

UNIVERSIDAD DE LA SALLE
FACULTAD DE EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS RELIGIOSAS



LOS PLANTEAMIENTOS DE J.B. METZ COMO BASE TEOLÓGICA DE UNA
PEDAGOGÍA DE LA E.R.E. SENSIBILIZADORA ANTE EL SUFRIMIENTO DE LAS
VÍCTIMAS

PRESENTADO POR
EFRAÍN JOSÉ VARGAS LOZANO

DIRECTOR
JOSÉ MARÍA SICILIANI BARRAZA

BOGOTÁ
COLOMBIA
2009

DEDICATORIA

Este trabajo de tesis está eternamente dedicado a Magola Márquez de Vargas y Angélica Lozano Ramos. Gracias por confiar en mí; sin ustedes este sueño no se hubiese completado. Sencillamente ustedes son el soporte de mi vida profesional.

AGRADECIMIENTOS

A Dios por regalarme y demostrarme su amor a través de todas aquellas personas que fueron de vital apoyo en los momentos difíciles.

A mi familia por su determinación, entrega y humildad, que aunque me encontraba lejos de ellos, siempre me apoyaron y gracias a sus oraciones y consejos pude salir adelante. Especialmente, mi gratitud profunda a mis abuelos.

A mis compañeros, porque ellos han marcado mi vida de alguna forma. De ellos he aprendido valores como la amistad, lealtad, respeto, compromiso y solidaridad.

A mis maestros que me enseñaron y exigieron para lograr este título. Especialmente a José María Siciliani que supo orientarme y sacar lo mejor de mí.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO UNO: SEGUIMIENTO DOCUMENTAL A ALGUNOS TEXTOS DE LA TEOLOGÍA DE METZ.....	2
1. Ficha Bibliográfica No.1: Teología del Mundo	2
1.1. Estructura:.....	2
1.2. Contenido.....	3
1.2.1 Tema o descriptor 1: Dios – Historia.....	3
1.2.2. Tema o descriptor 2: Esperanza.....	4
1.2.3. Tema o descriptor 3: Teología Política.....	5
2. Ficha Bibliográfica No.2: La fe, En La Historia y La Sociedad.....	5
2.1. Estructura:.....	5
2.2. Contenido.....	8
2.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento.....	8
2.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria.....	11
3. Ficha Bibliográfica No.3: Breve apología del Relato.....	17
3.1. Estructura:.....	17
3.2. Contenido.....	17
3.2.1. Tema o descriptor 1: Narración.....	17
3.2.2. Tema o descriptor 2: Sufrimiento	18
4. Ficha Bibliográfica No.4: Pasión de Dios, La Existencia de Órdenes Religiosas Hoy	18
4.1. Estructura:.....	19
4.2. Contenido.....	20
4.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento.....	20
4.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria.....	22
5. Ficha Bibliográfica No.5: Esperar a pesar de todo.....	23

5.1. Estructura:	23
5.2. Contenido	24
5.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento	24
5.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria	25
6. Ficha Bibliográfica No.6: Por Una Cultura de la Memoria.....	26
6.1. Estructura:	27
6.2. Contenido	27
6.2.1. Tema o descriptor 1: Memoria	27
6.2.2. Tema o descriptor 2: Sufrimiento	31
7. Ficha Bibliográfica No.7: Dios y Tiempo. Nueva Teología Política	34
7.1. Estructura:	34
7.2. Contenido	35
7.2.1. Tema o descriptor 1: Teología Política.....	36
7.2.2. Tema o descriptor 2: Sufrimiento	39
7.2.3. Tema o descriptor 3: Memoria	42
8. Ficha Bibliográfica: No.8 Memoria Passionis. Una Evocación Provocadora en una Sociedad Pluralista.....	44
8.1. Estructura:	45
8.2. Contenido	49
8.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento	49
8.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria Passionis	53
CAPÍTULO DOS: SEGUIMIENTO DOCUMENTAL A VARIOS AUTORES	56
1. Ficha Bibliográfica No.9. Los trabajos de la memoria.....	56
1.1. Estructura:	56
1.2. Contenido	57
1.2.1. Tema o descriptor 1: Memoria	57

