

***LA ECLESIALIDAD DE LA FE EN SU DIMENSIÓN PRÁCTICA.
INDAGACIONES EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE
JOHANN BAPTIST METZ***

Juan Pablo Espinosa Arce

Sumario: El presente artículo busca indagar en la comprensión práctica de la eclesialidad de la fe en la teología política de Johann Baptist Metz. Como tesis fundamental de este estudio se sostiene que la fe cristiana, por su propia naturaleza, constituye una experiencia con incidencia en el mundo y en la historia. Anunciar y pensar al Dios de Jesucristo, se expresa por medio de una fuerte relación con el espacio público superando así la excesiva privatización del cristianismo provocada por los movimientos de la Ilustración y de la crítica ideológica del marxismo.

Summary: The present article seeks to investigate the practical understanding of the ecclesiality of faith in the political theology of Johann Baptist Metz. As a fundamental thesis of this study it is argued that the Christian faith, by its very nature, constitutes an experience with influence in the world and in history. To announce and to think to the God of Jesus Christ, expresses itself through a strong relation with the public space surpassing thus the excessive privatization of the Christianity provoked by the movements of the Enlightenment and the ideological critique of Marxism.

Palabras clave: Teología post idealista, teología fundamental, praxis, teología del mundo

Key words: Teología post idealista, teología fundamental, praxis, teología del mundo

Fecha de recepción: 16 julio de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 12 enero de 2018

1. Introducción

El presente artículo tiene como objetivo indagar cómo la teología política de Johann Baptist Metz (1928 -) asume el carácter práctico de la fe. A mediados de la década de 1960, Metz comienza a diseñar un pensamiento teológico que viene a ubicarse como teología fundamental de carácter práctico. Se busca pensar el cristianismo en las actuales condiciones del mundo, de la sociedad, de la racionalidad política. En Metz reconocemos fuertes influjos del Concilio Vaticano II, sobre todo de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965), y el lugar que el mundo y lo público tienen en el discurso teológico en la vida de la propia Iglesia. Es por ello que su teología es definida

como una teología post idealista, que viene a superar una teología existencial y una de carácter trascendental.

Esta teología post idealista, o teología fundamental práctica, o nueva teología política, busca decir adiós a tres elementos: en primer lugar, decir adiós a la inocencia social de manera de recuperar las preguntas centrales de la teología, que evitan que la teología caiga en el relativismo. En este primer adiós se busca una teología que sea práctica y aliada de la libertad y de la justicia. Es aquí donde aparece “el planteamiento de teología fundamental de la nueva teología política, y también de la teología de la liberación en la medida en que es algo más que doctrina social y pastoral”¹. Es en definitiva lograr una mística política sustentada en la experiencia de las comunidades de base.

El segundo “adiós”, a juicio de nuestro autor, es a la inocencia histórica. Metz reconoce que “la historia es tema del discurso sobre Dios específicamente cristiano. Y en este sentido la teología tiene que decir adiós a un universalismo histórico sin sujeto, ajeno a toda situación y en cierta medida sin contenido humano”².

Aquí Metz recuerda que la teología de la historia es una reflexión fundamental en el discurso cristiano sobre Dios. En la recuperación de la historia aparecen los rostros, los relatos, las narraciones, la memoria de los sujetos olvidados. La teología del sujeto se basa en una mística del reconocimiento, que es la mística de Jesús, la que

“no es la mística adusta de ojos cerrados, sino la mística enfática de ojos abiertos (...) y la teología de la liberación, en su búsqueda de sistema, admite la irrupción del rostro de los pobres. Esto la caracteriza, igual que a la teología política, como postidealista”³.

Finalmente, el tercer adiós requerido es a la supuesta inocencia étnico-cultural. El propósito de Metz es lograr una teología que aborde el desafío de la construcción de una Iglesia policéntrica y multicultural. Aquí se debe construir una cultura hermenéutica basada en el reconocimiento de los otros, de la alteridad, del respeto y del encuentro. Metz sostiene en esto que

“en el central mandamiento bíblico del amor al prójimo este prójimo no lo forman principalmente los cercanos, sino los distintos, los otros extraños. Y en este sentido el logos de la teología tiene que dejarse irrumpir por el rostro de estos otros extraños”⁴.

Los sujetos de la teología y la teología del sujeto han de fundamentarse en una mentalidad del reconocimiento y de la eclesialidad de una fe no reducida a una experiencia individualista, sino a la experiencia y a la consideración de una fe y de una mística política y social cercana a la historia, a una fe eminentemente comunitaria.

¹ J.B. METZ, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, 143.

² J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 144.

³ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 144.

⁴ J.B. METZ, *Dios y tiempo*, 145.

A partir de ello, nuestra propuesta busca recoger algunas categorías y reflexiones de la teología política de Metz presentes en su obra programática *La fe en la historia y la sociedad*. Para Metz, esta obra, escrita en 1977, “marca un itinerario teológico. Bajo el lema de una teología fundamental práctica, esto es, una teología fundamental orientada hacia la praxis, trata de descubrir la dirección y la dinámica de dicho itinerario y reconstruirlo sistemáticamente, sin excluir las etapas precedentes y siguiendo estos tres pasos: concepto, temas, categorías”⁵.

Se ha considerado esta obra para reflexionar sobre la eclesialidad de la fe en su dimensión política, porque representa un punto de partida a partir del cual el autor sienta las bases de su proyecto teológico, y por ende suele ser el primer y necesario acercamiento del lector interesado para conocer a Metz y su teología.

La obra se divide en tres partes. La primera, llamada “Concepto”, busca reseñar el nacimiento y la evolución, durante la década de los sesenta y setenta, de la teología política y cómo ella se comprende como teología fundamental práctica. La segunda parte, “Temas”, aborda reflexiones sobre la libertad, el futuro y lo escatológico, la redención y la relación de la Iglesia y el pueblo. La tercera parte y final lleva por título “Categorías”. En ella se presentan los conceptos centrales de la teología política: recuerdo o memoria, narración y solidaridad.

Para efectos metodológicos, procederemos del siguiente modo: en primer lugar una aproximación a la relación de la Iglesia y el pueblo (la comunidad humana), relación que se considera paradigmática al momento de pensar la eclesialidad de la fe. En segundo lugar, el abordaje de la cuestión del creyente comprendiéndolo como un sujeto solidario y eclesial que desprivatiza su fe. Luego, algunas consideraciones en torno al concepto de praxis, temática transversal a la propuesta de Metz, sobre todo en la temática de los relatos bíblicos de la praxis del seguimiento. Por último, una reflexión en torno a la responsabilidad de la Iglesia en la historia y en la sociedad, para culminar con una recapitulación del capítulo.

