

PAUL RENNER, *La "nuova teologia politica" tedesca da Karl Rahner a Johann Metz*, in «Il Margine. Mensile dell'Associazione Culturale "Oscar A. Romero"», 14/3, (1994), pp. 6-15.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ilmargin>

Questo articolo è stato digitalizzato dalla Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Associazione culturale Oscar A. Romero all'interno del portale [HeyJoe - History, Religion and Philosophy Journals Online Access](#). HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

Il materiale sul sito [HeyJoe](#) è disponibile sotto licenza CC BY-NC-ND 4.0: può essere scaricato, stampato e condiviso per uso non commerciale, con attribuzione e senza modifiche.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Oscar A. Romero Cultural Association as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

The material on the [HeyJoe](#) site is available under the CC BY-NC-ND 4.0 license: it can be downloaded, printed, and shared for non-commercial use, with attribution and without modifications.



LA "NUOVA TEOLOGIA POLITICA" TEDESCA DA KARL RAHNER A JOHANN BAPTIST METZ

PAUL RENNER

Il quarto paragrafo della costituzione *Gaudium et Spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, riporta questa importante acquisizione della teologia del nostro secolo:

... è dovere permanente della Chiesa *scrutare i segni dei tempi e interpretarli* alla luce del vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche (*Gaudium et Spes*, 4).

Questo discorso sulla situazionalità storica della fede e sulla necessità di un discernimento del contesto esistenziale, suona totalmente nuovo, se pensiamo alla Chiesa del Vaticano I, che si avvertiva come segno inequivocabile di santità, non rimandato a sua volta ad una revisione di significanza legata all'ambito cui il messaggio è destinato. In questo passo conciliare si trova già formulata l'esigenza di partire con il discorso teologico da un ben preciso *Sitz im Leben*, che avrà la sua rilevanza sui metodi e sui contenuti delle discipline teologiche.

In questa prospettiva di rivalutazione entro la scienza teologica del contesto soggettivo e storico rispetto all'ansia di oggettività e precisione che procedeva dal pensiero positivista e neoscolastico, possiamo fissare tre fasi:

- la ricerca di nuovi paradigmi nel rapporto tra Chiesa e mondo;
- la svolta antropologica di Rahner;
- la svolta politica di Metz.

Nuovi paradigmi nel rapporto Chiesa-mondo

La prima metà del nostro secolo ha portato la teologia ad interrogarsi sul modo in cui la Chiesa deve rapportarsi al mondo: non più "sopra" o "contro" di esso, ma invece "per" e "a servizio" dello stesso, come esprime il sintetico appello di Von Balthasar circa la necessità di "abbattere i bastioni". Ne è scaturita - non senza fatiche e resistenze - l'elaborazione di un'articolata teologia delle realtà terrene: del lavoro, dell'economia, della famiglia, della politica, del progresso, colte nell'autonomia che è loro propria, come bene sancirà *Gaudium et Spes* 73-77. I primi contributi in tale direzione li dobbiamo a G. Thils con la sua *Teologia delle realtà terrene* (1947) e con *Teologia della storia* (1949), opere che sono accompagnate dal dibattito tra incarnazionisti (Blondel, Teilhard ed altri che sottolineano il valore dell'impegno temporale per costruire il Regno) ed escatologi (De Lubac, Danielou, maggiormente pessimisti, ribadiscono l'importanza di non perdere di vista la Croce e la contraddizione che il cristianesimo comporta di fronte al mondo).

