

Compasión política y memoria del sufrimiento

José A. Zamora *

Entrevista a JOHANN BAPTIST METZ

J. B. Metz es uno de los pensadores cristianos más influyentes de nuestro tiempo, con relevantes intervenciones en el debate público defendiendo una cultura de la memoria y de la compasión política enraizada en las tradiciones bíblicas como respuesta a los retos de la modernidad tardía y a los interrogantes que nacen de la historia de los sufrimientos acumulados de las víctimas.

J.A.Z.- La "teología política" pretende ser discurso sobre Dios y al mismo tiempo diagnóstico del tiempo presente, porque según ella ambas cosas son inseparables. ¿Cuáles son los retos actuales más importantes a los que nos enfrentamos los ciudadanos de las sociedades llamadas modernas?

Los procesos de la modernidad europea, que han llevado a una europeización de carácter profano del mundo, no sólo son procesos de secularización, es decir, proce-

* Profesor de Filosofía. Instituto Teológico "San Fulgencio". (Murcia). Autor de *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne. Münster-Hamburg 1995.*

sos de debilitación o disolución social de la religión, sino que se revelan cada vez más como procesos de debilitación y disolución del ser humano tal como lo hemos conocido y ha estado encomendado a nosotros hasta ahora. Parece que el ser humano es cada vez menos su propia memoria y cada vez más sólo su propio experimento. Todo se vuelve técnicamente reproducible, y al final lo será también el productor mismo. Los procesos de modernización europeos, allí donde son abandonados a una supuesta marcha escalonada de progresos, no hacen más fuerte al ser humano en su carácter de sujeto, en su capacidad de relación interpersonal o en su conciencia histórica, sino más débil. El principio de mercancía e intercambio propio de esta civilización hace ya tiempo que traspasó los límites del ámbito económico y ha alcanzado los fundamentos psíquicos de nuestra sociedad, colonizando a su manera los corazones de los seres humanos. Todo parece intercambiable, también las relaciones interpersonales, y en nuestra memoria social rige cada vez menos la responsabilidad moral y cada vez más una inocencia vendida como objetividad.

Por otro lado, la aceleración vertiginosa en la que vivimos, el cambio precipitado en el consumo y las modas, también en las modas culturales, casi no permiten una visión con sentido de la realidad. Los individuos son adiestrados en la adaptación a un mundo cada vez más virtual e impenetrable. Incluso el recurso a las fantasías de la niñez está obstruido, porque ya antes de que puedan empezar a desplegarse las sofocamos con nuestras máquinas de juego automáticas. Un conocido libro de Robert Bellah, *Habits of the Heart*, describía ya hace una década la sociedad de los Estados Unidos como una sociedad de creciente mutismo, aislamiento y falta de relación, precisamente porque en ella los seres humanos en ninguna parte están solos, porque a través de sus viviendas conectadas de manera múltiple y de sus puestos de trabajo enlazados por las redes electrónicas siempre están viviendo "en la masa" y "como una masa". Quizás todo esto suene a crítica diletante y elitista de la cultura, pero pretende ser constatación de unas tenden-

cias autodestructoras en los procesos de modernización denunciados por muy diferentes autores y desde presupuestos teóricos muy diversos.

J.A.Z.- Entonces no es fruto de una mera moda intelectual que Nietzsche se haya convertido en el gran profeta de la hora presente. Su vinculación de la "muerte de Dios" y la "muerte del hombre" parece obtener una actualidad aterradora más allá de los límites del discurso filosófico.

Ciertamente asistimos a una muerte del ser humano que avanza como a hurtadillas y suavemente, pero que se va realizando tanto más exitosamente cuanto menos es vivida como amenaza y opresión, sino como diversión y distracción. De esto se encarga nuestra moderna industria cultural y la creciente prepotencia de los medios de comunicación, sobre todo de la televisión, que envuelven nuestra cotidianidad casi de manera transcendental y nos van arrebatando progresivamente nuestras propias imágenes, nuestros propios sueños, nuestras propias historias y nuestro propio lenguaje, y que un día nos convertirán en avezados y felices analfabetos. Estamos viendo cómo triunfa el culto a lo virtual y se desvanece la capacidad de percepción de la realidad, pero no por falta de información, sino por sobreinformación. Y la catástrofe no consiste sólo en la catástrofe misma, sino en que no somos capaces de percibirla en cuanto tal, en que nos vamos convirtiendo en espectadores de nuestro propio ocaso. Estos son algunos de los síntomas de la "desaparición del ser humano", síntomas también de una forma distraída y voyeurista de enfrentarse a las crisis sociales y políticas, de una creciente apoliticidad, de un nuevo privatismo y no en última instancia de un adiós a la historia.

Lo que ingenua y cándidamente hemos llamado hasta ahora "el hombre" se ha convertido en un anacronismo. Desde diferentes atalayas se nos viene diciendo ya hace décadas que si el hombre ha existido alguna vez, ha dejado en verdad de existir. Y en esto coinciden los estructuralistas antihumanistas, los nietzscheanos posmodernos y los defensores de la teoría de los sistemas. ¿De qué nos sirve que a continuación nos digan que esa "muerte del

demasiado en serio, sin referirse a Él verdaderamente, como si se tratase de una metáfora socorrida en la conversación intrascendente o en el discurso estético, o como clave codificada de la legitimidad de la comunidad jurídica civil. La religión parece recuperar significatividad social como símbolo del sueño humano de felicidad, del reencantamiento mítico de las almas, del refugio que salva de la intemperie existencial o confirma la inocencia deseada y buscada, pero eso no hace el camino del cristianismo más fácil. La religión de cuño dionisiaco, como ganancia de felicidad a través de evitar sufrimiento y duelo, como tranquilizadora de los miedos incontrolados, como juego postmoderno de una bola de cristal encantada, es una religión que ya no intranquiliza a nadie, que no tiene ningún aguijón, que ha perdido la tensión del seguimiento, que no llama a ninguna responsabilidad, sino que descarga de ella.

J.A.Z.- Entonces este renacer religioso no estaría creando unas condiciones favorables al cristianismo, sino más bien todo lo contrario. ¿Puede el cristianismo sumarse a la nueva tendencia, aprovechar por así decirlo el nuevo interés por lo místico y lo religioso para recuperar vigencia y valor social?