2. El creyente como sujeto solidario y eclesial que desprivatiza su fe

Es sabido que la teología política de la Metz aborda el concepto de sujeto, la categoría de solidaridad y la tesis de la desprivatización de la fe, que se logra por medio de la solidaridad. Este autor evidencia que en la escena teológica que lo precede y que le ha correspondido vivir, coexisten teologías carentes del concepto de sujeto y que tendían a la privatización del discurso teológico. Dichas teologías, a su vez, oponían lo público y lo social con lo privado, reduciendo la experiencia cristiana a un mero discurso apolítico e intimista. Las teologías que él considera que han caído en esta reducción son la de corte existencial, la de la desmitologización, la personal y la trascendental. Frente a este panorama teológico, Metz propone la tesis de la desprivatización sosteniendo que se hace necesario “escapar de las categorías privatistas y de la abstracta oposición establecida entre “sujeto”, de un lado, e “historia y sociedad”, de otro, y postular una nueva teología del sujeto”⁶.

⁵ J.B. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, 13.

⁶ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 79.

Esta teología del sujeto comprende que el hombre se realiza únicamente en relación con otros sujetos y especialmente en la relación que se establece con Dios. El sujeto es pues una persona profundamente comunitaria y solidaria, un sujeto religioso y social. La teología política que busca desprivatizar la fe, se constituye a la vez como una teología de la historia y una teología en la historia y en sus procesos sociales y políticos. Únicamente asumiendo la interpelación social y política estamos construyendo, al entender de Metz, una teología sin abstracciones vacías de sentido para el sujeto que consideren la historicidad del mismo y que vuelvan sobre la consideración de una escatología más colectiva que individual. Por lo mismo, “la teología no puede dejar de lado el contexto en el que nace, teniendo en cuenta la importancia de la situación histórico-social concreta de los sujetos, sus experiencias, sufrimientos, luchas y contradicciones”⁷.

El sujeto que busca desprivatizar su fe realiza este proceso teniendo en cuenta el concepto teológico-práctico de “solidaridad”. Esta categoría, definida por el autor como “un concepto central para definir la teología fundamental práctica como teología política del sujeto, que está guiada por la idea de que todos lleguen a ser sujetos ante Dios”⁸. En otras palabras, la idea práctica de Dios que domina la nueva teología política promueve que la solidaridad se transforme realmente en una subjetividad social y política en la que la eclesialidad de la fe y la comunión de la creencia se constituya en una alteridad y en una experiencia fundada en el compromiso. Esto, para que todos los sujetos, especialmente los sufrientes, puedan lograr ser realmente tales. Este objetivo se concreta asumiendo la “asistencia, apoyo y promoción del sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos”⁹, viendo así a la solidaridad como una dimensión liberadora, tanto de la servidumbre del paradigma social y político actualmente vigente, como de la desprivatización de la fe.

El cometido último de Metz es lograr que la fe cristiana se desprivatice y ocupe un lugar social y políticamente válido. Y esto no se logrará mediante la actuación aislada de un individuo, sino como a una tarea eclesial. La Iglesia, en la teología de Metz, se comprende como la institución crítica que propone la libertad como recuerdo y narración peligrosa, con lo cual debe ser la primera en practicar la solidaridad. Así, “la Iglesia, sólo es Iglesia solidaria cuando de una Iglesia para el pueblo, de talante proteccionista, pasa a ser una Iglesia del pueblo”¹⁰. Lo anterior nos vuelve a poner en la perspectiva de lo que revisábamos en la relación de la Iglesia y el pueblo, relación que habíamos definido como paradigma de la eclesialidad de la fe.

El logro de una Iglesia del pueblo se realiza cuando la solidaridad nos lleva a reconocer que, aun cuando mis intereses son legítimos, debo poner los intereses, deseos y proyectos de los otros sobre los míos. De esta manera, se creará una solidaridad efectiva que constituya, como propone Metz, una nota fundamental de la teología y de la Iglesia “que intentan hacer valer su fuerza redentora y liberadora en medio de la historia

⁷ M. OMAR RUZ, *Nueva teología política. Desarrollo del pensamiento de Johann Baptist Metz*, Ediciones Universidad Católica de Córdoba, Argentina 2010, 129.

⁸ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 237.

⁹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 237.

¹⁰ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 239.

dolorosa de los hombres sin desatender al hombre concreto y su penosa situación de no identidad”¹¹. Ya dicho lo necesario, pasemos ahora a indagar en el concepto de praxis tal y como lo comprende Metz. Este concepto es central al momento de entender la dimensión comunitaria del cristianismo.

3. Iglesia y pueblo: paradigma de la eclesialidad de la fe

Al abordar el tema de la eclesialidad de la fe, se subrayó cómo ésta dimensión constitutiva del cristianismo involucra los conceptos de comunidad, de encuentro, de alteridad, de reconocimiento, y también de pueblo. La connotación política y social de la teología de Johann Baptist Metz se imbrica con reflexiones teológicas y eclesiológicas que vienen marcadas con el espíritu de la renovación del Concilio Vaticano II. El Concilio buscó una revitalización de la Iglesia desde la lectura y la vuelta al *depositum fidei*, esto es, la Escritura y los Padres.

Una de las categorías en las que el Concilio reflexionó con más fuerza fue la de Pueblo. Para Metz, “pueblo sigue siendo una categoría teológica central con evidente fundamentación bíblica”¹². Así lo asumió *Lumen Gentium* al presentar al Pueblo de Dios como una de las imágenes más significativa para entender el misterio de la Iglesia.

Hablar de una Iglesia que es Pueblo de Dios, exige en primer lugar volver sobre las prácticas comunitarias del cristianismo. En razón de los vínculos que unen a los sujetos bajo la confesión de una misma fe. Se hace necesario conocer la historia de ese pueblo, su tradición, su éthos, su particular forma de mirar la realidad y de ubicarse en ella. En medio de las culturas actuales, en las cual los valores sociales han ido perdiendo la fuerza de antaño, es necesario mirar la realidad y contribuir a que desde esas mismas condiciones la Iglesia que es pueblo pueda actuar crítica y solidariamente con esas manifestaciones humanas. Es por ello que Metz considera que una Iglesia y una teología que quiera ser críticamente responsable de la fe cristiana y de sus consecuencias, no puede prescindir en su núcleo de estas relaciones sociales. Por lo tanto “su reflexión teológica, por sí misma, no permite dejar de lado los problemas de la vida pública, del derecho, de la concepción de la libertad, etc.”¹³.