La svolta antropologica di Rahner

In tale nuova centratura delle '*mutuae relationes*' tra Chiesa e mondo, un ruolo del tutto epocale va attribuito a Karl Rahner, il quale porta a maturazione le intuizioni dell'apologetica trascendentale e pone quale motto della sua ricerca scientifica la convinzione che la teologia dev'essere "radicalmente cristocentrica e funzionalmente antropocentrica". E' lui l'animatore della grande svolta antropologica in teologia, nella quale già sono racchiuse quelle intuizioni di rilettura politica ed escatologica che giungeranno ad ulteriore esplicitazione in Metz, come bene formula il P. Marranzini:

Il cristianesimo non ha alcuna ricetta per la strutturazione dell'ordine intramondano e può quindi collaborare con ogni "umanesimo reale", affinché il futuro intramondano divenga degno dell'uomo... ciò però in vista del futuro assoluto. Il regno di Dio non è realizzato unicamente dagli uomini su questa terra, ma è promesso a tutti, vivi e defunti, e presuppone la trasformazione dell'intero creato. Però... non può pervenire al regno di Dio chi non si adopera... per trasformare tutto ciò che esiste in direzione delle promesse di Dio, della libertà, giustizia e pace¹.

Traspare da queste righe la ferma visione rahneriana di un amore per Dio che passa necessariamente attraverso l'amore per il prossimo,

ovvero attraverso la propria dimensione politica, gravida di conseguenze pratiche. Tale impegno non deve tuttavia equivalere ad un dissociarsi tra la componente spirituale e quella sociale della persona. Lo formula il Nostro quando annota criticamente:

Ho la sensazione che la Chiesa e anche i suoi esponenti più altolocati non mostrino un impegno davvero radicale per far sì che il singolo faccia l'esperienza mistica di Dio, per renderla così esperienza sociale e fatto naturale per le masse, come sarebbe necessario².

E' l'impegno "sociocritico" della Chiesa che qui entra in gioco, come possiamo leggere in un intervento dell'anno 1968:

Esso consiste nell'apertura sempre nuova di un orizzonte che va oltre la concreta realtà sociale, mostrandone così la relattività e modificabilità. Una volta riconosciuta tale relattività e mutabilità della realtà sociale, vi aggiunge la proposta e l'autorizzazione al cambiamento effettivo. Non può e non vuole fornire la ricetta concreta e l'imperativo univoco per una nuova e precisa realtà sociale da plasmare, con capacità storica e creativa. La Chiesa non è dunque di per sé una chiara decisione politica³.

E' facile intendere che la decisione "politica" che la Chiesa deve evitare è in realtà la decisione "partitica", ovvero lo schierarsi con l'una o l'altra fazione in campo, con l'uno o l'altro sistema in gioco. L'unico schieramento concreto che compete alla Chiesa è quello contro l'ingiustizia e l'oppressione, come afferma Rahner in un brano del 1980 che risente dell'apporto formale della teologia politica del suo discepolo Metz:

Abbiamo il dovere di cambiare qualcosa. Paolo, forse, poteva immaginarsi la schiavitù allora esistente come istituzione e struttura sociale immutabile, in quanto tale; ciò non toccava quindi la sua vita di credente in Cristo, anche se non so dire fino a che punto lui vi avesse riflettuto sopra. Noi però oggi non possiamo accettare l'antagonismo tra Nord e Sud, l'inquinamento dell'ambiente oppure lo sfruttamento del Terzo Mondo, semplicemente come eventi naturali inerenti alla struttura sociale, che non possiamo modificare. A tal proposito ci attendono nuovi compiti di giustizia, prima inesistenti, che determinano tutta la nostra vita cristiana a causa della mutua connessione e dipendenza dell'amore di Dio e dell'amore per il prossimo⁴.

L'impellente urgenza di superare le strutture sociali di peccato ed ingiustizia, porta il Nostro a postulare anche una *rivoluzione* sociale (non necessariamente violenta), ovvero un rinnovamento dall'esterno

del sistema, che permetta l'attuarsi di modelli più giusti⁵. Tale rivoluzione deve però avere come premessa un consistente sforzo di pensare il “*novum*” che ogni epoca comporta. E dal punto di vista della Chiesa, tale funzione di riflessione compete ovviamente alla teologia. Così si esprime Rahner:

L'intera teologia è di sua natura socio-politica e socio-critica e non include soltanto la cosiddetta dottrina sociale-cristiana che riguarderebbe solo qualche aspetto. La Trinità in definitiva è rilevante dal punto di vista socio-politico⁶.