Si el diagnóstico realizado hasta aquí es acertado, ciertamente que el cristianismo no lo tiene más fácil en este ambiente de nuevo regocijo con lo religioso. Pero la cuestión no es qué hacer para conseguir vigencia social. De lo que se trata es más bien de resistir a la desaparición del hombre, de salvar su libertad capaz de hacerse culpable y su responsabilidad política, de conservar sus posibilidades de entendimiento y voluntad de verdad, de no traicionar su dignidad y el poder de su capacidad para el sufrimiento y el duelo. Mi convicción es que esto sólo es posible en la fuerza de la rememoración de aquel Dios cuya muerte anunció Nietzsche. Y lo que el tiempo futuro habría de traernos es la subversión de esa memoria de Dios, que nos permita hablar también mañana de humanidad y solidaridad, de opresión y liberación, y protestar contra la injusticia que clama al cielo. Esa memoria de

Dios está guiada por una mística política, no en el sentido de una mística de la dominación o el poder políticos, sino en el sentido de la mística de las tradiciones monoteístas bíblicas que es una mística de la compasión política y social. Su imperativo categórico reza: ¡despertad, abrid los ojos! Jesús no enseña una mística de los ojos cerrados, sino una mística de los ojos abiertos y con ello de la exigencia incondicional de percibir el sufrimiento de los otros. En las leyendas fundacionales del Budismo se ve con claridad que también Buda se transforma en el encuentro con el sufrimiento de los otros. Esto es así. Sin embargo, termina huyendo al palacio real a su interioridad, para encontrar en la mística de los ojos cerrados el paisaje que es inmune frente a todo sufrimiento. Por el contrario la mística bíblico-monoteísta, la mística de Jesús, es una mística "débil" y "vulnerable". Jesús no puede alzarse por encima del panorama del sufrimiento, su mística desemboca en un grito.

J.A.Z.- Pero, ¿no resulta esta mística demasiado desgarradora y poco consoladora? El Dios bíblico, ¿no es también consuelo para los que sufren, alivio para los acosados por miedos existenciales?

Si, claro. Pero, permíteme que te responda con nuevas preguntas: ¿No hay demasiado canto y demasiado poco grito en nuestro cristianismo? ¿Demasiado júbilo y poco duelo, demasiado asentimiento y poca añoranza, demasiado consuelo y poca hambre de ser consolado? ¿No se sitúa la Iglesia en su predicación moralizante más bien del lado de los amigos de Job y poco del lado de Job mismo, que fue capaz de atribuir a la fe la capacidad de apelar desgarradamente a Dios? ¿Creemos en Dios, o creamos más bien en nuestra fe en Dios y en ello de nuevo en nosotros mismos o en cómo nos gustaría vernos? Pero si creemos en Dios, ¿podemos eliminar de esa fe el elemento de grito y de tensa espera?

J.A.Z.- Pero tampoco se puede negar que no todo acaba con el grito de la cruz, que existe una esperanza fundada en la experiencia de encuentro con el resucitado. El Dios al que

apelamos ha dado una respuesta desbordante a nuestras preguntas.

Sí. Pero el que escucha el mensaje de la resurrección de Cristo de tal manera que en él se ha vuelto inaudible el grito del crucificado lo está escuchando de manera equivocada. El que escucha ese mensaje de tal modo que ya no hay nada que esperar en él, sino tan sólo "constatar", entonces es que no está escuchando el evangelio, sino un mito de vencedores.

No estoy negando que la religión sea consuelo, pero creo que se trata de no entender mal las promesas bíblicas de consuelo. Preguntémos: ¿se puede decir que Israel fue "feliz" con Yahvé o que lo fue Jesús con su Padre? ¿Hace "feliz" la religión bíblica en el sentido de una felicidad sin añoranzas y sin sufrimientos? ¿Obsequia una apacible reconciliación con la realidad dada y con uno mismo o una especie de autoposesión interior sin ningún sobresalto ni protesta? ¿Regala un conocimiento íntimo de sí sin añoranzas, sin que se eche nada en falta? ¿Responde a todas la preguntas? ¿Sacia los deseos, por lo menos los más ardientes? Yo lo dudo. Pues ser dichoso no significa sin más ser feliz, estar contento. Basta con leer el sermón de la montaña. Dichosos, dice allí, los que son pobres ante Dios, los que sufren, los que tienen hambre y sed de justicia. Ciertamente que Dios no hace infeliz o, a lo sumo, hace a aquellos que creen que Él debe hacerlos felices. Pero Dios no se corresponde con nuestras imágenes de Él, no es la mera proyección de nuestros deseos narcisistas.

J.A.Z.- No sé si será porque ese tipo de deseos se ha vuelto dominante en nuestra cultura del consumo o por una especie de incapacidad creciente para abrirse al dolor de los otros, pero la verdad es que asistimos a un aumento de las estrategias cada vez más sofisticadas y variadas de invisibilización de dicho sufrimiento, incluso cuando se presenta de modo tan continuado en los medios de comunicación.

Curiosamente, en los asuntos de Dios y de la salvación también se ha solido poner el acento en la invisibilidad y

la distancia frente a toda perceptibilidad, en la "gracia invisible". A diferencia de esa forma habitual de hablar de la "fe ciega", las tradiciones bíblicas y el propio Jesús insisten en la visibilidad, en hacer visible y en un deber agudizado de percepción. El que dice "Dios", no ha de cerrar los ojos. La visibilidad de Dios entre nosotros comienza en el descubrir y en el "ver" a los seres humanos que son invisibilizados en nuestro horizonte cotidiano, entonces es cuando nos encontramos tras las huellas de Dios.

Me parece que cuando se trata del Dios de nuestra esperanza resulta irrenunciable esa mirada hacia los otros. Una mirada que quizás no sea demasiado importante para las pequeñas esperanzas, pero que es irrenunciable para las grandes, las que afectan verdaderamente a la vida, aquellas que nadie puede esperar para sí solo. Todo está orientado en Jesús de esta manera. Sus imágenes y visiones del Reino de Dios –de la paz entre los hombres y con la naturaleza en presencia de Dios, de la casa paterna y de los brazos rebosantes de misericordia del Padre, del Reino de libertad, justicia y reconciliación, de las lágrimas enjugadas y la risa de los hijos de Dios– nadie puede esperar en estas visiones con la mirada puesta en un uno mismo, nadie puede atribuirselas solamente a sí mismo, por decirlo de algún modo, en una transcendencia sin acompañamiento volcada hacia el interior. Con la mirada puesta en uno mismo, ¿queda al final algo más que melancolía, que desesperación apenas velada o ciego egoísmo optimista? Frente a esto, yo conozco seres humanos, he visto rostros –en su sufrimiento, en su lucha, en su duelo– a los que creo más atribuibles las grandes promesas que a mí mismo, y sólo con la mirada puesta en ellos me atrevo a referir tales promesas también a mi vida.

