



FACULTAD DE TEOLOGÍA

Departamento de Dogmática y Fundamental

**DIOS Y LAS VÍCTIMAS DE LA HISTORIA EN
JOHANN BAPTIST METZ**

Por

Celestino Tchitata Butão EPALANGA

Director

Prof. Dr. D. Pedro Rodríguez Panizo



Madrid 2015



FACULTAD DE TEOLOGÍA

Departamento de Dogmática y Fundamental

**DIOS Y LAS VÍCTIMAS DE LA HISTORIA EN
JOHANN BAPTIST METZ**

Por

Celestino Tchitata Butão EPALANGA

Vº Bº

Director: Prof. Dr. D. Pedro Rodríguez Panizo

Fdo.

Madrid 2015

A todas las víctimas de la historia:
del pasado, del presente y del futuro.

Repensar el pasado es afrontar el presente con otros ojos: pensarlo de nuevo y de otra manera. Esto es, con una actitud comprometida y nada acomodaticia, que haga al individuo no vivir de espaldas a los demás en la realización de sus acciones.

JOSÉ ANTONIO SANTOS

Agradecimientos

Quiero expresar mi reconocimiento por el papel crucial y fundamental que ha desempeñado el profesor Dr. Pedro Rodríguez Panizo, quien, con gran generosidad de espíritu, ha aceptado dirigir este trabajo.

Manifiesto mi gratitud a mis compañeros Eduard López, sj, Jorge Miguel Castro Ferrer, sj, Alfredo Verdoy, sj y al profesor Dr. Carlos Alberto Blanco por el hecho de haber aceptado ayudarme a corregir este sencillo trabajo.

Siempre estaré agradecido a mis compañeros de comunidad y a mis profesores del Departamento de Teología Dogmática y Fundamental que con su sabiduría y maestría supieron suscitar en nosotros el amor a la teología dogmática. No puedo dejar de agradecer a mis compañeros de los cursos 2013-2014 y 2014-2015 con los cuales he compartido mis inquietudes teológicas.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN

Capítulo I: La teología de Johann Baptist Metz

- 1.1 La nueva teología política
- 1.2. Las categorías de base de una teología fundamental práctica
 - 1.2.1. Recuerdo
 - 1.2.2. Narración
 - 1.2.3. Solidaridad

Capítulo II: La revelación de Dios en la historia

- 2.1. Aclaración de términos: historia y revelación
- 2.2. Relación entre historia y revelación
- 2.3. Revelación: palabra y narración
- 2.4. Historia como función anamnética – *Memoria*

Capítulo III: Teodicea y Soteriología

- 3.1. Preguntarse por Dios y por la salvación
- 3.2. ¿Cómo se debe hablar de Dios en una época de “crisis de Dios?”
- 3.3. ¿Cómo se puede compaginar el sufrimiento con la idea de un Dios Creador todopoderoso y bondadoso?
- 3.4. La soteriología escatológica

Capítulo IV: Las víctimas de la historia

- 4.1. El sufrimiento de las víctimas y el silencio de Dios
- 4.2. Dios no puede padecer pero puede compadecerse
- 4.3. La solidaridad con las víctimas de la sociedad
- 4.4. El cristiano portador de la esperanza

CONCLUSIÓN

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

Beyond the gates es una de las muchas películas sobre el Holocausto ruandés de 1994. He visto por lo menos hasta cinco versiones de películas sobre el genocidio ruandés, pero *Beyond the gates*, fue el que más me ha impactado. A mi modo de ver es una evocación provocadora que obliga a interrogarnos no solamente por el silencio de Dios sino también por el silencio del hombre ante tal suceso atroz. En efecto, nos preguntamos por la lógica de la barbarie humana. O sea, ¿cuál es la lógica que estaba detrás de aquella realidad pavorosa del crimen, del crimen humano? ¿Cómo pudo ocurrir esto en un país donde el 95% de su población es cristiana? ¿Qué pasó para que tal situación sucediera? Todas estas cuestiones que nos planteamos nos conducen a recoger de nuevo el tema de la teodicea en la teología sistemática.

Nuestra perspectiva no versa sobre la justificación de Dios en vista los males, de los sufrimientos y de la maldad que hay en el mundo, sino como problema soteriológico y escatológico, para el cual la teología anda en búsqueda de un lenguaje incesantemente nuevo para nuestra época.

Dicha película trata de dos misioneros franceses: uno sacerdote, asesinado por uno de sus catequistas cuando intentaba salvar a un grupo de niños y niñas y, el segundo, un seminarista. El seminarista me hizo revivir la escena de la pasión de Cristo, sobre todo cuando Pedro negó a Cristo tres veces. En un momento en que las tropas francesas al servicio de las Naciones Unidas se iban y, con ellas, todos los extranjeros europeos, dejando a las víctimas del genocidio a su suerte, una muchacha preguntó al seminarista: “¿tú también nos dejas solos?” Respondió que se quedaría con ellos, sufriría con ellos y si fuera necesario

morir, moriría con ellos. La película nos permite constatar un hecho único: los misioneros fueron los únicos que se solidarizaron con las víctimas.

La única manera de reavivar la esperanza¹ de las víctimas fue celebrando la eucaristía, la oración más importante de los cristianos, pues es ahí donde se vive todo el misterio de nuestra redención. El sacerdote aprovechaba el momento de la celebración de la eucaristía para exhortar a la gente al perdón y al amor al prójimo. Si confesamos que Dios es Amor (1Jn 4,8), creemos en la unidad del amor a Dios y al próximo. Sin embargo, lo que más inquietaba al joven seminarista era el silencio de Dios. De este modo, no lograba comprender el sentido de las celebraciones eucarísticas. Ciertamente se planteaba el problema de la teodicea cuando en algún momento, después de la eucaristía, preguntó al sacerdote: « ¿Dónde está Dios? ¿Por qué no interviene?» El sacerdote se mantuvo en silencio. El silencio era la mejor respuesta a las preguntas del joven seminarista. El silencio es más elocuente que las palabras. Es verdad que el silencio puede ser ambiguo, porque al mismo tiempo esconde y revela. El silencio puede denunciar como puede ocultar. En definitiva, el silencio del sacerdote muestra los límites de la razón² humana ante el misterio del hombre, de Dios, del sufrimiento y del mal.

Al final de la película nos hemos preguntado: si el cristiano está llamado a ser signo vivo de la presencia de Cristo resucitado en el mundo, ¿cómo es posible que en un país cristiano ocurra tal barbarie? Cuando el escritor y periodista español Javier Reverte visitó Ruanda, tres años después del genocidio, preguntó a una víctima: « ¿y cómo ve las cosas ahora, Athos?»³ Athos contestó: «difíciles, muy difíciles. Yo soy cristiano, creo en Jesús, que me hizo distinto al animal y porque con Él aprendí a distinguir entre lo bueno y lo malo, cosa que no sabe el

¹ Cf. H. M. YÁÑEZ, *Esperanza y Solidaridad: una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, UPCo, Madrid, 1999.

² I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981.

³ J. REVERTE, *Vagabundo en África*, El País-Aguilar, Madrid, 1998, 306.

animal»⁴. En efecto, la lógica interna de la fe cristiana es el amor y el amor se opone al odio, a la violencia y a la barbarie. Desafortunadamente, en muchas ocasiones, la sinrazón supera la fe y la razón y el ser humano normal se convierte en verdugo.

¿Qué hacer para que nunca más se repita más en la historia el Holocausto de Auschwitz o el genocidio de Ruanda? Lo más preocupante de esta cuestión es el hecho de que tanto en el Holocausto de Auschwitz como en el genocidio de Ruanda estuvieron implicados muchos cristianos. Con la salvedad de que en el genocidio de Ruanda, los cristianos mataran otros cristianos, cosa que no ocurrió en Auschwitz. ¿Qué cristianismo debemos anunciar? El cristianismo es una religión basada en el amor. ¿Qué se debe hacer para que la fe cristiana sea una *praxis* en la historia y en la sociedad, una fe que se comprende como esperanza solidaria en el Dios de Jesucristo, como Dios de los vivos y de los muertos? Estas preguntas nos obligan a repensar la teología y a plantearnos ¿cómo reinterpretar, profundizar y explicar el *kerigma*? Así, a la luz de la nueva teología política de Johann Baptist Metz, nos acercaremos a la cuestión sobre *Dios y las víctimas de la historia*.

Toda la empresa teológica de Johann Baptist Metz afrontó la cuestión de Dios y de las víctimas de la historia. De este modo, en este trabajo dividido en cuatro capítulos, vamos analizar el discurso teológico de Metz sobre *Dios y las víctimas de la historia* dentro de la nueva teología fundamental práctica. En cuanto al método, seguiremos el de la teología fundamental práctica. Dicho método no parte de definiciones dogmáticas ni de datos bíblicos. Al contrario, nuestro punto de partida es la realidad vivida de una situación concreta. Es cierto que el “objeto” de la teología excede siempre nuestra comprensión ya que la teología es un discurso, en primer lugar, sobre Dios. Sin embargo, las reflexiones teológicas deben construirse a la luz de las experiencias vividas ya que son ellas

⁴ *Ib.*

donde se descifra el sentido de la Revelación. En definitiva, es en un contexto histórico donde el hombre toma conciencia de sí mismo y de su situación en el mundo.

En este trabajo se privilegiará el estudio de la fuente primaria. Dicho más claramente, nuestro tema nos invita a estudiar las principales obras de J. B. Metz: *La fe en la historia y la sociedad*⁵, *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*⁶, *Teología del mundo*⁷, *Dios y tiempo: nueva teología política*⁸ y *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*⁹. Si la primera es un intento de sistematización de una teología fundamental práctica, la segunda nos ayudará a profundizar en la cuestión que nos ocupa: *Dios y las víctimas de la historia*. O sea, en esta obra el autor intenta vincular de una manera nueva mística y política, cristianismo y relevancia pública. Metz insiste con tenacidad en que, contra el mito postmoderno de la inocencia, es necesario hablar de Dios sin perder de vista la historia de sufrimiento del mundo. En el *Dios y tiempo: nueva teología política*, Metz explica el concepto de una tal “nueva teología política” y en *Por una mística de ojos abiertos*, Metz incide desde una perspectiva teológica, en el discurso de la espiritualidad y las espiritualidades. Hay que subrayar que las obras de Metz poseen una unidad interna. Porque los temas, aunque distintos, corresponden al desarrollo progresivo de una misma problemática: el redescubrimiento de la escatología en nuestro tiempo.

⁵ J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979 [orig.: *Glaube in geschichete und gesellschaft*, Matthias Grünewald Verlag, Maguncia, 1977].

⁶ ID., *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007 [orig.: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Verlag Herder, Freiburg, 2006].

⁷ ID., *Teología del Mundo*, Sígueme, Salamanca 1970 [orig.: *Zur Theologie der Welt*, Kaiser Verlag, München, 1968].

⁸ ID., *Dios y tiempo: nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002 [orig.: *Zum Bregriff der neuen Politischen Theologie*, Matthias Grünewald Verlag, Maguncia, 1997].

⁹ ID., *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona, 2013. [orig.: *Mystik der offenen Augen*, Verlag Herder, Freiburg, 2011].

Nuestro trabajo está dividido en cuatro capítulos. En el primero presentaremos el contenido de la teología fundamental de Metz; o sea, la nueva teología política y sus categorías de base o categorías salvadoras que son el recuerdo, la narración y la solidaridad. Es importante subrayar que el punto de partida de la propuesta de Metz está entre la evolución y la dialéctica. Para Metz, «la intención y tarea de toda teología cristiana podría definirse como “apología de una esperanza”»¹⁰. La pregunta que nos planteamos es: ¿cómo los cristianos han de dar razón acerca de su esperanza en un mundo secularizado?¹¹ En un mundo, además, donde nadie se pregunta por la salvación. En el segundo capítulo, nos acercaremos a la cuestión de la revelación de Dios en la historia. Estudiaremos en el tercer capítulo la propuesta de Metz sobre el retorno a la teodicea y la soteriología. Y en el último capítulo abordaremos la cuestión de las víctimas de la historia y el silencio de Dios ante el sufrimiento del mundo.

¹⁰ ID., *La fe en la historia y la sociedad*, 17.

¹¹ Cf. L. GONZÁLEZ- CARVAJAL, *Cristianismo y secularización: cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Sal Terrae, Santander, 2003.

CAPÍTULO I: LA TEOLOGIA DE JOHANN BAPTIST METZ

Johann Baptist Metz nació en 1928 en Auerbach (Alemania). Doctor en filosofía y en teología, estudió en Bamberg, Innsbruck y Múnich. De 1963 a 1993 fue catedrático de teología fundamental en la Universidad de Münster. Coeditor de la revista internacional de teología *Concilium*, fue profesor invitado de filosofía de la religión e ideas en la Universidad de Viena de 1993 a 1998 y fue nombrado doctor *honoris causa* por esta misma universidad en 1994. Entre sus obras destacan *Teología del mundo* (1970), donde Metz arguye que la Iglesia no es una negación del mundo. La Iglesia es la comunidad que con su esperanza critica constantemente las promesas y absolutos de nuestro mundo. Y la esperanza que la Iglesia proclama, no es la esperanza en la Iglesia, sino en el reino de Dios como futuro del mundo: ese futuro que ha amanecido ya definitivamente en Jesús. *La fe en la historia y en la sociedad* (1979) es un esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo. Una teología orientada a la praxis. *Más allá de la religión burguesa* (1982) es un tratado teológico-político sobre el futuro del cristianismo y de la existencia cristiana en un mundo marcado por conflictos crecientes. *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea* (1996) es el proyecto de teodicea de Metz. *Esperar a pesar de todo* (1996), obra publicada con Elie Wiesel, *La provocación del discurso sobre Dios* (2001), obra fruto del homenaje con motivo de su setenta cumpleaños en el que participaron Joseph Ratzinger, Jürgen Moltmann y Eveline Goodman-Thau, *Dios y tiempo: nueva teología política* (2002). *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (2006). En esta obra, Metz aboga por una teología que intenta vincular de una manera nueva mística y política, cristianismo y relevancia pública. Metz insiste en que es

necesario hablar de Dios sin perder de vista la historia de sufrimiento del mundo. La más reciente obra de Metz: *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad* fue publicada en 2011. En esta obra Metz no habla sólo del perfil irrenunciable de la espiritualidad cristiana, sino que también irrumpe en el debate actual, marcado por la crisis, sobre Dios y la Iglesia, sobre las religiones y los ámbitos seculares.

Este primer capítulo versa sobre dos aspectos: una nueva teología política y las categorías que la constituyen (recuerdo, narración, solidaridad). En este sentido, presentaremos el pensamiento de Metz sin confrontarlo a otras perspectivas y autores. Así, iniciamos los dos puntos mencionados arriba.

1.1 La nueva teología política

Metz propone una nueva teología política como una nueva manera de hacer teología. Dicha teología debe tener en cuenta la situación socio-histórica concreta de los hombres y de las mujeres, de sus experiencias de fe, de sus sufrimientos, de sus alegrías, de sus luchas, de sus contradicciones y de sus esperanzas. En definitiva, se trata de una teología crítica que interroga el *statu quo* y se interroga a sí misma. O sea, la nueva teología fundamental «plantea preguntas aclaratorias a la propia teología cristiana»¹². Al elaborar la nueva teología fundamental práctica, Metz tiene como trasfondo la crisis de identidad del cristianismo. Ésta no es una crisis del Kerigma, de su mensaje sino, más bien, de sus sujetos e instituciones, de los nuevos planteamientos postbultmannianos de la teología protestante (sobre todo en J. Moltman y W. Pannenberg) y de la ceguera del cristianismo y su teología en los acontecimientos de la historia (lo político). Según Metz, ni el cristianismo, ni la teología pueden considerarse

¹² J. B. METZ, *Memoria passionis*, 59.

políticamente inocentes y neutrales ante las experiencias catastróficas de la actualidad.

Todo esto nos lleva a preguntarnos ¿por qué una nueva teología política? La nueva teología política fue iniciada y desarrollada por Metz desde el manifiesto programático de 1967-1968, y se ha ido desplegando a lo largo del tiempo como una teología eminentemente práctica, es decir una ciencia “que mira al mundo” y a Dios “en este tiempo”. Una teología que incorpora, a diferencia del pensamiento teológico identitario, la situación histórica y cultural de la que parte. De esta manera, la nueva teología política «remarca la diferencia esencial que la separa de la anterior, la teología desarrollada a mitad de los años 1960s»¹³. En definitiva, «se trata principalmente, de una problemática fundamental (hermenéutica) de la teología sistemática, y no de la aplicación de términos y conocimientos teológicos al campo de la política»¹⁴. Dicho más claramente, la nueva teología política es una «corrección crítica a ciertas tendencias privatizadoras de la teología y de la iglesia»¹⁵. Pero, ¿cómo podemos entender este concepto? Metz nos advierte de su sentido polisémico:

«El concepto de teología política se utiliza en la actual discusión teológica dentro de un contexto muy concreto tanto de sentido como de problemas; y es un contexto que hay que tener en cuenta, porque el concepto de teología es polisémico y se presta a interpretaciones erróneas, además de que tiene una carga histórica considerable»¹⁶.

Terminológicamente, el concepto de teología política «proviene de la *Estoa* y de su división tripartita de la teología en mística, natural y política»¹⁷. La antigua teología política también se llamó teología política romana porque predominó sobre la natural que había sido predominante en la tradición

¹³ J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 184.

¹⁴ *Ib.*

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ *Ib.*, 31.

¹⁷ Se puede leer más sobre la cuestión del origen de la teología política en SAN AGUSTIN, *De civitate Dei*, VI, 5.

helenista. Y según Metz, «esta teología política romana fue retomada en el Renacimiento, y encontró sus defensores, por ejemplo, en Maquiavelo y Hobbes y – por lo que se refiere a la idea restauradora de un “Estado cristiano” - en el tradicionalismo francés del siglo XIX»¹⁸. Así, nuestro autor se desmarca de este concepto de teología política. La nueva teología política asume la historia que viven los hombres en el mundo; es decir, Metz considera que la historia es el lugar por excelencia de la revelación de Dios. Esta historia es parte de la única historia de salvación.

No se trata de una teología aplicada a la vida pública y a la política. Tampoco se equipara a la “ética política”, ni siquiera a una teología social. La nueva teología política:

«reclama un elemento esencial en la formación de la conciencia teológica crítica en general, la cual, sin duda, se define por una nueva relación entre teoría y praxis, de forma que, en consecuencia, toda teología, por sí misma, tiene que ser práctica, es decir, orientadora de la acción»¹⁹.

De este modo, la teología de Metz denuncia el «reduccionismo transcendental, personalista y existencial a la hora de interpretar la fe cristiana y el mensaje bíblico; la religión como asunto privado; la Iglesia como agencia prestadora de servicios dentro de la sociedad civil»²⁰. En efecto, con la nueva manera de hacer teología nuestro autor «pretende así resaltar el carácter esencialmente público y crítico con la sociedad de los contenidos centrales de la fe»²¹.

Hasta ahora hemos presentado lo que no es la nueva teología política. A continuación presentaremos lo que Metz pretende con su teología política. Metz como discípulo de Karl Rahner asevera que la nueva teología política «busca

¹⁸ J. B. METZ, *Dios y tiempo*, 31.

¹⁹ *Ib.*, 33.

²⁰ *Ib.*, 184.

²¹ *Ib.*

redefinir la relación entre religión y sociedad, entre iglesia y vida pública, entre fe escatológica y praxis social»²². O sea, es una reflexión de segundo orden sobre «el mensaje escatológico en las condiciones de la situación social del presente»²³. Y dentro de la teología sistemática actual, esta nueva teología fundamental práctica pretende reivindicar «la conciencia del proceso pendiente entre el mensaje escatológico de Jesús y la realidad social política»²⁴. Porque según el teólogo alemán, «la salvación anunciada por Jesús está referida al mundo no en un sentido naturalista-cosmológico, sino en un sentido social y político: como elemento críticamente liberador de ese mundo social y de su proceso histórico»²⁵.

Metz observa: «la tradición bíblica obliga a esa clase de “segunda reflexión” sobre la relación entre fe y praxis social»²⁶. Porque según nuestro autor, «la salvación a que se refiere la esperanza de la fe cristiana no es una salvación privada; la proclamación de la misma la lleva a cabo Jesús en una lucha a muerte con los poderes públicos de su época»²⁷. Así, el sitio de su cruz no es **el** «*privatissimum* del ámbito individual-personal ni tampoco el *sanctissimum* de lo puramente religioso; se encuentra más allá del umbral de lo privado metido en su refugio o de lo puramente religioso amparado en lo seguro: su sitio está “fuera”, como dice la teología de la carta a los Hebreos»²⁸. En definitiva, la nueva teología política es contraria a la privatización de la fe. Dicho de otra manera, es contraria a la religión burguesa.

La desprivatización de la fe es la tarea principal de crítica teológica de la nueva teología política. Si no se desprivatiza la fe, se corre el riesgo de que Dios y la salvación se queden reducidos «a un correlato existencial privado y rebajar

²² *Ib.*, 16.

²³ *Ib.*

²⁴ *Ib.*, 18.

²⁵ *Ib.*

²⁶ *Ib.*, 17.

²⁷ *Ib.*

²⁸ *Ib.*

el propio mensaje escatológico al nivel de paráfrasis simbólica de la cuestionabilidad metafísica del hombre y de su avatar privado»²⁹. Sin embargo, Metz reconoce que «hay en el mensaje del Nuevo Testamento una individualización legítima, del individuo ante Dios, que puede considerarse como una aportación básica del mensaje neotestamentario, sobre todo en su tradición paulina»³⁰. La postura de Metz es claramente una crítica a la teología transcendental existencial y personalista porque según él, tiene la tendencia a lo privado³¹. En este sentido vemos que el discípulo se distancia de su maestro, Karl Rahner. En definitiva, para el teólogo alemán, el aspecto político de la inteligencia de la fe, o sea, de la justificación de la fe cristiana, «es la que define el carácter de la teología fundamental de la nueva teología política»³².