Asumir la realidad teológica y eclesiológica del Pueblo de Dios, tal como lo presentó el Vaticano II, significa afianzar la naturaleza comunitaria e histórica de la Iglesia. Estas dimensiones, junto con la conciencia política y social que Metz aborda, permiten que el creyente se entienda como sujeto en comunión con otros, con los cuales puede ser artífice de una nueva historia fundada en la libertad y en la dignidad operada por el Dios Trinidad. Esta libertad pasa sobre todo por un sano ejercicio de la autoridad eclesial, la cual convoque a todos los miembros de la comunidad de los creyentes. Así lo ha sostenido Metz cuando comenta que

¹¹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 237.

¹² J.B. METZ, *La fe en la historia*, 146. Las cursivas son propias.

¹³ J.B. METZ, “La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad”, en J.B. METZ, *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna*, Sígueme, Salamanca 1973, 47-77, 49.

“la autoridad eclesiástica ha actuado excesivamente como si fuese algo importante en sí misma, demasiado separada del contenido de la fe que debe manifestarse en su actuación y que debe ser siempre liberador, demasiado divorciada de la historia concreta de la fe de los cristianos”¹⁴.

La crítica de Metz a los abusos de la autoridad eclesial apuntan, sobre todo, a la falta de comunión existente entre la Jerarquía, que es quien posee la autoridad en la Iglesia, y la historia concreta de los cristianos, del pueblo común, del laicado. Falta una relación mucho más estrecha entre la autoridad y el pueblo. Aquí se impone la necesidad de repensar las actitudes de escucha, de disponibilidad y de servicio comunitario al interior del Pueblo de Dios. Una Iglesia que quiera ser servidora del mundo debe asumir finalmente que su horizonte de comprensión último es Jesucristo y la fe manifestada en el seguimiento de su persona. La autoreferencialidad de la Iglesia va en contra del proyecto eclesiológico de ser Pueblo de Dios

Un segundo elemento, es que cuando hablamos de Pueblo de Dios también hemos de ahondar en la realidad sociológica del pueblo común, de las comunidades humanas, de las culturas, de las realidades en las que estamos insertos como Iglesia. En esto, Metz es bastante crítico y llega a sostener que pueblo es el “sujeto olvidado de la fe”¹⁵ y que existe un cisma entre la Iglesia y el pueblo. Esta situación, a su juicio, se presenta más en Europa más que América Latina. En el continente latinoamericano el tema del pueblo, en el contexto de la edición de *La fe en la historia y la sociedad* – la década de los 60-70 –, hablar de pueblo era una costumbre recurrente, sobre todo por la irrupción de gobiernos de izquierda y por el surgimiento de las comunidad eclesiales de base y de la Teología de la Liberación.

El cisma que Metz diagnostica ocurre como consecuencia de una actitud de corte proteccionista que la Iglesia ejerció sobre las comunidades sociales y políticas, protección que se manifestó en la comprensión eclesiológica de una Iglesia *para* el pueblo y no en una comprensión fundada en ser una Iglesia *del* pueblo. El primer concepto define a la Iglesia como una institución de venta de servicios religiosos, pero lejana a la realidad sufriente del pueblo común. Es una Iglesia que le presentaba todo confeccionado al pueblo, pero que no le deja tomar parte en las acciones teológicas, eclesiológicas o pastorales. En este modelo se llegará a la conclusión de que la Iglesia es distinta al pueblo.

Pareciera ser que en esta idea de una Iglesia *para* el pueblo, lo teológico y lo pastoral van por carriles distintos, es decir, que el mensaje eclesial, el Evangelio predicado, no responde verdaderamente a las preocupaciones cotidianas de nuestra gente. Aquí se hace necesario recordar una vez más que el teólogo, antes de ser un científico, es un creyente, es hijo de su Iglesia y del pueblo.

Mantener o reciclar estructuras eclesiales de la Iglesia *para* el pueblo constituiría una negación o una traición al sentido de lograr el establecimiento de una comunidad creyente adulta y corresponsable. Por tanto, si la eclesialidad de la fe significa una vivencia comunitaria de la creencia y de la praxis cristiana, y si la imagen bíblica del pueblo

¹⁴ J.B. METZ, “La autoridad eclesiástica frente a la historia de la libertad”, 56.

¹⁵ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 146.

representa una dimensión social y política, la Iglesia debe volver a repensar su acción en la historia y en el mundo desde el pueblo, con él y en él. Y esto, a juicio de Metz, se logra con la comprensión eclesiológica de una *Iglesia del pueblo*.

La idea de una Iglesia *del* pueblo, expresa el deseo de recuperar la “biografía mística”, es decir, de aquel relato que viene a dar lugar a los sufrimientos, las esperanzas, los rostros, las miradas, las luchas y la fe de los creyentes. Es una mística que obliga al cristianismo a “conectar sus exigencias de verdad y misión con una cultura de la sensibilidad, con la cultura del reconocimiento y aceptación de los demás en su diferente alteridad”¹⁶. En la biografía mística se manifiesta el relato y la narración de los creyentes “de a pie”, de sus proyectos de vida, sus relatos de luchas y de descontentos con su propia Iglesia, sus ansias de cambio y de renovación tanto social como eclesial. A Metz le parece que

“se habla mucho sobre todo en teología pastoral, de la Iglesia para el pueblo, pero apenas entra en consideración la Iglesia como pueblo y, menos aún, la Iglesia del pueblo. Y sin embargo, todo depende en el fondo de que la Iglesia para el pueblo sea capaz de hacerse Iglesia del pueblo”¹⁷.

Una idea transversal en la teología política de Metz es el logro de hacerse sujeto, pero no sujeto aislado sino que comunitario. Aquí el sujeto es la Iglesia del pueblo, en quien comprendemos que se encarna la eclesialidad de la fe, una fe que es contemplación, vida, sufrimiento, anhelos y gestos sencillos, celebraciones litúrgicas y reflexiones teológicas, todas ellas realizadas en sintonía con el pueblo. En este pueblo, sostiene el teólogo chileno Ronaldo Muñoz, podemos

“descubrir a ese Dios, contemplarlo, ponernos en sus manos, cultivar la confianza en la ternura de Dios en medio de tanta dureza y crueldad en la vida colectiva, en la vida de las personas, de las familias (...) que abramos espacios para esa contemplación gratuita, celebrante, agradecida y que aprendamos a hacer oración, tal vez de manera nueva”¹⁸.