2. Ficha Bibliográfica No.10: La presencia de Dios en la historia	59
2.1. Estructura:	59
2.2. Contenido	60
2.2.1. Tema o descriptor 1: La Fe Judía	60
3. Ficha Bibliográfica No.11: La voz de las víctimas y los excluidos.....	62
3.1. Estructura:	62
3.2. Contenido	65
3.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento	65
3.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria	66
4. Ficha Bibliográfica No.12: La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre.	67
4.1. Estructura:	67
4.2. Contenido	68
4.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento	68
CAPÍTULO TRES: ¿POR QUÉ CONTAR EL SUFRIMIENTO DE LAS VÍCTIMAS SEGÚN LA TEOLOGÍA DE J.B. METZ?	
70	
1. Semblanza biográfica de Juan Bautista Metz: una experiencia de vida irriga el discurso teológico y lo ancla en la realidad interpelante de Auschwitz.	71
1.1. Etapas en el pensamiento de J.B. Metz	72
1.2. Importancia de Ernst Bloch	73
1.3. Importancia de Walter Benjamín	74
1.4. Diálogo crítico con Jürgen Habermas	74
1.5. El "núcleo" de la teología política: "el problema de Dios como problema de la teodicea"	75
2. Una interpretación Bíblica y cristológica del sufrimiento en algunas obras de J.B. Metz: Después de la experiencia del Holocausto se puede preguntar ¿Por qué Dios permite el sufrimiento?	76

2.1 El sufrimiento desde la Sagrada Escritura a partir del asesinato de un hombre justo, fiel a Dios: Jesús de Nazareth.....	81
3. Memoria Passionis: El recuerdo peligroso - liberador que logra recuperar en la víctima la identidad del sujeto.	85
3.1. La fe cristiana como recuerdo peligroso–liberador.....	87
4. Cultura narrativa: Contar las historias de sufrimiento humano para dirigir la mirada hacia aquellas víctimas que se escapan del sistema de la historia de los vencedores.....	92
4.1. ¿Teología del sufrimiento, teología narrativa o teología del clamor? Implicaciones del narrar el sufrimiento de las víctimas	95
5. Responsabilidad universal: Llamado a la solidaridad a aceptar el desafío práctico que todos los hombres están llamados a ser sujetos delante de Dios.	99
5.1. Implicaciones del discurso teológico cristiano.....	103
5.2. La Parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 27 - 37): un llamado a la solidaridad con los caídos, víctimas y medio-muertos del camino.	106
6. Contraste teórico Metz y otros autores: La memoria implica el trabajo de reconocer que el dolor es una interrupción del mundo de la vida y desemboca en un narrar para lograr la salvación de las víctimas.....	107
6.1. Elizabeth Jelin en el texto: Los trabajos de la memoria (2002):.....	108
6.1.1. Aportes de este autor a la pregunta inspiradora de este trabajo. ...	108
6.2. Varios autores de la Fundación Santamaría en el texto: La voz de las víctimas y los excluidos (2002).....	110
6.2.1. Aportes de Juan José Sánchez a la pregunta de este trabajo, en el texto Pensar desde los últimos.	111
6.2.2 Aportes Reyes Mate a la pregunta de este trabajo en el Texto: Las víctimas del pasado.....	112
6.2.3 Aportes de Felicísimo a la pregunta del este trabajo en el texto: Hacer teología desde los últimos.	113

6.3. Fackenheim E. en el texto: La presencia de Dios en la historia. (2002).	115
6.3.1. Aportes de este autor a la pregunta inspiradora de este trabajo. ...	115
6.4. La Cátedra de Santo Tomás autores varios en el texto: La autoridad del sufrimiento Silencio de Dios y preguntas del hombre (2004).	116
6.4.1. Aportes de Fernández en el texto: El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre (a vueltas con Job y con Auschwitz: posibilidad o imposibilidad de la teodicea).	116
6.4.2. Aportes de Mardones en el texto: Sufrimiento humano y respuesta política.	117
CAPÍTULO CUATRO: LOS PLANTEAMIENTOS DE METZ COMO BASE TEOLÓGICA DE UNA PEDAGOGÍA DE LA E.R.E. SENSIBILIZADORA ANTE EL SUFRIMIENTO DE LAS VÍCTIMAS	119
1. Objetivos.....	121
2. Ejes transversales.....	121
2.1. Teología de J.B. Metz:	121
2.2. Análisis Narrativo:	122
2.3. Pedagogía Lasallista	123
2.4. Claves de Lectura Bíblica Popular	124
3. Fuentes.....	125
4. Metodología	125
5. Competencias	126
CONCLUSIÓN	128
REERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130

INTRODUCCIÓN

El inicio de este proyecto se inscribe al grupo de investigación *Educación ciudadana, ética y política*, como contribución hecha a partir del rastreo de la palabra sufrimiento en algunos textos de la teología de Johann Baptist Metz. Su objetivo es encontrar la importancia de contar el sufrimiento ajeno, especialmente el de las víctimas inocentes, afín de que este “relatar” genere una dimensión política de la justicia para todos.

Los conceptos teóricos de este proyecto se sitúan en los estudios de teología narrativa. El redescubrimiento de la narratividad en la teología ha generado un nuevo punto de partida de su reflexión: no ya la especulación abstracta de principios eternos sino la experiencia de fe contada por la Biblia, que a su vez ha engendrado los relatos multiformes de liberación y de pecado en la historia de los creyentes. De ahí arranca la pregunta que guía este trabajo: ¿A partir de algunos textos básicos de la teología de J.B. Metz, por qué hay que contar el sufrimiento de las víctimas?