Rahner pone dunque le fondamentali premesse da cui il suo discepolo Metz muoverà la propria riflessione. Può essere interessante sentire cosa il grande maestro pensasse del suo alunno ed amico:

Il mio allievo, collega a Münster e amico J.B. Metz ha tentato di sviluppare nell'ambito cattolico una cosiddetta “teologia politica”, che non va intesa però come un invito per il teologo a sostenere determinate dottrine e tendenze sociopolitiche, o addirittura a fare politica. Al contrario, egli vuole semplicemente puntualizzare che la teologia, dogmatica e fondamentale, deve sempre tener conto dello sfondo sociopolitico degli uomini e delle loro esigenze sociali, che a loro volta possono fungere da stimolo per la teologia stessa⁷.

Nella medesima intervista Rahner mette a fuoco quella passione per l'uomo, che è in definitiva il più essenziale snodo di consonanza tra il suo pensiero e quello di Metz:

Per qual motivo ... Metz trasforma questo semplice comandamento, secondo cui chiunque voglia essere un cristiano deve amare il suo prossimo con tutto il suo cuore, in una frase con una forte componente mistica e sociale? ... Il cristiano del futuro, proprio perché gli manca il sostegno di una ideologia sociale generale, dovrà diventare un mistico, altrimenti non sopravviverà come tale ... l'esperienza mistica e intima di Dio la può fare solo chi ama il suo prossimo. Già nel Nuovo Testamento l'amore per Dio e l'amore per il prossimo costituiscono un'unità. La consapevolezza della dignità assoluta dell'altro e il rispetto incondizionato della sua unicità sono in fondo le premesse e le conseguenze del nostro rapporto con Dio; e non soltanto conseguenze, ma anche un dovere che la nostra coscienza cristiana accetta in modo del tutto naturale perché siamo convinti che amare Dio significa automaticamente anche amare il prossimo. Dobbiamo allora affermare che l'amore per il prossimo è allo stesso tempo anche il presupposto del nostro rapporto con Dio⁸.

Dopo queste premesse che hanno cercato di mettere a fuoco la svolta antropologica di Karl Rahner quale premessa all'impostazione politica di J.B. Metz, dedichiamoci al pensiero del nostro illustre ospite.

La svolta politica di J.B. Metz

Scrive così H. de Lavalette circa l'apporto di Rahner alla riflessione metziana:

Essendo ormai acquisita la riflessione generale del Rahner sull'uomo, sulla storia, sull'incontro di Dio nella storia, l'opera stessa del maestro lascia aperto al discepolo un programma: quello di non studiare più direttamente la 'storicità' o la 'mondanità', ma, tenendo conto di tali analisi formali, di approfondire lo sviluppo effettivo della storia per comprenderlo, di analizzare le trasformazioni epocali che determinano la storia⁹.

Ovviamente non è solo Rahner ad aver plasmato il pensiero di Metz. Un contributo fondamentale lo ha acquisito anche dalla teologia della speranza di Moltmann¹⁰ e dal dialogo con esponenti delle più diverse correnti filosofiche del nostro tempo. Ma vediamo alcuni dati biografici del Nostro.

Johann Baptist Metz nasce il 28 luglio 1928 a Velluck, nella Baviera settentrionale. Assolve studi di filosofia e teologia dapprima a Innsbruck e poi a Monaco di Baviera. Si laurea in filosofia su Heidegger e poi in teologia, sotto la guida di Karl Rahner, su S. Tommaso d'Aquino. La maggior parte della sua carriera universitaria lo vede docente di teologia fondamentale a Münster, carica che ha lasciato negli ultimi mesi, per assumere la cattedra di *Christliche Weltanschauung* all'università di Vienna. Numerose le sue pubblicazioni, tra cui ricordo vari articoli nel *Lexicon für Theologie und Kirche*, nell'*Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, in *Sacramentum Mundi* e in *Mysterium Salutis*, nonché libri quali *Sulla teologia del mondo* (1968; Brescia 1969), *Antropocentrismo cristiano* (Torino 1969), con J. MOLTMANN-W. ÖLMÜLLER, *Una nuova teologia politica* (Assisi 1971), *Tempo di religiosi? Mistica e politica della secola* (1977; Brescia 1978), *La fede nella storia e nella società* (1977; Brescia 1978), *Jenseits bürgerlicher Religion* (München/Mainz 1980), *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in J.B. BAUER (Hrsg.), *Entwürfe der Theologie* (Graz-Wien-Köln 1985, 209-233)¹¹.

