Karl Rahner “como un camino de lectura teológica del mundo y de la praxis histórica relevante para los cristianos de hoy”. Presentamos algunos fragmentos, que nos ayudarán a comprender el surgimiento de la Nueva Teología Política y la centralidad de la *Memoria Passionis* para J.B. Metz: “Un aspecto fundamental del pensamiento teológico de Karl Rahner fue su convicción de que la dogmática toda debía devenir una antropología teológica. Para él esto debía constituir un auténtico “giro” (*Wendung*), un vuelco “necesario y fecundo” de la teología. Para describirlo, utilizó expresiones no poco audaces que pusieron de manifiesto el carácter definitivamente “antropocéntrico”, y ya no solo “antropológico”, que él asignó a tal giro, y que no dejan lugar a dudas sobre la radicalidad de su planteamiento. Para Rahner el tema del hombre no ha de ser considerado como uno más entre otros, sino como la cuestión que debe dominar “el conjunto” (*das Ganze*) de la teología dogmática. (...) el necesario giro antropológico de la teología tiene en el planteamiento de Rahner un carácter específicamente “trascendental”, el cual determinará a su vez el método de su quehacer teológico. (...) Pero si la perspectiva general de la teología se abre con ello a un giro o recentramiento “antropológico”, la comprensión propiamente teológico-trascendental de dicha antropología refleja, por otra parte, con nitidez la convicción cristiana básica de que la revelación y la salvación, aun cuando atañen al hombre, son ante todo un acontecimiento de la iniciativa divina. Un acontecimiento (*Ereignis*) que se da en el hombre, con el hombre y desde del hombre, pero que es primero y fundamentalmente obra de Dios. La perspectiva trascendental de Rahner toca por ello, en cuanto aproximación teológica, al modo de proceder salvífico de Dios para con el ser humano, de tal manera que este pueda reconocerlo y experimentarlo.” (Berrios, 2004, pág. 416)

Podemos referir también, el artículo “Karl Rahner (1904-1984)”, en el que se reitera la importancia y actualidad del pensamiento teológico e incluso filosófico de Rahner. Citamos el siguiente fragmento que evidencia la profundidad de su pensamiento: “Como hemos visto antes Rahner asumió e interpretó el giro antropológico de la modernidad. Si esta fue su actitud de fondo, es lógico pensar que esta actitud la mantuvo ante los grandes sistemas filosóficos de Kant, Hegel y Heidegger. Rahner no hizo filosofía, pero pensó desde los retos, las preguntas y desafíos que ésta lanzaba a la metafísica clásica, a la forma en la que el ser humano tenía de conocer la realidad, a la afirmación de la posibilidad del ser humano para acoger una posible revelación de Dios, a la afirmación de la posibilidad misma de la revelación de Dios en la historia, a la necesidad de tener que pensar inseparablemente unidos a Dios (teología) y al hombre (antropología). (Cordovilla Pérez, 2008, pág. 7)

¹² Ver capítulo *Semblanza de un teólogo: Karl Rahner en:* (Metz, Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad., 2013, pág. 165)

¹³ (Ruz, Rosolino, & Schickendanz, Razón Anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz, 2008, pág. 583)

atraviesa a la centralidad antropocéntrica de una razón moderna que prescinde del relato fundacional comunitario del cristianismo. Lo abandona para radicalizar su teología política especialmente como *Memoria Passionis*, pero el pensamiento de Rahner, sus aportes teológicos no pierden importancia ni actualidad. A este respecto, leamos al propio Metz:

Es para mí importante dejar bien claro cómo uno puede permanecer fiel a la intención teológica básica de Rahner, hasta en su mismo núcleo místico, con una potenciada presencialidad, precisamente abandonando su pensamiento de la identidad («trascendental»), junto con la conciencia filosófica de que este se halla impregnado, y condescendiendo de manera consecuente a la entrada del «tiempo» y de la «historia» en su *logos* teo-lógico orientado a la experiencia y preparado para la enseñanza. Con ello podría romperse también el predominio categorial de un *logos* greco-helenista alejado de la historia y olvidado del sufrimiento, un *logos* que a mis ojos dificulta e incluso impide un acceso teológico a la historia fundacional del cristianismo como comunidad de recuerdo y de relato reunida en torno al culto, a imitación de Jesús.¹⁴

Y retomando una insinuación inicial, en la apuesta por esta nueva teología aparece con fuerza la presencia del filósofo y escritor Walter Benjamin, predecesor e inspirador de las ideas que atraviesan la historia de la teoría crítica y la Escuela de Frankfurt. Nos estarán acompañando a lo largo de nuestra reflexión uno de los textos más renombrados de Benjamin: *Las tesis Sobre el concepto de historia*, donde confluyen varios de los conceptos y tonalidades que se invocan en el trabajo teológico-político de Metz y que, a su vez, se quieren aquí invocar respecto a una justicia ilimitada y a una apertura ética ante las demandas históricas del pasado de los oprimidos¹⁵.

¹⁴ (Metz, Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad., 2013, pág. 179)

¹⁵ En el artículo “Walter Benjamin y el sufrimiento acumulado del pasado. Una recepción por parte de la Teología Política de Johann Baptist Metz”, Ruz resalta la obra de Manuel Reyes Mate, a decir, *Media noche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin Sobre el concepto de historia*, con lo siguiente: “Como subraya R. Mate: “el secreto de las Tesis es, en efecto, su actualidad acontemporánea”. Dicen algo que pertenece a nuestro tiempo pero que viene de muy atrás. Sin embargo, al no ser un texto del todo sistemático, “no es fácil detectar los ejes fundamentales en torno a los cuales giran estos fragmentos”. No obstante, esto, R. Mate se arriesga a indicar dos ejes que vertebran el texto: uno es de orden epistémico y que se concreta en una nueva teoría del conocimiento; el otro, de orden político, cuya base es la compleja relación entre marxismo y mesianismo. Por un lado, esto supone un tipo de sujeto apto para el conocimiento. El sujeto benjaminiano, es el que hace la experiencia del sufrimiento, es “central por su debilidad”, es el lumpen, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que se indigna, protesta y lucha. Tiene, además, un “plus cognitivo”, cargado de experiencia que se proyecta sobre la realidad. Ve lo que los demás no ven. El concepto de «realidad» queda trastocado, es facticidad y posibilidad, es poder descubrir vida en un pasado frustrado y esto abre a la posibilidad de la exigencia de justicia, porque las víctimas de la historia permanecen vivas en su fracaso por la memoria. Por otro lado, las Tesis indican una visión mesiánica de la política. Esto es: reconocer en el pasado de los

En la introducción de *Media noche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*, Manuel Reyes Mate nos presenta la relación dialéctica enmarcada en dos personajes, cada uno desde dos vectores diferentes y que se encuentran quizás con una misma intensidad y sentido, por un lado Walter Benjamin entre las fronteras que van desde la filosofía y el materialismo histórico con una atmósfera teológica judía, y por otro, Johann Baptiste Metz desde la teología cristiana con unas implicaciones políticas y también históricas, ambos con la mirada puesta en el pasado de los oprimidos y olvidados de la historia, en la historia de sufrimiento y opresión que atraviesa las condiciones de la humanidad. Siendo Benjamin un filósofo fragmentario, inspirador de la teoría crítica, con unas intuiciones que atravesaban constantemente los límites de la razón y se acercan a un lenguaje como el teológico que le está vedado al filósofo, con una herencia judía a sus espaldas, se enfrentada a una ‘situación aporética’, una situación de vida o muerte. Al detenernos en estas distinciones, asomará el camino que queremos transitar con mayor claridad, así tal cual lo ilustra Reyes Mate:

Es innegable la situación aporética en la que se encuentra el autor de las Tesis. Por un lado, quiere ir más allá de la reducción de la recordación a reconocimiento de las injusticias pasadas; pero, por otro, le está vedada toda interpretación teológica. Para hacerse idea de la tensión entre esos dos polos hay que tener en cuenta la fuerza de la lógica teológica tal y como la entiende alguien tan cercano a Benjamín como J.B. Metz. El teólogo está de acuerdo con Horkheimer en que la felicidad de los nietos no repara el sufrimiento de los abuelos, ni hay progreso social que enjuague la injusticia que se cometió con los muertos. Eso le lleva a pensar que las utopías acaban siendo una gran broma si resulta que sólo ofrecen felicidad a los que alcanzan. De ahí su conclusión: «La esperanza en la resurrección de los muertos es la expresión de una justicia universal que será impartida por el poder de Dios que, según la visión apocalíptica, tampoco pierde de vista el pasado» (Metz y Ratzinger, 2001, 43).¹⁶

Y continúa diciendo Reyes Mates:

vencidos una injusticia todavía vigente. Aquí la memoria es clave para mantener viva la injusticia pasada. Así, la memoria puede abrir los expedientes que el derecho da por archivados. En el fondo, el interés de Benjamin, concretamente, es qué pasa con los muertos, con sus frustraciones y esperanzas fallidas.” (Ruz M. O., 2011, pág. 8)