La función primordial de la Iglesia es, por ende, tener un *oído en el pueblo*, oído que escuche y sepa leer los relatos de vida, las experiencias y los acontecimientos que son discernidos como presencia de Dios en medio del entramado social y político de los creyentes, en definitiva, una comunidad que busca vivir la eclesialidad de la fe. Este *oído en el pueblo* vendrá, a nuestro juicio, a superar la ruptura entre la fe efectiva del pueblo y la fe oficial de la Iglesia ante la que quiere reaccionar Metz. Esta ruptura, para Metz, se acentúa aún más porque falta “la conciencia de la pertenencia personal y responsable a la Iglesia”¹⁹.

¹⁶ J.B. METZ, “Perspectivas de un cristianismo multicultural”, en J.J. TAMAYO (Ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristan*, Trotta, Madrid 1996, 31-41, 32.

¹⁷ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 148.

¹⁸ R. MUÑOZ, *Llamados desde el pueblo*, Paulinas-Rehue, Santiago de Chile 1990, 15.

¹⁹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 151.

La conciencia de la responsabilidad de la que habla Metz, significa el proceso de constituirnos en sujetos constructores de una Iglesia adulta que responde a los desafíos de la cultura de la secularización en la que estamos inmersos. En definitiva, y como sostiene Metz, “la Iglesia sólo podrá hacer frente a esto si vive una *communio* religiosa donde todos son sujetos, es decir, donde se ejercita una identidad que no nace de arriba, sino de la propia experiencia religiosa de los hombres”²⁰. Ya hemos dicho suficiente. Ahora volvamos sobre la experiencia de los creyentes que viven la dinámica eclesial.

4. Algunas consideraciones en torno al concepto de praxis

Johann Baptist Metz define su teología política como una *teología fundamental práctica*. Por lo tanto, el concepto de praxis posee un lugar central en su pensamiento y propuesta. Es más, en el mismo prólogo de *La fe en la historia y la sociedad* se lee: “la elaboración de esta teología fundamental práctica viene a ser el desarrollo crítico de los principios de la nueva teología política”²¹. Y más adelante añade que “en el desarrollo de esta teología fundamental orientada a la praxis debemos buscar para el cristianismo una vía de acceso al fundamento práxico de su identidad”²². Con ello, la teología política se ubica dentro del grupo de las teologías de la praxis, las cuales buscan resaltar el carácter crítico, de apelación a la libertad y pensar las consecuencias prácticas del mensaje cristiano.

Se hace necesario entonces indagar en torno al concepto mismo de praxis. Esta palabra proviene del griego y significa literalmente *acción*, aunque es un concepto que es utilizado en un sentido bastante amplio. F. Berríos sostiene que la noción de praxis puede ser entendida como “actividad en general, como *vita activa* o quehacer humano en el concreto devenir espacio-temporal, colectiva e individualmente considerado; como libertad operante y constructora del mundo”²³. A nivel de la teoría, las preguntas que la praxis trata de responder se pueden formular de la siguiente manera: ¿qué se debe hacer? ¿Cómo se explican las acciones humanas? ¿Cómo transformar el mundo para que sea un lugar más justo? ¿Cómo explicar el funcionamiento de las sociedades humanas y del rol del sujeto individual en ellas?

La praxis ha impactado a los más variados campos de reflexión. Así se encuentra, por ejemplo, una filosofía de la praxis, sobre todo de corte marxista, la cual busca la transformación del mundo, de la naturaleza, de la sociedad y del propio hombre. Por medio del trabajo, la producción, la técnica, se busca que las condiciones históricas vayan evolucionando hacia el mejoramiento de la situación presente. Se mantiene así el ideal de que el éxito final de la historia y del triunfo de la sociedad serán los parámetros por medio de los cuales se evidenciará el logro de la acción.

²⁰ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 162.

²¹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 13.

²² J.B. METZ, *La fe en la historia*, 13.

²³ F. BERRÍOS, “Teología trascendental y praxis. Una reflexión desde el legado de Karl Rahner”: *Teología y Vida* XLIII (2002) 467-502, 469.

También se puede identificar una *teología de la praxis*. Al igual que las filosofías de la praxis, la intención de estas teologías fue reflexionar en torno al comportamiento concreto de la persona y de los grupos humanos. Se buscó una orientación más concreta que especulativa, más científica que metafísica, de manera tender al objetivo principal de “presentar el fermento práctico, concreto, social, político e interpersonal de la fe”²⁴. Así nacieron teologías de la cultura, del mundo, del trabajo, de la paz, políticas o de la liberación.

Aunque la praxis se entiende en un sentido mayor como acción, no se puede desconocer que ella también implica una acción reflexiva. Se da por tanto un movimiento dialéctico entre teoría y praxis. En el caso concreto de la teología política, así como en teología de la liberación, la praxis acontece como el momento primero y la teoría – o la teología – está ubicada en el momento segundo. Pensar y recrear creativamente esta relación es una de las tareas principales de Metz y de su propuesta. Con ello se busca volver sobre el carácter y la identidad praxica del cristianismo, la cual se evidencia sobre todo en lo que él denomina la *praxis del seguimiento de Jesucristo*.

5. Relatos bíblicos sobre la praxis del seguimiento

En el apartado anterior se abordó el concepto de praxis tal y como es comprendido por Metz en su teología fundamental práctica. A partir de lo anterior, procedamos a revisar la relación de la praxis con la teología política y, en ella, a indagar en torno a los relatos bíblicos del seguimiento en los evangelios sinópticos.

La primera convicción de Metz es que “la idea bíblico-cristiana de Dios es una idea esencialmente práctica”²⁵. De esto se desprenden tres consecuencias fundamentales: en primer lugar, que la teología política se fundamenta en el *primado de la praxis* o en el paso de la ortodoxia a la ortopraxis; en segundo lugar, que la reflexión teológica debe ahondar en la comprensión de una revelación desde lo práctico y lo histórico. Junto con ello, se sientan las bases para comprender cómo el ser humano constituye un sujeto sociohistórico que está abierto al encuentro con otros, en una nueva historia de corte dinámico y liberador. Una tercera consecuencia del primado de la praxis en la teología de Metz es que el logos de la teología cristiana es uno de carácter práctico. Es decir, se expresa que “Dios no puede ser pensado sin que ese pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo. Pensar a Dios lleva consigo una revisión de las aspiraciones y los intereses inmediatos centrados en nosotros mismos”²⁶.