La nueva teología política también se puede designar " teología después de Auschwitz". Auschwitz, afirma Metz, «señala un horror situado más allá de toda teología conocida, un horror que hace que todo discurso descontextualizado sobre Dios parezca vacío y ciego»³³. Por eso, esta catástrofe debe formar parte «de la situación intrínseca del discurso cristiano sobre Dios»³⁴ ¿Qué significa exactamente la expresión "después de Auschwitz?" ¿Por qué Auschwitz se transforma en un lugar teológico para Metz? Auschwitz nos recuerda el Holocausto o la *shoah* que nos enseña las consecuencias de la filosofía del hitlerismo³⁵, la filosofía de la barbarie humana. En Auschwitz están representadas todas las víctimas de la historia, todos los siniestros y catástrofes.

²⁹ *Ib.*, 15.

³⁰ *Ib.*

³¹ Cf. *Ib.*, 14.

³² *Ib.*, 191.

³³ J. B. METZ, *Memoria passionis*, 48.

³⁴ *ID.*, *Dios y tiempo*, 192.

³⁵ Cf. E. LEVINAS, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", en *Esprit* 26 (1934), 199-208.

El concepto “después de Auschwitz”, en consecuencia, «no relativiza en absoluto ni, mucho menos, ignora las experiencias catastróficas de la actualidad, sino que precisamente quiere propiciar la percepción participativa de las mismas»³⁶. Por tanto, la formulación “después de Auschwitz” no debe ser comprendida como una manera de minimizar o de enmascarar otros sufrimientos u otras catástrofes. Por esta razón, Metz reflexionará sobre la estructura profunda de la especie humana y sobre la amnesia reinante. Es decir, Metz denuncia la amnesia cultural que caracteriza la cultura contemporánea.

A continuación, vamos a desarrollar el segundo aspecto de este primer capítulo que son las categorías de base de la nueva teología política; a saber, el recuerdo, la narración y la solidaridad.

1.2 Las categorías de base de una teología fundamental práctica

Johann Baptist Metz funda su teología política sobre lo que él llama «categorías de base»³⁷. Dichas categorías son: el recuerdo, la narración y la solidaridad. Nuestro autor emplea el término “categoría” en un sentido amplio y que tiene que ver con una serie de pilares fundamentales – criterios objetivadores para saber si una teología es teología política o no. El teólogo alemán establece una estrecha relación entre las tres categorías. Según él, «el recuerdo y la narración no tienen carácter práctico sin la solidaridad, y ésta no alcanza su específico rango cognitivo sin el recuerdo y la narración»³⁸. En la perspectiva de Metz, las tres categorías de base «deben a su vez incluir, y no por

³⁶ J. B. METZ, *Memoria passionis*, 60.

³⁷ Las categorías de base: recuerdo, narración y solidaridad se encuentran en la tercera parte de la obra *La fe, en la historia y la sociedad*. Dicha obra es un esbozo de una teología política fundamental. Ella contiene tres apartados: en la primera parte desarrolla el concepto, en la segunda los temas y en la tercera las categorías.

³⁸ J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, 191.

separado, una multiplicidad de determinaciones categoriales de la teología fundamental práctica, amor, interacción, trabajo, sufrimiento [...]»³⁹. A continuación pasamos a exponer el contenido de cada una de las tres categorías de base.

1.2.1. Recuerdo

El recuerdo para Metz tiene una importancia teológica fundamental; significa para la nueva teología política «solidaridad rememorativa con los muertos y vencidos, solidaridad que rompe el embrujo de una historia interpretada desde la perspectiva evolucionista o dialéctica como historia de los vencedores»⁴⁰. Además del recuerdo, también la memoria tiene una gran importancia como acceso «para lograr una comprensión dinámica, no estática, de la fe dogmática»⁴¹. Donde los dogmas se entienden «como fórmulas de un recuerdo peligroso»⁴². En efecto, el recuerdo es un concepto fundamental «de toda filosofía presidida por la razón crítico-práctica»⁴³. Metz analizará el término recuerdo como concepto fundamental, no solamente en la nueva teología fundamental sino también en la filosofía.

«Todo filosofar que admita que la consideración del conjunto de motivaciones y referencias históricas no pertenece a la consabida prehistoria del conocimiento racional, puede hacerse cuestión del recuerdo como concepto fundamental bajo dos aspectos: en primer lugar, en cuanto que el término «recuerdo» expresa la relación de mediación entre la razón y la historia; en segundo lugar, en cuanto que la categoría del recuerdo resume los caracteres básicos tanto de la filosofía griega como el pensamiento tradicional judeo-cristiano»⁴⁴.

³⁹ *Ib.*

⁴⁰ *Ib.*, 192.

⁴¹ *Ib.*

⁴² *Ib.*, 192-193.

⁴³ *Ib.*

⁴⁴ *Ib.*

Dicho de otra forma, el concepto de recuerdo tiene una función de mediación entre «la doctrina platónica de la anamnesis de una verdad ya sabida antes como fundamentación del conocimiento racional y la insistencia judeo-cristiana en la historia y la libertad»⁴⁵. Así, Metz define la fe cristiana como memoria escatológica. Es importante subrayar que nuestro autor maneja los conceptos de recuerdo y memoria indistintamente, porque según él «la distinción entre “recuerdo” y “memoria”, en efecto, no puede documentarse de forma clara y unívoca ni por el uso gramatical de la palabra ni por la historia del concepto»⁴⁶. En definitiva, el recuerdo es una categoría fundamental para la nueva teología política porque según Metz:

“la fe cristiana se expresa categóricamente como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christ* y trata de responsabilizarse dentro de la situación concreta de la época moderna bajo la forma narrativa y argumentativa de un recuerdo liberador, bajo una determinada forma de esperanza”⁴⁷

Como bien dice nuestro autor, se trata de un recuerdo como razón crítica y como medio de realización práctica de la razón en cuanto libertad⁴⁸. Además, el recuerdo es un recuerdo narrado como historia⁴⁹, no solamente de los vencedores, sino de los vencidos; una historia en cuanto historia donde nace el anhelo de libertad.

Así, el teólogo alemán arguye: «la memoria trae al recuerdo pasados terrores y pasadas esperanzas [...] Y en los hechos personales que reviven en la memoria individual se insinúan las angustias y anhelos de la humanidad, lo general en lo particular»⁵⁰. En definitiva, Metz recupera el concepto filosófico de recuerdo como mediador de una razón que se hace práctica como libertad, o sea,

⁴⁵ *Ib.*, 194.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ *Ib.*, 207.

⁴⁸ *Ib.*, 204.

⁴⁹ Véase también : P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.

⁵⁰ *Ib.*

como memoria narrativa de la libertad y de los sufrimientos que engendró en la historia y lo transforma en categoría fundamental para la nueva teología política.

1.2.2 Narración

Metz atribuye una gran importancia a la narración sobre todo como método de transmisión de la experiencia de fe. Por esa razón, el teólogo alemán va a hacer una apología teológica de la narración aunque no haga un desarrollo exhaustivo o un estudio analítico y lingüístico del concepto de narración. La narración será base de su teología. La cuestión que se plantea es: ¿Por qué? Piensa Metz que el cristianismo debe ser narrativo y práctico? Si se ignora la dimensión narrativa de la teología, la experiencia de la fe, como toda experiencia originaria, quedará muda⁵¹. De este modo, Metz critica toda teología que da más valor a la argumentación que a la narración. La transmisión de la experiencia de la fe no se hace por la argumentación sino a través de la narración.

Metz piensa que vivemos en una época marcada por la cultura postnarrativa, o sea, una cultura que se aleja cada vez más de la tradición narrativa. Por eso, resulta imperativo rescatar el potencial narrativo del cristianismo. O sea, la teología y el cristianismo tienen que recuperar la narración. En consecuencia tratará de demostrar el sentido práctico y performativo, el sentido pastoral y sociocrítico y el sentido teológico de la narración. Hay que recuperar la estructura narrativa del lenguaje de los ritos y los dogmas.

Metz nos hace ver que desde el relato de la creación, el discurso de los profetas del Antiguo Testamento hasta la resurrección del Jesús crucificado «se desarrolla por medio de historias y narraciones»⁵². Y citando a Martin Buber, Metz afirmará: «la propia narración es ya un acontecimiento, tiene la unción de

⁵¹*Ib.*, 214.

⁵² *Ib.*

un acto sagrado [...] La narración es más que reflejo: la esencia sagrada de que ella da fe, sigue viva en ella. El milagro que se narra cobra nuevamente poder [...]»⁵³. Asimismo, Metz vuelve a citar el texto de Buber⁵⁴ y afirma que «Buber pone de relieve la intrínseca relación existente entre narración y sacramentos»⁵⁵. Es decir, los sacramentos como signos salvíficos tienen un carácter narrativo.

En efecto, asegura Metz, «no es difícil definir el signo sacramental como una “acción verbal” en la que la unidad entre la narración como palabra eficaz y la eficacia práctica encuentra su expresión en el mismo proceso verbal»⁵⁶. En definitiva, «la acción sacramental podría así insertarse en las historias de vida y sufrimiento y desde ellas ser interpretada como relato salvífico»⁵⁷. Estamos ante el sentido práctico y performativo de la narración.

Además Metz defenderá que la narración como mediación entre salvación e historia. O sea, habla del sentido teológico de la narración e intenta explicar la conexión que debe existir o que existe entre narración y argumentación. En ayuda de su objetivo se hará esta pregunta: ¿Cómo es que la narración y la argumentación pueden relacionarse entre sí, sin recortarse mutuamente?⁵⁸: así la salvación y la vida histórica serán temas básicos de la nueva teología fundamental práctica. La salvación en sentido teológico significará, en consecuencia, la reconciliación de los conflictos y contradicciones de los sujetos que ocurren en la historia y los conflictos por la acción de Dios en Jesucristo⁵⁹. Y la vida histórica, según Metz, «lleva consigo la experiencia dolorosa y penosa de la identidad por causa de la violencia y por la opresión, la injusticia y la

⁵³ Cf. M. BUBER, *Werke* III, Múnich 1963, 71. Citado por: J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 216.

⁵⁴ Metz se refiere a la introducción de M. BUBER a su obra *Relatos casídicos*.

⁵⁵ *Ib.*, 217.

⁵⁶ *Ib.*

⁵⁷ *Ib.*

⁵⁸ *Ib.*, 220.

⁵⁹ *Ib.*

desigualdad, pero también la experiencia de la no identidad por causa de la culpa, por causa de la fatalidad de la finitud y de la muerte»⁶⁰. En definitiva, la narración se convierte en un instrumento para expresar la salvación en la historia.

Otra razón por la cual Metz hace una apología del recuerdo narrativo es el hecho de que el cristianismo es comunidad de los que creen en Jesucristo – (*memoria IESU*) es, «desde sus orígenes, no fundamentalmente una comunidad interpretativa y argumentativa, sino una comunidad de recuerdo narrativo-evocativo de la pasión, muerte y resurrección de Jesús»⁶¹. Y añadirá Metz: «el logos de la cruz y de la resurrección posee una ineludible estructura narrativa»⁶². Obviamente Metz no rechaza el método argumentativo, porque sería una actitud regresiva. Llamamos regresión a entender la teología únicamente como narración, sin tener en cuenta el proceso necesario que la debe acompañar: la argumentación. Se trata más bien «de relativizar y condicionar la teología argumentativa»⁶³, porque para Metz, sin la narración, la experiencia de la salvación quedaría muda. En cambio, una teología puramente argumentativa,

«que no tenga siempre presentes sus orígenes en el recuerdo narrativo, conduce – a la vista de la historia del sufrimiento humano – a esas mil modificaciones en su argumentación, bajo las cuales imperceptiblemente se va apagando todo contenido identificable de la salvación cristiana»⁶⁴.

En definitiva, la teología no debe reducir el recuerdo narrativo a un mero estadio mitológico anterior al logos cristiano porque la narración es «inherente a toda argumentación crítica de la teología como momento mediador de sus contenidos»⁶⁵. Por esta razón, Metz hace de la narración una categoría fundamental de su proyecto teológico.

⁶⁰ *Ib.*

⁶¹ *Ib.*, 222.

⁶² *Ib.*

⁶³ *Ib.*, 223.

⁶⁴ *Ib.*

⁶⁵ *Ib.*, 222.

Después de haber estudiado la presentación sistemática del recuerdo y de la narración como categorías de base de la nueva teología política, a continuación analizamos el planteamiento de Metz sobre la solidaridad en el marco de una teología práctica fundamental.

1.2.3 Solidaridad

Metz define la fe como esperanza solidaria. Pero esta solidaridad tiene un carácter universal. En este sentido, se opone a la solidaridad contractual que caracteriza la sociedad burguesa. Dicha solidaridad se extiende a los vencidos, a los oprimidos y a los olvidados de la historia. En efecto, la teología contemporánea debe tener cuidado para no caer en la trampa de una solidaridad enclaustrada por la gente razonable. Por esta razón, la teología sistemática contemporánea debe reexaminar el concepto de solidaridad y al mismo tiempo resolver «la tensión existente entre la solidaridad mística, universal, y la solidaridad empírica, parcial»⁶⁶. Y, ¿por qué Metz hace de la solidaridad una categoría de base de su teología fundamental?

Para el teólogo alemán, la solidaridad como categoría de una teología fundamental práctica «significa asistencia, apoyo y promoción del sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos»⁶⁷. La Iglesia tiene la obligación de incentivar en los creyentes el aprecio al valor de la solidaridad cristiana, que, en definitiva, tiene un carácter universal hasta a hacer de ella una praxis. Y la praxis solidaria «deberá orientarse siempre por la solidaridad del seguimiento»⁶⁸. Seguimiento entendido como *sequella Christi* muerto y resucitado, razón de nuestra esperanza.

⁶⁶ *Ib.*, 240.

⁶⁷ *Ib.*, 237.

⁶⁸ *Ib.*, 243.

Ahora bien, es importante que el cristianismo intervenga en la construcción de una solidaridad cristiana y afirme «su doble e (indisoluble) estructura místico-universal y político-particular, que preserve al universalismo del peligro de la apatía y la parcialidad del peligro del olvido y del odio»⁶⁹. Dicho de otra forma, hay que procurar que el amor al enemigo supere al odio y a la violencia y luchar para que todos los hombres sean sujetos en la presencia de Dios de vivos y muertos.

La nueva teología fundamental práctica de Metz es el punto de partida a la hora de profundizar en la cuestión que nos ocupa en este trabajo: la cuestión de Dios y de las víctimas de la historia, sobre todo de su silencio ante el sufrimiento humano. De este modo, nos preguntamos por la acción de Dios en la historia. Esta es la tarea que, de ahora en adelante, tenemos ante nosotros.

⁶⁹ *Ib.*, 240.

CAPÍTULO II: LA REVELACIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA

La teología tiene la tarea de reflexionar sobre la lógica de la fe cristiana, es decir, sobre la fe en la palabra de Dios pronunciada en la historia, sobre la fe en la universalidad de la revelación manifestada en Jesucristo y sobre la fe en la venida de Dios en el Espíritu Santo. En el presente capítulo abordaremos la cuestión de la revelación de Dios en la historia según el pensamiento de J.B. Metz. Lo haremos aun cuando él no haya desarrollado sistemáticamente una teología de la revelación.

En un primer momento, aclararemos los conceptos “revelación e historia”, al ser estos polivalentes y equívocos; en un segundo, estudiaremos la cuestión de la revelación y la narración. Porque es la narración la que revela la intención profunda de la fe cristiana. A continuación nos acercaremos al estudio de la palabra como Palabra de Dios, pues la revelación «es articulada y precisada por la palabra de Dios y por la historia en cuanto historia de la salvación»⁷⁰. Por otra parte, hablaremos del Logos encarnado, la Palabra eterna del Padre, la “cumbre” de la revelación. Finalmente, concluiremos el itinerario de este capítulo reflexionado sobre la función anamnética de la historia.

2.1 Aclaración de términos: historia y revelación

La aclaración de los términos “historia y revelación” es importante porque nos permite situarlos en un contexto determinado. En nuestro caso, lo hacemos

⁷⁰ H. FRIES, “Acción y palabra de Dios en la historia de la salvación”, en J. FEINER – M. LOHRER (eds.), *Mysterium salutis*, I/1, Cristiandad, Madrid, 1970, 209.

desde el contexto de la nueva teología política de Metz. Además, la definición de estos dos términos nos ayudará a comprender los demás temas que trataremos en este capítulo. Nuestra definición de los términos no agota las realidades que ambos abarcan.

No hablaremos de historia como relato científico de los acontecimientos del pasado de las acciones de los hombres en la sociedad. Tampoco usaremos la concepción griega o judía de la historia. Para el pensamiento griego, la historia es una «sucesión de acontecimientos siempre nuevos, todos ellos definibles en cuanto a espacio y tiempo, con involucramiento simultáneo del hombre que actúa y del Dios que se revela»⁷¹. Sin embargo, hablaremos de la historia desde una perspectiva universal y en su versión política⁷². Hay que subrayar que no pretendemos distinguir entre una historia intramundana y una historia de la salvación. Porque «la historia del mundo y la historia de la salvación no son dos realidades que por especulación teológica tengan que llegar a identificarse, como tampoco pueden ni deben contraponerse una a otra paradójicamente»⁷³. La historia universal comienza y termina en Dios, o sea, la historia universal y la historia de la salvación coinciden. Para Metz, «la historia de la salvación es esa historia del mundo en la cual a las posibilidades de existencia humana vencidas y olvidadas, a las que denominamos “muerte”, se les deja entrever un sentido que no será revocado o suprimido por el curso de la historia futura»⁷⁴.

Aunque Metz no haya desarrollado una teología de la revelación, sin embargo, al estudiar su pensamiento teológico se puede constatar que nuestro autor asume el concepto católico de revelación según la cual, Dios se manifiesta en la creación y en la historia particular de la salvación. Dicho de otra forma, la

⁷¹ A. GONZÁLEZ, *Naturaleza, historia y revelación*, La casa de la Biblia, Madrid, 1969, 61.

⁷² Cf. J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 126.

⁷³ *Ib.*, 125.

⁷⁴ *Ib.*

revelación es la palabra de Dios pronunciada en la historia y manifestada en Jesucristo, único y universal mediador entre Dios y los hombres.

En síntesis, el “objeto” de la revelación es el mismo Dios personal y trascendente en cuanto se da a conocer. No obstante, la teología no puede presentar su objeto, al principio de todas sus afirmaciones, porque Dios trasciende del mundo y del conocimiento. Pero la trascendencia de Dios no significa que «la razón, finita, vinculada a las percepciones de los sentidos y al pensamiento discursivo, no pueda hacer de Dios un objeto adecuado de su capacidad comprensiva»⁷⁵. En definitiva, el objeto de la teología está más allá de todo discurso racional.

Nuestra comprensión de la historia, como historia de la redención, de la libertad y del sufrimiento⁷⁶, se opone a la idea de la historia según la cual la historia no existe más que como un hecho externo que el hombre padece desde fuera. Además, supera el concepto científico de historia reduciéndola a un mero relato de éxitos y victorias, a una historia de la emancipación, a una pura historia de vencedores. La historia universal no es una historia fragmentada o una historia sin sentido. Como dice muy bien Metz, en la *memoria passionis* y la *memoria resurrectionis* está el sentido de la historia entera⁷⁷. Por tanto, no estamos ante el fin de la historia como dadora de sentido y unidad.

Para Metz, «la historia de la libertad es siempre historia del sufrimiento»⁷⁸. Esto significa que hablar de la historia emancipadora de la libertad sin tener en cuenta la historia del sufrimiento es fragmentar la historia universal, o sea, es un atentado contra la unidad de la historia. El Dios de los vivos y de los muertos, de los vencidos y de los vencedores, es el Dios de la historia única de la humanidad.

⁷⁵G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona, 1998, 28.

⁷⁶ Cf. J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 134.

⁷⁷ *Ib.*, 128.

⁷⁸ *Ib.*, 140.

Al respecto, Metz afirma: «la historia de la emancipación sin la historia de la redención se patentiza así como abstracta historia de éxitos, como la abstracta historia de los vencedores [...] con un perfecto mecanismo de justificación y de disculpa para el *homo emancipator* en cuanto sujeto de la historia»⁷⁹.

En definitiva, es en la historia del sufrimiento donde «se desarrolla la historia de la liberación redentora y emancipadora»⁸⁰. Así, la historia del sufrimiento humano se comprende como historia de la redención o historia de la liberación soteriológica e historia de la liberación emancipadora⁸¹.

2.2 Relación entre historia y revelación

¿Qué relación existe entre historia y revelación? Si afirmamos que la revelación es la manifestación o la presencia de Dios en la historia de la humanidad, y si tomamos ésta presencia como presencia viva, personal y dinámica, entonces, podemos afirmar con A. Torres Queiruga que la historia «constituye, en efecto, el núcleo mismo de la relación entre Dios y el hombre»⁸². En definitiva, la historia es el lugar por excelencia del encuentro entre Dios y el hombre. Pero esta historia es la historia universal, la historia concreta, la historia de los fracasos y de las catástrofes, de los vencidos y de los vencedores, la historia del sufrimiento de la humanidad. En efecto, esta historia es un proyecto de Dios que comienza y termina en Él mismo. El Dios que se revela en la historia, se revela a cada uno, pero sigue siendo radicalmente el Otro, el más allá, un Dios a la vez inmanente y trascendente.

⁷⁹ *Ib.*, 136-137.

⁸⁰ *Ib.*, 134.

⁸¹ *Ib.*

⁸² A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la historia*, Fundación Santa María, Madrid, 1985, 9.

Más específicamente, para W. Pannenberg, «la revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia revelante. [O sea], el revelarse de Dios es la determinación final de los acontecimientos históricos»⁸³. En otras palabras, la revelación de Dios llega a su plenitud en el Hijo unigénito de Dios – Jesucristo nacido de María por obra del Espíritu Santo, muerto y resucitado, y que está sentado a la derecha del Padre y que de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin. En definitiva, este horizonte escatológico-apocalíptico hace visible la totalidad de la historia universal.