¹⁶ (Benjamin, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin*, 2006, pág. 27)

Para no defraudar la esperanza de las víctimas, hay que hablar de Dios. Benjamín no conocía, claro, a este teólogo, pero sí la opinión de un escritor francés, Charles Péguy, de quien se sentía muy próximo en algunos aspectos. Pues bien, este Péguy, empeñado también en ahondar en el significado de la memoria, se topó con el problema de si ésta traducía la redención en términos meramente hermenéuticos o llegaba a la justicia consumada. Péguy sentenció entonces: «Más vale vencer en el lugar del desafío» (Tiedemann-Bartels, 1986, 143), es decir, más vale decir pronto que la respuesta a la demanda de justicia por las víctimas del pasado es la virtud teologal de la esperanza... Ésta es una lectura estrictamente teológica, ésa que, como Benjamin confesaba a Horkheimer, le estaba vedada al filósofo que él era. Y así llegamos al punto de reconocer una situación aporética en la filosofía benjaminiana. Si sigue a Péguy, pierde la razón, pero si renuncia al mesianismo, pierde la vida. Si no apura las posibilidades del mesianismo, recibirá los parabienes de los defensores de una razón con los pies en la tierra, pero al precio de desperdiciar posibilidades que salvarían al hombre. Si se pronuncia por la justicia consumada, le harán ver que no existe en este mundo. Pero si renuncia a esa exigencia, no habrá justicia. La recordación permite salvar el pasado al dar sentido a la injusticia pasada, aunque nadie garantice que algún día se le haga justicia. La redención que él alcanza es la del sentido.¹⁷

Este punto de partida que nos ofrece Reyes Mate, nos abre a un encuentro radical con la pregunta por el sentido del sufrimiento, de la justicia y de la redención, una pregunta que no ofrece el alivio terapéutico de los mitos modernos, de la apatía y la indiferencia del discurso del progreso y la felicidad individual, esta pregunta acucia por su ausencia e incomoda por su radicalidad, pues es un cara a cara con el rostro del sufrimiento, el rostro deformado por el asfalto que lo aprisiona y lo aplasta, con el rostro de Auschwitz y de todas las víctimas de las injusticias, que clama, además justicia y verdad. Es una memoria que excede la mera recordación y el relato histórico del progreso y la evolución.

Las siguientes palabras de Metz, parecen hacer eco de las preguntas formuladas por Benjamin, sobre el sentido que la extrapola al sentido histórico, lo oportuno de un concepto que seculariza como el de Mesianismo, que luego recupera para él su fuerza teológica con el fin de no contentarse con el discurso liberal de la libertad del individuo y la justicia realizada.

¹⁷ Ibid., (pág. 27).

Ambos, Metz y Benjamin, están conversando desde el tiempo del grito siempre presente de las víctimas de las injusticias pasadas, cuya actualidad no prescribe a la luz de una justicia ilimitada. Observemos lo que dice Metz:

“¿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»”¹⁸.

De este modo, el mito¹⁹, 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 y latente, conservando la tensión de aquello que se ha querido olvidar, y se convierte en una tenue huella a la que se le da la espalda. El olvido de la pregunta por el sufrimiento, se traduce en el miedo a la otredad, al mañana, a la incertidumbre del futuro; y entonces dicho mito ofrece un alivio terapéutico para apaciguar esos miedos y hacer más fácil asumir la contingencia de la fe cristiana.

Así pues, el mito moderno impide o aleja la posibilidad del enfrentamiento con la alteridad, con el sufrimiento del otro, con el propio sufrimiento; el relato judeo-cristiano, por su parte, es una invitación a verse cara a cara con el otro, con la carne lastimada de un Cristo que pide compasión. Recordemos que cuando mencionamos el antropocentrismo de Karl Rahner, nos referimos al punto en el que Metz toma distancia de Rahner, precisamente el de la “identidad metafísica”, pues para Metz las raíces del cristianismo no se encuentran en la

¹⁸ (Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, 2007, pág. 12)

¹⁹ “El pensamiento racional ilustrado ha entrado en un proceso de reencantamiento o remitologización de la sociedad, por las imágenes de los medios de comunicación y por otros factores, que al parecer Habermas no reconoce: su reflexión se empeña en hacer pasar todo el acontecer humano por una traducción racional y argumentada. Hay una marcada insistencia en su paradigma de la razón comunicativa al reducir la comprensión moral al ámbito cognoscitivo, privándola del recurso de sentido que le proporciona la religión al conocimiento práctico cuando se encamina a la determinación del bien. Esta posición ha ocasionado reticencias y críticas.” (Garavito Villareal D. , 2010, pág. 431).

identidad con Dios, sino en el carácter histórico y en el relato comunitario cristiano que busca impactar a la humanidad desde la responsabilidad que asume con el sufrimiento del mundo, con el rostro de Cristo revelado en el dolor de las víctimas.

Este retorno a la teodicea, de la que nos hemos referido anteriormente en su origen leibniziano y sus repercusiones teológicas, trae consigo una *pobreza de espíritu*, o pobreza evangélica en palabras de Leonardo Boff, quien piensa, en la misma línea de Metz, que el problema de la salvación no debe ser una cuestión abstracta, por el contrario, la salvación debe entenderse como un problema social y político²⁰.

Unido a lo anterior, decimos que el retorno a la teodicea invita a pensar nuevamente la escatología como negación del sí mismo para que otros sean, para construir un futuro con relaciones diferentes a las relaciones de poder y dominación que plantea la modernidad. Una escatología como experiencia de la teología negativa o de la ausencia²¹ y del abandono, centrada en el relato histórico de los que han sufrido, para los que no hay salvación, aquí aparece la figura de Jesús, despojado de la omnipotencia divina, débil, que sufre con los débiles y los oprimidos, los desaparecidos, torturados, despojados de esperanza. Jesús

²⁰ (Boff, Jesucristo el libertador, 1985, pág. 63)

²¹ Para profundizar en la teología de ausencia, llamada también teología negativa, podemos consultar los siguientes artículos en los que podemos encontrar diferentes perspectivas sobre esta experiencia de abandono narrada en el texto bíblico de la tradición judeo-cristiana. En primer lugar, el artículo “La teología negativa. Nuevas teorías.”, en el que su autor hace un recorrido histórico el fin de acercarse a la evolución de los elementos afirmativos y negativos de la terminología relativa a Dios, en las diversas religiones y escuelas. (Elorduy, 1978)

También podemos referir, en segundo lugar, el artículo “Dionisio Areopagita y la mística”, en el que el maestro Gonzalo Soto realiza una revisión general del *Corpus* Dionisio y de su figura histórica, para, posteriormente, estudiar uno a uno los tratados del Corpus con el fin de esbozar su incidencia en el “giro teológico”, con especial atención en la derivación de la teología mística como consecuencia de la teología negativa. (Soto Posada, 2012)

Por último, el artículo “Alcanzar a Dios sin Dios”, que versa sobre la especificidad y novedad de la fenomenología francesa, entre diferentes relaciones filosóficas, teológicas e históricas, también remite la discusión sobre el término, problemático y ambiguo, Teología negativa, que nos interesa especialmente en este punto, compartimos un fragmento sobre este tema: “El análisis de Marion inicia con una serie de consideraciones acerca de la relación entre la “teología negativa” y la crítica derrideana a la “metafísica de la presencia” (métaphysique de la présence) en su sentido heideggeriano. La apuesta de Marion consiste en mostrar que ambos términos carecen de justificación. Por un lado, Heidegger nunca emplea la frase “metafísica de la presencia”, y por el otro, el término “teología negativa” no hace justicia, ni a una tradición ni tampoco a la propuesta de Dionisio Areopagita, puesto que “esta fórmula es solo una fórmula demasiado moderna”. Entonces, ¿por qué dicha relación? A juicio de Marion, la lectura de Derrida sobre la teología negativa es insuficiente y sobre todo, porque no puede hablarse de algo así como “teología negativa”. Dicho de otro modo, no encontramos, según Marion, un corpus teológico negativo de carácter sistemático, sino más bien una “vía” negativa, acompañada siempre de una “vía” positiva. (Pizzi, 2020, pág. 17)

testimonia la contundente centralidad del relato instalado en la forma de la plegaria, inscrita en la tradición bíblica desde Job hasta él. Con su grito en la cruz como plegaria a Dios manifiesta su reclamo ante el abandono, y se solidariza profundamente, asumiendo la responsabilidad, con el sufrimiento de todo lo otro. Su grito es relato, reclamo y respuesta ante los padecimientos del mundo. Este rasgo lo pone de Manifiesto Metz cuando se pregunta ¿cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo? En palabras del mismo Metz, dice:

“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.”²²

Antes de continuar, cabría detenerse en este punto para poner de relieve la correspondencia de esta perspectiva con la fuerza que invoca la tesis II sobre el concepto de historia de Walter Benjamin, pues es en esta tesis donde aparece con contundencia la remisión a la singularidad de una perspectiva mesiánica que se pone de frente a una relación redentora con los sufrimientos del pasado, en un sentido comunitario, plural, pues dicho mesías se entiende dentro de la figura de una “débil fuerza mesiánica” que se nos ha conferido de forma singular a cada uno de “nosotros” y con mayor rigor en la exigencia de quien abraza la invocación de los caídos, con mayor intensidad conmueve a quien está comprometido con la historia de los oprimidos, en palabras del propio Walter Benjamin al materialista histórico, que no es otra persona que aquella que asume el pensamiento en la historia desde una praxis de liberación, esto además si consideramos la correspondencia que en este aspecto la palabra redención (*Erlösung*) en Walter Benjamin tiene con el de liberación en una perspectiva latinoamericana.²³ Es oportuno entonces traer a colación la parte final de la tesis II:

²² (Metz, *Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo*, 1994, pág. 105)

²³ Vale la pena citar la nota al pie que aparece en la traducción de las Tesis por parte de Michael Löwy: El término *Erlösung*, que Benjamin lo tomó muy probablemente del libro de Franz Rosenzweig, *Der Stern de Erlösung [La estrella de la redención]*, tiene a su vez un significado inseparablemente teológico, la salvación, y político: la liberación, la emancipación. Esto vale también para el término equivalente en hebreo: *ge'ulah*.