La sua maturazione teologica conosce varie tappe, segnate dalle tre

grandi "crisi" del nostro secolo con cui egli si sente confrontato: la sfida marxista alla teologia, Auschwitz e la negatività della storia, la provocazione del Terzo Mondo. Riprenderò questo tema più oltre; per ora lascio alla sua stessa voce descrivere i punti salienti del suo percorso intellettuale:

L'esperienza di queste crisi mi ha fatto cogliere un ... mutamento dello sfondo filosofico-teologico: mi sono rivolto dal Kant trascendentale e da Heidegger al Kant del primato della ragione pratica (ritornando così ad un tema dell'Illuminismo, in quanto avevo il sospetto che le filosofie tedesche cui si riferiva il paradigma trascendentale (idealismo ed esistenzialismo) avessero solo ricoperto in maniera speculativa l'Illuminismo, senza averlo riflettuto fino in fondo. La mia attenzione critica si rivolse dall'idealismo alla critica della religione postidealista, come pure al tentativo di Karl Marx di comprendere il mondo come un progetto storico; si rivolse a Bloch e Benjamin ed a questioni della scuola di Francoforte.

Infine cercai un primo approccio al pensiero ebraico ed alla saggezza religiosa del giudaismo, così a lungo preclusa. L'accentuazione della tradizione ebraica entro il cristianesimo, a differenza delle tradizioni greco-ellenistiche (con la loro tendenza pre-storica al dualismo) è stata una mia preoccupazione primaria. Con altri cultori della nuova teologia politica, ho avuto modo di apprezzare pensatori teologici quali Kierkegaard e Bonhoeffer, senza volermi allontanare dallo spirito e dall'ispirazione del mio maestro. E ancora una volta: forse proprio il progetto della teologia della liberazione esprime in pienezza ciò che con questo paradigma si intende, specie nell'ambito della vita ecclesiale¹².

Si legge in questo excursus autobiografico, come Metz sia andato gradualmente distanziandosi da un'impostazione teologica legata a categorie metafisiche ed essenzialiste, come pure dal personalismo che a suo parere "non sembra voler considerare la complessità dei processi di socializzazione e di istituzionalizzazione che ha investito ogni relazione tra gli uomini"¹³. Il limite della teologia moderna consiste nel non aver saputo fronteggiare la secolarizzazione, causando una "strana e pericolosa schizofrenia tra teoria teologica e prassi religiosa"¹⁴, come conseguenza della mancata valutazione del contesto storico-politico, scadendo così in un privatismo teologico, che prescinde dal carattere sociale della rivelazione e della salvezza e vita ecclesiale. La teologia oggi "dovrebbe passare da una generica accettazione degli impulsi moderni e da una posizione di secolarizzazione astratta, a una 'teologia politica', come ermeneutica della tradizione di fede, orientata all'azione nei confronti della storia moderna della libertà"¹⁵. Il suo contributo Metz lo si-

tua dunque nell'ambito di un'impostazione postidealista, che succede sia al paradigma neoscolastico della teologia, che a quello trascendental-idealista (in cui rientra pure Rahner, che pure Metz continua ad annoverare tra i maestri e classici della teologia¹⁶), paradigmi ritenuti inadatti per affrontare le tre grandi crisi cui sopra si accennava.

La teologia politica che Metz elabora richiede necessariamente l'attributo di "nuova"; in quanto intende distanziarsi nettamente da quella "*civilis theologia*" o "*theologia politica*" intesa ai tempi di Roma o ancora nelle teorie di uno Schmitt in senso reazionario e legittimista, ovvero come giustificazione diretta o indiretta del potere civile tramite quello religioso. Rimando per questo aspetto ad altre fonti¹⁷.