La revelación también se da en la historia particular de la salvación. Por ejemplo, la historia del pueblo de Israel «no sólo nos ofrece el horizonte en el que tuvo lugar la revelación especial a Abrahán, sino que muestra también por qué esta llamada y esta revelación a Abrahán tuvo sentido y fue incluso necesaria»⁸⁴. De este modo, Abrahán es el marco de la revelación histórica especial. Y esta revelación que comienza con Abrahán es llamada revelación como promesa. En efecto, la revelación como promesa o la revelación en la historia de la alianza del A.T, restringe el círculo histórico. Es decir, «de la universalidad de la historia primitiva, que alcanzaba a la humanidad entera, se pasa a la particularidad y singularidad de un pueblo y de su destino histórico»⁸⁵. Dios se da a conocer a toda la humanidad. Pero para darse a conocer, entrar en diálogo con los hombres e invitarlos a la salvación, Dios se ha escogido, de entre el amplio abanico de las culturas milenarias nacidas del genio humano, «un pueblo, cuya cultura originaria Él la ha penetrado, purificado y fecundado. La historia de la Alianza es la del surgimiento de una cultura inspirada por Dios mismo a su pueblo»⁸⁶.

⁸³ W. PANNENBERG et alii, *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca, 1977, 123.

⁸⁴ *Ib.*, 236.

⁸⁵ *Ib.*, 239.

⁸⁶ CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*, PPC, Madrid, 1999, n.3.

Al afirmar que la revelación de Dios se da en una historia particular, en la historia de la Alianza no agota el hecho mismo de la revelación. Sin embargo, se puede constatar que hay una ampliación de la historia de la salvación a la historia universal que fue llevada a cabo por la profecía de Israel⁸⁷. A partir de esta constatación nos preguntamos: ¿Por qué Dios tuvo que revelarse en la historia y en el tiempo visto que su ser es eterno? ¿Podemos afirmar que Dios tiene Él mismo una historia? Puesto que la revelación no puede ser pensada como algo extrínseco a su ser, de lo contrario no sería revelación de su ser. El teólogo protestante W. Pannenberg intenta dar una respuesta a nuestros planteamientos, afirmando:

«Es cierto que no es uno con su esencia todo el transcurrir de la historia sino sólo su fin como revelación de Dios, pero en la medida en que el fin como plenitud de la historia presupone su transcurrir y su curso, ella, que recibe su unidad a partir de su fin, pertenece esencialmente a la revelación de Dios»⁸⁸.

La revelación de Dios es un proceso que tiene carácter universal. Es decir, está abierta a todo hombre. Así, arguye Pannenberg, «la introducción de los gentiles pertenece a la universalidad de la revelación escatológica de Dios»⁸⁹. Dicho de otra forma, la revelación de Dios no se limita a la historia del pueblo de Israel, o sea, la revelación tiene un carácter universal. Afirmar la universalidad de la revelación es afirmar la universalidad del plan salvífico de Dios. Pues Dios «quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tim, 2, 4); es decir, al conocimiento de Jesucristo (cf. Jn, 14, 6). Pero, ¿cómo llega el hombre al conocimiento de la revelación de Dios en la creación, en la historia y en Jesucristo? Por su propia fuerza y razón el hombre no llega al conocimiento de la revelación de Dios.

⁸⁷ Cf. W. PANNENBERG et alii, *La revelación como historia*, 124.

⁸⁸ *Ib.*, 125.

⁸⁹ *Ib.*, 126.

El hombre llega al conocimiento de la revelación divina gracias al lenguaje de los acontecimientos que revelan a Dios. Y, ¿qué ocurre con las personas que no pueden percibir estos hechos que revelan a Dios? ¿Hay necesidad de añadir algo en los acontecimientos reveladores para que el hombre llegue al conocimiento de Dios revelado? Y, ¿cuál es el papel de la fe? Según Pannenberg, no hay que añadir nada al lenguaje de los acontecimientos que revelan a Dios, ni la fe. Éste teólogo protestante afirma que «de ninguna manera hay que venir ya con la fe, acceder con ella a fin de encontrar la revelación de Dios en la historia [...]. Más bien es la auténtica fe la que es despertada por la percepción abierta e ingenua de estos acontecimientos»⁹⁰. En definitiva, el lenguaje de los hechos reveladores de la divinidad tiene ya en sí una fuerza convincente. Y, parafraseando a K. Rahner, afirma A. Cordovilla:

«La historia humana en toda su anchura y amplitud, en toda su hondura y profundidad es la historia de Dios, de su hacerse carne en la historia de los hombres. Dios al querer asumir el tiempo en el futuro, crea el tiempo; al planear asumir la historia en un determinado momento crea la historia misma. La historia de la humanidad es un momento de la misma historia de Dios. La historia es capaz de ser la historia del Dios encarnado porque Dios, en su Palabra, es capaz de llegar a ser y de hacerse historia y tiempo. El tiempo es capaz de llegar a su plenitud en Cristo porque Dios, en su Hijo, es capaz de hacerse tiempo»⁹¹.

En síntesis, la historia del sufrimiento (historia universal) tiene su último fundamento en Dios. El Dios cristiano es capaz de llegar a ser y hacerse historia y tiempo. Porque sólo un Dios trinitario⁹² «pudo crear un ser con tiempo e historia propia así como un tiempo y una historia llamados a ser comunión definitiva con el Dios eterno»⁹³. De este modo, «la posibilidad del tiempo y de la historia de los hombres como realidad verdadera y consistente, con autonomía propia, está en

⁹⁰ *Ib.*, 129.

⁹¹ A. CORDOVILLA, "Modelos de comprensión de la salvación en la historia de la soteriología", en *Apuntes de Soteriología* (2014), tema 4, UPCo, 31.

⁹² Cf. G. GRESHAKE, *El Dios Uno y Trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona, 2001.

⁹³ *Ib.*, 32.

Dios mismo»⁹⁴. Respecto a la presencia divina al hombre y a su historia, A. Torres Queiruga arguye:

« [...] esa presencia de Dios en la historia del hombre por la cual se le hace sentir y le va desvelando su misterio, haciendo así posible que el hombre pueda comprender el sentido último de su vida y tener desveladas las claves fundamentales del misterio que él mismo es»⁹⁵.

Ante esto, surge la siguiente cuestión: ¿qué sucede con todos aquellos a los que de hecho no alcanzan la mediación histórica de esa revelación? De lo dicho anteriormente, queda claro que Dios se revela sin reservas y a todos. Esto significa que el Dios que se da a conocer en la revelación es un Dios del amor y de la entrega total que no ha ocultado nada para salvar al hombre⁹⁶. Ahora bien, aunque todo hombre esté abierto a la trascendencia, sin embargo hay que reconocer la capacidad constitutiva de la creatura para captar con más claridad la revelación divina⁹⁷. Según Torres Queiruga, « [...] la revelación acontece únicamente en la medida en que la libre conciencia subjetividad del hombre se va apropiando en la historia el libre y progresivo manifestarse de Dios»⁹⁸. Esto significa que «la revelación no puede llegar hecha, caída del cielo como un aerolito: tiene que hacerse en el mismo irse haciendo del hombre»⁹⁹.

La idea de revelación como un proyecto que comienza y termina en Dios también está presente en el pensamiento teológico de Metz. Para el teólogo alemán no se puede separar creación y parusía. En este sentido, la historia humana no puede ser dividida en dos ramas, como defiende Friedrich

⁹⁴ *Ib.*

⁹⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *o. c.*, 17.

⁹⁶ *Ib.*, 31.

⁹⁷ *Ib.*

⁹⁸ *Ib.*, 53.

⁹⁹ *Ib.*

Nietzsche¹⁰⁰. Según Metz, si tuviéramos que dividir la historia humana en dos ramas,

«a una de las ramas pertenecería la historia de la humanidad hasta el momento, la rama en la que hasta ahora se inscribió siempre el mensaje apocalíptico sobre el tiempo; incluso cuando dicho mensaje, mediante una alteración secularizadora de su origen, dio pie a los mitos de nuestro siglo que intentarían provocar el final de la humanidad. A la otra rama de la historia pertenecería la humanidad en el horizonte de un tiempo sin final: a plena luz, inocente, sin llanto, libre de todo miedo, olvidada del dolor»¹⁰¹.

Añade Metz: «sólo cuando entendemos la historia de los orígenes en relación con la historia final, aparece también ella no como simple material de curiosidad sino como herencia obligatoria y como poder inspirador de nuestro existir actual»¹⁰² Si el cristiano no entiende la historia universal desde esta perspectiva, ¿qué respuesta da al que le pide razón de su esperanza? ¿Qué sentido le da a la historia? El cristiano descubre el sentido de su vida, de su origen y destino en la revelación. Metz rechaza tratar el problema de la historicidad de manera puramente metafísica y ontológica, porque según él, «hace que quede oculto el rango del futuro en dicho problema»¹⁰³. En definitiva, hay un oscurecimiento del futuro en la metafísica y, al mismo tiempo, aclara Metz, es un «oscurecimiento esencial de la historia en general. Porque el futuro es el constitutivo de la historia como historia»¹⁰⁴. En síntesis, hay una interacción entre revelación y realidad histórica (la historia universal)¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Metz rechaza la idea de F. Nietzsche de dividir la historia humana en dos ramas.

¹⁰¹ J.B. METZ, "Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo", en T. R. PETERS- C. URBAN (eds.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001, 52-53.

¹⁰² ID., *Teología del mundo*, 109

¹⁰³ *Ib.*, 127.

¹⁰⁴ *Ib.*, 127-128.

¹⁰⁵ J. RATZINGER, *Teología e historia: notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca, 1972.

2.3 Revelación: palabra y narración

En el apartado precedente hemos analizado la relación entre revelación e historia. Hemos afirmado que la revelación de Dios, al darse en la historia, hace de la historia universal el lugar de encuentro entre Dios y el hombre. Dicho de otra manera, la historia universal de la salvación comprendida como «mediación categorial de la transcendencia sobrenatural del hombre coexiste con la historia universal, es a la vez historia de la revelación, la cual es por tanto coextensiva con toda la historia del mundo y de la salvación»¹⁰⁶. En definitiva, la revelación y la historia universal coinciden. Dicho de otra manera, «la salvación viene a través de la historia, que por eso ofrece también la forma inmediata de lo religioso»¹⁰⁷. Por tanto, existe una conexión entre salvación e historia.

A continuación nos acercaremos a la cuestión de la revelación, la palabra y la narración. Como ya hemos dicho, hablaremos de la palabra, como Palabra de Dios dentro de la historia de la salvación, como Verbo encarnado y como *kerygma*; o sea, como mensaje divino para la vida humana hacia la salvación. De antemano, las tres categorías se encuentran en una indisoluble relación. En efecto, la palabra se plantea dentro del ámbito de la revelación y a través de la palabra y de la narración, el hombre es capaz de comunicar su experiencia religiosa. La palabra es a la vez humana y divina. Porque Dios se revela en palabras, Dios se revela en palabras humanas y de hombres. Así, es inevitable, en este apartado, hablar de Jesús como última Palabra del Padre, el Verbo de Dios encarnado, la palabra creadora, por la cual todo fue hecho. A continuación nos preguntaremos por la importancia de la categoría de narración. ¿Por qué razón, siguiendo el pensamiento de Metz, podemos afirmar que la narración es el lenguaje de la

¹⁰⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1979, 179.

¹⁰⁷ J. RATZINGER, *o. c.*, 14.

revelación bíblica? En síntesis, analizaremos la naturaleza de la relación entre revelación, palabra y narración.

Perfilando las obras de nuestro autor, J. B. Metz, no hemos encontrado ningún tratado sistemático sobre la revelación. Sin embargo, no es difícil notar respecto a la doctrina de la revelación que, para Metz la revelación se da en la historia universal como también en la historia particular. En otras palabras, Dios es el principio y fundamento de la historia de la salvación. Afirmar que Dios es el principio y fundamento de la historia de la salvación, es lo mismo que afirmar que Dios es el principio y fundamento de la historia universal, de la historia de la humanidad. Porque la historia universal no tiene sentido sin la historia de la salvación. Como muy bien dice su maestro K. Rahner: «si la historia es también historia de lo siempre singular e irrepetible, consecuentemente la historia general también contiene siempre historia particular, y ésta es sin cesar un elemento en la historia total y general»¹⁰⁸. Dios se manifiesta, se comunica gratuitamente al hombre y ésta comunicación gratuita de Dios al hombre es un proceso que se va desarrollando en la historia pero que tiene su punto cimero en la encarnación del Logos. Dicho de otra manera, Jesús, el Verbo encarnado, es la revelación de Dios por excelencia. A este respecto afirma K. Rahner:

«[...] el suceso de Cristo pasa a ser la única censura realmente aprehensible para nosotros en la historia general de la salvación y revelación, y para nuestra distinción de una historia particular oficial de la revelación dentro de la historia general de la revelación antes de Cristo»¹⁰⁹.

Según la teología católica hay tres vías de revelación: la revelación por la creación, por la historia y por la palabra. En el relato de la creación (cf. Gn 1, 1-31) se pone más énfasis en la palabra y en la acción divina que en la idea de un comienzo absoluto, porque Dios actúa o crea mediante la palabra. La palabra señala a Dios. Asimismo, el autor sagrado de la *Carta a los hebreos* escribe: «por la

¹⁰⁸ *Ib.*, 212.

¹⁰⁹ *Ib.*, 213.

fe sabemos que el universo fue configurado por la palabra de Dios, de manera que lo visible procede de lo invisible» (Hb 11, 3). Y, el mismo autor escribe en el prólogo: «en muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos» (Hb 1,1-2). Como podemos notar, la palabra existía ya en el principio (revelación por la creación). La palabra es a la vez divina y humana porque Dios puede hablarnos en palabras humanas. En efecto, los profetas salvan la distancia entre Dios y el hombre con la palabra.

La palabra que “existía en el principio” y que “estaba junto a Dios” y que “era Dios”, es el Verbo encarnado del cual «Juan da testimonio de él y grita diciendo: Éste es de quien dije: El que viene detrás de mí se ha puesto delante de mí, porque existía antes que yo» (Jn 1, 15). La palabra creadora se manifiesta, y contemplamos al Verbo encarnado, y por él conocemos el Padre. En otras palabras, en Cristo se da la revelación plenaria de Dios. Esta es la revelación por la palabra. Esta revelación es, como dice K. Rahner, «la propia autodonación personal de Dios en una cercanía absoluta e indulgente, de modo que él no es ni la absoluta lejanía que rechaza, ni el juicio, aunque podría ser ambas cosas»¹¹⁰. Y, añade Rahner: «así Dios en esta cercanía indulgente se entrega como la plenitud interna de la ilimitación transcendental»¹¹¹. Dicho más claramente, Dios es a la vez transcendente e inmanente.

¿«Cómo puede Dios revelarse a sí mismo en el medio del lenguaje humano sin exponerse a verse limitado, reducido a finitud, a través del espíritu humano que le capta»?¹¹², se pregunta G. L. Müller. Cuando el ser humano quiere decir algo de su experiencia religiosa, o de la naturaleza de la revelación, no puede usar la vía de la *communicatio idiomatum*, sino la de la analogía. La analogía, según

¹¹⁰ *Ib.*, 209.

¹¹¹ *Ib.*

¹¹² G. L. MÜLLER, *o.c.*, 28.

Müller, «es una figura mental que de las matemáticas (a:b=c:d) ha pasado a la filosofía. Tiene una dimensión lógico-lingüística (*analogia nominum*) y otra ontológica (*analogia entis*)»¹¹³. La analogía del ente es la condición de posibilidad de que las palabras, signos, conceptos y categorías del lenguaje humano se conviertan en el medio de un encuentro dialogal de Dios y el hombre y de que pueda darse también, por consiguiente, un discurso racional y razonable sobre Dios¹¹⁴. En definitiva, el hombre sólo habla de Dios analógicamente.

La tercera categoría que nos ocupa en este apartado es la narración. La narración es una de las categorías de base de la nueva teología política de Metz. Nos proponemos analizar la naturaleza de la relación que pueda existir entre la revelación y la narración. Nuestro autor defiende el género narrativo hasta a hacer de él una categoría fundamental para su teología. Según él, el cristianismo es una comunidad de recuerdo y narración con intencionalidad práctica¹¹⁵. Al respecto Guido Vergauwen afirma: «el relato cuenta el recuerdo peligroso de la muerte y de la resurrección de Jesús como una promesa hecha a los vivos y a los muertos, como fundamento de nuestra esperanza»¹¹⁶. Por tanto, la narración es «el lenguaje de la revelación bíblica en la medida que se despliegue en la historia como realidad, con sus contradicciones y sus conflictos, con sus experiencias dolorosas de no-identidad y de opresión»¹¹⁷. En definitiva, la narración no debe ser reducida a una mera crónica histórica. Para Metz, la narración:

«Ofrece la posibilidad de expresar la salvación en la historia, que es siempre historia de sufrimiento, sin recortamiento recíproco de ambas: la categoría del recuerdo narrativo no retrotrae el tema de la redención a la ahistoricidad de la pura paradoja ni lo somete al imperativo de identidad lógica, propio de una mediación “dialéctica” entre historia de la redención e historia de la salvación»¹¹⁸.

¹¹³ *Ib.*

¹¹⁴ *Ib.*

¹¹⁵ J.B.METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 226.

¹¹⁶ G. VERGAUWEN, “Revelación y narración”, en C. IZQUIERDO (ed.), *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio internacional de teología*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 597.

¹¹⁷ *Ib.*

¹¹⁸ J.B.METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 221.

Dicho de otro modo, mediante el relato, es decir, la narración, «la revelación entra en el mundo de la experiencia humana como una nueva posibilidad de conversión y de cambio que hace resaltar lo cotidiano, pues el relato se inspira y a la vez contradice al mismo tiempo la lógica»¹¹⁹. Añadirá Vergauwen: «la revelación cristiana como recuerdo contado de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo es el medio crítico contra la reconstrucción total de la historia para una razón abstracta e instrumental»¹²⁰. Por tanto, la teología no debe abandonar la categoría narrativa para que no sea sólo una teología puramente especulativa. La narración debe afectar a la entraña misma de la teología. En otras palabras, no hay que olvidarse de la radical estructura narrativa de la teología.

Muchas veces, al definir la teología, el énfasis se pone más en su carácter argumentativo, olvidándose de su carácter narrativo. Al respecto, hay que subrayar que la relación entre narración y argumentación, explicación y análisis, no es una relación de oposición porque la teología es a la vez narrativa y argumentativa. Por eso, es un error pensar que la narración es una categoría exclusivamente de la nueva teología política como si la teología política no tuviera la dimensión argumentativa. Lo que la teología rememorativa-narrativa de la redención pretende es «mantener despierta, mediante la narración, la memoria de la redención cristiana como recuerdo peligroso-liberador de la libertad redimida y protegerla mediante la argumentación, dentro de los sistemas de nuestro mundo emancipador»¹²¹. De hecho, lo que hace la teología transcendental es narrar las relaciones entre la historia de la salvación y la historia universal, (la historia del sufrimiento). Aunque habitualmente se haga una distinción entre teología y praxis vital religiosa, sin embargo, este concepto de

¹¹⁹ G. VERGAUWEN, *a. c.*, 594.

¹²⁰ *Ib.*, 598.

¹²¹ J.B.METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 145.

teología se debe a la tradición europeo-occidental¹²². Metz rechaza esta distinción entre teología y praxis cristiana porque, según él, «el núcleo de la teología no se puede separar adecuadamente de la mistagogía»¹²³.

La narración tiene una gran importancia no sólo para la transmisión de la fe, o como categoría teológica, sino también para narrar lo que el hombre es; el concepto que el hombre podrá tener de sí mismo, las experiencias históricas originarias de la fe, de la historia del sufrimiento. En definitiva, la narración es el lenguaje básico de la reciprocidad cultural. Y, según Metz,

«La historia de la pasión de Jesucristo “[...] padeció bajo Poncio Pilato [...] – pertenece al núcleo de la narración bíblica y debe ser incesantemente explicada teniendo en cuenta su vinculación con la historia de sufrimiento de los seres humanos, porque en el sentido de una macro-narración, la historia sólo existe como historia de la pasión»¹²⁴.

En el apartado siguiente, hablaremos de la importancia de la memoria, o sea, de la historia como función anamnética. Asimismo, intentaremos contestar a preguntas como: ¿qué enseñan al hombre contemporáneo las atrocidades realizadas por el mismo hombre en el curso de la historia? ¿Qué importancia tiene la memoria para la nueva teología política y para la soteriología? De hecho, Metz hace de la memoria anamnética o *memoria passionis* una categoría fundamental de su teología. Porque según nuestro autor, la nueva teología política «acentuó la base anamnética de su racionalidad, de su discurso sobre Dios y sobre su Cristo – en la forma de recuerdo peligroso –, y abordó el tema “historia “desde el enfoque del “futuro a partir de la memoria del sufrimiento»¹²⁵. En definitiva, la categoría *memoria passionis* es fundamental en la teología de Metz.

¹²² Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 242.

¹²³ J.B. METZ - E. WIESEL, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid, 1996, 48.

¹²⁴ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 245.

¹²⁵ *Ib.*, 249.