Y la Tesis de doctorado titulada “*Sobre el concepto de redención en Walter Benjamin y el de liberación en Ignacio Ellacuría: hacia una teoría crítica en América Latina*”. Ver (Ríos Uriarte, 2011)

“[...] en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico”.²⁴

Establecido este puente podemos profundizar en el movimiento de retorno (Tal cual el gesto del *Angelus Novus*) a la teodicea y el giro de la mirada al rostro del sufrimiento, como se ha venido diciendo, que conlleva a esta pobreza de espíritu, como un volver la mirada sobre el sentido de lo humano, desde la necesidad de salir de los sistemas de pensamiento, para buscar el acontecimiento en el plano experiencial, despierta una suerte de inquietud, una sed de lo divino, de Dios. Este giro regresa la mirada al Cristo que se niega a sí mismo, que habla e invoca a un Dios desde una débil fuerza y padece el abandono de Dios sin renunciar a Él, a un Dios que acontece en la experiencia de las comunidades cristianas primitivas, al relato creador que hace frente a la historia de dolor de la humanidad.

Por otra parte, es importante esclarecer un poco más lo que nos remite la expresión pobreza de espíritu, que tiene una relación estrecha con el lugar privilegiado que tienen los pobres, los oprimidos, los vencidos en el proyecto de salvación de Jesús y desde esa perspectiva que se corresponde con la praxis del ya nombrado materialista histórico. Vamos a acudir a Leonardo Boff, quien se refiere a la pobreza de espíritu en el mismo sentido como pobreza evangélica, con un par de citas en la que distingue dos modos de pobreza, pues él entiende al pobre desde dos perspectivas, una que se debe buscar, la pobreza evangélica y otra contra la que hay que luchar en busca de justicia, la pobreza socioeconómica. Es este sentido, en primer lugar, el pobre socioeconómico lo presenta Boff como la carecía de las necesidades materiales mínimas para vivir:

²⁴ (Benjamin, “Tesis sobre la historia”, 2005)

Es todo aquel que carece o está privado de los medios necesarios para la subsistencia (alimento, vestuario, habitación, salud básica, instrucción elemental y trabajo). Puede haber una pobreza inocente (tierras infecundas, sequías crónicas, etc.); mientras que hoy en día, esta pobreza las más de las veces, es mantenida por el sistema capitalista que obtiene de ella la mano de obra barata [...] Existe también una pobreza socioeconómica injusta porque está producida por un proceso de explotación del trabajo [...] El obrero no es pagado según la justicia, el precio de las materias primas es envilecido, los intereses de los préstamos necesarios para las cooperativas son exorbitantes²⁵

Por otro lado, el pobre evangélico:

es aquel que se hace disponible a Dios en la realización de su proyecto en este mundo y por eso se hace instrumento y señal del Reino de Dios. Por eso el pobre evangélico se muestra solidario con los pobres y se identifica con ellos como lo hizo Cristo. Es pobre evangélico en grado eminente, aunque no sea pobre socio-económico, por amor y solidaridad con los pobres socio-económicos se hace uno de ellos para luchar con ellos contra la pobreza injusta y buscar justa la liberación y la justicia. No magnifica ni la pobreza material, porque es resultado del pecado, ni la riqueza, que es expresión de la acumulación opresora y excluyente, sino que exalta y quiere la justicia social para todos. En el contexto del Tercer Mundo, no es pobre evangélico quien no se muestra solidario con la vida, la causa y las luchas de los pobres y de los oprimidos.²⁶

De este modo, Boff exalta la pobreza como una forma de vida que acerca a la vida cristiana al modo de Jesús, el pobre económico debe unirse comunitariamente con sus próximos para hacer comunidad en la oración, la plegaria y la lucha por la vida de los que sufren y son oprimidos, en la búsqueda de una pobreza evangélica, de entrega a Dios; y por su parte, el pobre evangélico está llamado a hacerse al lado del que sufre, a lado de los excluidos y marginados, debe luchar a su lado, renunciando a sus privilegios, asumiendo y abrazando su dolor.

Lo que se entiende por pobreza de espíritu es central para una vida cristiana plena, pues el llamado a hacerse hombre depende de la manera cómo se asume la fidelidad con la

²⁵ (Boff & Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, 1986, pág. 58)

²⁶ *Ibid.*, (pág. 60)

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. Continúa Boff, reiterando la cercanía de Jesús con el dolor humano, se iguala al rostro sufriente porque hace suyo ese dolor, porque sufre a su lado, y esta es precisamente la invitación del cristianismo y el grito que lanza a toda la humanidad.

Acceptar al pobre en cuanto pobre es aceptar a Jesús pobre. Jesús se esconde, anónimo, detrás de cada rostro humano. La fe nos obliga a tratar de mirar con profundidad el rostro del hermano, a amarlo, a darle de comer, de beber y de vestir, y a visitarle en la cárcel, porque al visitarle, al vestirle y al darle de comer y de beber, estamos hospedando y sirviendo al propio Cristo. Por eso el hombre constituye la principal manifestación no sólo de Dios, sino también de Cristo resucitado, en medio del mundo.²⁷

En el mismo sentido, 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. Aquí Metz pone de manifiesto que la pobreza, en el sentido que aquí tratamos, no aparece al modo de una virtud o capacidad, adquirida fruto del esfuerzo y que sólo se practica o se utiliza cuando es necesario, la pobreza no es objeto u objetividad encontrada por fuerza del sujeto, como una característica exterior de la persona. La pobreza, por el contrario, es subjetividad que, cuando es abrazada por el hombre, se vuelve inherente a él, ya no es posible hacerla a un lado, y en ese momento acontece un acercamiento definitivo con Dios. Dice Metz al respecto:

“(…) 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

²⁷ (Boff, Jesucristo el libertador, 1985, pág. 230)

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".²⁸

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, a decir, la pregunta por el sufrimiento y la pregunta por Dios ante el sufrimiento, Metz pone de manifiesto 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 presente²⁹.

La respuesta que ofrece Dios, respecto a los reclamos que se le han dirigido, en la misma posibilidad del lamento o la plegaria, no se trata, de una respuesta acabada sino que ella reitera el peligro que acecha ante las injusticias que ocurrieron y que pueden volver a repetirse, recuerda que antes muchos sufrieron y esperan justicia, que se debe mantener viva la memoria de esos sufrimientos, la búsqueda de su sentido, sufrir con el sinsentido del sufrimiento para no caer en la banalidad; dice Metz que la esperanza contra la banalidad y la apatía se encuentra en la palabra Dios³⁰.

²⁸ (Metz, Pobreza de Espíritu; Trad. Costa, Juan, 1961)

²⁹ (Metz, Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia., 1988, pág. 25)

³⁰ Ibid., (pág. 25)

El siguiente fragmento de un artículo que hemos referenciado anteriormente, nos parece importante pues reúne conceptos que hemos venido trabajando hasta ahora y que nos iluminarán el camino que viene, además, describe el *ethos* y la afección, la toma de posición a la que está llamado el cristiano frente al abandono acontecido en el sufrimiento, tal *ethos* que es conservado y actualizado en el relato del dolor, del grito desgarrado, que alimenta la de la vida cristiana.

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”, “cristológicamente agudizadas”, 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”, 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”. La compasión, rectamente entendida, esto es, como pasión que busca justicia, se erige, desde este trasfondo “místico”, en el “centro de la praxis cristiana”.³¹

Volviendo a la pregunta por la esperanza que el cristianismo ofrece al mundo en relación a esta forma de lenguaje en la que la tradición judeo-cristiana ha cimentado su relación con Dios, tenemos que 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 como el de la institución estatal, sino, desde una mirada redentora, de carácter histórico, pues, dice Metz: “Para mí 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”³². En la memoria de esta esperanza, gravada en el texto de la historia de sufrimiento de la humanidad, el cristianismo guarda, recordemos lo que decíamos al principio de este capítulo, la pregunta por la amenaza que representa la oscura historia de sufrimiento de la

³¹ (Ruz, Rosolino, & Schickendantz, 2009, pág. 598)

³² (Metz, Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia., 1988, pág. 26)

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.