Creo que en el mismo sentido se puede hablar de la exigencia repetida de conversión, de metanoia del corazón. Los criterios de atención a los otros, de entrega a ellos y de responsabilidad frente a ellos que plantea Jesús son inquietantes y en cierto sentido incluso "escandalosos". ¿Quién puede vivirlos consecuentemente? Por

eso llevamos dos mil años intentando reducirlos y limitarlos, para poder salir adelante sin demasiada conversión. Por lo que a mí respecta, tendría que decir que dicha conversión sólo ha sido posible cuando y en la medida en que otros han confiado en que me sería posible o me la han exigido. Fe, esperanza o conversión sólo existen con los otros y para los otros. ¡Por eso existe la Iglesia!

J.A.Z.- Hablemos entonces de la Iglesia, de su situación. Los años del postconcilio, con la irrupción de nuevos movimientos eclesiales de búsqueda, que fueron también referente de la nueva "teología política", se han convertido en un pasado lejano y asistimos no sólo a un estancamiento, sino a un retroceso auspiciado por una lectura conservadora del Vaticano II, cuando no por su revocación al menos parcial. ¿Cómo habría que interpretar la nueva situación?

Desde mi punto de vista se pueden distinguir dos actitudes diferentes respecto al Concilio, que yo he descrito como fidelidad arriesgada y como actitud defensiva en búsqueda de seguridad. Así pues, la cuestión es si a la vista de la crisis masiva de la identidad eclesial en nuestro tiempo se va a imponer una visión que de modo acentuado mira hacia atrás, orientada en definitiva hacia el occidente cristiano premoderno, o se va a afirmar y mantener una visión que intenta salvar la herencia irrenunciable de la Iglesia occidental en conexión con las nuevas irrupciones eclesiales que han tenido lugar después del concilio. En ese sentido habría que entender el concilio tal como hacia K. Rahner, uno de los más influyentes teólogos del mismo, como "el comienzo del comienzo": como la irrupción germinal de una nueva época de la historia de la Iglesia, a la altura de la cual sólo puede estar una fidelidad dispuesta a asumir riesgos. Esto debería suponer sobre todo el cambio de una Iglesia centralista y europea hacia un cristianismo universal culturalmente policéntrico. Pero también habría que profundizar en la dignidad y autoridad que el Concilio atribuyó a todos y cada uno de los creyentes. Con lo primero no sólo están relacionadas cuestiones de organización intraeclesial, sino también el reconocimiento de las diferencias cultu-

rales, el diálogo con las religiones y, en definitiva, la actitud de búsqueda compartida de modo universal. Lo segundo tiene que ver con la imagen bíblica del Pueblo de Dios, con la mayoría de edad de los creyentes y su capacidad de testigos, con conceptos como "comunidad" y "participación", etc. Como puedes ver se trata de caminos transitables, pero no fáciles.

J.A.Z.- ¿Cómo sería posible desplegar "ofensivamente" los impulsos del Concilio en las iglesias europeas? ¿De qué siglos eclesiales estamos necesitados hoy?

En primer lugar diría que una palabra clave para la vida de la Iglesia hoy es "comunidad". Necesitamos una conformación comunitaria de la vida eclesial. Pero con ello sólo está dicho lo más evidente. El principio constitutivo de esa vida comunitaria, como del cristianismo mesiánico, es el *seguimiento*. La acentuación del seguimiento uno e indiviso también desea recordar, por cierto, que ese seguimiento incluye un elemento místico y un elemento político, es decir, que vive siempre en confrontación con la situación social y sus historias de sufrimiento. Esto tiene que ver con lo que hablábamos antes de la respuesta místico-política del cristianismo a los retos del tiempo presente.

En relación con la transformación impulsada por el Concilio de la situación de comunidades asistidas hacia el protagonismo de los creyentes, la concepción de la comunidad de seguimiento recuerda que los creyentes no sólo atribuyen la posibilidad de un "plus" de evangelio a los detentadores de la autoridad eclesial, sino también a sí mismos. Atribuyen (y se atribuyen) esa posibilidad y la exigen (se la exigen). De esa manera la pretensión de protagonismo de los creyentes no estará orientada por ideas demasiado superficiales de emancipación, con las que todos gustamos de camuflar nuestro malestar e inaccesibilidad burgueses ante el evangelio. Entonces es cuando los creyentes mismos pueden emplear el evangelio de modo crítico contra situaciones eclesiales que pretenden volver a posiciones anteriores a las irrupciones renovadoras del Concilio.

Otro elemento fundamental se refiere a que hablamos de una comunidad reunida en torno a la *eucaristía* entendida como celebración litúrgica de la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*, como expresión de un recuerdo peligroso y liberador, que ha de penetrar en las situaciones vitales. Esa memoria eucarística pretende recuperar en nuestra vida apática la capacidad de sufrimiento, quiere dar cabida al duelo y la angustia no reprimidos, sensibilizar para la muerte, pero también para un amor fuerte que busca una justicia universal y para el que los sufrimientos pasados no se han vuelto indiferentes. En este sentido, la memoria eucarística quiere instigar a una especie de "revolución antropológica" contra una vida que pierde capacidad para el duelo y para dejarse consolar, que parece entregada de modo cada vez más inerme al triunfo de la banalidad y cuyos sueños de felicidad se revelan como imágenes de una infelicidad sin anhelos ni sufrimientos.

Finalmente me gustaría resaltar que en las últimas décadas se ha vuelto a subrayar el vínculo de la autoridad doctrinal en la Iglesia con el concepto de magisterio, considerando exclusivamente la autoridad del Papa y los obispos. En correspondencia con ello se ha visto a los creyentes como objetos o como destinatarios de la atención pastoral y magisterial de la jerarquía y no tanto como sujetos vivos de la fe.