2.4 Historia como función anamnética – Memoria

¿Qué ha cambiado después de Auschwitz? ¿Qué ha cambiado después del genocidio de Ruanda? ¿Qué ha cambiado después de los atentados del 11 de septiembre de 2001? Podríamos traer a la memoria muchas catástrofes que han ocurrido en la historia y siguen ocurriendo. Sin embargo, nos quedaremos en Auschwitz no como un lugar físico, sino como un lugar teológico. No se trata aquí de añadir un lugar teológico más a los diez lugares teológicos propuestos por Melchor Cano¹²⁶. En efecto, Auschwitz es lugar teológico en cuanto acontecimiento histórico. Lo que acabamos de afirmar no va tampoco en contra del sentido teológico que nuestro autor atribuye a este lugar. Asimismo, Metz habla de una “teología después de Auschwitz”. Él se adelanta a matizar este concepto para evitar cualquier confusión. Así Metz va a decir que la “teología después Auschwitz” trata tan solamente «de plantear preguntas aclaratorias críticas a la propia teología cristiana»¹²⁷. Pero, ¿por qué no hablar de Holocausto o de la *shoah*? Metz contesta: «lo que me interesaba, en cierto modo, era trazar una topografía del horror»¹²⁸; es decir, «la catástrofe debía permanecer asociada a un lugar histórico concreto, de modo que no fuera posible reducirla a un ahistórico mito negativo que nos eximiera de responsabilidad histórica, moral y, sobre todo, teológica»¹²⁹

En mayo de 2006, durante su viaje apostólico a Polonia, el papa Benedicto XVI tuvo ocasión de pronunciarse sobre los horrores cometidos en Auschwitz. En su discurso durante la visita a dicho campo de concentración, el ahora papa emérito afirmó que «en un lugar como este se queda uno sin palabras, en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior

¹²⁶ Cf. M. CANO, *De locis theologicis*, 1563.

¹²⁷ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 59.

¹²⁸ *Ib.*

¹²⁹ *Ib.*

dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto?»¹³⁰ Y allí, Benedicto XVI propuso elevar nuestro grito a Dios para que impulse a los hombres a arrepentirse, a fin de que reconozcan que la violencia no crea la paz, sino que sólo suscita otra violencia, una espiral de destrucciones en la que, en último término, todos sólo pueden ser perdedores¹³¹. Y recordó que «el Dios en el que creemos es un Dios de la razón, pero de una razón que ciertamente no es una matemática neutral del universo, sino que es una sola cosa con el amor, con el bien»¹³². Nosotros --indicó el Pontífice alemán-- «oramos a Dios y gritamos a los hombres, para que esta razón, la razón del amor y del reconocimiento de la fuerza de la reconciliación y de la paz, prevalezca sobre las actuales amenazas de la irracionalidad o de una razón falsa, alejada de Dios»¹³³. Desafortunadamente, aún hoy presenciamos las consecuencias de la irracionalidad en Siria, Yemen, Iraq, Nigeria, Sudan, Burundi y Libia.

Asimismo advirtió que «el lugar en donde nos encontramos es un lugar de la memoria, el lugar de la Shoah. El pasado no es sólo pasado. Nos atañe también a nosotros y nos señala qué caminos no debemos tomar y qué caminos debemos tomar»¹³⁴. Mencionando las lápidas que allí vio, el entonces Santo Padre indicó que «no quieren provocar en nosotros el odio; más bien, nos demuestran cuán terrible es la obra del odio»¹³⁵. De ahí, la importancia de repensar la memoria desde una perspectiva hermenéutica.

Hoy, ¿podemos decir que el hombre contemporáneo tiene la consciencia cada vez más aguda de vivir simultáneamente en mundos y culturas diferentes, o sea, de la diversidad de creencias y de valores que se ha impuesto como uno de los rasgos estructurales de las sociedades contemporáneas? ¿Cómo se puede

¹³⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre durante la visita al campo de concentración de Auschwitz*, en AAS, 28 de mayo de 2006.

¹³¹ *Ib.*

¹³² *Ib.*

¹³³ *Ib.*

¹³⁴ *Ib.*

¹³⁵ *Ib.*

explicar que olvidemos tan de golpe el Holocausto, el genocidio de Ruanda en 1994 y otras catástrofes de la humanidad? Ante la cultura del olvido que se adueña no sólo de las culturas avanzadas sino de todas las culturas humanas, Metz propone la *memoria passionis* como concepto central de la teología política.

¿En qué consiste la *memoria passionis* y por qué razón Metz hace de la *memoria passionis* una categoría fundamental para la nueva teología política? Según el teólogo alemán, la *memoria passionis* consiste en recordar, hacer presente la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Dicho de otra manera, «la *memoria* cristiana recuerda al Dios de la pasión de Jesús como sujeto de la historia del sufrimiento universal, al mismo tiempo que se niega a construir y entronizar políticamente a tal sujeto»¹³⁶. Metz hace de la *memoria passionis* una categoría fundamental de la teología política porque la *memoria passionis*

«Rompe toda abstracta constricción unificadora hacia una “única historia” bajo el dictado de los universalismos totalitarios, pero también cuestiona la postmoderna desintegración de la historia real de los seres humanos en una inconexa pluralidad de historias»¹³⁷.

Para Metz la historia humana tiene una función anamnética. Porque es en la historia del sufrimiento donde se desarrolla la historia de la liberación redentora y emancipadora¹³⁸. Nuestro autor entiende la historia del sufrimiento en toda su amplitud, es decir «tal como de hecho se experimenta en las distintas historias del sufrimiento»¹³⁹. El teólogo alemán arguye cómo la historia del sufrimiento sólo constituye la verdadera historia del sufrimiento, ante el cual puede articularse la redención cristiana como liberación, liberación del dolor de la culpa, del sufrimiento de la finitud, de la mortalidad, del nihilismo que internamente devora la criatura, cuando dicha historia se entiende en su

¹³⁶ J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 128.

¹³⁷ *ID.*, *Memoria passionis*, 245.

¹³⁸ Cf. *ID.*, *La fe en la historia y la sociedad*, 134.

¹³⁹ *Ib.*, 134.

totalidad¹⁴⁰. Así, « [...] en la memoria del sufrimiento Dios aparece, en su libertad escatológica, como sujeto y sentido de la historia»¹⁴¹.

Nuestro autor critica las teorías modernas de la historia porque según él dichas teorías desplazan a Dios del centro de la historia y colocan en lugar del «*Deus salvator* al *homo emancipator* como sujeto de la historia universal»¹⁴². Dios es el sujeto de toda la historia. Asimismo Metz asevera: la historia concreta del sufrimiento fue, como es bien sabido, la cruz de la teodicea, y se consideró a Dios mismo como sujeto de la historia¹⁴³. Las teorías emancipatorias de la historia, las que han desplazado a Dios del centro de la historia, nos han llevado a un callejón sin salida. Es decir, el hombre tomó en sus manos su destino histórico pero «no desapareció la instancia acusatoria de la historia del sufrimiento; la infidelidad y la miseria, el mal y la maldad, la opresión y el dolor subsistieron y se incrementaron, y siguen incrementándose»¹⁴⁴. En definitiva, esta especie de antropodicea hace recaer toda la historia del sufrimiento sobre el hombre como hacedor de la historia¹⁴⁵.

Aunque el hombre se entiende como sujeto responsable de la historia, él no es dador de su sentido. En él no está el fundamento de la historia de la salvación. El hombre tiene miedo de cargar sobre sí el peso de la historia. Y, por eso, «a la vista de la historia del sufrimiento vuelve a abandonar a hurtadillas su trono de sujeto de la historia. Frente a ella despliega con toda suerte de martingalas el arte del “yo no he sido”»¹⁴⁶. A este respecto afirma Metz: «este mecanismo de disculpa se puede ilustrar con las teorías histórico-filosóficas de la emancipación hoy en vigencia, sean de origen idealista liberal, marxista o

¹⁴⁰ *Ib.*

¹⁴¹ *Ib.*, 127-128.

¹⁴² *Ib.*, 135.

¹⁴³ Cf. *Ib.*

¹⁴⁴ *Ib.*

¹⁴⁵ Cf. *Ib.*, 136.

¹⁴⁶ *Ib.*

positivista»¹⁴⁷. En síntesis, la historia de la emancipación sólo encuentra su sentido en la historia de la redención.

El hombre no puede salvarse a sí mismo. Esta afirmación está lejos de corroborar la posición de Lutero respecto a la salvación del hombre. El reformador niega al hombre la capacidad de aplicarse a sí mismo las cosas que conducen a la salvación. De este modo, Lutero sitúa la salvación fuera del hombre. Es decir, el hombre nada puede hacer para salvarse. Él se encuentra en una situación de total pasividad y absoluta dependencia. Nosotros afirmamos que al revelarse en la historia, Dios invita al hombre a abrazar su proyecto de salvación y en su libertad el hombre puede aceptar o rechazar dicho proyecto. Como dice Antonio Orbe, si no hay libertad, se viene por tierra la economía salvífica, ya que se tendría sin libertad y responsabilidad el conocimiento y posesión del Sumo Bien. La economía salvífica es gracia dada al hombre y esta nunca se da por imposición, sino por invitación, por persuasión, como premio a la obediencia y a los designios de Dios¹⁴⁸. Y, siempre que el hombre ha rechazado la propuesta que Dios le hace, ha caído en atrocidades, en el vacío existencial, en definitiva, en el sin sentido. En este sentido, Metz tenía razón al afirmar que

«la historia de la emancipación sin la historia de la redención se patentiza así como abstracta historia de éxitos, como la abstracta historia de los vencedores, algo así como la media historia de la libertad, con un perfecto mecanismo de justificación y de disculpa para el *homo emancipator* en cuanto sujeto de la historia»¹⁴⁹.

¿Cómo?, ¿por qué? Éstas son preguntas que pueden hacerse simultáneamente sobre la relación entre la historia de la emancipación y la historia de la redención y a menudo ambas deben responderse para poder lograr un entendimiento adecuado. Pues, hay que prestar atención a la permanente paradoja de la historia de la libertad y la historia de la culpa. Porque, según Metz,

¹⁴⁷ *Ib.*

¹⁴⁸ Cf. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid, 1969, 180.

¹⁴⁹ J.B.METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 136-137.

«una historia emancipadora de la libertad que elimine o reprima esa forma de la historia del sufrimiento no pasa a ser una historia de la libertad abstracta y a medias; su “progreso” termina siendo una entrada triunfal en la inhumanidad»¹⁵⁰. En verdad, el cristianismo en su mensaje de redención/salvación no ofrece un sentido mezquino para el dolor irredento del pasado; «más bien narra una historia concreta de libertad: la libertad nacida de la liberación redentora de Dios en la cruz de Jesús»¹⁵¹. En definitiva, el sufrimiento humano adquiere sentido en el misterio pascual. ¿Es pura casualidad que en su misión redentora, Jesús desciende a los infernos, a las profundidades donde toma de la mano a Adán y Eva? Sabemos que no se trata de un viaje geográfico que Jesús hizo cuando resucitó sino más bien, al bajar a las profundidades del ser humano, Jesús alcanzó todo: el pasado, el presente y el futuro. Por eso escribe Metz:

«no por casualidad esta historia de libertad incluye el *descensus ad inferos*, que no es ningún topos mitológico del que haya que distanciarse apresuradamente o que deba relativizarse como si fuera una interpolación posterior en la memoria cristiana de la redención y no formara parte del genuino mensaje de Jesús»¹⁵².

Pero, ¿qué sucede cuando la historia humana se opone a la historia de la salvación? O cuando el hombre contemporáneo lucha por una autonomía, una emancipación total sin anhelo de redención. ¿En qué se basa la autonomía y mayoría de edad de la emancipación total? Metz afirma que «la emancipación sin soteriología no deja de estar sujeta a un mecanismo irracional de disculpa o de presión de la culpa»¹⁵³. Es decir, «negarse a asumir la culpa no es promover una forma de libertad concreta, sino una mal disimulada heteronomía»¹⁵⁴. Además, la historia de la redención «no quita nada de la solidaridad de los existentes

¹⁵⁰ *Ib.*, 140.

¹⁵¹ *Ib.*

¹⁵² *Ib.*

¹⁵³ *Ib.*, 138.

¹⁵⁴ *Ib.*

históricos, sino que añade a tal solidaridad una forma suprimida de ella»¹⁵⁵. Así, a la luz de esta historia de la redención no sólo se da una

«“solidaridad hacia adelante”, con las generaciones venideras, sino también una “solidaridad hacia atrás”, una solidaridad rememorativa práctica con los mortalmente silenciados y olvidados. Esta solidaridad mira el gran teatro de la historia desde el punto de vista de los vencidos y las víctimas»¹⁵⁶.

En síntesis, nos preguntamos: ¿de qué quiere emanciparse el hombre moderno? Y ¿para qué? El hombre solo, ¿puede llegar a la emancipación total? Y, ¿por qué el hombre moderno ya no anhela, ya no se pregunta por la salvación? No es cierto pensar que la salvación es sólo un problema teológico, porque en efecto es un problema primordial del existir humano. ¿Cómo desde el cristianismo presentamos la salvación al hombre contemporáneo? ¿Cómo hemos interpretado el cristianismo a lo largo de la historia? ¿Cómo hemos anunciado la cristología y la escatología? ¿Podemos hablar de soteriología como teología política de la redención? Intentaremos contestar a estas preguntas en el tercer capítulo.

¹⁵⁵ *Ib.*, 141.

¹⁵⁶ *Ib.*

CAPÍTULO III: TEODICEA Y SOTERIOLOGÍA

La “crisis de Dios”¹⁵⁷ diagnosticada por Metz nos introduce en la problemática de la teodicea y de la soteriología. En efecto, hay que recoger de nuevo el tema de la teodicea en la teología sistemática; no como justificación de Dios por la teología, en vista de los males, de los sufrimientos y de la maldad que hay en el mundo, pero sí como problema soteriológico y escatológico. Dicho de otra forma, la teología tiene que buscar un lenguaje incesantemente nuevo para nuestra época para hablar sobre Dios al hombre contemporáneo.

Podríamos decir, parafraseando a G. Müller, que la teología hoy tiene que:

- a) demostrar que la razón humana está radicalmente abierta a la transcendencia y que el hombre puede ser el oyente de una auténtica revelación de Dios en la historia por medio de su palabra; b) formular una definición de la relación entre la pretensión de verdad escatológica y la estructura histórica de la revelación y también entre el conocimiento histórico y sociológico del acceso, y su pretensión y su contenido personal; c) establecer una mediación positiva entre la totalidad y el carácter definitivo de la verdad contenida en la sentencia dogmática y la libertad de la fe y de la conciencia, y d) reflexionar sobre la relevancia de sus afirmaciones¹⁵⁸.

¹⁵⁷ J.B. Metz dedica el segundo capítulo de su obra *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, esta cuestión. Esta crisis de Dios que existe tanto dentro como fuera del cristianismo se ha llegado a formular con en el eslogan: “Religión, sí; Dios, no”. Sin embargo, matiza Metz, esta crisis no significa ateísmo porque en la época de crisis de Dios, hasta el ateísmo se ha vuelto banal”.

¹⁵⁸G. L. MÜLLER, *o. c.*, 28.

La “crisis de Dios” a la que Metz se refiere es de naturaleza diferente respecto a la muerte de Dios nietzscheana. Para el teólogo alemán, el diagnóstico de Nietzsche es un síntoma secundario, de segundo orden. Pero ¿qué significa “crisis de Dios”? Metz no sólo se desmarca de Nietzsche; también se desmarca de otros filósofos y sociólogos que en la década de los años 60 profetizaron el fin de las religiones incluyendo el cristianismo¹⁵⁹. Hoy se puede ver que éstos filósofos y sociólogos estaban equivocados, ya que como arguye muy bien Metz, «la actualidad, tanto dentro como fuera del cristianismo, se halla envuelta por una atmósfera de positiva predisposición hacia la religión»¹⁶⁰. Por tanto, esta crisis de Dios no es un problema sólo cristiano, sino que afecta a toda la humanidad; es decir, el tema de Dios «o es un tema que afecta a la humanidad entera o carece por completo de interés»¹⁶¹. Si tuviéramos que analizar lo que se busca hoy en las religiones y, en particular, en el cristianismo, veríamos que el cristiano contemporáneo busca un cristianismo sin cruz, una felicidad exenta de sufrimiento, un cristianismo emocional y, en definitiva, como propugna G. Uríbarri, «en el cristianismo emocional, (...) ponemos a Dios a nuestro servicio, en lugar de ponernos nosotros al servicio de Dios»¹⁶². De alguna manera,

¹⁵⁹ Los teóricos de la secularización, entre los que destaca para Peter Berger, divulgarán, a lo largo del siglo XX, la convicción de una pronta desaparición de la religión, al menos en las sociedades avanzadas. Sin embargo, autores como Juan Martín Velasco arguyen que los hechos no han dado la razón a sus previsiones. De hecho, P. Berger en su obra *The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age*, admite que estaba equivocado cuando en sus escritos anteriores había afirmado la desaparición de la religión en las sociedades avanzadas. Así, fenómenos como el retorno de lo sagrado, la proliferación de nuevos movimientos religiosos, la adaptación de las religiones establecidas a la situación de secularización y la aparición de radicalismos en el seno de algunas de ellas, fuerzan a muchos a hablar de un “reencantamiento del mundo” y de la necesidad de repensar la religión Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006.

¹⁶⁰ J.B.METZ, *Memoria passionis*, 79.

¹⁶¹ *Ib.*, 78.

¹⁶² G. URÍBARRI, “Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente”, en *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003), 301-331. Aquí, 330.

ya no se busca al Dios vivo y verdadero y fácilmente se cae en la idolatría. Esto es lo que Metz denominara “crisis de Dios”.

Aunque según algunos “expertos”¹⁶³, el cristianismo será hacia el año 2050 la religión mayoritaria, sin embargo, debemos preguntarnos: ¿qué tipo de cristianismo? ¿Un cristianismo emocional, ético y de autorrealización?¹⁶⁴ ¿Un cristianismo que rechaza los dogmas y las normas morales de la Iglesia, o más bien, un cristianismo que anuncia a Cristo muerto y resucitado y su doctrina? No cabe duda de que hay crisis del cristianismo, crisis de fe, crisis de Dios¹⁶⁵. Así que esta crisis nos ayudará a reflexionar, en este capítulo, sobre la cuestión de la teodicea y de la soteriología respectivamente.

3.1 Preguntarse por Dios y por la salvación

Ante la “crisis de Dios”, Metz se plantea, de entrada, una serie de preguntas: «¿hasta qué punto es compatible con la Modernidad el discurso bíblico sobre Dios? ¿En qué condiciones ha sobrevivido a todas las

¹⁶³ Cf. H. TINCQ, periodista y especialista en religiones del periódico Le Monde ha publicado en la revista “Religiones planetarias” un artículo intitulado: “Cristianismo un destino: el sur” donde afirma: «el cristianismo será hacia el año 2050 la religión mayoritaria gracias al éxito de las comunidades de elección en las redes carismáticas protestantes y católicas, el fulgurante crecimiento de las comunidades protestantes de tipo evangélico o pentecostal – erróneamente identificadas con sectas – que favorecen la emoción y la experiencia directa de Dios».

¹⁶⁴ G. Uríbarri afirma: «la tesis que defenderé en este escrito es muy simples: desde una observación de nuestra realidad, de nuestros esfuerzos pastorales y de los modos de vivencia de la fe más extendidos en las comunidades eclesiales, me da la impresión de que *circulan con carta de ciudadanía entre nosotros tres visiones del cristianismo que, por poner un acento unilateral en un aspecto, terminan por desvirtuar la fe cristiana*. Cada una de ellas configura un cierto tipo de cristianismo, que denomino, respectivamente, emocional, ético y de autorrealización». G. URÍBARRI, “Tres cristianismos insuficientes”, 302.

¹⁶⁵ Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo: Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con P. Seewald*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002. Esta obra contiene las opiniones de Benedicto XVI sobre los grandes temas de hoy: la imagen de Dios, la crisis de fe, la libertad, el pecado, el sentido de la vida, los dogmas, los milagros, la cruz, la pasión del Señor, la muerte, el renacimiento de la espiritualidad, nuevos peligros para la fe, entre otros.

privatizaciones y funcionalizaciones de la Modernidad?»¹⁶⁶. A nuestro modo de ver, podríamos también preguntar: ¿Cuáles son las causas de la crisis de Dios y del cristianismo? O sea, ¿de qué factores y causas depende hoy la crisis de la “religión” en el cristianismo? ¿Hay una pérdida de esperanza de la teología en el hombre moderno y su capacidad para Dios? Para Metz, la crisis de Dios existe en el universo moral, en la cultura y en el lenguaje. Según J. Monserrat, la crisis actual del cristianismo

«podría depender en su raíz de factores ajenos a la explicación cristiana; quizá la sociedad moderna haya evolucionado hacia nuevos contenidos culturales y hayan surgido nuevos obstáculos para mantener la religión cristiana en la nueva sociedad»¹⁶⁷.

El problema está diagnosticado. Lo que nos proponemos a continuación es reflexionar sobre dicha crisis y sus causas, analizando la propuesta teológica de Metz como respuesta a la crisis de la memoria religiosa; una propuesta teológica que señala la pérdida de la memoria colectiva y, en definitiva, el problema de la transmisión de la fe.

Respecto a la crisis de Dios como una crisis de la cultura, Metz afirma: «donde no existe Dios, el olvido se convierte en la única condición de la felicidad humana»¹⁶⁸. El olvido va en contra de la constitución del espíritu humano y de su experiencia del mundo¹⁶⁹. Así, ante una cultura caracterizada por el olvido, nuestro autor propone una cultura de la memoria. ¿Qué implicaciones tiene para la teología la cultura del olvido la cual rechaza el teólogo de la nueva teología política? Según Metz, «la visión del reino de Dios que transmiten las tradiciones cristianas se opone al intento de definir la dicha al precio de la amnesia»¹⁷⁰. Por

¹⁶⁶ J. B. METZ, *Memoria passionis*, 79.

¹⁶⁷ J. MONSERRAT, *Hacia el nuevo concilio: El paradigma de la modernidad en la Era de la ciencia*, San Pablo, Madrid, 2010, 136.

¹⁶⁸ J. B. METZ, *Memoria passionis*, 82.

¹⁶⁹ ID., *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999, 77.

¹⁷⁰ ID., *Memoria passionis*, 83.

tanto, la teología no puede abdicar de la anámnesis cultural, porque «la remembranza de Dios es resistencia contra la amnesia cultural»¹⁷¹.