Volvamos entonces sobre la anterior cita de Metz, a la luz de las palabras del profesor Garavito, quien enfatiza en el profundo sentido de redención presente en la razón proveniente de la tradición judeo-cristiana, una razón cuyo centro es la memoria de la pasión, Memoria Passionis, y la esperanza en la redención de vivos y muertos.

Lo propio de la razón moderna es su talante acaparador y aparentemente triunfante, en la medida en que olvidó otras formas de racionalidad, entre las cuales está aquella proveniente de la tradición judeo-cristiana, impulsada por un dinamismo mesiánico, subyacente a la cultura occidental. Esta dimensión mesiánica traduce un hondo sentido de redención, cuya asimilación tal vez cuesta a aquellos que sólo cuentan con el recurso de la lógica, de los que se creen triunfadores, al seguir una razón arrasadora y profana sin más; en cambio, para los perdedores, las víctimas, desde su mirada de esperanza por resarcir lo fracasado y derrotado, logran traducir un sentido de justicia distinto, en cuanto interpretan la injusticia y el sufrimiento en la perspectiva de una racionalidad mesiánica³³.

Se trata, por tanto, de una racionalidad diferente a la impuesta por la razón moderna que ha olvidado y anulado otras formas de la razón, que ha centrado sus horizontes en el progreso, en el triunfo, y con esto, ha logrado una larga lista de dolor y sufrimiento. Esta otra racionalidad, dirige su mirada a los fracasados de la historia, a los que han sido infinitamente derrotados, para redimirlos y ofrecerles una justicia sin límites, una justicia que no acaba, que no cesa ni prescribe. En términos del filósofo Walter Benjamin, se trata de una racionalidad mesiánica, que, como *el ángel de la historia*, dirige su mirada hacia atrás, aunque el huracán lo empuje *irresistiblemente* hacia el futuro.

³³ (Garavito Villareal D. , 2010, pág. 445)

Capítulo I

1. 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 historias. 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 instaura 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.

De esta forma tenemos que “[...] 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”.³⁴ Desde esta cita de Metz, podemos encontrar una correspondencia con algunos umbrales de la propuesta benjaminiana, puesto que el hombre en relación a su cuerpo, al progreso técnico y a la alienación del trabajo cada vez pierde más la plenitud de una experiencia plena de sentido, de una memoria que sea capaz de habitar el tiempo en clave de alteridad, y de alguna forma, revolucionaria, o sea, comprometida con las voces y los reclamos de un pasado aun por redimir.

³⁴ (Metz, Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia., 1988, pág. 30)

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 gnosis³⁵, para quien la historia no tiene salvación y la salvación no tiene historia.

Es importante detenerse en este punto pues la tradición gnóstica plantea el problema de la salvación en una instancia exterior al hombre, tal instancia a tomado diferentes nombres a lo largo de la historia, de acuerdo a la descripción de Reyes Mate, Dios, escatología, nominalismo, filosofía de la historia, revolución, proletariado, raza, etc. De igual modo, desde una perspectiva humanista, la Modernidad aparece como otro estadio de esta tradición, que vendría a salvar al hombre del cristianismo y de toda herencia que pudiera abstraer al hombre de la posibilidad de una vida concreta. La Modernidad le otorga al hombre el “marco vital y realista de su existencia”, lejos de preguntas como por el sentido o, incluso, derechos humanos, etc.

El discurso teológico se enfrenta a este dualismo, de la herencia judía y la herencia greco-helenista, 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”.³⁶ 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 es la historia de la salvación³⁷, en el sentido de la

³⁵ Introducimos las palabras del filósofo Manuel Reyes Mate para profundizar en este término de gnosis, que nos parece importante para continuar con el problema de la secularización y de la posterior privatización de la teología: “la tradición gnóstica que remite todo lo positivo a una instancia exterior al hombre y al mundo, mientras coloca al hombre y al mundo como sedes de la negación (lugar del mal, del pecado, de la imperfección). Planteadas así las cosas, la salvación o realización del hombre sólo puede venir de fuera. El nombre de esta exterioridad ha ido cambiado (Dios, escatología, nominalismo, filosofía de la historia, revolución, proletariado, raza, etc.)” (Benjamin, Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin, 2006, pág. 36)

³⁶ (Metz, Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia., 1988, pág. 31)

³⁷ “Amenazada por innovaciones peligrosas, la Iglesia tuvo que volver a afirmar su doctrina fundamental acerca del curso de la Historia como una historia de salvación, sobre la base de las concepciones de San Agustín y de San Anselmo. Tuvo que insistir en la tradicional división en dos dispensaciones: Viejo y Nuevo

teología cristiana, es la historia del mundo, atravesada por una esperanza que es continuamente amenazada y puesta en duda, pero indestructiblemente prometida³⁸.

En un momento posterior veremos cómo la Nueva teología Política de Metz, y la Teología de la Liberación, se encuentran en una radicalización de la historia de la salvación y redención en los valores cristianos, más allá de la espera de un mundo futuro perfecto, que está en consonancia con la mirada mesiánica del filósofo de la media noche, Walter Benjamín, quien también radicaliza su concepción sobre la historia desde la vera del mesianismo.

Retomando, Metz introduce la siguiente expresión al referirse a la teología y a la misma práctica religiosa después de lo acontecido en la segunda guerra mundial, habla de la teología “después de Auschwitz” que aparece como un intento, en palabras del mismo Metz, por “sensibilizar al conjunto de la teología para las historias de sufrimiento, así como a enfocar con precisión la mirada de la teodicea del cristianismo a la situación de nuestro mundo”³⁹. Esta expresión, central en el pensamiento de la teología política de Metz, adquiere su sentido toda vez que Metz comprende Auschwitz como un “ultimátum” que procura

Testamento, excluyendo una tercera, acentuando el carácter trascente de la consumación final. Muerte y resurrección, deformidad y reforma, corrupción y renovación, no tienen lugar en el progreso ininterrumpido hacia una consumación final suprahistórica. Es más, dijo la Iglesia: Va contra la naturaleza de la historia de salvación el que se produzca un retroceso; un ir de un estado perfecto a otro que lo es menos. Aquel fue alcanzado cuando se produjo la consumación de los tiempos, y, en consecuencia, no puede seguir el presente estado. La *spiritualis intelligentia* fue prerrogativa de la doctrina cristiana, desde San Agustín a Santo Tomás, ha dominado teológicamente la Historia, excluyendo la pertinencia temporal de las últimas cosas. Se llegó a esta conclusión mediante la transposición de las expectativas originales en un reino independiente de la existencia histórica. Joaquín consideró todo en una perspectiva histórica. El mismo Cristo es considerado por aquel, no solo como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento, sino también como el comienzo de una nueva edad. Cristo continúa siendo de una importancia central, como un centro de significaciones que conducen a El, pero también desde El a ulteriores desarrollos. Su significación es verdaderamente histórica, no por ser única, sino porque consume e inicia significaciones dentro de una continuidad histórica, en la cual las generaciones posteriores a Cristo son tan importantes como las que le precedieron. En esencia, Joaquín piensa teológicamente, y al propio tiempo históricamente, en términos de un continuo *cursus temporis*, en lugar de en un ínterin inarticulado. (Löwith, 1949, pág. 74)

³⁸ Frente a la cultura gnóstica, dominante en occidente, aparece una respuesta no menos potente, citamos nuevamente a Reyes Mate, “la tradición antignóstica que tendría su primer representante en Agustín de Hipona, enfrentado a Marción, que resuelve el problema de la teodicea (cómo un Dios bueno y todopoderoso permite que sufran los inocentes) en un asunto de la libertad del hombre”. Bajo la concepción agustiniana, y de los padres de la Iglesia, “el cristianismo es la noticia más nueva por ser la única verdadera y porque Dios se ha revelado en la Historia de una vez para siempre”. (Benjamin, Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin, 2006, pág. 36)

³⁹ (Metz, Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista, 2007, pág. 46)

recordar la pregunta por la teodicea ante el peligro de la apatía que acecha a la práctica cristiana, y a la humanidad en su conjunto.

Por tanto, comprender a Auschwitz de este modo entraña una exigencia a la teología cristiana para que no permanezca apática e impasible frente al sufrimiento y a la responsabilidad de enfrentar la pregunta por su sentido en la historia. De acuerdo a la perspectiva metziana, se podría afirmar que sentido del sufrimiento y sentido de la historia aparecen o se despliegan de manera equiparable, ya que, si buscamos un sentido de humanidad en la historia de nuestro mundo, se debe partir por la historia del sufrimiento y la búsqueda de su sentido, que está aún por completar en las voces de los vencidos.