En ese sentido se ha intentado restaurar el modelo de la Iglesia "asistida": la jerarquía enseña, los sacerdotes asisten, los teólogos explican y defienden la doctrina y forman a los asistentes y los creyentes escuchan (y obedecen). Pero la verdad es que ese modelo de Iglesia "asistida" no es de ninguna manera sencillamente canónico. Creo que una de las tareas de la teología sigue siendo iluminar críticamente y ayudar a superar esta "división del trabajo" clásica en la Iglesia, también en lo que respecta al trabajo teológico mismo.

J.A.Z.- También has señalado que en el Concilio comenzó a apuntar un cambio desde una Iglesia centralista y europea hacia un cristianismo universal culturalmente policéntrico.

¿Qué queda de este impulso?

Ciertamente que el Vaticano II significó también una irrupción en ese sentido y yo he señalado repetidamente los signos que apuntaban en esa dirección. Es cierto que ha crecido el miedo en el centro frente a las iglesias no europeas y que han sido puestas en marcha estrategias de disciplinamiento centralista. Esto es evidente. Pero resulta difícil para mí hablar sobre qué ha quedado de ese impulso en relación a toda la Iglesia. Con respecto a Latinoamérica me parece asistir a una búsqueda apasionada del camino que ha de seguir la Iglesia, una búsqueda que alcanza a las conferencias episcopales y se refleja en ellas. Quizás podamos analizar los conflictos que por ello se producen a la luz de los procesos eclesiales globales. Vistos desde ahí, en esos conflictos intraeclesiales no nos vemos enfrentados, como algunos pretenden, al antagonismo entre una posición ortodoxa y comprometida apasionada e incondicionalmente con las tradiciones de la Iglesia, por un lado, y una Iglesia de la liberación más o menos sospechosa de herejía y supuestamente influida por ideologías políticas extrañas, por otro. Yo diría que estamos más bien ante el reflejo de una transición dolorosa desde una Iglesia eurocéntrica hacia una Iglesia universal culturalmente policéntrica. Y precisamente aquellos que en su inmovilismo se tienen por especialmente ortodoxos y fieles a la Iglesia corren el peligro, según mi opinión, de en vez de extender la Iglesia mesiánica de los orígenes, anquilosar más bien la Iglesia culturalmente monocéntrica de occidente y desatender el encargo conservado en la memoria de la Iglesia universal.

Por otro lado, no lo olvidemos, la Iglesia europea está ligada a la emergente Iglesia universal policéntrica a través de una larga historia de pecado, que sin caer en una autoimputación neurótica no debe ser reprimida o minimizada con reflejos defensivos a veces patéticos. La percepción de una Iglesia universal culturalmente policéntrica nos tiene que enseñar a enjuiciarnos a nosotros mismos y nuestra historia con los ojos de nuestras víctimas. No necesito describir ahora el oscuro reverso de la

historia europea, el colonialismo cultural y económico o el colonialismo religioso. Esto es algo que no puede ser discutido, aunque hablar de ello se haya convertido entre tanto en un cliché. Cuando esa historia de pecado es pasada por alto premeditadamente o es negada y tácticamente silenciada, tanto desde el punto de vista eclesial como político, toda cooperación actual desde el lado europeo aparece fácilmente como una prolongación del colonialismo con medios pacíficos. Y esto es eclesialmente relevante.

J.A.Z.- También creo que hay que verlo así. Cuando nos planteamos el tema de un cristianismo universal culturalmente policéntrico no es posible silenciar que el problema de la relación Norte-Sur es un problema al interior de la Iglesia. Quizás éste sea uno de los mayores escándalos a los que nos enfrentamos en el momento presente. Pero tampoco podemos olvidar la esperanza que viene de las iglesias del Tercer Mundo.

Sí, es cierto. La Iglesia europea occidental está unida a las iglesias del Tercer Mundo también por una historia de apertura renovadora, en cuyo centro se encuentra el Tercer Mundo mismo. Por cierto, esa apertura renovadora en la Iglesia no está siendo propiamente la hora de los grandes profetas y reformadores individuales. Más bien es la hora de los pequeños profetas, de la irrupción mesiánica de la base. Pero las iglesias del Tercer Mundo nos envían impulsos renovadores que nosotros no recibimos y acogemos del todo, porque los subordinamos demasiado rápidamente a nuestras concepciones conocidas y frecuentemente gastadas.

Uno de los impulsos más importantes es la nueva concentración en el único e indiviso seguimiento de Jesús y la nueva espiritualidad política que se alimenta de ese seguimiento del Jesús pobre y siervo de Dios con su opción preferencial por los pobres. Se trata de una espiritualidad de resistencia dispuesta al sufrimiento contra los ídolos de un mundo injusto que pisotea la dignidad de los seres humanos. Precisamente esa tensión entre seguimiento y mundo, entre mística y política, caracteriza la grandeza y la vulnerabilidad del cristianismo.

Otro impulso importante de esas iglesias no europeas es el despliegue de un nuevo modelo de vida eclesial en las comunidades de base en conexión con los obispos y de esa manera integrado en la sucesión apostólica. Pero también integrado en la historia de los testigos de la fe, pues esa irrupción eclesial está autenticada por el testimonio de sangre de muchos hombres y mujeres. El martirologio que puede escribirse sobre esas iglesias es como el hilo conductor que es posible seguir desde el presente de la Iglesia hasta la historia de la pasión de Jesús.

Además en todo esto se nos presenta una unidad de experiencia de salvación y liberación, que es ella misma también un importante impulso. No otra cosa ha reflejado la teología de la liberación en su reflexión. Igual que la nueva teología política, dicha teología no es política porque se entregue a una ideología política extraña a la religión, sino porque intenta deletrear en nuestra religión la experiencia del Dios mesiánico como "recuerdo peligroso". La fe en el Dios mesiánico, en el Dios de la resurrección de los muertos y del juicio, en el Dios ante el cual tampoco el pasado puede estar seguro, ante el que los sufrimientos pasados no desaparecen desprovistos de rostros en el abismo de una evolución anónima y eternamente indiferente, esa fe no es opio o consuelo ilusorio en las historias de liberación de la humanidad, sino que más bien garantiza los verdaderos criterios en la lucha incesante por la dignidad de todos los seres humanos y por la liberación universal. En definitiva, esa fe es precisamente la que permite a los cristianos resistir a la intimidación de los poderosos, que les permite superar el miedo a perder la vida para servir y defender a los últimos y desprotegidos. Un amor que se vuelve político de esa manera es un testimonio vivo de que la justicia liberadora de Dios sigue actuando en este mundo dolorosamente desgarrado.