¿Qué significa mantener la cultura anamnética? Significa mantener presente en la memoria la historia del sufrimiento, la verdadera historia de la humanidad, historia de la culpa y de la redención. La cultura anamnética es el “patrimonio del espíritu judío”; sin embargo, el cristianismo puede recuperarlo e integrarlo en su discurso sobre Dios siendo la anamnesis la matriz del cristianismo. El discurso sobre la omnipotencia de Dios, dice Metz, «reivindica – en el problema de la teodicea – justicia también para los muertos, los cuales, de lo contrario, desaparecerían en el abismo de una anónima evolución»¹⁷². Además, la teología cristiana no puede eliminar de su doctrina de la creación el clamor apocalíptico: “¿Dónde está Dios? Tampoco la pregunta aclaratoria que Job le hace a Dios: ¿“Cuánto va a durar todavía esto?”. En este sentido, afirma Metz, «la esperanza cristiana permanece comprometida con la consciencia apocalíptica»¹⁷³.

La cuestión de la salvación se ha vuelto problemática por cuanto el hombre ya no se pregunta por la salvación. Con este supuesto, se cuestiona el teólogo: ¿cómo podía uno preguntarse “después de Auschwitz” por la propia salvación sin irritarse?»¹⁷⁴. Si el hombre ya no se pregunta por la salvación, entonces hay que hacer que él se pregunte por las cuestiones de la salvación. Procuremos hablarle de un Dios que rompe el estado cómodo en donde él quiere instalarse. Dicho de otra manera, el discurso sobre Dios, «o es un discurso sobre la visión y la promesa de una gran justicia, que también repercute en estos sufrimientos pasados, o es un discurso vacío y carente de promesas – incluso para quienes sufren en el presente»¹⁷⁵. En efecto, la pregunta por la salvación está en la

¹⁷¹ *Ib.*, 84.

¹⁷² *Ib.*, 53.

¹⁷³ *Ib.*, 53-54.

¹⁷⁴ *Ib.*, 18.

¹⁷⁵ *Ib.*

pregunta que Dios hace al hombre. En otras palabras, la pregunta «inherente al discurso sobre Dios es, ante todo y sobre todo, la pregunta por la salvación de quienes sufren injustamente y sin culpa alguna»¹⁷⁶. De este modo, el cristianismo responde a esta cuestión radical.

Además, Metz apostilla: «la palabra “Dios” ha perdido su poder comunicativo para muchos, resulta como el recuerdo de un misterio agotado, de una promesa marchita. Así pues, Dios no cuenta»¹⁷⁷. Vivimos en una época de religión sin Dios. El padre de la nueva teología política se pregunta: «y nosotros, los seres humanos, ¿contamos todavía en este lenguaje de un mundo secularizado por completo y de forma no dialéctica a raíz de la muerte se Dios?»¹⁷⁸

El punto central consiste, por lo tanto, en que la crisis de Dios es ante todo la crisis del hombre, la crisis de la humanidad. Sigue preguntándose nuestro autor: «¿no se ha convertido ya el propio discurso sobre el “ser humano” – al menos en el lenguaje de las ciencias, en el lenguaje Tecnópolis y su mundo digital – en un anacronismo de la vieja Europa?»¹⁷⁹. En definitiva, la teología cristiana tiene que evitar hablar del hombre como hacen otras ciencias. Pero hay más. La teología no es sólo un discurso sobre Dios, sino que es también «un discurso de Dios sobre el hombre»¹⁸⁰. ¿Qué significa discurso de Dios sobre el hombre? ¿Significa que Dios tiene una idea sobre el hombre? Al respecto, A. Gesché sostiene cómo «la fe está en lo justo al afirmar que Dios es un Dios que tiene algo que decir al hombre o sobre el hombre; que tiene algo que pedirle, algo que pedirle que haga; que tiene sobre él un designio, que espera algo de él»¹⁸¹. En este sentido, se puede decir que Dios define al hombre, que Dios se pregunta sobre el

¹⁷⁶ *Ib.*

¹⁷⁷ *Ib.*, 84.

¹⁷⁸ *Ib.*

¹⁷⁹ *Ib.*

¹⁸⁰ A. GESCHÉ, *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca, 2002, 35.

¹⁸¹ *Ib.*

hombre. Por tanto, la teología se puede definir como «*discurso sobre el hombre – que – habla – de – Dios*»¹⁸².

Pero ¿quién es el hombre que habla de Dios? Gesché alude a tres tipos de hombre que hablan de Dios. El primero es el hombre religioso. En efecto, el hombre religioso habla a Dios, más que de Dios. Por ello dice Metz: «el discurso sobre Dios deriva siempre de la interpelación a Dios, procede del lenguaje de la oración»¹⁸³. Y añade: «la teo-logía sería entonces, antes que nada, lenguaje oracional reflexivo»¹⁸⁴. En esta perspectiva, se puede decir que cualquier intento de privatización del discurso sobre Dios es un “ateísmo teológico”. Porque «la religión sustancial, tal como se manifiesta en las oraciones, no se deja neutralizar sin más por la teología»¹⁸⁵. El segundo tipo de hombre que habla sobre Dios, es el filósofo. Dicho de otra forma, el tema de Dios no es exclusivo de la teología. La filosofía también se pregunta por Dios. El discurso filosófico sobre Dios es un «discurso reflejo, segundo, pero de un auténtico discurso sobre Dios»¹⁸⁶.

El tercer tipo de hombre es el creyente, el hombre de un *ethos-fe*. Según Gesché, «el creyente es el hombre de un comportamiento, de una actitud (*ethos*). La fe es una manera de ser y de actuar que se funda y se guía por un “modelo” de comportamiento que viene de Dios»¹⁸⁷. Así, la fe «es un lugar singular donde se expresa y se realiza sobre Dios un decir original e irreductible, al paso que los otros son más o menos reductibles»¹⁸⁸. En síntesis, la teología como discurso sobre Dios tiene que tomar en serio el hombre, pero eso no quiere decir que reduzcamos

¹⁸² Respecto del concepto “*discurso sobre el hombre – que – habla – de – Dios*”, Gesché matiza: «esta es sin duda, la lógica de la fe y de su confesión. Pero la teología, como discurso reflejo sobre la fe, representa ya un discurso segundo, en el que, sin dejar de hablar a Dios, se comienza a hablar de Dios. En realidad, los dos movimientos no deberían ir cada uno por su lado. Es así como lo entendemos, aunque, por brevedad, nos limitemos a una sola de las dos formulaciones (el hombre que habla de Dios)». Cf. *Ib.*, 36.

¹⁸³ J.B.METZ, *Memoria passionis*, 85.

¹⁸⁴ *Ib.*

¹⁸⁵ *Ib.*

¹⁸⁶ A. GESCHÉ, *o. c.*, 37.

¹⁸⁷ *Ib.*

¹⁸⁸ *Ib.*, 39.

la teología a antropología. A continuación, analizaremos la propuesta de Metz que consiste en el retorno a la teodicea.

Preguntarse por la salvación es preguntarse por Dios. Así, soteriología y teodicea no son dos aspectos contradictorios ni disociables. En consecuencia, hay que evitar el dualismo gnóstico entre el Dios Creador y el Dios Redentor. El Dios que crea es el mismo Dios que salva, que redime la humanidad. Asimismo, tanto la creación como la redención es obra de Dios a través de su Hijo Unigénito en el Espíritu Santo. En otras palabras, la creación y la salvación de la humanidad no se comprenden al margen del misterio trinitario. Así, Cristo, el Verbo encarnado, «aparece como la mediación histórica entre Dios como aferente, causa y origen de una salvación, y un pueblo como carente, destinatario y receptor de tal salvación divina»¹⁸⁹. En definitiva, la pregunta por la salvación y por Dios no es sólo un problema teológico, sino que al mismo tiempo «es un problema primordial del existir humano»¹⁹⁰.

3.2 ¿Cómo se debe hablar de Dios en una época de “crisis de Dios”?

Después de haber diagnosticado la “crisis de Dios”, Metz dibuja cómo la teodicea vuelve a ser una cuestión teológica, no como «justificación de Dios a la vista del mal, el sufrimiento y la maldad en el mundo»¹⁹¹. Se trata más bien de «la pregunta de cómo se debe hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo, de “su” mundo»¹⁹². En otras palabras, el retorno del problema de la teodicea «se impone como dramática agudización de la pregunta por la justicia y el futuro de los seres humanos en dicha situación»¹⁹³. Pero, ¿no

¹⁸⁹A. CORDOVILLA, “¿Por qué un curso de Soteriología?”, tema 1, 3.

¹⁹⁰ *Ib.*, 8.

¹⁹¹ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 18-19.

¹⁹² *Ib.*, 19.

¹⁹³ *Ib.*, 18.

resulta contradictorio afirmar la necesidad del retorno del problema de la teodicea en una época de religión sin Dios? Metz argumenta: « [...] en el ámbito de la religión – entendida en un sentido muy general e indeterminado –, no se plantea en realidad el problema de la teodicea»¹⁹⁴. Pero en el cristianismo la teodicea como la pregunta escatológica, si se plantea. Por tanto, no resulta contradictorio hablar del retorno del problema de la teodicea en época de “crisis de Dios”.

Respecto a la cuestión de la teodicea, Pannenberg critica su forma clásica sobre todo la defendida por Leibniz. Porque para Leibniz la teodicea consiste en la justificación de Dios por la teología, en vista a los males, de los sufrimientos y de la maldad que hay en el mundo. En otras palabras, su preocupación fundamental es hablar bien de Dios; exigencia propia del acto de fe. Sin embargo, al reflexionar sobre la condición de posibilidad del mal, él va a situarla en la limitación primigenia de la creación al afirmar que «la imperfección le viene a los seres porque fueron creados de la nada y porque ya tenían imperfección en las ideas eternas de Dios»¹⁹⁵. Es decir, «en el entendimiento de Dios estas ideas de los seres ya tenían imperfección porque las ideas eran de hombres y no de dioses, no es que Dios les pusiera voluntariamente esta imperfección»¹⁹⁶. Pero, si estiramos esta afirmación hasta su último término, Leibniz estaría cerca de afirmar que la condición de posibilidad del mal está en Dios. Y esto no puede ser porque el mismo Leibniz sostiene que Dios no crea el mal, aunque lo permita.

Este autor alemán tiene ante sí la difícil tarea de justificar la existencia del mal sin disminuir la Bondad, la Sabiduría y el Poder de Dios. ¿Cómo demuestra Leibniz que Dios es el autor de todas las creaturas y sin embargo no es el autor del mal? El alemán sostiene que Dios ha creado todo cuanto existe movido por

¹⁹⁴ *Ib.*, 20.

¹⁹⁵ A. L. VILLEGAS, “El origen del mal como privación en la filosofía de G.W. Leibniz”, en *Revista de Filosofía* XLVIII (2010), 149-154. Aquí, 152.

¹⁹⁶ *Ib.*

su bondad, sabiduría, justicia y omnipotencia. Y todo está determinado en el devenir del universo, pero el hombre actúa libremente. Desde la óptica de Leibniz¹⁹⁷, Dios no puede ser acusado del mal en el mundo. Porque Dios sólo quiere lo excelente. Y este mundo es el mejor que Dios ha podido crear. En definitiva, lo que Dios quiere en la creación es la luz de la creación.

Si lo que Dios quiere en la creación es la luz, el bien, el orden¹⁹⁸ ¿por qué hay mal en el mundo? Ésta es la gran cuestión que llega también a nuestros días. Para Leibniz el mal se entiende como limitación o privación en la creatura, porque ésta no es Dios. De una forma similar ya lo expresó San Agustín al situar el origen del mal en el status ontológico de la creatura. Así, el mal metafísico es la condición de posibilidad del mal moral y del mal físico. Este “mal metafísico” no es un tercer tipo de mal, sino el principal y la causa de que existan los otros dos.

En efecto, escribe Villegas «Leibniz compara la naturaleza del mal como privación con la observación científica de la inercia de los cuerpos. La inercia es la carencia o privación del movimiento de los cuerpos»¹⁹⁹. Y añade: «la acción de Dios se dirige a lo positivo, por lo tanto, Dios no es el autor del mal; si el mal es solo una privación, no necesita autor»²⁰⁰.

Hay que reconocer que los ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal de Leibniz son una contribución importante al debate sobre el problema del mal en el mundo. Desde la concepción leibniziana no existe dicotomía entre la fe y la razón, y mucho menos que sean incompatibles con la existencia del mal en el mundo con la bondad de Dios. El universo creado es la cumbre de los universos posibles y, si hay mal en este

¹⁹⁷G. W. LEIBNIZ, *Ensayos de teodicea. Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Sígueme, Salamanca, 2013.

¹⁹⁸SAN AGUSTÍN, “Del orden”, I, 18, en F. GARCÍA – V. CAPANAGA (eds.), *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid, 31957.

¹⁹⁹A. L. VILLEGAS, *a. c.*, 151.

²⁰⁰*Ib.*, 152.

mundo, es porque no puede haber un mundo sin mal. Todo está determinado en el devenir del universo pero el hombre actúa libremente. Así, la libertad humana queda afirmada a pesar de su contingencia. Lo que Dios quiere es crear el bien del ser porque Él no ama el mal, aunque pertenece al orden²⁰¹. No hay luz sin sombra, pero la luz es mayor que la sombra. Por eso, no hay mundo sin mal porque son realidades concomitantes.

Sin embargo, Pannenberg insiste sobre este punto: «sufrimiento, culpa y lágrimas claman por una superación real del mal»²⁰². Pero, ¿cómo superar el mal, el sufrimiento y el dolor? El hombre contemporáneo ha dejado atrás al Dios bíblico, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de Jesús que supuestamente es su creador. Este Dios envió a su Hijo Unigénito para la salvación de la humanidad, aunque los hombres no lo recibieron «pero a cuantos lo recibieron, les dio poder de ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre» (Jn 1, 12). En efecto, el hombre contemporáneo no sólo rechaza a Dios creador, sino que rechaza también al enviado del Padre. En definitiva, rechazar el Dios de la creación es sin duda rechazar la salvación, entendida como liberación, como redención. Para Pannenberg « [...] sólo la unidad de creación y redención en el horizonte de la escatología posibilita una respuesta de peso a la cuestión de la teodicea, la cuestión de la justicia de Dios en sus obras»²⁰³.

Retomemos la crítica que Metz y Pannenberg hacen a la teodicea clásica. En *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea*²⁰⁴, Metz denuncia la paralización del problema de la teodicea en el marco de la antropología teológica

²⁰¹SAN AGUSTÍN, *Del orden*, I, 19.

²⁰²W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, vol. II, UPCo, Madrid, 1996, 178.

²⁰³*Ib.*

²⁰⁴J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra: El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Pamplona, 1996. En esta obra J. B. Metz propone un debate en torno la cuestión de Dios y el sufrimiento. ¿Por qué el Dios bondadoso hace que suframos? Para Metz no se trata de una cuestión entre muchas otras, sino que es un tema que afecta al centro mismo de nuestro lenguaje acerca de Dios. No se puede hablar de Dios, dando la espalda a los sufrimientos de los inocentes y a catástrofes históricas como la de Auschwitz. Hacer memoria de Dios es hacer memoria de los sufrimientos.

y en la teología actual, al mismo tiempo que pugna por un lenguaje sensible a la teodicea. Pannenberg, en cambio, critica la teodicea clásica porque según el teólogo protestante, dicha teodicea no ha podido dar un tratamiento adecuado a la cuestión de Dios y a la existencia del mal. Según Pannenberg:

«La más grave deficiencia en el tratamiento tradicional de la problemática de la teodicea, y precisamente también en la forma clásica que le diera Leibniz, es que se pensaba poder desarrollar la prueba de la justicia de Dios en sus obras exclusivamente desde el punto de vista del origen y ordenación del mundo en virtud de la actuación creadora realizada por Dios al principio, en lugar de tomar también en consideración la historia de la actuación salvífica divina y su consumación escatológica, ya iniciada en Jesucristo»²⁰⁵.

Traemos a colación un tratado más de teodicea clásica criticada por Pannenberg. En la obra *Investigaciones filosóficas: sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ellas relacionados*, Schelling desarrollará su argumento con el que intentará responder a la cuestión sobre el origen del mal, o sea, la condición de posibilidad del mal. Empieza por hablar del auto-engendramiento de Dios. El filósofo sostiene que Dios es la absoluta libertad y el fundamento de una alteridad creada en contraposición a los que defienden la unidad del hombre con Dios. Sostiene Schelling: «Dios es eterno por su propia naturaleza; las cosas sólo son mediante Él y como consecuencia de su existir, esto es, de modo derivado»²⁰⁶. Dicho de otra forma, «Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro»²⁰⁷. Si Dios es el fundamento de una alteridad creada, entonces, ¿hasta qué punto podemos pensar la vinculación entre Creador y creatura? Y ¿de dónde viene el mal?

Schelling lleva al máximo las potencias de la razón humana para hablar de la vinculación entre Creador y creación y para hablar de la cuestión del mal. Él

²⁰⁵ W. PANNENBERG, *Teología sistemática*, 178.

²⁰⁶ F.E.J. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas: sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 2004, 121.

²⁰⁷ *Ib.*

no se va a basar ni en la tradición ni en la Sagrada Escritura, porque hay que dar primacía a la razón y a la especulación. Así, para Schelling, la razón es aquello que engloba la totalidad de lo que existe. Engloba al sujeto y al objeto. Hay razón – voluntad – intelecto que el sujeto identifica con el no – yo y el no – yo es la naturaleza. En efecto, hay razón inconsciente en la naturaleza objetiva. Aquí, Schelling se desmarca de Leibniz. Porque para Leibniz no puede haber ninguna contradicción entre fe y razón.

El punto de partida para Schelling consiste en distinguir el fundamento de la existencia y la existencia misma. La esencia de la naturaleza en Dios es el fundamento de la existencia del ser de Dios. O sea, Dios tiene en sí el fundamento de su existencia. Este autor observa que hasta ahora no ha sido más que un concepto. Pensémoslo como realidad efectiva. Pero eso sólo puede ser posible dentro de una ampliación del concepto de razón. A continuación, Schelling escribe:

«ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la naturaleza en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él»²⁰⁸.

Ahora bien, la existencia de Dios es actualización de la voluntad ciega por influjo del entendimiento. Esto es un proceso interno desde donde Dios se engendra a sí mismo. De este modo, todo es una actualización de la naturaleza de Dios fuera de Dios. Es decir, la realidad creada procede de la naturaleza en Dios. Por lo tanto, Dios y la naturaleza creada son dos realidades distintas de la naturaleza en Dios. Esto quiere decir que la existencia de Dios puede ser distinguida del fundamento de su existencia. El Dios efectivamente existente es el Dios auto-consciente. Pues todo lo que existe procede de la naturaleza del

²⁰⁸*Ib.*, 163.

fundamento de la existencia de Dios. Así, para Schelling, el origen de la libertad humana está enraizada en el fundamento de la existencia de Dios.

Schelling va a refutar la concepción del mal como imperfección, aunque Leibniz hable del mal como privación y no como imperfección. Hay que averiguar si privación e imperfección son sinónimos. Pero no nos vamos a adentrar aquí en este debate sobre estos dos términos. Asegura Schelling: « [...] el hombre, que es la más perfecta de todas las creaturas visibles, es única capaz de mal, indica que el fundamento de este último no puede encontrarse de ningún modo en la deficiencia o privación»²⁰⁹. Porque, añade Schelling, «la imperfección, en su sentido metafísico universal, no es el carácter habitual del mal, puesto que éste se encuentra a menudo unido a una excelencia de fuerzas singulares que acompaña mucho más raramente al bien»²¹⁰. Así, para Schelling, el fundamento del mal reside «en el centro o la voluntad originaria del primer fundamento, ahora manifiestos»²¹¹. En definitiva, Schelling afirma que la condición de posibilidad del mal está en la voluntad humana. El mal procede de la naturaleza en Dios, pero no de Dios mismo. Porque la voluntad creada es distinta de la voluntad divina. Y ¿por qué el mal no puede proceder de Dios? Porque, dice Schelling, «Dios es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal»²¹².

A nuestro modo de ver, la crítica de Pannenberg a las teodiceas clásicas tiene su razón de ser. Aunque no sean tratados de soteriología; sin embargo, son insuficientes como formas de lenguajes para hablar de Dios y su vinculación con la creación. De hecho, para Schelling no hay vinculación entre Creador y creatura. En otras palabras, para Schelling Dios sólo puede ser transcendencia y nunca inmanencia. Pero, ¿si no hay vínculo entre Dios y el ser humano, cómo podemos

²⁰⁹*Ib.*, 189.

²¹⁰*Ib.*, 189-191.

²¹¹*Ib.*

²¹²*Ib.*, 205.

hablar de salvación? Dios es este *mysterium tremendum*²¹³, pero también es fascinante, atrayente. En definitiva, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, el de Jesús es a la vez trascendente e inmanente. Por tanto, «el vínculo entre Dios y el ser humano no se establece aquí a través de una ahistórica autorreflexión del ser humano sobre las condiciones de posibilidad de su condición de sujeto, de su libertad en cuanto tal»²¹⁴. Y, añade Metz:

«de ahí que tampoco Dios en cuanto tema de la humanidad pueda ser garantizado y afianzado argumentativamente por medio de la aprioricidad ahistórica de la idea racional de “Dios” como condición indispensable para la superación de las amenazas históricas a que se hallan expuestas las experiencias de Dios»²¹⁵.

La salvación acontece en la historia. Y, la historia como historia «no es sino el suceso de las posibilidades del Reino de Dios»²¹⁶. El término final de la historia es la consumación plena del Reino de Dios. En definitiva, la escatología es un proceso de vida cristiana que culmina en la consumación. En este sentido, la escatología se entiende como realización definitiva del Reino de Dios. Y el cristiano supera el mal y el sufrimiento en la fe en la resurrección de los muertos.

3.3 ¿Cómo se puede compaginar el sufrimiento en el mundo con la idea de un Dios Creador todopoderoso y bondadoso?