La teología tiene que decir adiós a su inocencia social. [...]. En el proceso teológico es ya imprescindible la referencia al sujeto y la contextualización. Quién hace teología, cuándo, dónde y para quién no son hoy preguntas complementarias, sino constitutivas de la teología. La teología tiene que decir adiós a su supuesta inocencia histórica. [...]. El logos de la teología se caracteriza por una mentalidad histórica [...], que no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia de sufrimientos de los hombres. [...] El adiós a su supuesta inocencia étnico-cultural. Ella tiene que evitar cortocircuitos etnocéntricos y culturalmente monocéntricos, porque tiene que convertirse en la teología de una iglesia universal de raíces étnicas y culturalmente plurales.⁴⁰

Del mismo modo, ampliar el sentido sobre Dios: “es evidente que no existe ningún sentido de la historia que se pueda salvar de espaldas a Auschwitz, ninguna verdad de la historia que se pueda defender de espaldas a Auschwitz, ningún Dios al que se pueda adorar de espaldas a Auschwitz”⁴¹. La teología política recupera para el campo de lo público, traduciendo al contexto actual, la historia de sufrimiento –memoria passionis– al ultrapasarse la linealidad y homogeneidad del relato histórico moderno que limita la multiculturalidad de la vida y, por consiguiente, de la historia humana⁴².

⁴⁰ (Metz, Dios y Tiempo. Nueva teología política, 2002, págs. 141-146)

⁴¹ (Metz, Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista, 2007, págs. 49-50)

⁴² “En los campos de exterminio aparece un tipo de mística que va en ese sentido. Pienso en místicos como Etty Hillesum, quien entiende que en los campos muere de alguna manera la figura de ese Dios que había asumido la responsabilidad absoluta, que era el constructo que la humanidad tenía para hacer justicia al inocente; ese Dios muere, se muestra impotente, no responde, y entonces se transfiere esa categoría de responsabilidad absoluta al ser humano, lo cual es una de las cosas llamativas en los campos de exterminio. (Castañeda & Alba, 2014, pág. 185)

Frente al presente problema de la responsabilidad del sufrimiento, de Auschwitz, ¿quién debe hacerse cargo de la responsabilidad de lo sucedido?, ¿cuál es la responsabilidad de la teología y de la filosofía?, traemos un comentario de Reyes Mate que versa sobre las numerosas preguntas que surgen a propósito de lo sucedido en los campos de concentración, una de ellas, que tiene que ver con el propósito del presente trabajo, es el lugar de Dios frente al sufrimiento, frente a la injusticia.

Preguntas dirigidas a Dios en la catástrofe que significó para humanidad, a partir de Auschwitz, qué papel juega su nombre, su oración, su invocación en un lugar donde la humanidad ha sido olvidada totalmente, desarraigada de toda humanidad, donde conceptos como el de dignidad⁴³ no adquieren ningún sentido, y ni hablar de derechos humanos.

Frente a estos interrogantes, Manuel Reyes Mate encuentra en el filósofo Emmanuel Lévinas un punto de partida fundamental para comprender lo sucedido en Auschwitz y el problema de la responsabilidad a partir de una ética de la alteridad, “Por eso es tan importante Lévinas. El filósofo es el autor —de los pocos— que ha sacado consecuencias de la reflexión moral de lo que ocurrió en los campos de exterminio: aquí la moralidad no consiste en ser digno, consiste en hacerse cargo de la inhumanidad del otro, y ésta es la “ética de la alteridad”.

⁴³ Reyes Mate pone en cuestión la conceptualización moderna de dignidad a la luz del relato testimonial de los campos de concentración de la Alemania nazi, y deja al descubierto los vacíos en términos de humanidad, entendida como compasión, apareciendo con fuerza lo que resta, lo que se escapa a un discurso razonable y que es precisamente la herida profunda en el corazón de la historia de la humanidad: “Creo que la ética moderna está construida sobre un principio kantiano, que a mí me parece muy discutible, y es el de la dignidad. Todas las éticas modernas están construidas sobre el concepto de dignidad; eso es lo que dice Tugendhat después de estudiar la fundamentación de las éticas modernas: la dignidad. Dice Primo Levi que la dignidad había que dejarla a la entrada del campo de concentración, allí muere la dignidad. ¿En qué sentido? En que para sobrevivir había que ser indigno; esto plantea un problema enorme: para vivir había que ser indigno, aunque es verdad que hubo héroes y hubo santos; éstos eran muy poquitos. Entonces, aquella gente, para vivir, debía ser indigna; por ejemplo, para sobrevivir debían presentarse en la mañana en la formación con la gorra, y el que no la tenía podía ser enviado inmediatamente a la cámara de gas. ¿Qué hacían los más fuertes? Robar gorras para ellos y sus amigos, y los débiles se quedaban sin gorra y morían. Cuando juzgamos esto los que estamos afuera, nosotros, nos decimos: si juzgáramos este hecho con la ética kantiana, serían unos inmorales, pero ¿lo podemos decir? No, ¿verdad? Hay que repensar el concepto de dignidad. (...) Por otra parte, en el caso de la estética, es igual. Cuando Adorno se plantea si es posible hacer poesía después de Auschwitz, está también planteando una revisión de los principios de la estética, que hasta ahora estaban pensados fundamentalmente para crear una emoción placentera, Adorno se pregunta si el arte puede ser eso, ante lo cual, Paul Celan responde: sí, sólo si se tiene siempre presente lo sucedido.” *Ibid.*, (pág. 183)

Con esto, introducimos la cita con la que buscamos discutir sobre la teodicea después Auschwitz:

La teología se tiene que hacer muchas preguntas sobre lo sucedido en los campos, y creo que se las ha hecho. Hay una respuesta que a mí me parece discutible. (...) y el tema era la teodicea después de Auschwitz; al respecto, se planteaban tres posibles respuestas. La de Primo Levi: Dios no aparece en este juego, luego, hay que dejarlo fuera de aquí. Si Dios existiera hubiera hecho algo, y lo sucedido es la mejor prueba de que no hay que contar con él. La respuesta del protestante Jürgen Moltmann para quien ahí se manifiesta la debilidad de Dios, era impotente, no podía hacer nada. Finalmente, la del teólogo católico: B. Metz que se pregunta de qué serviría un Dios impotente; si Dios no puede hacer nada, para qué lo queremos. Piensa más bien que si hubo gente que rezó hay que tomárselo en serio. Para mí es importante el testimonio de quienes, como Wiesel o Etty Hillesum, coinciden en afirmar que en Auschwitz muere Dios, el Dios de la infancia, el Dios que consuela, y aparece el Dios que nos pide que hagamos nuestro el sufrimiento de los demás. Es una experiencia extrema pues pasa, como dice Bonhoeffer, por la experiencia del abandono de la cruz, lo que quiere decir que el camino de la esperanza bordea los límites de la desesperación. Hacerse cargo del sufrimiento de los demás significa descubrir la responsabilidad absoluta del hombre por el hombre, un concepto ciertamente teológico, que nos permite aproximarnos al misterio de Dios. Y eso de alguna manera es asumir la importancia de la pregunta, es preguntarse por Dios como lo hace Job, pero sabiendo que no hay una respuesta, y por ello mantiene viva la pregunta.⁴⁴

En la misma línea, de una ética de la alteridad, como cuidado profundo y sincero de la otredad, en busca de una teodicea como escatología cristiana, atenta a los peligros que acechan la humanidad en el hombre, se pone en cuestión el relato evolutivo de la historia moderna.

En este relato moderno de la historia, entendido como evolución, la singularidad del acontecimiento queda sometido al paso vertiginoso del tiempo, por tanto, es imperante, mediante un salto, pasar de la linealidad del tiempo cronológico a un tiempo como *kairós*, es decir, un tiempo que responde a un corte, a una ruptura que se abre a la plenitud de sentido

⁴⁴ (pág. 185)

de un instante detenido, lo cual permite un cara a cara frente a la eternidad y el infinito del gesto singular gravado en el rostro del sufrimiento.⁴⁵

Y desde estas búsquedas, de otros horizontes para la razón, para la justicia, pensadas de otro modo que la identidad metafísica e idealista, la perspectiva pos-idealista de la teología debe enfrentar la exigencia de ir más allá de sus propios fundamentos y de su tradición, para hacerle frente a la realidad que padece su pueblo, contextualizar el mensaje de justicia y activar prácticas evangélicas que estén a la altura del dolor de las víctimas.