La nuova teologia politica intende riproporre la pregnanza escatologica del messaggio cristiano, per divenire figura di quella ragione critico-pratica che l'Illuminismo aveva auspicato ma non posto in essere. La fede viene descritta come "una prassi della storia e della società, una prassi che intenda se stessa come speranza solidaristica nel Dio come Dio dei vivi e dei morti, che tutti chiama ad essere soggetti al suo cospetto"¹⁸. Ne scaturisce l'esigenza di un'universale solidarietà che supera la logica dello scambio, smascherata come forma di reciproco egoismo. Il comando dell'amore cristiano postula invece una solidarietà generosa, che si prende cura degli oppressi e non tollera che l'individuo venga sacrificato al progresso. La storia di cui tale fede parla è allora una storia di libertà ma anche una memoria di passione. Proprio all'interno della comunità cristiana l'autorità è allora chiamata ad essere espressione della libertà portata dalla morte e resurrezione del Cristo. La Chiesa, anzi, si istituzionalizza quale araldo della libertà, in quanto annuncia la propria provvisorietà in riferimento all'*eschaton* della *parusia*¹⁹. La prassi della fede infatti si compie in una *sequela mistico-politica*, irriducibile sia alla pura interiorità, sia ad una concezione esclusivamente umanistico-politica. Questo perché "le promesse escatologiche della tradizione biblica - libertà, pace, giustizia, riconciliazione - non possono essere privatizzate. Esse spingono sempre più alla responsabilità sociale ... Questa riserva escatologica ci porta non già ad un rapporto negatore, bensì ad un rapporto critico e dialettico nei confronti del presente storico"²⁰.

In un'ulteriore riflessione Metz precisa che proprio in quanto teologia escatologica la teologia politica "può raggiungere e determinare il suo orientamento all'azione solo in maniera mediata, per la strada di un'etica politica"²¹. E quest'etica politica sarà necessariamente un'etica del mutamento, che proietterà la Chiesa dalla parte dei movimenti di

riforma piuttosto che di quanti vogliono mantenere lo *status quo*.

Riguardo alla *forma* di tale teologia politica, Metz specifica che essa non sarà argomentativa ma piuttosto narrativa, tendente a scatenare effetti sovversivi ed innovativi.

Partendo da tali presupposti, "la prassi cristiana non appare più solo come ambito di applicazione di verità già chiare in anticipo, bensì... anche come istanza della loro verificazione e luogo della loro concreta attuale determinazione... la prassi viene a sua volta ad assumere il valore di un principio euristico"²².

Questa circolarità tra teoria e prassi si innerva per Metz soprattutto intorno a quei tre grandi fenomeni o "crisi" del nostro secolo che già nominavo.

1. La sfida marxista alla teologia: grazie al marxismo la teologia ha perso la sua innocenza cognitiva, in quanto risalta che ogni sapere (e dunque ogni "verità") è *condizionato da un interesse*. La verità che la teologia cerca, per essere "vera", dev'essere universalizzabile, in riferimento alla "fame e sete di giustizia" che tutti hanno, dato che *verum et bonum convertuntur!* L'altra grande scoperta del marxismo è quella del mondo come *storia* e progetto (visione tipica giudeo-cristiana a fronte delle altre religioni). La teologia ha allora una funzione critica della e nella storia, costruendovi un regno di solidarietà e giustizia universali.

2. Auschwitz, ovvero la teologia di fronte alla fine di tutti i sistemi idealistici che negano il soggetto. "Nella misura - scrive Metz - in cui la teologia assumeva o non assumeva la tragedia di Auschwitz, mi si chiedeva il suo grado di apatia e di impermeabilità alle esperienze storiche. La storia è immanente al *logos* e così anche Auschwitz che racchiude tutte le storie di sofferenza dell'umanità"²³. La teologia, che conosce un senso eterno per la storia, osa guardare in fondo all'abisso di Auschwitz: non solo, dunque, alle cose riuscite ma anche a quelle fallite, per tener viva questa scandalosa memoria. "La *memoria passionis*, categoria quantumai biblica, diviene categoria universale, categoria di salvezza"²⁴. La teologia non può tanto risolvere questo dramma, quanto ricordare la questione e annunciate che esiste un dramma inspiegabile, di cui Dio dovrà dare conto.