Volvemos al problema de la teodicea. Ante la historia del pecado, de los sufrimientos del mundo, ¿no hay que dirigir a Dios ninguna pregunta escatológica pidiéndole aclaraciones? Refiriéndose a san Agustín y a Marción, Metz afirma: «San Agustín comparte con Marción una premisa. Dice así: a Dios

²¹³ Cf. R. OTTO, *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2012, 21.

²¹⁴ J. B. METZ, *Memoria passionis*, 93.

²¹⁵ *Ib.*

²¹⁶ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997, 445.

no hay que mezclarle en absoluto en ese problema»²¹⁷. Para decirlo con otras palabras: «la teodicea no tiene derecho a existir»²¹⁸. Según Metz:

«En san Agustín, el problema acerca de Dios, introducido por el hombre y la sed de justicia, es decir, el problema escatológico acerca de la justicia de Dios, es sustituido por el problema antropológico acerca del pecado del hombre. El problema de la teodicea como “el” problema escatológico queda paralizado»²¹⁹.

A continuación exponemos muy brevemente la concepción agustiniana de la teodicea. Ahora, preguntemos a san Agustín ¿por qué hay mal en el mundo? Para san Agustín el mal no existe desde el principio de la creación porque *in principio fecit Deus caelum et terram*. E *in principio* está el Hijo eterno del Padre. *In Filio*, hizo Dios el cielo y la tierra. Así, la eternidad de Dios no puede ser mezclada con el tiempo de la creación. La tierra y el cielo son para Agustín dos realidades no eternas. Es decir, no son de naturaleza divina porque Dios no crea estas dos realidades eternamente en el Hijo.

El cielo y la tierra es lo que para Platón es la materia informe. Pero para Agustín el caos informe no precede en valor al cosmos uniforme. El caos precede al cosmos por origen – simultáneamente, como por ejemplo la aparición del sonido y el canto. En definitiva, para Agustín hay una separación entre Dios, creador y la creatura. Aunque todo procede de Dios, sin embargo es una procedencia que no se identifica con la misma naturaleza: “*ad illo, sed non de illo*”. Esta frase es clave para hablar de la existencia del mal ante los maniqueos.

En el capítulo primero del *Natura boni*²²⁰, Agustín habla de Dios, el Bien supremo e inmutable, del cual proceden todos los demás bienes espirituales y corporales. Así se sigue que todas las cosas son ontológicamente buenas porque

²¹⁷ J.B.METZ, “Un hablar de Dios, sensible a la teodicea”, en J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra*, 15.

²¹⁸ *Ib.*

²¹⁹ *Ib.*, 17.

²²⁰ Cf. SAN AGUSTÍN, *La naturaleza del bien: contra los maniqueos*. Versión electrónica traducida por Mateo Lanseros y revisada por Miguel Fuertes Lanero en <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm> (consultado el 5 de diciembre de 2014).

proceden de Dios. Todo es radical y ontológicamente bueno. En esta perspectiva, el mal carece de naturaleza, carece de ser. El mal es corrupción y la corrupción carece de ontología. Esto no quiere decir que Agustín niegue la existencia del mal. Agustín se opone a los maniqueos que afirman que el mal tiene ser, lo que se llama materia, cosmos, mundo. Para ellos estas realidades aunque sean buenas, no son totalmente buenas. Así, para Agustín, el mal es antagonista del bien. O sea, el mal existe corrompiendo el bien. Por eso se dice que él tiene un particularísimo modo de existencia. La enfermedad, por ejemplo, no existe al margen de las personas enfermas. Es decir, el mal en sí no existe.

Metz saca dos consecuencias de la concepción agustiniana de la teodicea: primera, no permite formular ninguna pregunta aclaratoria acerca de Dios, donde el hombre tiene toda la responsabilidad de la historia de sufrimientos, lo que suscita la impresión de que Dios todopoderoso y bondadoso está de espaldas a los sufrimientos del mundo. Y según Metz, fue por eso por lo que el hombre moderno se encolerizó contra ese Dios de los teólogos. Y añade: «precisamente por eso el problema de la teodicea se convirtió en la raíz del ateísmo moderno»²²¹. La segunda consecuencia es «la extrema acentuación e individualización de la idea de culpa»²²². Así, la salvación es entendida exclusivamente como redención del pecado y de la culpa. Sin embargo, Pannenberg afirma: «el mal es muy real y costoso, no solo para las creaturas sino también para el mismo Dios. Así se muestra en la muerte de Cruz de su Hijo»²²³.

Metz pugna por la vuelta al problema de la teodicea porque según él, la pregunta aclaratoria acerca de Dios continúa. Y, añade: el primer problema de la teodicea es “¿*Cur peccatum?* Porque « [...] este problema rompe el círculo

²²¹ J.B.METZ, “Un hablar de Dios, sensible a teodicea”, en J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra*, 17.

²²² *Ib.*

²²³ W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, 183.

soteriológico»²²⁴. De este modo, Metz propone: un lenguaje sensible a la teodicea, una experiencia de Dios sensible a la teodicea y una *praxis* sensible a la teodicea. Además, es importante recuperar el lenguaje en que las tradiciones bíblicas hablan de Dios porque «contiene una promesa: la promesa de la salvación, acompañada por la promesa de una justicia universal, que incluye también en su salvación a los sufrimientos pasados»²²⁵. Para nuestro autor, la experiencia de Dios «inspirada bíblicamente, no es una mística de ojos cerrados, sino una mística de ojos abiertos; no es una percepción relacionada únicamente con uno mismo, sino una percepción intensificada del sufrimiento ajeno»²²⁶. Metz arguye: «la sensibilidad al sufrimiento ajeno hace que el cristianismo se llegue muy cerca de Jesús, aproxima – por así decir – a la atmósfera del discipulado y seguimiento»²²⁷. En definitiva, recurrimos a la teodicea para abordar a la pregunta: ¿Cómo puede compaginarse la realidad indudable del sufrimiento que hay en el mundo con la fe en un Dios que no sólo es omnipotente sino también bondadoso?

3.4 La soteriología escatológica

El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob es un Dios de la promesa, un Dios de la alianza. Al respecto, J. Moltmann afirma: «la esencia de Dios no consiste en que sea absoluto en sí, sino en su fidelidad, con la cual se identifica y se revela como “el mismo” en la historia de su promesa»²²⁸. Y añadirá «su divinidad reside en la constancia de su fidelidad, que se torna digna de fe en la contradicción de juicio y gracia»²²⁹. Así, la fe en este Dios que es promesa y amor ilimitado la vemos

²²⁴ J. B. METZ, “Un hablar de Dios, sensible a teodicea”, en J. B. METZ (dir.), *El clamor de la tierra*, 16.

²²⁵ *Ib.*, 16.

²²⁶ *Ib.*, 26.

²²⁷ *Ib.*

²²⁸ J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972, 186.

²²⁹ *Ib.*

como esperanza. Pero la esperanza cristiana no es un producto de la razón para contemplar definitivamente el futuro. La esperanza cristiana no es utópica tampoco es un optimismo militante. Para Moltmann, la esperanza «constituye el fundamento y el resorte del pensar teológico en general»²³⁰. Y, citando a Calvino, Moltmann escribe:

« [...] la esperanza no es sino la expectación de aquellas cosas que, según el convencimiento de la fe, están verdaderamente prometidas por Dios. Por ello la fe está segura de que Dios es veraz, y la esperanza aguarda que Dios, a su debido tiempo, revele su verdad; la fe está segura de que Dios es nuestro Padre, y la esperanza aguarda que se comportará siempre con nosotros como tal; la fe está cierta de que se nos ha dado la vida eterna, y la esperanza aguarda que esa vida se desvelará alguna vez: la fe es el fundamento en que descansa la esperanza, y ésta alimenta y sostiene a la fe. Nadie puede aguardar algo de Dios si no cree antes a sus promesas; pero de la misma manera, nuestra débil fe, para no desfallecer, tiene que ser apoyada y sostenida por nuestro paciente esperar y por nuestro aguardar. La esperanza renueva y reanima constantemente a la fe y se cuida de que se levante cada vez más fuerte, para perseverar hasta el final (Calvino, *Institutio* III, 2, 42)»²³¹

Cabe aquí subrayar que el tipo de salvación que el cristianismo ofrece está ya realizada, pero pendiente aún de consumación. Así, la soteriología, como dice muy bien A. Cordovilla:

«ha de trabajar en una perspectiva escatológica que sea consciente de la diástasis entre la existencia histórica y la existencia glorificada, entre la salvación ya ofrecida y realizada en Cristo y pendiente aún de que sus efectos alcancen a todos y a todo»²³².

En esta perspectiva, la escatología cristiana no es una ideología del futuro, «sino ante todo una teología negativa del futuro»²³³. Y, lo que distingue a la escatología cristiana de las ideologías del futuro, tanto de procedencia oriental como occidental, «es que dicha escatología no sabe más, sino, por sí misma, sabe

²³⁰ *Ib.*, 24.

²³¹ Citado en *Ib.*, 25-26.

²³² A. CORDOVILLA, "¿Por qué un curso de soteriología?" en *Apuntes de soteriología*, tema 1, 9.

²³³ J. B. METZ, *Teología del mundo*, 125.

menos en torno a ese deseado futuro de la humanidad, y se mantiene en la pobreza de ese saber»²³⁴.

Sin embargo, como dice muy bien Metz, «la escatología cristiana no es puramente pasiva, [...] ella debe comprenderse a sí misma como una escatología productiva y crítica»²³⁵. Pero, ¿cómo la soteriología presenta la historia del sufrimiento? ¿Podemos hablar de soteriología como teología política de la redención? ¿Dios no es un mero espectador que mantiene el mundo en marcha? Otra cuestión difícil es respecto a lo que Dios ha dispuesto acerca de la salvación de los hombres, como cuando dice el pasaje de Mateo 22, 14, que “muchos son llamados, pero pocos los elegidos”; esto se ve como un dato empírico de la revelación, al modo en que la teología había tratado y seguía tratando habitualmente este pasaje. A nuestro modo de ver, la acepción de personas va contra la justicia divina. Y no pienso que Dios limite su bondad. Porque quien limita su bondad sin motivo no debe tenerla en demasía. Tampoco la voluntad divina tiene el pleno derecho de hacer lo que quisiere arbitrariamente; aunque Dios tenga un poder absoluto, su sabiduría no permite que lo ejerza de una manera despótica, que, en efecto, sería tiránica.²³⁶

J. Haught escribe: «la imagen de Dios revelada en el Cristo de los evangelios es la del amor vulnerable que se entrega a sí mismo»²³⁷. Por tanto, añade el teólogo estadounidense:

«No se trata en absoluto de una imagen de debilidad e impotencia, puesto que tiene el poder de acabar con el estigma de vergüenza que lleva al auto-engaño. Posee la virtud de devolver a la gente alienada y olvidada la conciencia de su valor intrínseco de una manera más profunda y duradera de lo que cualquier manipulación dictatorial, política o mecánica podría lograr nunca»²³⁸.

²³⁴ *Ib.*

²³⁵ *Ib.*, 122-123.

²³⁶ Cf. G. W. LEIBNIZ, *o. c.*, 13.

²³⁷ J. F. HOUGHT, *Cristianismo y ciencia: hacia una teología de la naturaleza*, Sal Terrae, Santander, 2009, 263.

²³⁸ *Ib.*

Sólo el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Jesucristo puede salvar al hombre de la esclavitud del pecado, del sufrimiento para hacer de él una nueva creatura. Pero es importante no presentar la salvación como sacrificio exigido por los pecados o como algo que disminuye la libertad del hombre. Dicho de otro modo, la salvación no debe ser entendida como enemiga de la libertad humana. Porque donde abunda la libertad del hombre, abunda la gracia²³⁹. De hecho, es la gracia la que provoca en el hombre el anhelo de la salvación. Y la salvación significa la reconciliación de las contradicciones y conflictos por la acción de Dios en Jesucristo. Para A. González: «con la revelación de Dios en Jesús, el Señor y Mesías, se está tocando el *eschatón*, entrando en la etapa definitiva de la historia sagrada. Pero eso es sólo un inicio, en tensión hacia la realización total del reino de Dios y de la salvación del hombre»²⁴⁰.

Que vivimos en una era de crisis de Dios, es obvio. De ahí, la necesidad de una teología sensible a la teodicea. Pero la teodicea entendida como problema soteriológico y escatológico. La teología sensible a la teodicea según Metz, «no rinde tributo a una abstracta oposición entre escatología y ontología. Se limita a dar por sentado que todas las afirmaciones bíblicas referidas al ser son portadoras de un índice temporal»²⁴¹. Dicho de otra forma, la teología sensible a la teodicea tiene que mantener la tensión del discurso teológico sobre la salvación “ya” acontecida y la salvación “todavía no” consumada, o sea, articular sinfónicamente el “ya” y el “todavía no”. Sólo manteniendo esta tensión entre el “ya” y el “todavía no” se puede « [...] dar asimismo información más fidedigna sobre la “cercanía” y la “lejanía” de Dios, sobre su trascendencia y su “inhabitación”, sobre el “ya” y el “todavía no” de su presencia salvadora»²⁴². En el capítulo siguiente abordaremos la cuestión: ¿Por qué el Dios bondadoso hace

²³⁹ Cf. B. J. HILBERATH, “Doctrina de la gracia”, en TH. SCHNEIDER (ed.), *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1996, 619-662.

²⁴⁰ A. GONZÁLEZ, *o. c.*, 81.

²⁴¹ J. B. METZ, *Memoria passionis*, 35.

²⁴² *Ib.*, 37.

que suframos? Según Metz, no se trata de una cuestión entre muchas otras, sino que es un tema que afecta al centro mismo de nuestro lenguaje acerca de Dios. En definitiva, hablaremos de la justicia de Dios a las víctimas de la historia.

CAPÍTULO IV: LAS VÍCTIMAS DE LA HISTORIA

Ante una catástrofe natural, una barbarie humana como, por ejemplo, los genocidios, el Holocausto, la pregunta habitual es la siguiente: ¿dónde está Dios?, ¿por qué el Dios bondadoso hace que suframos?, ¿por qué Dios permite el mal?, ¿por qué Él no ayuda a las víctimas? En efecto, son frecuentes que estas y otras preguntas de índole contestataria se formulen con frecuencia contra el supuesto silencio de Dios. Ante el supuesto silencio de Dios hay gente que pierde fe. En este capítulo, abordamos la cuestión del sufrimiento de las víctimas de la historia frente al supuesto silencio de Dios; silencio, que a nuestro modo de ver, es revelatorio del misterio de Dios. En otras palabras, Dios es siempre el misterio absoluto. Al respecto, K. Rahner afirmaba: «el conocimiento de Dios es transcendental, pues la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, la cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual»²⁴³. Es verdad que Dios se revela plenamente en Jesucristo, sin embargo, el hombre no es capaz de abarcar este misterio.

A continuación, hablaremos de la solidaridad con las víctimas de la sociedad. Retomaremos aquí el tema de la solidaridad como una de las categorías de la teología práctica fundamental. Según Metz, «la solidaridad como categoría de una teología fundamental práctica significa asistencia, apoyo y promoción del sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos»²⁴⁴. En otras palabras, el cristiano no puede estar indiferente ante el sufrimiento ajeno. Porque como dice muy bien nuestro autor, «el hecho de que los cristianos crean superado en Cristo

²⁴³ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 74.

²⁴⁴ J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 237.

el dolor de la muerte y de la culpa no los exime en modo alguno de la obligación de ir superando, en compromiso solidario, el sufrimiento de la opresión y la injusticia»²⁴⁵. En definitiva, es misión de todo cristiano vivir la solidaridad universal, la reconciliación y promover para todos, la paz y la justicia en la verdad. Finalmente, vamos a reflexionar sobre la misión del cristiano en un mundo en crisis de esperanza.

4.1 El sufrimiento de las víctimas y el silencio de Dios

Retomando la película *Beyond the gates*, a la que nos hemos referido en la introducción, sobre el genocidio de Ruanda de 1994, constatamos de nuevo la barbarie humana, la vergüenza de la Iglesia católica, «que contempló impávida, y en algunos casos contados incluso empuñando un arma, la orgía de sangre del 94»²⁴⁶; el divorcio entre profesión de fe y vivencia de la vida cristiana, (cabe aquí subrayar que Ruanda fue hasta 1994 el país más católico de África). Sin embargo, el tribalismo y las ideologías políticas se antepusieron al amor al prójimo, al amor al enemigo, al no matarás. En definitiva, muchos cristianos católicos, inclusive obispos, sacerdotes, seminaristas y monjas, contribuyeron, desafortunadamente, directa o indirectamente al genocidio. Ochocientos mil tutsis y hutus moderados fueron asesinados en apenas cuatro meses. J. Reverte se nos describe esta barbarie como contrapunto de un continente de gentes amables y hospitalarias:

«Y creía comprender también hasta qué punto las tinieblas rodean el corazón de todos nosotros. Porque el hombre sostiene muchas veces, bajo las enseñas de la nobleza y la verdad, la justificación última del asesinato. Los hutus del genocidio creían tener razón en el empeño de ajustar cuentas con la historia, mientras que los tutsis combatían por sobrevivir. Meses después, siguieron luchando mientras empuñaban la espada de la venganza. Los golondrinas ignoran todo sobre estos misterios que esconde la virulenta alma humana, en tanto que los hombres no merecemos colgarnos una bella turquesa en nuestros cuellos sin gloria»²⁴⁷.

²⁴⁵ *Ib.*

²⁴⁶ J. REVERTE, *o.c.*, 314.

²⁴⁷ *Ib.*

No es fácil hablar de Dios desde el sufrimiento humano. De hecho, en la época contemporánea, el sufrimiento humano se ha convertido en la mayor de las dificultades para aceptar la existencia de Dios. Afirmar que Dios no puede sentir ni sufrir²⁴⁸ – atributo de la impassibilidad divina, como el de la omnipotencia, la omnisciencia, la bondad o la eternidad – representa una auténtica provocación e incluso una crueldad para el hombre actual. Sin embargo, para el cristianismo, la encarnación aparece como prueba y testimonio esenciales de la compasión divina²⁴⁹. Por tanto, no es contradictorio afirmar a la vez, la impassibilidad de Dios y la compasión divina.

Además de la barbarie humana, del supuesto silencio de Dios y de la indiferencia de las fuerzas de seguridad de las Naciones Unidas presentes en Ruanda durante el genocidio, lo que quizás más impacta en la película *Beyond the gates* y por consiguiente ha suscitado nuestra reflexión teológica, es la respuesta del misionero francés al joven seminarista sobre Dios y las víctimas inocentes. Decía el sacerdote al seminarista: «ayer preguntabas dónde está Dios, Él está aquí, sufriendo con esta gente». ¿A Dios le gusta el sufrimiento humano? ¿Qué medios usaría Dios para impedir esta barbarie humana? ¿A través de un milagro? Y, ¿esto no implicaría un cambio de las leyes naturales? ¿Qué significa Dios está sufriendo con esta gente? A través la experiencia, sabemos que el sufrimiento no es transmisible. Como muy bien dice Metz, «sufrir es un *mysterium* negativo, es aquel terrible *mysterium* de la criatura, aquel *mysterium* que no es transferible»²⁵⁰.

Para Metz, no se puede hablar del sufrimiento de Dios en Dios mismo, o sea, del sufrimiento intratrinitario. Así, el autor alemán se desmarca de autores

²⁴⁸ Cf. K. KITAMORI, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1975.

²⁴⁹ Cf. P. GAVRILYUK, *El sufrimiento del Dios impassible*, Sígueme, Salamanca, 2012. En esta obra, P. Gavriyuk intenta resolver la paradoja del sufrimiento voluntario de Dios en la carne (misterio de la encarnación), sin reducir la transcendencia de Dios ni su divinidad.

²⁵⁰ J.B. METZ, “Un hablar de Dios, sensible a la teodicea”, en J.B.METZ (dir.), *El clamor de la tierra*, 21.

como K. Barth, E. Jüngel, D. Bonhoeffer, J. Moltmann, H. U. von Balthasar, P. Kolowiski, etc., cuyas reflexiones señalan el sufrimiento humano asumiendo el la historia intratrinitaria de Dios²⁵¹. Metz, prefiere hablar del amor compasivo de Dios, de un Dios que se com-padece con el sufrimiento humano. Porque según él,

«el sufrimiento, que nos hace gritar o que finalmente nos hace enmudecer lastimeramente, no conoce ninguna excelsitud; no es nada grande, no es nada sublime; es en sus raíces algo muy distinto de un intenso compadecer solidario; no es sencillamente señal del amor, sino un indicio mucho más aterrador de que ya no se es capaz de amar»²⁵²

En otras palabras, el sufrimiento humano puede conducir a la nada a menos que sea un sufrimiento junto a Dios. Razón por la cual, nuestro autor desarrollará una «mística del sufrimiento junto a Dios»²⁵³. Esta mística tiene un lenguaje, que no es, «una respuesta consoladora al sufrimiento experimentado, sino que es la apasionada pregunta aclaratoria que brota del sufrimiento, una pregunta que pide aclaraciones a Dios, una pregunta llena de tensa expectativa»²⁵⁴. De ahí la necesidad del retorno a la teodicea entendida como problema soteriológico y escatológico. La teodicea así entendida intenta dar una respuesta al problema del ateísmo moderno.

Hemos afirmado más arriba que el sufrimiento es un *mysterium* negativo que no es transferible. Ahora bien, « ¿somos capaces de sufrir por el sufrimiento de los demás desde nuestro propio sufrimiento y acercarnos así al misterio del sufrimiento mesiánico de Cristo?»²⁵⁵. Aunque el sufrimiento no sea transferible; no obstante, es posible sufrir por el sufrimiento de los demás. Y, sufrir por el sufrimiento de los demás es compadecerse, o sea, implicarse en el *pathos* del otro.

²⁵¹ *Ib.*

²⁵² *Ib.*

²⁵³ *Ib.*, 25.

²⁵⁴ *Ib.*

²⁵⁵ J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos: Cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona, 2013, 124-125.