Esta responsabilidad con el presente la acentúa Habermas con su contribución a las reflexiones sobre las preguntas que surgen sobre cómo debemos vivir de cara a Auschwitz, profundizando la mirada en Auschwitz. Contribuciones que son acogidas por Metz en su *Memoria Passionis*:

“El reciente llamado debate de los historiadores, al cual precisamente Habermas ha contribuido con reflexiones altamente sensibles a los problemas, despierta en mí continuamente la pregunta de si nosotros tratamos la catástrofe de Auschwitz de modo tan inseguro y discrepante solo porque nos falta el espíritu que debió desaparecer finalmente en Auschwitz; porque nos falta el espíritu construido anamnéticamente, el cual sería necesario para percibir de modo adecuado lo que ha acontecido en semejante catástrofe incluso con nosotros –y con lo que nosotros llamamos y –; dicho brevemente, porque nos falta una cultura anamnética del espíritu. En lugar del recuerdo ha entrado una historia acentuadamente evolucionista que acepta el carácter de pasado del pasado y que ya no percibe como un desafío a la razón el que toda historización del pasado es una especie de olvido, es desviada de la razón histórica y cae en las categorías compensatorias, aliada de la historia cargada

⁴⁵ En la conferencia “Tempo Histórico entre Cronos e Kairós”, Walderez Ramalho pone en cuestión la identificación del tempo y el reloj, a partir de la idea de *kairós* propone otras configuraciones del tempo histórico – que puedan dar cuenta de las experiencias de ruptura e crisis, y abrirse al pensamiento histórico. (Ramalho, 2019)

De igual modo, son numerosos los artículos que versan sobre las preguntas alrededor de este importante y rico concepto, fundamental para entender el tiempo mesiánico en la teogonía judeocristiana. En el artículo, *La fuerza subversiva del sufrimiento evocado*, en el que los autores describen la recepción del pensamiento de Walter Benjamín en la obra de J.B.Metz, siendo el concepto Kairós un eje fundamental para comprender el sentido histórico de ambos planteamientos: «“El trapero no es un desmemoriado nietzscheano, sino un historiador avezado en buscar entre los escombros, con la fuerza judía de la memoria, lo que la ideología del progreso dejó al costado del camino”. “El pasado de fracaso interrumpe como kairós, provocando la grieta por donde entra el Mesías, esto es, la felicidad para todos, vivos y muertos”». (Ruz, Rosolino, & Schickendantz, 2009)

de mitos; se convierte en botín de tradicionalismo y de la contrailustración –o se desvía de la literaturización postmoderna de la historia.⁴⁶

En este punto, las siguientes palabras de Reyes Mate nos parecen urgentes pues nos advierte que así el derecho pueda ser inoperante en contextos de violencia extrema o de crisis política, o en casos donde la garantía de derechos no sea prioridad para los Estados, las víctimas esperan y deben esperar la justicia del derecho, y es necesario un Estado que pueda garantizarla, especialmente si se busca la paz en un territorio golpeado por formas de violencia inimaginables, en que, por la misma ausencia de justicia, los roles de la víctima y del verdugo se entrecruzan constantemente⁴⁷.

Ahora, cuidado respecto a los roles. Es verdad que una víctima se puede convertir en victimario, eso lo vemos constantemente, pero como decía Primo Levi, “hay víctimas y hay victimarios”. El peligro es que al final todos los gatos sean pardos, que todo el mundo sea culpable, y todo el mundo sea inocente. Siempre hay que tener presente que hay víctimas y victimarios, y por tanto, exigir responsabilidades; la víctima debe exigir justicia, y el victimario, asumir responsabilidades.⁴⁸

Además, Reyes Mate advierte que no puede realizarse una justicia sin verdad en la búsqueda de la paz:

Por eso, la superación de la violencia supone un Estado que garantice precisamente la verdad. Hablaba antes de la justicia, y ahora de la verdad. Es que

⁴⁶ (Metz, *Por una cultura de la memoria*, 1999, pág. 77)

⁴⁷ Es importante reiterar que la violencia desencadena unas consecuencias terribles para la humanidad, especialmente si la sociedad no presta oídos a las víctimas y a la sed de justicia, que va más allá de lo punitivo, abarcaste de los contextos donde la violencia se sustenta y no hay garantía de no repetición. Reyes Mate presta oídos y hace eco de este reclamo histórico: “Bueno, es evidente que la violencia deshumaniza más al victimario que a la víctima, así como también deshumaniza a todos aquellos que permiten la violencia. Lo que significa que una sociedad con violencia es una sociedad debilitada humanitariamente; de ahí lo difícil de razonar moralmente con una sociedad, porque de alguna manera, todo el mundo ha quedado envilecido por la violencia. Esto explicaría mucho, por ejemplo, la historia europea después de la guerra: una sociedad que apenas aprendió nada de lo que ocurrió, se reconstruyó con los mismos parámetros de antes, evitando grandes peligros. La gran novedad fue que, frente a los totalitarismos de derecha e izquierda, se fomentó la democracia liberal, pero ésta reprodujo, de alguna manera, una violencia, si no semejante, parecida. No ocurrió nada después de la guerra, las corrientes filosóficas de la época eran las mismas de antes, los mismos autores, los mismos gustos, las mismas familias filosóficas. Todo ello es muestra de la debilidad que produce una sociedad con esa violencia.” (Castañeda & Alba, 2014, pág. 184)

⁴⁸ *Ibid.*, (pág. 184)

memoria, justicia y verdad son el trípode sobre el que se construye la superación de la violencia, o sea la paz.⁴⁹

De acuerdo a esto, la siguiente cita del profesor Daniel Garavito como contextualización y diálogo entre la exigencia que trae Auschwitz para la teología y que debe repercutir en el intento por comprender los horrores vividos por los pueblos latinoamericanos.⁵⁰ La memoria toma entonces un papel fundamental para la posibilidad de transformación social, de parar las injusticias y reconocer en los más débiles el rostro de los proyectos aniquilados y que permaneces en la iniquidad gracias al olvido. La memoria viene a ser la posibilidad de cura para las víctimas, para quienes la justicia del derecho no alcanza.

⁴⁹ Ibid., (pág. 184)

⁵⁰ En el informe final de la Comisión de la Verdad, documento construido por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, creada en el marco del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, suscrito entre el Gobierno de Colombia y las FARC-EP, se presenta el siguiente llamado, que aparece en un momento histórico, en el que la desesperanza y la apatía generalizada reinan. Este llamado leído en la presentación del Informe por el sacerdote Jesuita Francisco de Roux, hace eco de las voces de las innumerables víctimas que ha dejado el conflicto armado en Colombia, víctimas que en cientos de casos fueron obligadas a convertirse en victimarios, la verdad en nuestro país parece una empresa imposible, y fue la que emprendió el equipo de la comisión de la verdad, que misteriosamente, a pesar de los ataques de los políticos de turno y de los mismos grupos armados, del desinterés general y de la pandemia del covid19, consiguieron entregar el Informe Final el 28 de Junio del año 2022, hacemos eco del siguiente fragmento:

“El llamado. Traemos un mensaje de esperanza y futuro para nuestra nación vulnerada y rota. Verdades incómodas que desafían nuestra dignidad, un mensaje para todas y todos como seres humanos, más allá de las opciones políticas o ideológicas, de las culturas y las creencias religiosas, de las etnias y del género. Traemos una palabra que viene de escuchar y sentir a las víctimas en gran parte del territorio colombiano y en el exilio; de oír a quienes luchan por mantener la memoria y se resisten al negacionismo, y a quienes han aceptado responsabilidades éticas, políticas y penales. Un mensaje de la verdad para detener la tragedia intolerable de un conflicto en el que el ochenta por ciento de las víctimas han sido civiles no combatientes y en el que menos del dos por ciento de las muertes ha ocurrido en combate. Una invitación a superar el olvido, el miedo y el odio a muerte que se ciernen sobre Colombia por causa del conflicto armado interno. Lo hacemos a partir de la pregunta que ha cuestionado a la humanidad desde los primeros tiempos: ¿dónde está tu hermano? Y desde el reclamo perenne del misterio de justicia en la historia: la sangre de tu hermano clama sin descanso desde la tierra. Llamamos a sanar el cuerpo físico y simbólico, pluricultural y pluriétnico que formamos como ciudadanos y ciudadanas de esta nación. Cuerpo que no puede sobrevivir con el corazón infartado en el Chocó, los brazos gangrenados en Arauca, las piernas destruidas en Mampiripán, la cabeza cortada en El Salado, la vagina vulnerada en Tierralta, las cuencas de los ojos vacías en el Cauca, el estómago reventado en Tumaco, las vértebras trituradas en Guaviare, los hombros despedazados en el Urabá, el cuello degollado en el Catatumbo, el rostro quemado en Machuca, los pulmones perforados en las montañas de Antioquia y el alma indígena arrasada en el Vaupés.