3. La sfida del Terzo Mondo, ovvero di una teologia che non può più essere eurocentrica. In cammino verso una Chiesa culturalmente policentrica, che non più "ha" una componente terzomondiale ma sempre più "è" chiesa terzomondiale "che ben conosce il patire" e che fa l'esperienza della pericolosità del Cristo e della sua memoria sovversiva.

La teologia europea deve con onestà sviluppare una propria "storia di colpevolezza" e permettere una fioritura di queste nuove Chiese povere, che meglio sanno proporre una radicale sequela di Cristo povero ed oppresso. In questa linea sono da apprezzare le comunità di base, che in comunione con i loro vescovi già hanno scritto un lungo martirologio di fedeltà e coerenza. "Il tempo che abbiamo di fronte non sarà il tempo dei grandi leaders carismatici, dei grandi teologi o dei grandi profeti. Sarà piuttosto l'epoca del divenir soggetto di molti piccoli, un'epoca dei piccoli profeti, ovvero della 'base'"²⁵.

Solo aiutando le Chiese e i popoli dei Paesi sottosviluppati a divenire soggetti della propria storia, e di una storia planetaria sempre più segnata dalla legge dell'interdipendenza, l'Europa ritroverà quell'identità e quel senso che pare spesso aver smarrito, come ben formula A. Rizzi nel suo *L'Europa e l'altro*²⁶, che porta il significativo sottotitolo *Abbozzo di una teologia europea della liberazione*.

Ma proprio su questo vitale tema vogliamo lasciarci guidare ed aiutare nella riflessione dal nostro caro e illustre ospite, il professor J. B. Metz, cui passo ora la parola. ■

¹ Così a p. 17 della prefazione all'edizione italiana di K. RAHNER, *Dimensioni politiche del cristianesimo*, ed. V. VORGRIMLER, Roma 1992.

² RAHNER, *Dimensioni politiche*, p. 95 (da *Dialogo con Hans Schöpfer*, 1981).

³ RAHNER, *Dimensioni politiche*, p. 84 (da *La funzione sociocritica della Chiesa*, 1968).

⁴ RAHNER, *Dimensioni politiche*, p. 153 (da *Siamo apostoli o rivoluzionari*, 1980).

⁵ RAHNER, *Dimensioni politiche*, pp. 153ss. (da *Considerazioni sulla teologia della rivoluzione*, 1970).

Nello stesso scritto profeticamente affermava: "Una situazione rivoluzionaria esistente obiettivamente in una parte del mondo si riflette su tutto il mondo, nonostante che noi egoisti dei Paesi industrializzati dell'Occidente vogliamo ignorare che ci troviamo tutti inesorabilmente e indiscutibilmente sulla stessa barca. Presto ce ne renderemo conto": RAHNER, *Dimensioni politiche*, pp. 157-158.

⁶ RAHNER, *Dimensioni politiche*, p. 67 (da *Discorsi sui commenti evangelici*, 1975). Un'ottima attuazione dell'intuizione che a monte di ogni problema umano vi sia un problema teologico, proprio in riferimento alla Trinità, la riscontriamo in L. BOFF, *Trinità, la migliore comunità*, Assisi 1990.

⁷ RAHNER, *Dimensioni politiche*, p. 68 (da *Dialogo con Slavko Kessler*, 1978).

⁸ RAHNER, *Dimensioni politiche*, pp. 69-70 (da *Dialogo con Slavko Kessler*, 1978).

⁹ H. DE LAVALETTE, *La théologie politique de J.B. Metz*, "Recherches de Science Religieuse" 58 (1970), p. 332.