Al reflexionar sobre las atrocidades humanas a lo largo de la historia, nos hemos dado cuenta de la facilidad con que un ser humano normal puede convertirse en “bárbaro”, en verdugo²⁵⁶ y nos hemos preguntado por la universalidad de la capacidad de sufrir por los sufrimientos de los demás. Dicho de otra forma, ¿es posible afirmar que todos los seres humanos sentimos lástima por la desgracia ajenos? De todos los modos, la sensibilidad al sufrimiento ajeno hace que el cristianismo se llegue muy cerca de Jesús, aproxima – por decirlo así – a la atmósfera del discipulado, rechazando la insensibilidad hacia las víctimas, hacia los muertos.

Las víctimas son quienes sufren sin culpa y de manera injusta. Y, es inhumano «olvidar y reprimir la pregunta por la vida de los muertos, pues ello significa olvidar y reprimir los dolores pasados y aceptar sin rechistar el sinsentido de estos sufrimientos»²⁵⁷. El supuesto silencio de Dios ante el sufrimiento humano no debe ser una hermenéutica del olvido ni de la insensibilidad divina. Palabra y silencio son dos comportamientos que sintetizan la mejor actitud cuando uno ya no logra comprender la oscuridad. La palabra se traduce en grito y el silencio en asombro. Se grita a Dios ante la crueldad asombrosa del hombre, sin embargo, «el grito no es la expresión del no creer sino en realidad la expresión última, y más radical, de la propia fe»²⁵⁸. En definitiva, los que sufren no gritan por una aquiescencia, sino por la salvación²⁵⁹. En efecto, la respuesta al grito es el supuesto silencio de Dios. Porque el silencio es el lugar donde uno escucha a Dios, al mismo tiempo es el lugar donde hablamos a Dios acerca de los horrores de la historia, acerca del sufrimiento de la humanidad.

²⁵⁶ El *Eichmann in Jerusalem* de Hannah Arendt es un intento de comprender la naturaleza del poder y de la destrucción a través del terror.

²⁵⁷ J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 126.

²⁵⁸ *Ib.*, 138.

²⁵⁹ *Ib.*, 140.

4.2 Dios no puede padecer pero puede compadecerse

¿Puede sufrir Dios? ¿Puede Dios morir? ¿La muerte de Jesús puede entenderse como “muerte de Dios”? A esta pregunta J. Moltmann contesta: «la muerte de Jesús no se puede entender como muerte de Dios, sino sólo como muerte en Dios»²⁶⁰. Sin embargo, añade el teólogo protestante: «como origen de la teología cristiana no se puede designar la “muerte de Dios”, por más que la palabra señale hacia algo acertado, sino sólo la muerte de cruz en Dios y Dios en esta muerte de Jesús»²⁶¹. ¿Qué quiere decir Moltmann con esta afirmación? ¿El Padre sufre por el Hijo y en el Hijo? ¿Este sufrimiento del Padre en el Hijo no significa una infravaloración de su condición divina? En definitiva, nos situamos ante una paradoja; o sea, hay que afirmar a la vez la inmanencia y la trascendencia de Dios. En efecto, no se pretende buscar una respuesta a estas preguntas sino más bien, se busca un lenguaje incesantemente nuevo que da razón de nuestra esperanza. Porque como dice muy bien A. Cordovilla:

«La implicación de Dios en el sufrimiento de los inocentes desde la muerte del Hijo en la cruz no resuelve, en efecto, el problema del sufrimiento, pero revela profundamente el ser de Dios como com-pasión y amor hasta el final; abre, además, una vía nueva de implicación libre y voluntaria en el sufrimiento de los otros (solidaridad) y sostiene la lucha y el compromiso contra el sufrimiento injusto de los inocentes»²⁶².

Metz rechaza el discurso teológico sobre el Dios sufriente. Dicho discurso «está expuesto sobre todo a la sospecha de que se exime demasiado de prisa de la pregunta por el sufrimiento. Pues si el propio Dios padece, nuestro sufrimiento que clama al cielo no es para él ya ningún obstáculo»²⁶³. El teólogo de la nueva teología política plantea una serie de cuestiones: si Dios sufre con el hombre, «

²⁶⁰ J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975, 288.

²⁶¹ *Ib.*

²⁶² Véase en la introducción a la siguiente edición: J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado: La cruz de Cristo como base y crítica de la teología*, A. CORDOVILLA (ed.), Sígueme, Salamanca, 32010, 16.

²⁶³ J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 141.

¿cómo podría ser y seguir siendo Dios, cómo iba a ser otra cosa que el desalentador desdoblamiento de nuestro propio dolor y de nuestro propio amor si su mismo amor pudiese fracasar en ese padecer y com-padecer?»²⁶⁴ Nuestro autor identifica una especie de fraude semántico y por eso va a emplear la palabra pasión de Dios en genitivo objetivo. En otros términos, la expresión pasión de Dios significa pasión por Dios. De este modo, el único sufrimiento que tiene sentido es el sufrimiento a causa de Dios. Por tanto, se debe evitar el uso de la expresión pasión de Dios en genitivo subjetivo, o sea, hablar de la pasión de Dios como sufrimiento de Dios.

Al rechazar el discurso sobre el Dios sufriente, Metz propone, en cambio, una mística de la compasión. Dicha mística consiste, dice él, en «una experiencia “interruptora” que busca en el relato con los demás una situación cara a cara, una experiencia mística y política a la vez»²⁶⁵. Esta afirmación nos remite al corazón del pensamiento teológico de J.B. Metz que, a nuestro modo de ver, está expresada en el título de su obra más importante: *La fe en la historia y la sociedad*. Para el teólogo alemán, es importante que haya coherencia entre la fe que los cristianos profesamos y la praxis. En efecto, hay que matizar la cuestión de la relación entre fe escatológica y praxis social. La praxis cristiana es una praxis que emana de la fe, es praxis de seguimiento de Jesús. En síntesis, nuestro autor se posiciona en contra el divorcio entre doctrina y vida. Cabe subrayar que no fue Metz el primer teólogo que ha constatado el cisma entre la dogmática y la mística. Otros teólogos como H.U. von Balthasar ya lo habían constatado. Afirma Metz al respecto:

«la teología católica de la Modernidad – como de forma imponente señaló, hace ya décadas, H.U.von Balthasar – está marcada en gran medida por un profundo cisma entre la doctrina y la vida, entre el sistema teológico y la experiencia

²⁶⁴ J.B. METZ – E. WIESEL, *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid 1996, 62.

²⁶⁵ J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 23.

religiosa, entre la teología y la religión, entre la dogmática y la mística, entre la doxografía y la biografía del ser cristiano»²⁶⁶

Para Metz, el único teólogo que consiguió poner fin al cisma entre doctrina y vida o entre teología y biografía fue su maestro K. Rahner. Sin embargo reconoce que a lo largo de la historia del cristianismo no han faltado teólogos que lo intentaran. Cita el caso de Agustín, Pascal, Newman, Kierkegaard y Bonhoeffer. Pero según él, la diferencia entre estos autores y Rahner radica en el hecho de que en el teólogo jesuita «se hace visible, más bien, cómo es posible vincular precisamente la experiencia religiosa cotidiana – con sus vicisitudes, tentaciones y esperanzas – y la doctrina transmitida; cómo se le puede dar expresión en ésta a tal experiencia»²⁶⁷. En efecto, se puede afirmar que aunque Metz critica la teología transcendental de K. Rahner, por lo menos, en este aspecto está de acuerdo con su maestro. Así, nuestro autor se alinea en este supuesto con el legado de Rahner «bajo una nueva y dificultadora configuración del espacio público, el maridaje de doctrina y vida que él llevó a cabo»²⁶⁸. En efecto, esto es lo que Metz intenta hacer con el esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo.

Ahora, retomamos la cuestión del sufrimiento de Dios. Como quedó dicho, para Metz no es correcto hablar del sufrimiento de Dios o de un Dios que sufre. Porque según él, no debemos confundir Dios con los «inevitables antropomorfismos de nuestro discurso sobre Él [...]»²⁶⁹. En definitiva, es necesario mantener la distancia entre nuestras palabras e imágenes de Dios y Dios mismo. Porque «quien, por el contrario, desea reducir la lejanía de Dios en la importancia de las experiencias humanas de sufrimiento haciendo, sufrir, consufrir, al propio Dios, ése, más que crear una cercanía redentora, no hace otra

²⁶⁶ J.B. METZ, *Memoria passionis*, 123.

²⁶⁷ *Ib.*, 125.

²⁶⁸ *Ib.*, 126.

²⁶⁹ *Ib.*, 109.

cosa que duplicarla el desalentador sufrimiento existente en el mundo»²⁷⁰. No obstante, es importante no caer en un dualismo, o sea, no subrayar tanto la transcendencia divina respecto del mundo, tampoco se debe pensar en un Dios que pierde su condición divina por el hecho de sufrir en su Hijo.

A continuación, nos acercaremos con más detenimiento al concepto “*compassio*”, tal como lo entiende J. B. Metz. Para nuestro autor, la empatía para con el dolor ajeno «caracteriza en gran medida la nueva manera de vivir inaugurada por Jesús»²⁷¹. Por lo tanto, ser cristianos es compadecerse con el sufrimiento de los demás. La compasión o empatía, es, como dice muy bien el exponente de la nueva teología política,

«Una expresión del amor privada de sentimentalismo, la expresión de ese amor al que Jesús se refiere cuando – por cierto en la línea de su tradición judía – habla de la unidad inseparable entre el amor a Dios y al prójimo: la pasión de Dios como compasión, como mística de la compasión»²⁷².

El seguimiento de Cristo nos “obliga” a vivir la mística de la compasión. En otras palabras, tenemos que mirar más allá de nuestra esfera privada, más allá de nuestros problemas y desengaños personales. Vivir la mística de la compasión es ser sensible a las víctimas de ébola en África, a las víctimas del terremoto en Nepal, de las víctimas de Boko Haram en Nigeria, de los más de 1.000 inmigrantes que murieron recientemente en el Mediterráneo, de los cientos de miles de refugiados en Siria y Yemen. Los cristianos tenemos que tener una mirada como la mirada de Jesús. Él, «no se dirige primero a los pecados de los humanos, sino al sufrimiento de estos. Esta empatía mesiánica no niega el peso bíblico de la culpa y el pecado»²⁷³. En síntesis, la *memoria passionis*, o sea, «el recuerdo del sufrimiento, de los sufrimientos de los demás, es la expresión del

²⁷⁰ *Ib.*, 110.

²⁷¹ J.B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 63.

²⁷² *Ib.*

²⁷³ *Ib.*, 21.

amor a Dios y el amor al prójimo»²⁷⁴. En otras palabras, los cristianos somos llamados a ser solidarios con los demás, principalmente con las víctimas de la historia y de la sociedad.

4.3 La solidaridad con las víctimas de la sociedad

La solidaridad es para Metz una de las categorías fundamentales de su teología. Así pues, la teología práctica fundamental como apología de la esperanza solidaria en el Dios de vivos y muertos tiene que contribuir a que los cristianos se planteen la cuestión de la solidaridad con las víctimas de la sociedad. ¿Cómo entendemos las palabras de Jesús? «Vosotros sois la sal de la tierra...vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5, 13.14).o aun: « [...] porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, fui forastero y me hospedasteis, estuve desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y vinisteis a verme» (Mt 25, 35-36).¿Cómo convertirse en “sal de la tierra” y “luz del mundo”? La fe cristiana no puede estar desconectada de la realidad y de la práctica vital humana.

Que nuestro mundo clama paz, justicia, armonía, solidaridad y compasión, esto es obvio. Pero la cuestión que nos planteamos es la siguiente: ¿qué es lo que puede mantener en paz y armonía este mundo? ¿Qué garantiza la igualdad elemental de todos los hombres en su dignidad y también en su responsabilidad biográfica?²⁷⁵ La fe en la razón humana entró en crisis. Si por un

²⁷⁴ *Ib.*, 140.

²⁷⁵ Para Metz, «la muerte no consuma la visión de la igualdad de todos los hombres. Es solo la transcendencia de la justicia divina, en su juicio de-finitivo. Ella sola garantiza la igualdad elemental de todos los hombres en su dignidad y también en su responsabilidad biográfica, una igualdad que no está reservada a los tardíos vencedores de una historia de éxito humana, sino a todos los hombres en la gran coalición de los vivos y los muertos, una igualdad de todos los hombres con respecto a las distintas condiciones de vida y de acción, una igualdad que por eso no debe invalidar ni ignorar la concreta responsabilidad vital del individuo. Las tradiciones

lado afirmamos la universalidad de la razón, sin embargo también hay que reconocer que aunque la razón sea universal, razonamos de manera distinta. Para Metz, el «postulado sobre la igualdad fundamental de todos los seres humanos remite al reconocimiento de una autoridad accesible y apta para todos los humanos»²⁷⁶. Pero, ¿cuál es esta autoridad accesible y apta para todos los humanos? Según Metz, dicha autoridad, transcultural por esencia, «obliga a todos los humanos, [...] ya religiosos, ya seculares, y que por eso no puede ser burlada ni relativizada por ninguna cultura que aspire a la igualdad de todos los hombres ni por ninguna religión, incluida la Iglesia»²⁷⁷.

La nueva teología política como reflexión sobre la relación entre teoría y praxis y como la que expone «las verdades teológicas centrales atendiendo a la relación, que en ella se articula, entre la fe y la razón relacionada con la sociedad»²⁷⁸, tiene que hacer que la gente se pregunte una y otra vez por una justicia salvadora. Para Metz,

«Solo cuando los cristianos tengamos oídos para la oscura profecía de los sufrientes desconocidos, ignorados, desdeñados, solo entonces habremos oído bien el mensaje cristiano. Solo teniendo ojos también, como imitadores de Jesús, para estas historias de sufrimiento podremos mirar esperanzadamente a la historia de sufrimiento de Jesús: “Señor, ¿cuándo te vimos sufrir...?”»²⁷⁹.

En este sentido, la mística de la compasión debe orientar nuestra práctica solidaria. Porque «el hecho de que los cristianos crean superado en Cristo el dolor de la muerte y de la culpa no los exime en modo alguno de la obligación de ir superando, en compromiso solidario, el sufrimiento de la opresión y la injusticia»²⁸⁰. Superar el sufrimiento de la opresión y la injusticia no es sólo un

bíblicas y eclesiales hablan de una visión de esta igualdad fundadora, de esta justicia divina, no vengadora sino salvadora». Cf. J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 25, nota 9.

²⁷⁶ *Ib.*

²⁷⁷ *Ib.*, 25-26.

²⁷⁸ J. B. METZ, *Dios y tiempo: nueva teología política*, 37.

²⁷⁹ *ID.*, *Por una mística de ojos abiertos*, 131.

²⁸⁰ *ID.*, *La fe en la historia y la sociedad*, 237.

compromiso solidario sino también una responsabilidad teológica y social de la Iglesia.

Los cristianos somos portadores de la verdad que hace libre a todos los hombres y esta verdad es Cristo. En efecto, esta verdad, es la verdad de Dios. Además, hay que practicar la justicia, una auténtica justicia, la justicia de Dios. La justicia hunde sus raíces en la coherencia humana. Al respecto, el Papa Benedicto XVI en la *Exhortación apostólica postsinodal Africae Munus* escribe: «una caridad que no respete la justicia y el derecho de todos, es errónea»²⁸¹. Cabe aquí subrayar que la justicia humana tiene que ser iluminada por la justicia de Dios. La justicia divina es una justicia que nos remite al mensaje bíblico sobre la resurrección de los muertos y al Juicio universal.

Y como dice muy bien A. Cordovilla, «la justicia de Dios es una justicia justificadora y salvífica, que va más allá de la justicia vindicativa, conmutativa y distributiva. Es la justicia que se da, se comunica y se ofrece como un don de Dios»²⁸². En este sentido, hay que entender la justicia como nombre Divino, o sea, afirmar que Dios es Amor es también afirmar que Dios es justicia. En efecto, existe una relación entre la pregunta por Dios – Amor y la pregunta por la justicia divina. Y se puede decir que con respecto a esta relación entre la pregunta por Dios y la pregunta por la justicia se puede descubrir un filón literario en los textos bíblicos y en su teodicea, es decir, «allí donde la historia de la pasión del ser humano aparece desde el principio incardinada en el lenguaje de una salvación de la humanidad en el contexto de la justicia»²⁸³. Dicho de otro modo, «en el fondo de la profesión de fe bíblica siempre late la cuestión [...] de hacer justicia a las víctimas inocentes de nuestro acontecer histórico»²⁸⁴. Además, escribe Metz: «la

²⁸¹ BENEDICTO XVI, *Exhort. ap. postsinodal Africae Munus*, (19 noviembre 2011), 1, en AAS 103 (2011), 18.

²⁸² A. CORDOVILLA, “La salvación como justicia – justificación – liberación”, en *Apuntes de Soteriología*, , 4.

²⁸³ J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 19.

²⁸⁴ *Ib.*, 18.

fe cristiana es, [...] una fe buscadora de justicia. Ciertamente, los cristianos deben ser místicos, pero no exclusivamente en el sentido de una experiencia individual espiritual, sino en el de una experiencia de solidaridad espiritual»²⁸⁵. Una solidaridad espiritual que tiene su fundamento en el amor a Dios y al prójimo. La solidaridad como categoría de una teología fundamental práctica, tiene un carácter universal. Para Metz, la solidaridad universal se da:

«Cuando los hombres toman cada vez más conciencia de sí mismos como humanidad – no sólo en teoría, sino en sus mutuas dependencias, necesidades y sufrimientos –, no se había advertido la dimensión de obligatoriedad implícita en un principio aparentemente tan obvio como el de la igualdad de todos los hombres en cuanto criaturas de Dios»²⁸⁶

El cristianismo es una religión basada en el Amor: « [...] yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia a justos e injustos» (Mt 5, 44-45). Y Jesús añade: «porque, si amáis a los que os aman, ¿qué premio tendréis? ¿No hacen lo mismo también los publicanos? Y, si saludáis solo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de extraordinario? ¿No hacen también los gentiles? (Mt 5, 46-47). La teología fundamental práctica como reflexión de la relación entre fe y praxis tiene que contribuir «a que la verdad sanante y salvífica de Dios no la conozcan los hombres simplemente de acuerdo con los contextos de empleo y utilización que para ellos resultan apremiantes»²⁸⁷. Además, la teología fundamental práctica debe contribuir «a que la verdad de Dios continúe siendo una provocación salvadora frente a las respectivas evidencias y prioridades que se consideran apremiantes»²⁸⁸. En definitiva, no es posible preguntarse por la propia salvación y redención dando la espalda a esta historia de dolor, dando la espalda a las víctimas de la historia y de la sociedad.

²⁸⁵ *Ib.*, 23.

²⁸⁶ J. B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, 243.

²⁸⁷ J. WERBICK, "Prolegómenos", en TH. SCHNEIDER (ed.), *o.c.*, 48.

²⁸⁸ *Ib.*

4.4 El cristiano portador de la esperanza

El panorama que hoy presentan muchas regiones de nuestro planeta es negativo. Las noticias que nos llegan de África, acerca de las víctimas del ébola, los ataques de grupos terroristas como el *Boko Haram* en Nigeria, el *Al Shabbab* en Somalia y Kenia; los conflictos políticos en Libia y en algunos países del continente negro, son experiencias de sufrimiento. Las guerras en Siria, Yemen, Iraq son la confirmación de un mundo carente de paz y de esperanza. Dentro de este contexto es donde el cristiano contemporáneo está llamado a ser anunciador de la resurrección y fortalecer la esperanza de los que sufren. Nuestra confianza se fundamenta, en última instancia,

«En la conciencia de la promesa divina, que nos asegura que nuestra historia no está cerrada en sí misma, sino que está abierta al Reino de Dios. Por esto ni la desesperación ni el pesimismo pueden justificarse cuando se piensa en el futuro tanto de África como de las demás partes del mundo»²⁸⁹.

Ante las atrocidades, la muerte, el sinsentido y ante el nihilismo que caracterizan nuestra época, «estad dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación» (1 Pe 3, 15). Según Metz, aquí se habla de la esperanza solidaria en el Dios Creador del cielo y de la tierra, en el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob y de Jesucristo, en el Dios que se compadece ante los sufrimientos de la humanidad. Es el Dios de la esperanza, el Dios de la promesa, el Dios fiel. Existe una relación entre fe y esperanza, y según Pannenberg, dicha relación «se abre también a la meditación sobre la esencia de la fe como confianza»²⁹⁰. Así, tener fe es tener confianza en el Dios de la promesa. Dicho de otro modo, la esperanza está fundada en la fe en Dios. En efecto, arguye Pannenberg: «la esperanza judía y la esperanza cristiana se oponen, por estar

²⁸⁹ JUAN PABLO II, *Exhort. ap. postsinodal Ecclesia in Africa* (14 septiembre 1995), 1, en AAS 88 (1996), 14.

²⁹⁰ W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, 182.

fundadas en Dios y su promesa, a las esperanzas que se derivan de extrapolaciones de datos empíricos presentes»²⁹¹.

La fe, escribe J. Moltmann, «puede y debe dilatarse hasta la esperanza allí, sólo allí donde, con la resurrección del crucificado, están derribadas las barreras contra las que se estrellan todas las esperanzas humanas»²⁹². Según él, el creer se entiende como el hecho de superar las barreras, trascender y encontrarse en éxodo. Pero esto no significa que quede suprimida o pasada por alto la realidad opresora²⁹³. Así, los cristianos han de participar creadora y críticamente en la obra político-social de la paz. En este sentido, Metz propugna: «la paz de Cristo, prometida escatológicamente, no es la paz privada del individuo. No es una paz parcial [...]. Sino que es paz para todos: una paz que está abierta a todos y a cada uno, principalmente al más pobre y al más pequeño y al que está más lejos»²⁹⁴. Hay que alentar a la gente que vive sin esperanza. El Dios de nuestra fe, el Dios que resucitó a Jesús es el motivo de nuestra esperanza, «no un cajón de sastre para nuestros desengaños. El nombre de Dios se halla profundamente enraizado en la historia de la esperanza y del sufrimiento de la humanidad»²⁹⁵.