J.A.Z.- Has nombrado la teología de la liberación, hermana-da en tantas cosas con la nueva teología política. Se trata de una teología acosada desde dentro y desde fuera de la Igle-

sia, pero que no ha perdido a pesar de ello su fidelidad a las opciones que la hicieron nacer. ¿Siguen teniendo vigencia esas opciones?

Muchas veces he sido preguntado sobre lo que la nueva teología política europea y la teología de la liberación latinoamericana tienen en común. Yo diría que ambas han surgido de un estremecimiento frente al hecho de lo poco que se le nota, se le ve y se le oye, a la teología cristiana la historia de sufrimientos sangrantes de la humanidad. Ambas han comprendido que la teología debe despedirse de un universalismo sin sujetos, desubicado, en cierto sentido, sin seres humanos concretos, de una especie de idealismo histórico, que está provisto de un alto grado de apatía frente a la desgracia de los otros, frente a las catástrofes y quiebras de la historia. La teología de la liberación se deja interrumpir en su voluntad de sistema por el rostro de los pobres y esto la caracteriza junto a la nueva teología política como postidealista.

Otro de los aspectos más importante de la teología de la liberación es que ha mostrado de modo irreversible cómo la teología en general debe despedirse de su "postulado de inocencia social". Ninguna teología es inocente desde el punto de vista social. Quien habla de Dios tiene que explicitar desde dónde y cómo habla de Él. La cuestión que se esconde detrás de esta pregunta es la de los intereses que el discurso teológico defiende y de si estos intereses son universalizables. Desde el evangelio sabemos que esto último lo cumple el "hambre y la sed de justicia" para todos. El logos de la teología debe, pues, estar guiado por ese interés, mejor dicho, por esa visión. Y aquí es donde tiene su raíz la teología de la liberación.

Junto a la inocencia social la teología de la liberación ha denunciado cada vez con más decisión también toda supuesta inocencia étnico-cultural de la teología. Los prójimos en el mandamiento bíblico central del amor al prójimo no son fundamentalmente los cercanos, sino los otros, los otros lejanos y extraños. En ese sentido el lenguaje de la teología se ha de dejar "interrumpir" tanto por los pobres como por los otros, tanto por las víctimas como por otros en su otredad.

Estas opciones por los pobres y los otros, que se derivan del carácter postidealista tanto de la nueva teología política como de la teología de la liberación, no sólo no han perdido actualidad, sino que se ven agudizadas en el momento presente de globalización económica y cultural que tiende a invisibilizar y a hacer completamente prescindible a más de la mitad de la población mundial. Se sigue produciendo pobreza y opresión, pero además el proceso de globalización abandonado a sí mismo amenaza con convertir a millones de seres humanos en seres perfectamente prescindibles. Existen mecanismos cada vez más sofisticados de invisibilización de los pobres "prescindibles", pese a la presencia mediática de las catástrofes bélicas o "naturales" que afectan a esos pobres. La opción por los pobres debe ser radicalizada hoy en una opción por los pobres prescindibles para el sistema económico e invisibilizados.

J.A.Z.- Desde los círculos más conservadores se suele criticar la identificación de liberación y salvación o también la no diferenciación entre historia profana e historia de salvación, como uno de los déficit de la teología de la liberación. ¿Cómo ves este problema?

Creo que aquí planteas dos cuestiones distintas, ambas muy importantes. La primera me parece que tiene que ver con un dilema europeo de nuestro catolicismo. La Iglesia católica ha acompañado la historia europea de la modernidad más o menos de modo puramente defensivo. Propiamente no ha participado de manera productiva en la moderna historia de libertad, especialmente en los procesos de la Ilustración política, sino que se ha cerrado la mayoría de las veces frente ella. Hoy quizás podamos reconocer en esto una sensibilidad para las contradicciones internas y las fatalidades de esa moderna historia de la libertad o, por así decirlo, un olfato latente para su dialéctica interna actualmente tan patente. ¿Pero quién no desea reconocer también omisiones históricas, que hacen tan difícil hoy precisamente a los católicos la vinculación de gracia y libertad? Una superación esperanzadora de ese dilema católico en la situación de la

Europa de fin de siglo apunta más allá de los límites del espacio monocultural de la Iglesia europeo-occidental hacia una Iglesia universal que apela a la gracia de Dios como liberación integral de los seres humanos y aprende a hacerla visible en cuanto tal. Una Iglesia, por cierto, que también está dispuesta a asumir el coste de sufrimientos que le obligan a pagar en tantos sitios por esa unión de gracia y libertad.

La otra cuestión afecta a la distinción entre historia profana e historia de salvación, que me parece muy cuestionable. Pues, desde mi punto de vista, también para el cristianismo sólo vale "una historia". La distinción de una historia natural y otra sobrenatural recorta o socava dualistamente la gravedad y el riesgo de la vida histórica y, en definitiva, hace desaparecer el horizonte escatológico de nuestra historia una, en la que por cierto ha de venir el Hijo del Hombre. El que habla de "dos historias" hace ya tiempo que ha abandonado aquella provocación incorporada al cristianismo en su mensaje sobre proximidad temporal de la parusía. O bien ha cambiado la escatología universal referida al destino de la historia universal por una escatología individual ahistórica. Para mí no hay una historia universal y "junto" a ella o "por encima" una historia de salvación. Cuando la teología habla de esta última se está refiriendo a aquella historia universal caracterizada por una esperanza constantemente amenazada y cuestionada, pero indestructible: la esperanza en una justicia universal, en la justicia de Dios, que abarca a los muertos y sus sufrimientos pasados y exige de los vivos un interés indiviso por la justicia.

J.A.Z.- Hemos hablado quizás de los aspectos más significativos que unen a la teología política y a la teología de la liberación, pero esta última revela una cercanía a una praxis eclesial que en cierto modo la singulariza.