¹⁰ Per Moltmann sulla terra non si possono creare le strutture, bensì solo le pre-

messe del Regno, senza mai dimenticare che il primo politico fu il Crocifisso, per cui non si può de-politicizzare la croce del rivoluzionario Gesù. "Il Dio crocifisso è, di fatto, un Dio senza Stato e senza classi. Non per questo è un Dio apolitico: è il Dio dei poveri, degli oppressi e degli umiliati. Il potere di un Cristo politicamente crocifisso può affermarsi soltanto con la liberazione dalle forme di potere basate sul disimpegno e sull'apatia e dalle religioni politiche che la stabilizzano": J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973.

¹¹ Per approfondire ulteriormente: F.P. FIORENZA, *Il pensiero di J.B. Metz: origine, posizioni e sviluppi*, in appendice a J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1971, pp. 159-167; M. XHAUFFLAIRE, *Introduzione alla "teologia politica"* di J.B. Metz, Brescia 1974; G. GRASSI, *La svolta politica della teologia*, Roma 1976; A. FIERO, *Introduzione alle teologie politiche*, Assisi 1979; G. COLOMBO, *La teologia politica di J.B. Metz*, Teologia 4 (1979), pp. 327-367; J. MOLTMANN, *Politische Theologie - Politische Ethik*, München/Mainz 1984; J. MOLTMANN, *Religione, rivoluzione e futuro*, Brescia 1971; M. NI-COLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Brescia 1990; D. SÖLLE, *Teologia politica*, (1971), Stuttgart 1982, Brescia 1973; G. RUGGIERI, *Sapienza e storia. Per una "teologia politica" della comunità cristiana*, Milano 1971; J. O'DONNEL, *Teologia politica*, in: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, diretto da LATOURELLE R. - FISICHELLA R., Assisi 1990, pp. 1276-1280.

¹² J.B. METZ, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in AA.VV., *Entwürfe der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1985, p. 212.

¹³ A. BONDOLFI, *Il politico e l'etico in J.B. Metz come una risposta della riflessione contemporanea alla sfida della "critica delle ideologie"*, in T. GOFFI - G. PIANA (edd.), *Koinonia. Etica della vita sociale*, Brescia 1985, qui 137.

¹⁴ J.B. METZ, in AA.VV., *La risposta dei teologi*, Brescia, 1969, p. 72.

¹⁵ J.B. METZ, *L'autorità ecclesiale di fronte alle esigenze della storia della libertà*, in J.B. METZ-W. ÖLMÜLLER, *Una nuova teologia politica*, Assisi 1971, p. 79.

¹⁶ "Le domande critiche vs. K. Rahner non vogliono negare che io debba proprio a lui il meglio della mia produzione teologica; che senza di lui non potrei nemmeno porigli le 'mie' domande a lui. Rahner appartiene già ai classici della teologia, dai quali si può continuare ad apprendere anche quando si ritenga di doverli contraddirre": METZ, *Unterwegs*, p. 211.

¹⁷ Si può vedere ad esempio: G. RUGGIERI, *Fede trinitaria e teologia politica*, "Rassegna di Teologia" 24 (1983), pp. 277-279; o anche B. WACKER, *Politische Theologie*, in *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1985, 3, pp. 379-391 (ed. italiana: *Encyclopedie theologica*, Brescia 1989).

¹⁸ J.B. METZ, *La fede nella storia e nella società*, p. 81. Ancor più chiaramente si espriime in un altro passo scrivendo: "La lotta per Dio e la lotta per il libero poter-essere-soggetto di tutti non si svolgono diametralmente opposte, bensì proporzionalmente parallele": *La fede nella storia e nella società*, p. 69.

¹⁹ METZ, *Teologia del mondo*, p. 114.

²⁰ METZ, *Teologia del mondo*, p. 111.

²¹ J.B. METZ, *La teologia politica in discussione*, in AA.VV., *Dibattito sulla teologia politica*, p. 249.

²² B. WACKER, *Politische Theologie*, in *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, 3, p. 388.

²³ METZ, *Unterwegs*, p. 219.

²⁴ METZ, *Unterwegs*, p. 219.

²⁵ METZ, *Unterwegs*, p. 223.

²⁶ A. RIZZI, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo 1991.