Llamamos a liberar nuestro mundo simbólico y cultural de las trampas del temor, las iras, las estigmatizaciones y las desconfianzas. A sacar las armas del espacio venerable de lo público. A tomar distancia de los que meten fusiles en la política. A no colaborar con los mesías que pretenden apoyar la lucha social legítima con ametralladoras. Convocamos a proteger los derechos humanos y poner las instituciones al servicio de la dignidad de cada persona, de las comunidades y de los pueblos étnicos. A asumir juntos, por las vías democráticas, la responsabilidad de los cambios sociales e institucionales que la convivencia exige, como se estableció en el Acuerdo de Paz entre el Estado y las FARC-EP, y a abrir, con el entendimiento de las actuales circunstancias, este acuerdo al ELN y a otros grupos armados. (Comisionados, 2022)

Sin el tiempo escatológico de la memoria, símbolos del sufrimiento humano concreto (Auschwitz) para los europeos, la pobreza de los pueblos de América Latina, y el calvario que padecen las víctimas de la violencia en Colombia –masacres como las de El Aro, Bojayá, El Salado, Machuca, Macayepo, Chengue, los falsos positivos, la corrupción política que no repara en los medios para lograr fines, el secuestro, el desplazamiento de más de tres millones de personas, entre otros– pueden caer en la indiferencia histórica que calla y olvida (amnesia cultural).⁵¹

El olvido de Dios trajo consigo la puesta en marcha de un proyecto de humanidad sin una conexidad histórica, sin un rescate de las tradiciones, sin memoria del dolor y de la cadena de desarraigo que tantos pueblos padecen. De acuerdo a la *IX Tesis de la Filosofía de la Historia*⁵², la memoria en la construcción de la justicia del derecho, impulsa el esfuerzo de construir procesos eficaces en los que el relato del dolor de las víctimas impacte en la forma de cómo se conciba la justicia, el derecho mismo y las formas sociales de vida, las víctimas nos recuerdan que las grandes ciudades están construidas sobre ruinas, sobre el despojo y debajo de sus adoquines hay gritos atrapados que claman una justicia que ya no los puede alcanzar. Esto justamente es a lo que nos remite lo que ilustra la alegoría de la Tesis IX, veamos:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecersele. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán. (Benjamin, 2006, pág. 155)

Llama la atención el gesto del Ángel, la torsión de su cuerpo que en todo momento mira al pasado y le da la espalda al futuro, luchando con la fuerza irrefrenable del progreso. Una imagen que adquiere un cuerpo y un movimiento, un cuerpo vivo que suscita la posibilidad de que ese pasado se actualice, aún en la angustia del Ángel, en el dolor de su mirada. De esta forma nos podemos demorar en las palabras referidas al *Angelus Novus* presente en la apertura a modo de epígrafe en dicha Tesis: “*Mis alas están listas para el despegue, con gusto volvería hacia atrás, porque aunque dispusiera de tiempo vivo tendría*

⁵¹ (Garavito Villareal D. , 2010, pág. 438)

*poca dicha. (Gerhard Scholem, «Saludo del ángel »)*⁵³ Se sabe entonces que el Ángel vive en medio de una tensión, el anhelo de un volver atrás, de recomponer las ruinas, pero sabe al mismo tiempo que su anhelo se tornará, además, irremediabilmente en una desdicha, de ahí que la mirada del Ángel no pueda ser otra que la mirada del melancólico.⁵⁴ Pero que justo en esa melancolía en ese anhelo es donde se fraguan las fuerzas donde la redención, la débil fuerza, la esperanza de liberación toman cuerpo, se convierten en una memoria anamnética en tanto se mantienen en tensión, vibran, son susceptibles de convertirse en tiempo vivo, aun cuando dicho tiempo aun no garantice la dicha, la plenitud de las víctimas, la reconstrucción de las ruinas.

Cabría hacerse en este punto la pregunta sobre la relación que tiene este Ángel con la experiencia de Dios y su centralidad en la pregunta por el sufrimiento. ¿Es acaso lo mismo? Indudablemente resuena en todo esto un eco de lo divino, pero también es cierto que la imagen del Ángel no es la misma que la imagen de Dios, pero nos tendríamos que saber justamente que lo importante aquí es la cuestión de esa relación que se configura en la mirada, pues es justamente en esta relación donde surge lo humano del asunto, la vibración necesaria entre el tiempo divino y el tiempo profano, la necesidad de resistir al tiempo cronológico que abra la posibilidad de la irrupción de un tiempo kairológico, un tiempo vivo como bien lo dice Benjamin, un tiempo de los cuerpos, aun cuando la mirada se dirija al espíritu de un pasado siempre en peligro de borrarse, un pasado nebuloso, del todo frágil ante la avanzada del progreso, del tiempo moderno.

Según esto último y las amplias reflexiones que suscita esta imagen icónica del pensamiento benjaminiano, podemos construir un puente que nos mantenga en sintonía con el proceder de Metz:

¿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 sólo pudieran construir su felicidad sobre el despiadado olvido de las víctimas, sobre una cultura de la amnesia según la cual el tiempo, 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?; ¿qué salida quedaría, entonces, si tal amnesia cultural se consumara en la humanidad, si el uso público de la razón ya no incitara a la interrupción de la “normalidad” guiada por el olvido?⁵⁵

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

⁵³ Ibid., (pág. 155)

⁵⁴ Para esta relación historia, pasado y melancolía en Walter Benjamin encontramos la obra de Leandro Konder (Konder, 1999) y las reflexiones del profesor Marcelo de Mello Rangel (De Mello Rangel, 2020)

⁵⁵ (Metz, Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista, 2007, pág. 221)

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 incommovibles en la lucha continua por la dignidad de sujeto que compete a todos los hombres”.⁵⁶

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.

⁵⁶ (Metz, *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia.*, 1988, pág. 31)

2. 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 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”.⁵⁷

⁵⁷ (Garavito Villareal D. , 2010, pág. 437)

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 revelación⁵⁸, que pueden aportar desde la identidad de su sentido narrativo e histórico a la lógica del pensar secular. Metz habla de una razón 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 ya que,

“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”.⁵⁹

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”.⁶⁰ 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”.⁶¹ Esta traducción, como dimensión hermenéutica, en

⁵⁸ Ibid., (pág. 448)

⁵⁹ Ibid. (Garavito Villareal D. , 2010, pág. 448)

⁶⁰ (Metz, Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia., 1988, pág. 26)

⁶¹ (Habermas, 2002, pág. 144)

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, no excluye el reconocimiento de lo otro y distinto, que puede darse por ejemplo en términos narrativos y sapienciales.⁶²

La estrecha relación entre verdad y justicia evidencian una preeminencia práctica 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.

⁶² (Garavito Villareal D. , 2010, pág. 447)

Capítulo II

1. 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 política⁶³. 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 praxica 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 juicio⁶⁴.

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”⁶⁵.

“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

⁶³ (Metz, *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia.*, 1988, pág. 28)

⁶⁴ *Ibid.*, (pág. 28)

⁶⁵ *Ibid.*, (pág. 28)

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, 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.⁶⁶

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, 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

⁶⁶ Ibid., (pág. 29)

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.

2. 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.

De esta manera, 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.

Lo anterior, 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”.⁶⁷

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 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 los actuales tiempos 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:

⁶⁷ (Garavito Villareal D. , 2009, pág. 50)

“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”.⁶⁸

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.

⁶⁸ (Metz, Dios y Tiempo. Nueva teología política, 2002, págs. 17-18)

3. 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”.⁶⁹ Tal crisis se gesta en la preferencia unilateral de abordar la Ilustración como dominio de la razón, cuyas discusiones 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,

⁶⁹ Ibid., (pág. 76)

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”.⁷⁰

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.

De esta forma, 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.

⁷⁰ (Garavito Villareal D. , 2009, pág. 52)

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 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”.⁷¹

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”.⁷² De tal manera que la teología recupere el sentido histórico

⁷¹ Ibid., (pág. 95)

⁷² (Metz, El problema de una teología política, 1968, pág. 388)

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. La 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.

Conclusión: El concilio vaticano II y el documento de Medellín: implicaciones de Latinoamérica 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”.⁷³ Radicalización ligada a la locura de la Cruz. Dice Metz que, al superar la

⁷³ (Metz, Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia., 1988, pág. 7)

vida cristiana en un aburguesamiento religioso, el cristianismo deja de ser un escándalo y se normaliza en una práctica exterior: “En la actualidad hemos dejado de correr el riesgo de vivir el “escándalo” del cristianismo”⁷⁴, 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

⁷⁴ Ibid., (pág. 7)

entiende desde un carácter plural, múltiple, un mundo grande y diverso que enriquece el mensaje cristiano.

Tensiones, que hablan de la crisis en el seno del cristianismo mismo como se dijo antes, 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 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”.⁷⁵

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”.⁷⁶

⁷⁵ Ibid., (pág. 10)

⁷⁶ Ibid., (pág. 10)

Lo dicho por Metz revela una profundidad radical contenida en el seno 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. Las voces 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 proteccionista 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.⁷⁷

Una 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, que 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.

⁷⁷ Ibid., (pág. 12)

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.

El seguimiento a Jesús 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:

“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".⁷⁸

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,

⁷⁸ ([Celam], 1968, págs. PXIV, 1, 1-2) En adelante, *DM*.

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:

“... 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”.⁷⁹

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

⁷⁹ (Metz, Dios y Tiempo. Nueva teología política, 2002, págs. 141-142)

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”.⁸⁰

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.