Ciertamente. La correspondencia eclesial de esa teología es la vida de las comunidades de base. Lo más característico de las mismas, desde mi punto de vista, es el hecho de que la adquisición social, cultural y política de la identidad va al compás de la lucha por una identidad

de fe, por una identidad religiosa, mientras que en Europa todos estamos socializados en la sociedad civil, de manera que el cristianismo se concibe rápida y fácilmente como un ingrediente más bien privado y discrecional, del que se cree poder prescindir sin problemas.

En los encuentros que he tenido en Latinoamérica, lo que más me impresionó y lo que también me abrió más perspectivas fue el trabajo de amigos y compañeros en las comunidades de base, un trabajo que empezaba, por así decirlo, "abajo del todo", allí donde deja de funcionar toda retórica, toda radicalización exclusivamente estética del mensaje, allí donde a uno se le queda atravesada en la garganta cualquier piadosa metafísica, donde a uno la miseria sin palabras le prohíbe hablar y donde solamente cuenta el estar presente. Desde nuestra perspectiva la pregunta que yo creo hay que plantearse es, si el centro de la Iglesia se abrirá para las profecías de la Iglesia pobre, de una Iglesia que no aspira a la mera modernización o liberalización de la Iglesia, sino antes bien, a la ¡"radicalización" de la vida cristiana!

J.A.Z.- Por su parte la teología política se ha singularizado por subrayar la catástrofe de Auschwitz como dato histórico que marca un "después" irrebalsable para toda teología.

Tomar conciencia de que vivimos, creemos y hacemos teología después de Auschwitz, lo que yo hice lentamente y quizás demasiado tarde, significa vivir y pensar la cuestión de Dios en su versión más digna de atención, más antigua y a la vez más controvertida: el discurso sobre Dios como grito por la salvación de los otros, de los que sufren injustamente, de las víctimas y los vencidos de nuestra historia. ¿Como preguntarse por la propia salvación "después de Auschwitz" sin tener en cuenta todo esto? Hablar de Dios, o bien supone hablar de una visión y una promesa de justicia que alcanza también a esos sufrimientos pasados, o bien resulta vacío y sin sentido incluso para los que actualmente viven. Pues la pregunta inherente a ese discurso sobre Dios es, ante todo, esa pregunta por la salvación de los que sufren injustamente.

La cuestión más relevante para toda teología es cómo hablar de Dios ante la tremenda historia del sufrimiento del mundo, de "su mundo". Ésta es "la" pregunta teológica que no puede ser eliminada ni contestada vicariamente. Se trata de "la" pregunta escatológica, para la que la teología no puede formular una respuesta que todo lo reconcilia. Más bien tiene que reconocer que le acompaña fielmente como interpelación constante a Dios a la espera de "su" respuesta.

J.A.Z.- A este respecto Elie Wiesel, el Premio Nobel de la Paz y conocido escritor superviviente del campo de concentración de Auschwitz, ha dicho que el cristiano reflexivo sabe en el fondo que en Auschwitz no ha muerto el pueblo judío, sino el cristianismo mismo. ¿Qué significa el "después de Auschwitz" para la Iglesia?

En relación con la Iglesia y con el ser cristiano después de Auschwitz de entrada a mí sólo se me ocurre una cosa, que he repetido muchas veces en estos años y que se remonta a una mesa redonda en la que participábamos Milan Machovec, el filósofo checo, K. Rahner y yo, en los años sesenta en Münster. Hacia el final del diálogo, Machovec recordó las palabras tan citadas de Adorno de que "después de Auschwitz ya no hay más poesías". Y me preguntó si los cristianos pueden seguir rezando después de Auschwitz. Le respondí lo que seguiría diciendo hoy: podemos rezar después de Auschwitz, porque también se rezó en Auschwitz –en el canto, en el grito de las víctimas judías–. Ciertamente que no todas las víctimas fueron judías, pero todo los judíos pertenecían al grupo de las víctimas. Ser judío significaba *per se* estar condenado a muerte, significaba *per se* estar excluido de la comunidad humana. Por eso Auschwitz representa el destino judío en medio del mundo europeo occidental y cristiano.

Por eso también no existe para nosotros los cristianos un retorno a un "antes de" Auschwitz. Pero, bien visto, tampoco existe un "después" para nosotros solos, sino en todo caso sólo con las víctimas de Auschwitz. Éste es desde mi punto de vista el precio de la continuidad del cristianismo después de Auschwitz. Y que no se me diga

que para los cristianos existen otras experiencias de Dios además de Auschwitz. ¡Evidentemente! Pero si no hay Dios para nosotros en Auschwitz, ¿cómo puede haberlo en cualquier otro lugar? Y que no se me diga tampoco que una concepción como ésta va contra el núcleo de la doctrina de la Iglesia, según la cual la cercanía de Dios ha sido asegurada de modo irrevocable en Jesucristo. Con esta afirmación quedaría todavía por dilucidar para qué cristianismo vale dicha afirmación. ¿Para un cristianismo que se identifica como antijudío y que por tanto forma parte de las raíces históricas de Auschwitz? ¿O para uno que sólo sabe de su identidad y puede anunciarla a la vista de la historia de sufrimientos judía? Para mí, el reconocimiento de esta dependencia casi histórico-salvífica es el criterio para saber si estamos dispuestos los cristianos a captar la catástrofe de Auschwitz verdaderamente como tal y a tomarla en serio también como el reto eclesial y teológico del que tan frecuentemente hacemos mención desde el punto de vista moral.

J.A.Z.- La catástrofe de Auschwitz representa un reto moral, teológico y eclesial, pero también podríamos decir que es una quiebra civilizatoria y que hay que entrar en esta profundidad para ver lo que está en juego en ello para el cristianismo y para lo que hemos venido llamando la cultura occidental.

Lo que hoy llamamos "Europa" y tal como la hemos conocido en 2000 años de historia está caracterizada, de un lado, por el espíritu griego y, de otro, por el cristianismo. El espíritu judío, por lo menos eso es lo que habría que pensar a la luz de la catástrofe de Auschwitz, no pertenece a la definición de Europa, no tiene derecho de ciudadanía en ella. La emancipación de los judíos comenzada con la Ilustración sólo debía ser posible bajo la condición de que los mismos judíos se emanciparan respecto a su espíritu, tal como proponía p.ej. Fichte. Aquí es donde yo planteo mis preguntas al cristianismo. ¿No debía haberse trasplantado a Europa el espíritu judío a través del cristianismo y con él, aunque fuera por fidelidad a Jesús, el judío, y a sus discípulos, también judíos?