El fin que persigue la teología política de Metz es lograr la relevancia social del mensaje del cristianismo, a saber, que el hombre pueda lograr condiciones de humanidad en medio de las estructuras que limitan su desarrollo pleno. Y dichas condiciones conllevan el encuentro definitivo del hombre con Dios y de los hombres entre sí. A juicio de D. Pailin, el carácter antropológico de la teología permite que ella pueda responder a las necesidades humanas, porque “la gente busca contactar con algo que es

²⁴ J. MONDIN, *Teologías de la praxis*, Trotta, Madrid 1981, 5.

²⁵ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 78.

²⁶ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 66.

superior, a través de lo cual espera elevar la vida, realzar su valor y conquistar para ella un sentido más profundo y amplio²⁷.

El logro del objetivo de la teología cristiana, esto es, “la lucha general porque todos los hombres puedan ser sujetos”²⁸, se fundamenta bíblicamente en los relatos del seguimiento que aparecen sobre todo, para Metz, en los evangelios sinópticos. El tema del seguimiento es central en el cristianismo, ya que constituye el inicio de toda vida verdaderamente cristiana. Todo comienza con el llamado que Cristo realiza a vivir con él la intimidad del discípulo; intimidad que no es un aislacionismo, sino el inicio de nuevas relaciones comunitarias en la Iglesia.

El seguimiento posee la particularidad de vivirse como camino en el cual vamos reconociendo cómo en nuestra existencia personal y eclesial el Dios de Jesús se va revelando e invitándonos a seguirle. Es más, “comprender la teología como seguimiento significa mostrar que la biografía del creyente es la condición de posibilidad del conocimiento teológico”²⁹. Con lo anterior percibimos que el seguimiento aparece como una espiritualidad, como una mística y como una decisión radical de vida.

El seguimiento cristiano, junto con constituir una espiritualidad, representa también una praxis que está dominada por lo que Metz denomina “dialéctica cristológica”³⁰. Por dialéctica cristológica se entiende una relación entre teoría y praxis, por la cual los cristianos deben llegar a comprender que sólo siguiendo a Cristo pueden conocerle, confiar en Él y comprender que Él es quién los salva. La relación dialéctica y experiencial entre quien llama y quienes son llamados, constituye para Metz el problema central de la teología fundamental práctica, que se basa en la relación “entre teoría y praxis, entre comprensión de la fe y la praxis social”³¹. En otras palabras, para Metz el tópico del seguimiento de Jesucristo en los relatos neotestamentarios, lleva a comprender que el auténticamente cristiano debe impactar social y políticamente. Hay que buscar que el sujeto siga siendo sujeto, pero no de manera aislada sino compartiendo con otros sus experiencias de solidaridad y de esperanzas en la liberación que Jesucristo nos otorga como don gratuito.

De este “hacerse sujeto” que nace de la praxis del seguimiento, se desprenden otros dos conceptos fundamentales: la conversión y el éxodo. La conversión involucra un cambio de perspectiva y de mentalidad de manera de lograr la capacidad de entrar en nuestro interior para cambiar la dirección o el rumbo de los propios comportamientos y opciones vitales fundamentales, además de asumir una nueva relación con los otros. La invitación que Jesús realiza es a optar libremente por la propuesta del Reinado de Dios, invitación que lejos de ser pura especulación debe hacerse praxis, tanto personal como social.

Metz sostiene que los relatos de conversión “no son mero ropaje dramático de una teología pura preconcebida, sino que pertenecen al fenómeno básico mismo de esta

²⁷ D. PAILIN, *El carácter antropológico de la teología*, Sígueme, Salamanca 1995, 238.

²⁸ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 64.

²⁹ M. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 18.

³⁰ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 66.

³¹ J.B. METZ, *La fe en la historia*, 67-68.

teología (del primado de la praxis)³². Convertirnos al reinado de Dios involucra una toma de postura ante la realidad social y política, postura que debe considerar que el todavía no de lo definitivo sólo tendrá cumplimiento en Dios, pero a la vez comprender que esta situación de reserva escatológica no debe mantenernos inoperantes en la búsqueda de la dignificación del sujeto. En otras palabras, lo escatológico de la conversión debe lograr en nosotros la constitución de un cristianismo práctico.

Por su parte, el tema del Éxodo, remite para Metz, a un retorno a las Sagradas Escrituras para evidenciar cómo el acontecimiento fundante de Israel comporta elementos propios de una comprensión de Dios fundada en la praxis a la vez que representa un momento decisivo en la eclesialidad de la fe. Pensar los relatos del Éxodo y de las salidas o desarraigos del Pueblo de Israel o de personajes específicos de las historias bíblicas, nos sitúa en una teología pensada y vivida como dinámica pascual, como paso y aventura, como encuentro y nuevos aprendizajes que se vienen a lograr desde la alteridad. En el Éxodo así como en los relatos de la Alianza, se abren experiencias de respuesta colectiva al Dios que se ha revelado al pueblo de Israel en su propia historia. Esta respuesta, no se reducirá a una persona individual, sino que será toda la comunidad la que la pronuncie.

La fe personal y eclesial en Dios no puede concebirse como un mero conjunto de proposiciones sobre lo divino, sino que deben evidenciarse en una ética, en una moral, en un determinado comportamiento comunitario. Es por ello que luego de la salida de Egipto, Dios establece el Decálogo como medida de actuación del Israel que experimentó la liberación. Con esto, finalmente evidenciamos que la teoría y la praxis, que lo pronunciado y lo actuado históricamente van de la mano en la constitución de Israel como pueblo.

La concepción práctica del Éxodo nos ubica en la perspectiva de una fe que supera el aislamiento y el egoísmo, la privatización y el individualismo, ya que la travesía de Israel y de la Iglesia constituyen momentos políticos, sociales, populares. La fe y su praxis son realidades sociales que unen a los creyentes con Dios y entre sí, más aún, la fe los configura como pueblo otorgándoles una identidad y una pertenencia.

En relación a esto, me permito recurrir a la pedagogía liberadora del brasileño Paulo Freire, quien establece la relación entre pascua y nuevo aprendizaje fundado en la praxis de liberación del hombre y de la mujer, con la cual se crea y recrea la auténtica humanización³³. El éxodo o la pascua, nos dice Freire,

“no es sólo verbalización conmemorativa, sino praxis, compromiso histórico. La pascua simplemente verbalizada es en realidad muerte sin re-

³² J.B. METZ, *La fe en la historia*, 66.