Así, la esperanza cristiana se abre a la humanidad entera y «va unida a la causa de Dios en el mundo, la cual tiene por meta la salvación de toda la humanidad; y sólo en este ancho marco abarca también al yo del creyente»²⁹⁶. En efecto, la esperanza cristiana espera un cumplimiento de la humanidad desde «la potencia transformadora de Dios, como acontecimiento escatológico cuyo futuro ha empezado ya irrevocablemente para nosotros en Jesucristo»²⁹⁷. En Cristo «tenemos la redención por medio de su sangre, el perdón de los pecados según

²⁹¹ *Ib.*, 185.

²⁹² J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, 25.

²⁹³ *Ib.*, 24.

²⁹⁴ J. B. METZ, *Teología del mundo*, 179-180.

²⁹⁵ *Id.*, *Por una mística de ojos abiertos*, 226.

²⁹⁶ W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, 189.

²⁹⁷ J. B. METZ, *Por una mística de ojos abiertos*, 239.

la riqueza de su gracia» (Ef 1, 7). Al respecto Metz escribe: «esta profesión de nuestra esperanza parece indicada para una sociedad que busca librarse cada vez más del pensamiento de culpa»²⁹⁸. Según el teólogo de la nueva teología política, con la doctrina del pecado y la culpa, «el cristianismo resiste a esa oculta ilusión de inocencia que se extiende por nuestra sociedad y con la que buscamos todo rastro de culpa y fracaso [...]»²⁹⁹. Pero la esperanza cristiana «no nos lleva por encima ni al margen de nuestra experiencia de culpa; antes bien nos invita a atenernos realistamente a ella [...]»³⁰⁰.

El hombre moderno banaliza la experiencia de culpa y por eso piensa que por sí mismo y por su propia acción puede producir su salvación, o sea, la integridad y la plena consumación de su existencia depende total y exclusivamente de él. Sin embargo, la realidad desmiente esta falsa esperanza, este optimismo fácil de la Ilustración sobre todo cuando el hombre se encuentra ante la experiencia del mal, cuando está atrapado en el círculo del pecado y de la muerte. El anuncio de nuestra esperanza cristiana,

«despierta en nosotros una y otra vez el hambre de sentido, la sed de justicia para todos, para los vivos y los muertos, los que vienen y los presentes, y lo que nos pone en guardia para no instalarnos exclusivamente dentro de las reducidas dimensiones de nuestro mundo de necesidades»³⁰¹.

En Jesucristo se ha revelado el Dios de nuestra esperanza como Padre y se ha comprometido a serlo de manera irrevocable: la palabra eterna de Dios se ha hecho hombre, se ha hecho uno de nosotros como se puede leer en el Prólogo de Juan (cf. Jn 1, 1-18). En definitiva, «la historia de la esperanza de nuestra fe se ha vuelto invencible con la Resurrección de Jesús»³⁰². Así, la esperanza en la resurrección de los muertos, la fe en la ruptura de la barrera de la muerte, «nos

²⁹⁸ *Ib.*, 234.

²⁹⁹ *Ib.*

³⁰⁰ *Ib.*, 235.

³⁰¹ *Ib.*, 227.

³⁰² *Ib.*, 228.

torna libres para una vida contra la simple autoafirmación, cuya verdad es la muerte. Esta esperanza nos empuja a estar ahí para los demás, a transformar la vida de los demás mediante el sufrimiento solidario y vicario»³⁰³. Es importante subrayar que «nadie puede suprimir de nuestra vida la experiencia de la negatividad, el desgarro, la ruptura, [...]. Existen situaciones de sufrimiento en las que Dios solo está “ahí” en el abandono divino de su Hijo: “Dios mío, ¿Por qué me has abandonado?»³⁰⁴.

En un mundo marcado por la negatividad, el cristiano es llamado a dar razón de su fe, no solamente a través de la sistematización especulativa sino también en la vivencia de su fe, o sea en la *praxis*. En otras palabras, el cristiano es llamado a ser un agente de paz, de reconciliación, de solidaridad, de justicia y de esperanza, una esperanza que va más allá del pecado y de la muerte; una esperanza personal, realista, universal y absoluta³⁰⁵. La esperanza cristiana o la esperanza de consumación plena, de salvación, supera el naufragio en el nihilismo, la muerte sin horizonte, el sinsentido, el destino irrecuperable de las víctimas, o sea, hace « vivir a los muertos y llama al ser a lo que no es» (Rm 4, 17; cf. 2 Cor 1, 9).

Al concluir este capítulo cabe resaltar lo siguiente: el Dios cristiano no es un Dios insensible frente al sufrimiento de su mundo, aunque sólo se puede hablar del misterio de los sentimientos de Dios analógicamente. La pregunta ¿por qué el Dios bondadoso hace que suframos?, que para Metz no es una cuestión entre otras tantas es, a nuestro modo de ver, una pregunta incorrecta porque en ella reside una contradicción (*contradictio in terminis*). El Dios bondadoso no hace que suframos porque el Dios cristiano no es un Dios sádico. Ahora bien, estamos

³⁰³ *Ib.*, 232.

³⁰⁴ *Ib.*, 141.

³⁰⁵ Cf. A. TORRES-QUEIRUGA, *Esperanza a pesar del mal: la resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander, 2005. En el segundo capítulo de esta obra, A. Torres-Queiruga señala cuatro rasgos específicos de la esperanza cristiana: esperanza personal, realista, universal y absoluta.

de acuerdo cuando Metz afirma que hacer memoria de Dios es hacer memoria de los sufrimientos. Sin embargo, en el horizonte siempre está la resurrección.

CONCLUSIÓN

Hablar de Dios y de las víctimas de la historia a la luz de la nueva teología política del teólogo alemán J. B. Metz, es hablar del misterio de los sentimientos de Dios pero de manera análoga. Dicho más claramente, el lenguaje humano nunca puede expresar el misterio inefable de Dios. En efecto, este trabajo nos ha permitido reflexionar acerca de la insoluble paradoja de la transcendencia e inmanencia divinas que se hallan en el centro del misterio de la participación de Dios en el sufrimiento. Dios no es insensible a los sufrimientos del mundo; Dios no se olvida de las víctimas de la historia. No obstante, cabe aquí subrayar que «Dios como Dios, no repite lo que nosotros, como humanos, sufrimos. Sin embargo, en la Encarnación Dios, que sigue siendo Dios, participa de nuestra condición hasta llegar a la dolorosa muerte en la cruz»³⁰⁶. Nuestro autor no postula un sufrimiento sin redención y tampoco convierte el sufrimiento divino en un atributo de la Trinidad inmanente.

Asimismo, nos adentramos en la cuestión de la revelación de Dios en la historia, porque el Dios de la fe cristiana, el Dios de los vivos y de los muertos es un Dios que entra en la historia humana por el misterio de la Encarnación. Y al revelarse en la historia, Él asume nuestros sufrimientos, nuestras angustias y el dolor del mundo. Aquí el mundo, debe ser entendido en el sentido social y político y no en el sentido natural-cosmológico. Y la historia humana se define como historia de redención, de la libertad y del sufrimiento.

³⁰⁶ P. GAVRILYUK, *o. c.*, 250.

Dios no hace acepción de personas porque «hace salir el sol sobre malos y buenos, y manda la lluvia a justos e injustos» (Mt 5, 45), es decir, Dios es solidario con todos los hombres. Es solidario no sólo con las víctimas de la historia sino también con los verdugos, con los malhechores «en tanto que ellos mismos son víctimas golpeadas por las consecuencias del pecado propio y ajeno y son presa del maleficio de poderes externos e internos»³⁰⁷. A este respecto, se puede decir que Metz se ha olvidado del hecho de que las víctimas también pueden ser los verdugos, es decir, aquellos que infligen el dolor y el sufrimiento al prójimo. Estos son víctimas del pecado. Y «el Hijo de Dios se solidariza e identifica en un amor incomprensible con todos los pecadores [...], para posibilitarles el alejamiento del pecado y abrirles el camino de la actitud de Jesús frente a Dios y los demás hombres»³⁰⁸. Nuestro autor habla más bien de los inocentes que sufren y casi no menciona los malhechores que, en definitiva, son víctimas del pecado.

Que existe el mal en el mundo, nadie lo puede dudar ni obviar. Se explica cuando el hombre tiene la experiencia de dolor, de injusticia, de hambre, de pobreza, de violencia, de enfermedad, de muerte. A lo largo de la historia de la humanidad, filósofos, teólogos y científicos se han planteado, el origen, la razón y la naturaleza del mal. Sin embargo, el mal sigue siendo enigmático, misterioso. Ahora bien, se plantea una cuestión: ¿cuál es la condición de posibilidad del mal? ¿Dios?, ¿la creación?, ¿la libertad? En efecto, Torres Queiruga dirá que «la pregunta por el origen del mal remite hoy de manera unánime al mismo mundo: al modo de ser de sus elementos y a los choques y conflictos entre ellos. Es, pues, aquí y solo aquí donde es preciso comenzar con el afrontamiento del problema»³⁰⁹. Así, la nueva teología fundamental práctica reflexiona también sobre la paradoja de la historia de la libertad y de la historia de la culpa.

³⁰⁷ H. KESSLER, "Cristología", en TH. SCHNEIDER (ed.), *o.c.*, 484.

³⁰⁸ *Ib.*, 484.

³⁰⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar el mal: de la ponerología la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011, 27.

La cuestión de la teodicea y de la soteriología es, sin duda, una cuestión a la cual se interesa también la teología fundamental, porque el sufrimiento humano adquiere sentido en el misterio de la pasión, muerte y resurrección, en definitiva, en el misterio pascual. Dios no puede ser el autor del mal porque, si admitimos que Él es el autor del mal, admitiríamos, en consecuencia, la contradicción en Dios. Y Dios no se puede contradecir. Dios no ama el mal, pero este mal pertenece al orden *creatural*, y esto es, precisamente, lo que Dios ama. En definitiva, Dios no puede ser el autor del mal porque Él es el Amor absoluto y puro.

Teodicea, soteriología y escatología son cuestiones que están vinculadas a la cristología y a la antropología. Dicho más claramente, al abordar el tema *Dios y las víctimas de la historia en el pensamiento teológico de J.B. Metz*, hemos tenido en cuenta el misterio de Dios, el misterio de Cristo y el misterio del hombre. Dios Padre es la fuente, Origen, donde todo nace, Cristo es mediación, o sea, la salvación nos viene de Dios por intermedio del Hijo encarnado y, el hombre es el destinatario de esta salvación, «no de forma individual sino en su dimensión social y solidaria expresada en el misterio de la Iglesia, como germen y anticipo de la nueva humanidad»³¹⁰.

Dicho de otra manera, la nueva teología política trae de un modo nuevo el mensaje escatológico del reino de Dios al centro de la conciencia teológica. Sin embargo, se echa de menos la sistematización de la teología de J. B. Metz, o sea, nuestro autor es más teólogo intuitivo que sistemático. No obstante, ha aportado una gran contribución a la reflexión teológica contemporánea, nombradamente a la teología política. Cuestiones como: la “crisis de Dios”, la crisis del hombre, contra la cultura del olvido y, como dice muy bien Ortega y Gasset, «olvidar el pasado, volverle la espada, produce el efecto a que hoy asistimos: la

³¹⁰ A. CORDOVILLA, “¿Por qué un curso de soteriología?”, en *Apuntes de Soteriología*, tema 1, 3.

rebarbarización del hombre»³¹¹. A este respecto coinciden Ortega y Gasset y J. Antonio Santos. Para J. Antonio Santos, repensar el pasado es afrontar el presente con otros ojos. Esto es, «con una actitud comprometida y nada acomodaticia, que haga al individuo no vivir de espaldas a los demás en la realización de sus acciones»³¹². Por eso, Metz recupera el tema de la “Memoria”³¹³ porque según él, la memoria es «el concepto más indispensable de una filosofía que se entiende a sí misma como forma teórica de aquella razón que, como libertad, quiere devenir práctica»³¹⁴. Además, es un término central en el cristianismo – *la memoria passionis* –, o sea, la rememoración de Dios en la historia del sufrimiento de nuestro mundo.

³¹¹ ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 2005, 44.

³¹² J. ANTONIO SANTOS, *Los olvidados del nacionalismo: Repensar la memoria*, CEPC, Madrid, 2014,

³¹³ En Agustín de Hipona en el capítulo XVI de sus Confesiones se puede leer: «la memoria con que me acuerdo y el olvido que me acuerdo», siendo el olvido privación de memoria. SAN AGUSTÍN, “Confesiones”, en A. CUSTODIO VEGA (ed.), *Obras selectas*, Gredos, Madrid, 2012, 245.

³¹⁴ J.B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, 3.

BIBLIOGRAFÍA

A) Documentos pontificios y magisteriales

- BENEDICTO XVI, *Exhort. ap. postsinodal Africae Munus*, (19 noviembre 2011), 1: AAS 103 (2011).
- BENEDICTO XVI, *Discurso del Santo Padre durante la visita al campo de concentración de Auschwitz*, AAS, 28 de mayo de 2006.
- CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura*, PPC, Madrid 1999.
- JUAN PABLO II, *Exhort. ap. postsinodal Ecclesia in Africa* (14 septiembre 1995), 1: AAS 88 (1996).

B) Obras

- AGUSTÍN DE HIPONA, *La naturaleza del bien: contra los maniqueos*. Versión electrónica trad. Mateo Lanseros y revisada por Miguel Fuertes Lanero en <http://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>, visitado en 5 de diciembre de 2014.
- CANO, M., *De locis theologicis*, BAC, Madrid, 1563.
- GAVRILYUK, P., *El sufrimiento del Dios impasible*, Sígueme, Salamanca, 2012.
- GESCHÉ, A., *El hombre. Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca, 2002, 35.
- GRESHAKE, G., *El Dios Uno y Trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona, 2001.
- GONZÁLEZ, A., *Naturaleza, historia y revelación. Estudios del Antiguo Testamento*, Casa de la Biblia, Madrid, 1969.
- GONZÁLEZ- CARVAJAL, L., *Cristianismo y secularización: cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Sal Terrae, Santander, 2003.
- HOUGHT, J.F., *Cristianismo y ciencia: hacia una teología de la naturaleza*, Sal Terrae, Santander, 2009.
- KANT, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1981.
- KITAMORI, K., *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- METZ, J. B., *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1970.
- ID., *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979.

- ID., *El clamor de la tierra: El problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Pamplona, 1996.
- ID., - WIESEL, E., *Esperar a pesar de todo*, Trotta, Madrid, 1996.
- ID., *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- ID., *Dios y tiempo: nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002.
- ID., *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007.
- ID., *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona 2013.
- MOLTMANN, J., *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- ID., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca, 1975.
- MONSERRAT, J., *Hacia el nuevo concilio: El paradigma de la modernidad en la Era de la ciencia*, San Pablo, Madrid, 2010.
- MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona, 1998.
- ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid, 1969.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Ideas y creencias*, Alianza, Madrid, 2005.
- OTTO, R., *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 2012.
- PANNENBERG, W. et al, *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- ID., *Teología sistemática*, vol. II. UPCo, Madrid, 1996.
- ID., *Teología Sistemática*, vol. III, UPCo, Madrid, 2007.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1979.
- RATZINGER, J., *Teología e historia: notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca, 1972.
- ID., *Dios y el mundo: Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con P. Seewald (ed.)*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.
- REVERTE, J., *Vagabundo en África*, El País- Aguilar, Madrid, 1998.
- SCHELLING, F.E.J., *Investigaciones filosóficas: sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 2004.
- TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la historia*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.
- ID., *Esperanza a pesar del mal: la resurrección como horizonte*, Sal Terrae, Santander, 2005.
- ID., *Repensar el mal: de la ponerología la teodicea*, Trotta, Madrid, 2011.
- YÁÑEZ, H. M., *Esperanza y Solidaridad: una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, UPCo, Madrid, 1999.
- ZUBIRI, X., *El problema teológico del hombre: cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997.

C) Artículos

- AGUSTÍN DE HIPONA, "Del orden", en: F. GARCIA – V. CAPANAGA (eds), *Obras completas de San Agustín*, BAC, Madrid, 31957, 675-794.
- ID., "Confesiones", en Ángel Custodio Vega (trad.), *Obras selectas*, Gredos, Madrid 2012.
- CORDOVILLA, A., "¿Por qué un curso de Soteriología?", en *Apuntes de Soteriología*, UPCo, 2014-2015.
- FRIES, H., "Acción y palabra de Dios en la historia de la salvación", en: J. Feiner – M. Lohrer (eds.), *Mysterium salutis*, I/1, Cristiandad, Madrid, 1970, 207-227.
- HILBERATH, B. J., "Doctrina de la gracia", en TH. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1996, 619-662.
- KESSLER, H., "Cristología", en Th. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 2005, 295-504.
- LEVINAS, E., "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", en *Esprit* 26 (1934), 199-208.
- METZ, J.B., "Un hablar de Dios, sensible a la teodicea", en J.B.METZ (dir.), *El clamor de la tierra: el problema dramático*, Verbo Divino, Pamplona, 1996, 7-28.
- ID., "Dios. Contra el mito de la eternidad del tiempo", en T. R. PETERS y C. URBAN (eds.), *La provocación del discurso sobre Dios*, Madrid, Trotta, 2001, 35-54.
- WERBICK, J., "Prolegómenos", en Th. SCHNEIDER, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 2005, 47-95.
- URÍBARRI, G., "Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización. Una reflexión sobre la actual inculturación del cristianismo en Occidente", en *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003), 301-331.
- VERGAUWEN, G., "Revelación y narración", en: C. IZQUIERDO (ed.), *Dios en la palabra y en la historia: XIII Simposio internacional de teología*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 589-603.
- VILLEGAS, A. L., "El origen del mal como privación en la filosofía de G.W. Leibniz", en *Revista de Filosofía Univ.* XLVIII (2010) 149-154.

BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- BLANCO, C. A., *Filosofía, Teología y el sentido de la historia: reflexiones a la luz del Pensamiento de Wolfhart Pannenberg*, CEDRO, Madrid, 2011.
- BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, 3 vols., Trotta, Madrid, 2004.
- CAMPS, V. – VALCÁRCEL, A., *Hablemos de Dios*, Taurus, Madrid, 2007.
- CASTELAO, P. F., *La escisión de lo creado: creación y caída en el Pensamiento de Paul Tillich*, UPCo, Madrid, 2011.

- CASTILLO, J. M., *La Humanización de Dios. Ensayo sobre Cristología*, Trotta, Madrid, 2009.
- CORDOVILLA, A., "Caminos de encuentro con Dios", en *Separata Revista Teología y Catequesis* Vol. CXXVI (2013).
- FAUS, J. I. G., *Memoria de Jesús. Memoria del Pueblo: Reflexiones sobre la vida de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1984.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971.
- HABERMAS, J., *Teoría y Praxis*, Altaya, Barcelona, 1994.
- HAHNE, H. A., *The Corruption and Redemption of Creation. Nature in Romans 8.19-22 and Jewish Apocalyptic Literature*, T & T International, London, 2006.
- JIMÉNEZ, O. A., *Los Conceptos de Revelación y de Fe en la Teología Fundamental de Heinrich Fries*, Pontificia Universidad Salesiana, Roma, 1986.
- JONAS, H., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Herder, Barcelona, 1998.
- KANDEL, E., *In Search of Memory. The Emergency of a New Science of Mind*, W.W. Norton and Company, London, 2006.
- KANT, I., *La Religión dentro de los Límites de la Mera Razón*. Traducción, prólogo y notas de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1995.
- KITAMORI, K., *Teología del Dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- LAÍN, E. P., *La Espera y la Esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.
- ID., *Antropología de la Esperanza*, Editorial Labor, Barcelona, 1978.
- LEVENSON, J. D., *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, New Jersey, 1988.
- MACKIE, J., "Evil and Omnipotence", en *Mind* 254 (1955), 200-212.
- MOLTMANN, J., - HURBON, L., *Utopía y Esperanza. Diálogo con Ernest Bloch*, Sígueme, Salamanca, 1980.
- RATEAU, P., *La Question du Mal chez Leibniz: Fondements et Élaboration de la Théodicée*, Champion, Paris, 2008.
- ID., (ed.), *L'Idée de Théodicée de Leibniz à Kant : Héritage, Transformations, Critiques*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2009.
- TILLICH, P., *Systematic Theology*, 3 vols., The University of Chicago Press, Chicago, 1951-1963.
- VARONE, F., *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Sal Terrae, Santander, 1986.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I: LA TEOLOGIA DE JOHANN BAPTIST METZ	10
1.1 La nueva teología política	11
1.2 Las categorías de base de una teología fundamental práctica	16
1.2.1. Recuerdo	17
1.2.2 Narración	19
1.2.3 Solidaridad	22
CAPÍTULO II: LA REVELACIÓN DE DIOS EN LA HISTORIA	24
2.1 Aclaración de términos: historia y revelación	24
2.2 Relación entre historia y revelación	27
2.3 Revelación: palabra y narración	33
2.4 Historia como función anamnética – Memoria	39
CAPÍTULO III: TEODICEA Y SOTERIOLOGÍA	46
3.1 Preguntarse por Dios y por la salvación	48
3.2 ¿Cómo se debe hablar de Dios en una época de “crisis de Dios”?	53
3.3 ¿Cómo se puede compaginar el sufrimiento en el mundo con la idea de un Dios Creador todopoderoso y bondadoso?	60
3.4 La soteriología escatológica	63
CAPÍTULO IV: LAS VÍCTIMAS DE LA HISTORIA.....	68
4.1 El sufrimiento de las víctimas y el silencio de Dios	69
4.2 Dios no puede padecer pero puede compadecerse	73
4.3 La solidaridad con las víctimas de la sociedad	77
4.4 El cristiano portador de la esperanza	81
CONCLUSIÓN	86
BIBLIOGRAFÍA	90