Es verdad que se recurrió a las tradiciones de la fe de Israel, pero se buscó el espíritu exclusivamente en Atenas, en las tradiciones griego-helenistas. ¿No tenía Israel, no tenían las tradiciones bíblico-judías, ningún espíritu que ofrecer al cristianismo y con él al espíritu de Europa? Pues bien, sólo cuando ese espíritu judío tenga un derecho de ciudadanía en el espíritu europeo serán reconocidas las sinagogas y no sólo toleradas.

Considero que lo más característico de ese espíritu es su carácter anamnético. Se trata del poder de la memoria, desconocido y reprimido permanentemente en Europa. Ese recuerdo resiste al olvido, también al olvido del olvido. Resiste a aquel olvido que quiere borrar todas las huellas para que nada sea recordado (tal como intentaron los nazis con la destrucción de las cámaras de gas). Resiste no sólo a la represión deliberada, sino también a aquel olvido que se esconde en la pura historización del pasado. Y esto, porque entiende su disponibilidad a escuchar a Dios como un escuchar el silencio de los desaparecidos. Por eso no degrada todo lo desaparecido a carente de significación existencial. Para ese recuerdo el saber es en el fondo una forma de añoranza, una forma de sentir la ausencia. ¿No nos falta ese espíritu judío de la memoria en medio de Europa? ¿No ha sido sustituido por una historia coloreada evolucionistamente, que presupone la caducidad del pasado y lo convierte exclusivamente en objeto de la consideración científica? Sin embargo, toda cosificación es una forma de olvido, de un olvido en el que no sólo la fe, sino al final también el ser humano desaparecen. El saber anamnético que sigue las huellas del olvido del olvido y que, como la prohibición de imágenes véterotestamentaria, apunta a una cultura de la nostalgia, debería constituir el órgano de una teología que intentase confrontar nuestra conciencia desarrollada y avanzada con la queja y la denuncia que se elevan desde lo acontecido y que son olvidadas sistemáticamente por dicha conciencia.

J.A.Z.- Pero recomendar el espíritu del recuerdo y la memoria a una Europa que, a pesar de toda la retórica de los polí-

ticos en torno a la cultura europea, cada día se entiende más a sí misma como un gran complejo productivo y financiero o como un gran mercado de millones de consumidores, ¿no parece un intento vano?

Quizás, pero también la democracia es una cosa del espíritu, y ciertamente del espíritu que no se quiere hacer práctico primariamente como técnica y como economía, sino como libertad. La cuestión es, ¿de dónde obtiene la democracia política los recursos que aseguren la libertad? La libertad, tal como la concibe nuestra cultura política, es algo diferente a la consecuencia derivada de la constatación (de la teoría de los sistemas) de que los sistemas técnicos y científicos altamente complejos ya no son gobernables desde un sólo centro. La libertad política tiene un sentido propio que está garantizado más bien por el trabajo de rememoración histórica y de concienciación. Quien niega o subestima ese sentido propio en un mundo de vida cada día más determinado por la civilización científico-técnica, lo que está haciendo es sacrificar la memoria pública de la que vive y se alimenta la libertad.

La modernidad no ha superado un prejuicio profundamente enraizado en la figura de racionalidad desarrollada en ella: el prejuicio contra el recuerdo. Exigió discurso y consenso y en su crítica total y abstracta de las tradiciones subestimó el poder inteligible y crítico del recuerdo. Pero sólo a la luz de la razón anamnética puede ilustrarse la Ilustración sobre la calamidad causada por ella misma y llegar a un acuerdo sobre el agotamiento moral y político de la modernidad europea. Esa razón anamnética obtiene su compatibilidad con la modernidad y su legítimo universalismo de dejarse guiar por un recuerdo determinado, por la *memoria passionis*, es decir, por el recuerdo del sufrimiento, todavía más concreto: por el recuerdo del sufrimiento ajeno. Dicha memoria hace valer un criterio indispensable para una política de la libertad: la autoridad de los que sufren, sin la que es impensable el universalismo de los derechos humanos.

J.A.Z.- Sin embargo, no es de esperar que las sociedades modernas superen fácilmente sus reservas frente a las tra-

diciones religiosas, ya que han conquistado su idea del universalismo de los derechos individuales contra el particularismo de dichas tradiciones.

Ciertamente mi planteamiento rompe con ciertas convenciones muy arraigadas en la modernidad. La primera de ellas es la que se refiere a la relación entre religión y política. Un postulado fundamental de la modernidad es la estricta separación de ambas, incluso el rechazo de toda simbolización de la legitimidad política análoga a la religión. Las tradiciones religiosas, especialmente las monoteístas, son vistas las más de las veces, y no sin motivo, como la fuente de legitimación de una idea de soberanía predemocrática y contraria a la división de poderes, como raíz de un patriarcalismo obsoleto y como inspiradoras de fundamentalismos políticos. Si a pesar de ello se pueden recomendar las tradiciones bíblicas monoteístas para afrontar los retos políticos de las sociedades modernas, es porque su monoteísmo no es un monoteísmo "duro", sino "débil", esto es, vulnerable y empático, un monoteísmo inseparable de la sensibilidad ante el sufrimiento ajeno. Quien dice "Dios" en el sentido de este monoteísmo, asume que la desgracia de los otros vulnera sus ideas religiosas preconcebidas. Hablar del Dios de estas tradiciones significa necesariamente hablar del sufrimiento de los otros y lamentar la responsabilidad omitida y la solidaridad negada.