³³ ¿Por qué recurrir a la pedagogía latinoamericana de Paulo Freire en una investigación sobre la teología política de Metz? Es necesario recordar los viajes que Metz realizó a Latinoamérica en la década de los 80, viajes en los cuales tuvo encuentros con los teólogos de la liberación. La pedagogía de Freire comparte muchos postulados de la teología de la liberación, especialmente las categorías de opresión, humanización, aprendizaje junto al pueblo, transformación desde la praxis o el lugar de las comunidades cristianas en la transformación del mundo. No sabemos a ciencia cierta si Metz y Freire tuvieron oportunidad de dialogar y compartir ideas, pero si sabemos que Metz conoció la propuesta pedagógica del brasileño, lo cual lo evidenciamos en su artículo *Cuando cambian los protegidos* presente en la obra *Más allá de la religión burguesa* (1982) en el cual anota en la selección bibliográfica la obra programática de Freire *La pedagogía del oprimido*. Se podría establecer una nueva e interesante línea de investigación que continúe indagando en la relación Freire-Metz.

surrección. Tan sólo en la autenticidad de la praxis histórica la pascua es morir para vivir (...) sólo la puedo emprender (la pascua) unido a ellos (a los demás), para que, liberándonos, podamos nacer de nuevo juntos como hombres y mujeres”³⁴.

Así, volvemos a evidenciar que una auténtica praxis cristiana significa un camino hecho junto a otros, viviendo sus dolores, esperanzas y alegrías cotidianas, escuchando sus relatos y posibilitando la vivencia creativa de la eclesialidad de la fe.

6. La responsabilidad de la Iglesia en la historia y en la sociedad

La vivencia de la praxis, manifestada a su vez en la experiencia del seguimiento, de la mística y de la espiritualidad política, representadas para Metz tanto en las comunidades eclesiales de base y en las órdenes religiosas, debe mover a la Iglesia a responsabilizarse de cara al devenir de la historia y de la sociedad. En otras palabras, la Iglesia debe volver a mirar al mundo y a la historia como el lugar propio de su acción evangelizadora, teológica, política y social.

En primer lugar, recordar cuál es la comprensión de Iglesia que está en la conciencia teológica de Metz. Él habla de la Iglesia como una institución crítica en medio de la historia, institución que para entenderse como tal debe evidenciar que lleva en sí “un recuerdo de libertad subversiva, del que da testimonio público y cuya tradición asegura en el seno de los sistemas de nuestra sociedad emancipatoria”³⁵. El tema del testimonio o del testigo es interesante de comprender. El que da testimonio, en clave teológica, lo hace porque evidenció que en los acontecimientos de la historia y del mundo se ha manifestado la presencia de Dios.

Este testimonio se articula en la memoria subversiva de la *passio, mortis et resurrectionis* de Jesús. Por ello, la Iglesia se presenta como el foro en el que se pronuncia dicha memoria que viene a liberar a los sujetos, memoria que se presenta como símbolos y dogmas de fe, los cuales son vistos por Metz como “las fórmulas en que esta memoria subversiva encuentra su articulación pública”³⁶. Con esto, la Iglesia se muestra al mundo como institución de la libertad. La Iglesia que se ubica y realiza su praxis en el mundo, visto como realidad social de procesos históricos o del devenir humano, y que se evidencia como la institución que posibilita la conciencia crítica fundada en la fe en Jesús, se siente responsable de ese mundo.

Omar Ruz³⁷ identifica tres formas por medio de las cuales Metz presenta la responsabilidad de la comunidad creyente. Estas son: en primer lugar, proteger al hombre individual utilizado como mercancía y material para la edificación de la sociedad tecnificada, en segundo lugar, el deber de la Iglesia de acentuar ante los sistemas políticos

³⁴ P. FREIRE, “Educación, liberación e iglesia”, en AA.VV, *Teología negra, teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1974, 13-48, 16-17.

³⁵ J.B. METZ, “Presencia de la Iglesia en la sociedad”: *Concilium* n° Extra (1970) 247-258, 249.

³⁶ J.B. METZ, “Presencia de la Iglesia en la sociedad”, 250.

³⁷ M. OMAR RUZ, *Nueva teología política*, 83-84.

particulares que la historia se encuentra bajo la reserva escatológica de Dios. Con esto se acentúa el que la Iglesia no opta por un sistema político o ideológico específico, sino que busca las consecuencias sociales y políticas de la acción de Dios sobre el mundo y la historia. En tercer lugar, potenciar el tema del amor cristiano visto como poder revolucionario, como praxis y como fuerza de la crítica social³⁸. Estas tres tareas buscan que la Iglesia procure una renovada autocomprensión y un nuevo comportamiento ante la sociedad y la historia.

Otra de las formas en la que Metz reflexiona sobre la responsabilidad de la comunidad cristiana ante la sociedad y el futuro es la conciencia de la mundanidad de la propia Iglesia. Esta mundanidad de la Iglesia se evidencia como un proceso dialéctico entre la comunidad creyente y la historia, en donde la primera le aporta a la segunda la esperanza fundada en el Evangelio de Jesús y la segunda, las mediaciones por medio de las cuales proclamar la memoria crítica y liberadora. Con esto, evidenciamos “una auténtica colaboración de ese mundo con el cristianismo y su mensaje”³⁹. Así Metz asume toda la renovación que el Vaticano II y *Gaudium et Spes* nos ofrecen al momento de querer dialogar con las realidades históricas, viéndolas como legítimas y como posibilidad de escucha del paso de Dios por el mundo.

El tema de la mundanidad de la Iglesia o de la relación Iglesia – mundo, constituye un tema fundamental para la teología. Juan Noemi reconoce en el padre de la Nueva Teología Política el propósito teológico de repensar el tema teológico del mundo como constitutivo de la reflexión cristiana sobre Dios. Noemi comenta que la teología del mundo aparece “como una alternativa hermenéutica a la imperante hasta entonces y que venía desde el Concilio de Trento en los tratados neoescolásticos *De Deo Creante*”⁴⁰. Aquí es necesario recordar cómo Metz critica el paradigma neoescolástico, viéndolo como una forma de asegurar una cristiandad con un mero objetivo apologético. La hermenéutica que funda la Nueva Teología Política favorece el reconocimiento de lo histórico, del mundo y de lo político como espacios desde los cuales se hace teología porque en ellos Dios se ha revelado.