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”.⁸¹ 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

⁸⁰ *DM* (págs. 6-7).

⁸¹ (Metz, *Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia.*, 1988, pág. 15)

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”.⁸² Estas bellas palabras del p. Carrasquilla nos devuelven al inicio de este capítulo, pues el gran aporte de la iglesia latinoamericana para la Iglesia Universal se encuentra en este redescubrimiento de la mirada del pobre.

En esta perspectiva, el 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.

⁸² (Carrasquilla, 2015, pág. 129)

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.⁸³

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.”⁸⁴

Así pues, luego del recorrido propiciado por la preocupación en 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 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.

⁸³ (Carrasquilla, 2015, pág. 128)

⁸⁴ (Metz, Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia., 1988, pág. 29)

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

- [Celam], C. E. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documentos finales de Medellín*. Recuperado el 2018, de II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documentos finales de Medellín.: https://issuu.com/iglesia.cl/docs/documento_conclusivo_medellin
- Agamben, G. (2010). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
- Benjamin, W. (1955). *Dirección única*. (J. J. del Solar, & M. Allendesalazar, Trads.) Ediciones Alfaguara.
- Benjamin, W. (1970). *Sobre el programa de la filosofía futura*. (E. Vernengo, Trad.) Venezuela: Monte Ávila.
- Benjamin, W. (1986). *Sobre el programa de la filosofía futura*. España: Planeta Agostini.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften V-I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2001). *Sobre el programa la filosofía venidera*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). “*Tesis sobre la historia*”. (B. Echeverría, Trad.)
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. (L. Fernandez Castañeda, I. Herrera, & F. Guerrero, Trads.) Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2005). Sobre o conceito de história. En M. Löwy, *Aviso de Incêndio*. São Paulo: Boitempo.
- Benjamin, W. (2006). Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin. En R. Mates. Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (2006). *Obras Completas*. (J. Barja, F. Duque, & F. Guerrero, Edits.) Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). *Passagens*. (I. Aron, & C. Paes Barreto, Trads.) São Paulo: UFMG.
- Benjamin, W. (2008). Apuntes sobre el Tema. En E. Bolívar, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. MÉXICO: ITACA-UACM.
- Benjamin, W. (2009). *Obras-Libro II (Vol. II)*. (J. Barja, F. Duque, F. Guerrero, Edits., & J. Navarro Perez, Trad.) Madrid, España: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2010). *Obras-Libro IV (Vol. 1)*. (T. Rexroth, Ed., & J. N. Pérez, Trad.) Madrid, España: Abada Editores.

- Benjamin, W. (2010). *Obras-Libro IV* (Vol. 2). (T. Rexroth, Ed., & J. Navarro Pérez, Trad.) Madrid, España: Abada.
- Berrios, F. (2004). El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y la praxis. *Teología y Vida*, 411-437.
- Boff, L. (1985). *Jesucristo el libertador*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L., & Boff, C. (1986). *Cómo hacer teología de la liberación*. Bogotá: Paulinas.
- Carrasquilla, P. F. (2015). Palabras para recibir la Condecoración Gran Defensor de los Derechos Humanos Jesús María Valle, categoría Personas año 2010. En *Volver a Jesús de Nazaret* (págs. 123-129). Medellín: Centro de Investigaciones Sociales.
- Castañeda, T., & Alba, F. (2014). Hay que repensarlo todo a la luz de la barbarie. Entrevista a Manuel Reyes Mate. *Estudios Sociales*, 179-186.
- Comisionados, d. l. (2022). *Comisión de la Verdad*. Obtenido de Convocatoria la paz grande: <https://www.comisiondelaverdad.co/convocatoria-la-paz-grande-0>
- Cordovilla Pérez, Á. (2008). *Karl Rahner (1904-1984)*. Recuperado el 14 de febrero de 2023, de: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2008-2009/CursoTeologiaKarlRahner2008-2009.pdf>
- De Lavalette, H. (1978). La «Teología Política» de J. B. Metz. *Selecciones de Teología*, 321-350.
- De Mello Rangel, M. (2020). *A História e o Impossível*. Rio de Janeiro: Apeku.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. (J. M. Alarcón, & C. De Peretti, Trans.) Valladolid: Trotta.
- Derrida, J. (1998). *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*. (J. Santos Guerrero, Trad.) Madrid, España: Editorial Trotta.
- Elorduy, E. (1978). La teología negativa. Nuevas teorías. Un tema ambiguo planteado por san Agustín y Suárez. *Revista del Estudio Teológico Agustino de Valladolid*, 251-279.
- Esquisabel, O. M., & Gaiada, M. G. (2016). El Dios de Leibniz a contrapelo de la distinción entre deber y querer. *Signos filosóficos*, 8-37.
- Ferrer Arellano, J. (2007). Sobre el origen de la noción de Dios y la pruebas de la teodicea. *Universidad de Navarra*, 172-208.

- Frank, M. (1994). *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Garavito Villareal, D. (2009). *Memoria en razón de las víctimas. J.B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*. (M. L. Ospina B., Ed.) Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología.
- Garavito Villareal, D. (Julio-Diciembre de 2010). Fe-razón en la sociedad postsecular. Ecos del debate: Habermas, Ratzinger y Metz. *Theologica Xaveriana*, 60(170), 417-452.
- Habermas, J. (2002). Creer y saber. En J. Habermas, *El futuro de la Naturaleza humana* (págs. 129-146). Barcelona: Paidós.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de l'Éclat.
- Konder, L. (1999). *O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Löwith, K. (1949). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas del sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Löwy, M. (2002). *Aviso de Incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Löwy, M. (2005). *Aviso de Incêndio*. (W. Nogueira, Trad.) São Paulo: Boitempo.
- Metz, J. B. (2013). *Por una mística de ojos abiertos. Cuando irrumpe la espiritualidad*. Barcelona: Herder.
- Metz, J. B. (1961). *Pobreza de Espíritu; Trad. Costa, Juan*. Obtenido de Selecciones de Teología:
http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol14/14/014_metz.pdf
- Metz, J. B. (1968). El problema de una teología política. *Revista Concilium* 36, 385-397.
- Metz, J. B. (1988). Tras las primeras huellas de una nueva época en la historia de la Iglesia. En H. Jiménez, A. Ramirez, D. Kapkin, & L. V. Hernández (Ed.), (pág. 27). Medellín.
- Metz, J. B. (1994). Cómo hablar de Dios frente a la historia de sufrimiento del mundo. *Selecciones de Teología*, 99-106.
- Metz, J. B. (1999). *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Metz, J. B. (2002). *Dios y Tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta.

- Metz, J. B. (2007). *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal terrae.
- Mosès, S. (1997). *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (A. Martorell, Trad.) Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Pizzi, M. I. (2020). Alcanzar a Dios sin Dios. *Areté*, 417-441.
- Ramalho, W. (27 de Junio de 2019). *HH Magazine Humanidades em Rede*. Recuperado el 14 de Febrero de 2023, de Tempo Histórico entre Cronos e Kairós (Walderez Ramalho):
https://www.youtube.com/watch?v=tzZDGtW7j_E&ab_channel=HHMagazineHumanidadesemRede
- Reyes Mate, M. (2003). *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta.
- Reyes Mate, M. (2008). *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Antropos.
- Reyes Mate, M. (2008). *La herencia del olvido*. Madrid: Errata Naturae.
- Ribeiro, H. (2019). Walter Benjamin: a filosofia por vir nos braços do Messias. En W. Benjamin, *Sobre o Programa da Filosofia Por Vir* (H. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: 7 letras.
- Ríos Uriarte, M. E. (14 de Febrero de 2011). *Sobre el concepto de redención en Walter Benjamin y el de liberación en Ignacio Ellacuría : hacia una teoría crítica en América Latina*. Obtenido de <https://ri.iberomx.handle/ibero/485>.
- Roldan, A. F. (2008). Las teologías políticas de Jürgen Moltmann y Johann Baptist Metz. Alternativas al planteo de Carl Schmitt. *Cuadernos de Teología*, 179-202.
- Ruz, M. O. (2011). *Walter Benjamin y el sufrimiento acumulado del pasado. Una recepción por parte de la Teología Política de Johann Baptist Metz*. Buenos Aires.
- Ruz, M. O., Rosolino, G., & Schickendantz, C. (2008). Razón Anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz. *Teología y Vida*, 575-603.
- Ruz, O. M., Rosolino, G., & Schickendantz, C. (2009). La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz. *Revista Teología*, 397-420.
- Soto Posada, G. (2012). Dionisio Areopagita y la mística. *Cuestiones Teológicas*, 215-238.
- Witte, B. (2017). *Walter Benjamin. Uma Biografia*. (R. Freitas, Trad.) Belo Horizonte: Autêntica.

XVI, B. (17 de Enero de 2008). *vatican.va*. Recuperado el 20 de Enero de 2021, de Libreria Editrice Vaticana: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html