¿Qué ocurriría si un día los seres humanos tan sólo pudieran oponerse a la desgracia en el mundo con el arma del olvido; si tan sólo pudieran construir su felicidad sobre el olvido sin piedad de las víctimas, esto es, sobre una cultura de la amnesia, en la que en todo caso el tiempo cura todas las heridas? ¿De qué se alimentaría entonces la rebelión contra el sinsentido del sufrimiento en el mundo? ¿Qué seguiría inspirando todavía la atención al sufrimiento de los otros y la visión de una justicia nueva y mayor? ¿Qué haría valiosa todavía esa libertad? La compasión política que acompaña a la memoria del sufrimiento protesta contra una libertad pragmática que se ha despedido de dicho recuerdo y que cada vez se

vuelve más ciega. En la política de la libertad no se trata sólo de la relación de un interlocutor discursivo con otro, sino –de modo mucho más fundamental– de la relación de unas personas con otras amenazadas y sacrificadas. La política de la libertad tiene sus raíces en el reconocimiento y en la rememoración. Relaciones de reconocimiento estrictamente simétricas, tal como son presueltas por el concepto de nuestras sociedades discursivas avanzadas, no van más allá de la lógica del mercado, el intercambio y la competencia. Sólo las relaciones de reconocimiento asimétricas, sólo la dedicación de los unos hacia los otros excluidos y destrozados quiebra la violencia de la lógica del mercado. No pocos sospecharán en esta acentuación de la asimetría un concepto demasiado enfático de la política. En realidad sólo estoy reclamando el vínculo irrenunciable de política y moral. Sin esa “implicación moral”, la política (mundial) no sería otra cosa que lo que en gran medida parece ser ya hoy: el rehén de la economía y la técnica y sus así llamados “imponderables” en la era de la globalización.

J.A.Z.- Pero si miramos los conflictos étnico-religiosos del presente, ¿puede el monoteísmo, bajo sospecha de fundamentalismo, ser una respuesta adecuada? Es más, ¿no está tu propuesta en contradicción con el horizonte actual de irreversible pluralismo cultural y religioso?

La concentración en torno a la sensibilidad elemental para el sufrimiento ajeno propia del mensaje bíblico sobre Dios posee una significación decisiva en la búsqueda de un universalismo compatible con el pluralismo. La sensibilidad a la que me refiero nos envía precisamente a los frentes donde se libran los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual. Percibir y articular el sufrimiento de los otros es la condición necesaria de toda política futura de paz, de todas las formas de solidaridad social a la vista de las brechas cada vez más graves entre pobres y ricos, así como de todo entendimiento prometedor entre los universos culturales y religiosos. ¿Qué habría ocurrido en la antigua Yugoslavia si las etnias que se encuentran allí, tanto las de cuño cristiano

como las de cuño musulmán, hubiesen actuado según el imperativo de la compasión, si no sólo se hubiesen acordado del sufrimiento propio, sino también del sufrimiento de los otros, del sufrimiento de sus enemigos hasta ese momento? ¿Cuánto sufrimiento indecible se habría podido evitar? ¿Qué ocurriría con las guerras civiles en Irlanda del Norte o en el Líbano, si los cristianos no hubiesen traicionado y olvidado una y otra vez –como tantas veces a lo largo de los siglos– esa compasión? Y sólo si también entre nosotros –en la nueva Unión Europea– aumenta una cultura política inspirada por esa compasión, crecerá la perspectiva de que Europa llegue a ser un paisaje multicultural floreciente y no en llamas, un panorama de paz y no una explosión de violencia, no un panorama en definitiva de guerras civiles en escalada.

Creo que es posible decir que todas las grandes religiones de la humanidad están concentradas en torno a una mística del sufrimiento. Y, según mi opinión, esto sería la base de una coalición de las religiones para salvar y potenciar la compasión social y política en nuestro mundo –en oposición común contra las causas de sufrimiento inocente e injusto en el mundo, contra el racismo, contra la xenofobia, contra la religiosidad empapada de nacionalismo o puramente étnica, con sus ambiciones de guerra civil–; pero también contra la fría alternativa de una sociedad mundial, en la que “el ser humano” desaparece cada vez más en los sistemas de la economía, la técnica y su industria de la información y la cultura, sistemas vacíos de humanidad, y en la que la política amenaza con perder su primado a manos de una economía mundial con sus leyes de mercado que hacen abstracción del ser humano. En este horizonte la ecumene de la compasión sería un acontecimiento político, y no para defender una política visionaria atada a una cosmovisión o incluso una política fundamentalista sustentada por una religión, sino para que las grandes religiones apoyen una política mundial a conciencia en favor de los seres humanos, especialmente de las víctimas indefensas.

J.A.Z.- Permíteme terminar hablando de la cuestión escatológica, de la cuestión del tiempo y su final. Creo que la razón

de que hayas defendido que toda la teología es escatológica o no es teología, de que hayas contrapuesto de modo tan decidido la comprensión bíblica del tiempo al mito moderno de una evolución sin final, está precisamente en el carácter anamnético y compasivo del logos de la teología, en la necesidad tan reiterada por ti de dejarse interrumpir en discurso sobre Dios por el grito de las víctimas.

Ciertamente no es el mundo de vida individual, sino precisamente el mundo de los "otros", no sólo mi marcha hacia la muerte, sino la experiencia de la muerte de los otros, lo que mantiene despierta la inquietud apocalíptica. Al fin y al cabo, los contenidos del mensaje apocalíptico –resurrección de los muertos y juicio final– están referidos a la historia de sufrimientos de la humanidad. La experiencia de crisis de la que parte ese mensaje es la pregunta intranquilizadora por la salvación de los otros en la muerte, sobre todo de los que sufren inocente e injustamente. Se trata de la pregunta por el mantenimiento de la justicia para con las víctimas y los vencidos de la historia, sobre cuyas espaldas vivimos nosotros hoy y cuyo destino no puede ya cambiar ninguna lucha por muy apasionada que sea. En las tradiciones apocalípticas, la esperanza de la resurrección de los muertos es la expresión de un anhelo de justicia universal realizada por el poder de Dios.

Por eso, dicha esperanza es inseparable de un compromiso histórico por la justicia. De aquí se desprenden algunas tareas fundamentales para el cristianismo y la teología hoy que me gustaría nombrar: desde la inspiración de la memoria apocalíptica del sufrimiento, agudizar el recuerdo y la memoria de la humanidad; desde la sensibilidad para el sufrimiento de las tradiciones apocalípticas, impulsar la obra de la paz entre los seres humanos; a la luz de la memoria apocalíptica del sufrimiento, dar forma a una nueva relación entre las religiones en el sentido de un ecumenismo indirecto, un ecumenismo de la praxis que se hace responsable de un mundo justo y humano para todos.