Ahora bien ¿cuáles son las premisas de Metz para abordar el concepto de mundo? ¿Cómo la mundanidad e incluso la secularidad de la cultura actual se pueden entender como espacios de posibilidad para hacer teología? En su obra *Teología del Mundo* (1968), Metz sostiene que el mundo ha de ser entendido como historia, en donde el primero es el marco en el cual se construye la historia como “el acontecimiento mismo del mundo”⁴¹. Con esto, Metz expone la estructura formal de mundo, en donde éste significa fundamentalmente historia.

Acontece así una contraposición a la interpretación griega del mundo, el cual era visto como algo acabado y preestablecido. Pero para la tradición judeocristiana el

³⁸ Es interesante poner en diálogo la comprensión del amor cristiano de Metz y de Gustavo Gutiérrez. El primero lo califica como poder revolucionario y praxis. El segundo, en *Teología de la liberación* lo presenta como el núcleo de la praxis histórica propia del cristianismo, lo cual se logra con el fecundo redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana.

³⁹ J.B METZ, “La responsabilidad de la comunidad cristiana ante la planificación del futuro”, en J.B METZ, *La nueva comunidad*, Sígueme, Salamanca 1970, 265-280, 268.

⁴⁰ J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios*, San Pablo, Santiago de Chile, 1996, 11.

⁴¹ J.B METZ, *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 1971, 18.

mundo es algo que está en construcción, ya que “mundo es visto siempre en un horizonte de promesa (...) es un mundo que surgiendo históricamente a base de la promesa celestial de Dios”⁴². Esta es la base para la escatología política de la teología de Johann Baptist Metz.

¿Qué es en definitiva el “mundo” para Metz? Recogiendo la tradición teológica de los datos neotestamentarios, el autor reconoce una doble interpretación del mundo: una positiva, que lo ve como toda la realidad de la creación, que es buena porque ha sido creada por Dios mediante el Logos (Cf. Jn 1,1-3), como un acto de Revelación en sí mismo y de salvación. De esto se desprende el axioma teológico de que el Dios que está creando estará también consumando lo creado. Por otro lado, se presenta una interpretación más bien negativa, que ve al mundo como la suma de los poderes que son hostiles a Dios.

Frente a esta ambivalencia de interpretaciones, lo que se propone Metz es construir una teología que sea síntesis de ambas miradas. La síntesis metziana está formulada desde las siguientes claves: el mundo es destinatario de una promesa divina, la cual está garantizada por el Misterio Pascual de Jesucristo. Por otra parte, se espera el mundo nuevo.

El que el mundo posea una interpretación fundada en las claves de promesa y de salvación, permite reconocer que en él está presente la historia de salvación con la cual se ha desposado la historia del mundo. Este desposorio nos permite comprender que Dios continúa revelándose en nuestra historia personal, eclesial y social. Dios no es ajeno a nuestro devenir histórico; es más: Él ha asumido el mundo y la historia en la Encarnación de Jesucristo, la cual manifiesta la positividad de estos espacios de realización humana y de Revelación divina. El lugar que Metz le otorga a la Encarnación es central. Para él, Dios es el “Emmanuel, el Dios de la hora histórica. Dios no está ya meramente sobre la historia, sino que él mismo está *en la historia*, estando también incesantemente *ante ella*, como su libre futuro, como un futuro del que no se puede disponer”⁴³.

La teología de la historia tiene así su correlato cristológico, al que se le une lo antropológico, el cual nos dice que el mundo es el mundo del hombre no sólo el de las cosas. De esto se evidencia una comprensión antropocéntrica del mundo, la cual “estriba en que el mundo se hace patente como magnitud originalmente histórica por medio de la libre e ineducible actuación e Dios en él”⁴⁴. Así, el mundo gracias a la actuación de Dios en él toma una connotación nueva y radical, que se manifiesta plenamente en la Encarnación.

La dimensión antropocéntrica de la comprensión del mundo expresa, finalmente, que el hombre es constructor de la historia y de posibilidades de un futuro más humanizado para sí mismo y para los otros. Esta praxis transformadora debe estar movida por la esperanza – por la reserva escatológica, en términos de Metz – como un factor activo en la construcción del mundo. Gracias al concepto de reserva escatológica se puede “distinguir y diferenciar el futuro escatológico prometido por Dios de una situación histórica determinada. Esta diferenciación tiene para Metz una función liberadora y crítica”⁴⁵.

⁴² J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios*, 13.

⁴³ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 25.

⁴⁴ J.B. METZ, *Teología del mundo*. 26.

⁴⁵ J. NOEMI, *El mundo, creación y promesa de Dios*, 243.

Así, se vuelve a evidenciar cómo la praxis y lo escatológico, entendido no como un desatenderse de las problemáticas sociales y políticas, constituyen un desafío y un primado para la teología política⁴⁶. Es por ello que Metz sostiene que la esperanza es la referencia cristiana de cara al futuro viviéndola en medio del mundo, “puesto que ella tiene que responder del único futuro prometido (que es también futuro del mundo) y hacerse responsable de él”⁴⁷. La Iglesia, en definitiva, comparte los sufrimientos, las alegrías, las esperanzas de mejores condiciones de vida, porque estas realidades de los hombres son también las de los hijos de Dios y de la misma Iglesia que se siente responsable ante la persona humana.

Esta responsabilidad de los creyentes en la construcción de un mundo humanizado debe enfrentarse a una comprensión del mundo de corte subjetivista que habla sólo de “mi mundo”, de lo “mío” y de la “intimidad personal”, perdiendo la referencia intersubjetiva que viene a fundar la misma experiencia de la eclesialidad de la fe en el Dios Emmanuel. Con esta subjetivación, reconoce Metz, “se fomentó por un lado la desmundanización o desecularización de la existencia creyente, y por otro lado la cosificación de la realidad del mundo”⁴⁸.

Quitar de la experiencia creyente el necesario componente mundano e histórico, terminará produciendo un discurso teológico que puede ser muy rico en palabras o un discurso que exprese conceptos muy elevados sobre Dios y el mundo, pero será en definitiva un discurso que vendrá a carecer del “sonido del rigor y del colorido de lo real”⁴⁹. Serán, en definitiva, una teología, una fe y una eclesialidad de la experiencia cristiana que terminarán traicionando la presencia activa de Dios en el mundo y en la historia.

Para superar el discurso intimista de “mi mundo”, es necesario, para Metz, hacer experiencia de mundo y de historia desde el

“horizonte del co-ser interhumano, del ser conjuntamente entre los hombres. Y esto, no sólo en el sentido privado de la relación yo-tú, sino *en el sentido político de la convivencia social* (...) Por tanto el creyente no sólo actúa dentro del mundo, sino que lo transforma dentro del horizonte de esa promesa divina, que se le ha comunicado y está presente en él como individuo, sí, *pero únicamente dentro de la solidaridad del pacto*”⁵⁰,

⁴⁶ A propósito de esto, Juan Noemi reconoce que luego del Concilio Vaticano II la escatología comienza una reflexión novedosa en cuanto a la relación de sí misma con el quehacer político. Así sostiene: “... actualmente surge una pregunta decisiva también para la escatología, a saber, la de una concepción cristiana del quehacer político. A la parsimonia que se le exige a la escatología para referirse al más allá y no desvirtuarse en lucubraciones curiosas e hipotéticas de ultratumba, es correlativa una exigencia de perspicacia y lucidez en la incidencia immanente de su discurso (...) Lo positivamente requerido es más bien una articulación crítica del quehacer político. Ello constituye un desafío central a la escatología del post-Concilio”: J. NOEMI, “El enfoque escatológico del Concilio Vaticano II”: *Teología y Vida* XXIX (1988) 50-59, 59. Será justamente Metz, desde la tradición católica, y Jürgen Moltmann por la tradición protestante, quienes sistematizarán la relación teología política y escatología.

⁴⁷ J.B. METZ, “La responsabilidad de la comunidad cristiana”, 274-275.

⁴⁸ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 71.

⁴⁹ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 12.

⁵⁰ J.B. METZ, *Teología del mundo*, 71-72. Las cursivas son originales.

solidaridad que es la base de una sana vivencia de la eclesialidad de la fe. Soy constituido por los otros y junto con los otros y junto a Dios construyo y transformo la historia y el mundo.

Si se busca un concepto que identifique a la teología política, y a otras que poseen similares postulados, el escogido ha de ser el de praxis. Este concepto griego se entiende como actuación y transformación del mundo y del hombre. Tanto la filosofía, la teología así como otras disciplinas del saber, han asumido este concepto en estas líneas anteriormente presentadas. La teología política de Metz ocupa el concepto de praxis relacionándolo con el seguimiento y la mística. El seguimiento, y los conceptos de conversión y éxodo, fundamentan una teología y una cristología dinámica, en las que la ortopraxis tiene un primado sobre la ortodoxia.

Seguimiento, éxodo y conversión, constituyen las formas concretas por medio de las cuales el hombre logra hacerse sujeto de su propia historia ante Dios y ante los demás. Por su parte, el tema de la mística y de la espiritualidad política, tienen su concreción en las experiencias de las comunidades eclesiales de base y de las Órdenes Religiosas, en las cuales evidenciamos cómo la eclesialidad de la fe se transforma en compromiso efectivo por la liberación del hombre de aquellas estructuras de poder que lo atan y deshumanizan.

7. Recapitulación

La teología política de Metz se articula programáticamente en la obra *La fe en la historia y la sociedad* de finales de 1977. En esta obra, Metz presenta el concepto, los temas y las categorías que constituyen el proyecto de la teología política. El propósito de Metz es configurar una teología fundamental práctica en el que se evidencie el primado de la praxis.

Uno de los temas que aborda Metz es la relación de la Iglesia y el pueblo, bajo dos imágenes: Iglesia para el pueblo e Iglesia del pueblo. Nuestro autor considera que entre la Iglesia y el pueblo, entendido no sólo como el conjunto de los fieles sino como la totalidad de los grupos humanos, se ha provocado un cisma, una ruptura. Dicha situación ocurre como consecuencia del alejamiento real que la comunidad creyente, especialmente los pastores y los teólogos tuvieron respecto a las luchas cotidianas de la gente común. Se ha construido, a juicio de Metz, una teología más libresca que experiencial, conflictiva y atenta a las necesidades del pueblo. Lo anterior constituye el centro de la llamada Iglesia para el pueblo. El ideal eclesiológico de Metz es lograr que la Iglesia sea verdaderamente una Iglesia del pueblo, una comunidad que, atenta a los acontecimientos sociales y políticos, pueda vivir la eclesialidad de su fe rescatando la mística, la espiritualidad, las esperanzas, tristezas y angustias del pueblo.

La Iglesia está compuesta, para Metz, por sujetos. El tema del sujeto en la teología política es central, y habla de una persona individual que establece relaciones con los otros, en relaciones que fundamentan una ética del reconocimiento, de la compasión y de la alteridad. La lucha por “ser sujetos ante Dios”, que identifica a la teología política, busca que el sujeto se sienta solidario con los demás de manera que la fe sea desprivatizada, es decir, que la eclesialidad y la comunión de la creencia constituya una promoción

y un compromiso real con los otros, especialmente con aquellos que sufren situaciones de deshumanización y que son vistos como materiales de producción.

El sujeto solidario que desprivatiza su fe, que quiere encontrarse con otros, que construye una mística y una espiritualidad política y que ve en su comunidad creyente una Iglesia del pueblo, se siente solidario y responsable de la sociedad y de la historia. La responsabilidad cristiana se construye con respecto al futuro desde el movimiento práctico de la esperanza y de la fe, vistas no cómo elementos de adormecimiento social o político, sino que como instancias evangélicas por medio de las cuales la Iglesia proclama la memoria peligrosa de Jesús. La Iglesia, entendida por Metz como una posibilidad de la institucionalización de la crítica social, ha de ubicarse en el mundo, visto como el espacio específico de la acción eclesial, y desde él lograr que el hombre y la mujer experimenten la libertad de la que la Iglesia es testigo y anunciadora.

La teología de la historia y la teología del mundo de Metz toman un cariz político que nos lleva a reconocer que el mundo, visto como promesa, y la historia, interpretada como acontecimiento que ocurre en el mundo, son construidos por el hombre, pero no por el sujeto aislado, sino por la comunidad de sujetos que viven la solidaridad del pacto y la escatología de corte colectiva. Sólo así la eclesialidad de la fe tendrá sentido en cuanto vivencia comunitaria de la fe en el Dios Emmanuel, del Dios que amó la historia y el mundo y que por este amor envió a su Hijo a vivir nuestra historia haciendo de ella historia de salvación (Cf. Jn 3,16).