Por consiguiente, se propuso una investigación de carácter documental, cuyo resultado se divide en cuatro partes: en un primer capítulo rastrear (fichaje) la elaboración teórica de la categoría sufrimiento y las variables unidas a ella, en ocho textos de la teología de J.B. Metz. Como segundo capítulo, contrastar el dicho fichaje con algunos textos de autores que han aplicado de una u otra forma la teoría de J.B. Metz, para generar aportes a la pregunta fundamental de este trabajo. Como tercer capítulo busca sintetizar los elementos fundamentales de una teología del relato del sufrimiento de las víctimas. Finalmente, como capítulo cuarto, con un carácter pedagógico-didáctico, sobre las bases teóricas de la teología de J.B. Metz, proponer unos elementos clave de una didáctica narrativa para la Educación Religiosa Escolar.

CAPÍTULO UNO

SEGUIMIENTO DOCUMENTAL A ALGUNOS TEXTOS DE LA TEOLOGÍA DE METZ

El siguiente capítulo presenta un fichaje bibliográfico de 8 (ocho) textos de la teología de J.B. Metz, dicho seguimiento, tiene como centro la categoría sufrimiento y las variables que se desprenden de ésta.

1. Ficha Bibliográfica No.1: Teología del Mundo

Es un libro escrito por Johann Baptist Metz, traducido al castellano en 1971 y contiene 206 páginas. Aunque este libro contiene trabajos de los años 1961 – 62 a 1967, no tiene el carácter de una simple compilación de artículos.

Las reflexiones acerca de la “teología del mundo” no se proponen poner un tratado teológico uniforme acerca del “mundo”, sino que estudian la cuestión acerca del punto de partida y de la orientación de la respuesta teológica de la fe a la propuesta cristiana: el mundo como partida y meta de esa respuesta.

1.1. Estructura:

Introducción.

1. La comprensión del mundo en la fe. La orientación cristiana en la secularidad actual del mundo.

Estudio complementario I: El mundo como historia.

2. El futuro de la fe en un mundo humanizado.

3. La iglesia y el mundo en el horizonte escatológico.

Estudio complementario II: El oscurecimiento del problema del futuro en la metafísica.

4. La teología del mundo y la ascesis.

5. La Iglesia y el mundo a la luz de una “teología política”.

Estudio complementario III: ¿El Evangelio como información? Aspectos teológicos de la palabra ordenada a la sociedad.

Estudio complementario IV: Sobre la institución y la institucionalización.

Estudio complementario V: Sobre la participación de los cristianos en la obra política de la paz.

La responsabilidad cristiana con respecto a la planificación del futuro en un mundo secular.

1.2. Contenido.

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

1.2.1 Tema o descriptor 1: Dios – Historia.

“Una fe que viva tan a espaldas de la historia, in-históricamente, difícilmente se vería a sí misma en perplejidad (en aquella saludable perplejidad que impulsa a la conciencia de fe a adoptar nuevas iniciativas)” (p.12).

“Nuestra fe es la respuesta a un acontecimiento históricamente único. Dios no es para nosotros un Dios que permanezca igual, un Dios sin colorido ni rostro, un Dios que estuviera presente como el horizonte –con centelleos luminosos– de nuestro existir, y que no obstante estuviera sustraído allá lejos, en la lejanía infinita e inobligatoriedad de su trascendencia. Dios no es la cifra del vértice de nuestro existir, que se perdiera asintóticamente en el infinito. No. Sino que Dios es Emmanuel, el Dios de la hora histórica. La trascendencia misma se ha convertido en acontecimiento. La trascendencia no es sólo, simplemente, lo supra-histórico y del más allá, sino que es lo que históricamente está a nuestro lado y fuera de nosotros, el futuro (o “cercanía inmediata al”) del hombre” (p. 25).

La definitiva actuación histórica de Dios en el mundo (¡no propiamente *dentro* del mundo!) revela al mundo no solo en su historicidad general, sino principalmente en su carácter *escatológico*: el mundo, en un curso histórico que para él todavía no se

transparenta, ha de buscar lo que ya se la ha prometido como genuino fin: el mundo ha de *llegar a ser* todavía lo que ya es por medio del acto de Jesucristo (p. 29).

“El mundo desde el punto de vista cristiano está vuelto siempre hacia el hombre, es siempre *relación* con el mundo, *comprensión* del mundo por parte del hombre. Por tanto, el enunciado de la teología de la historia acerca del mundo es, de manera primaria y concreta, un enunciado acerca de la *comprensión* del mundo” (p. 40).

“El cristianismo, cuando se entendió a sí mismo por sus propios orígenes, tenía que aparecer no como creciente des-divinización y, en este sentido, como profanización del mundo, como desencantamiento y des-mitización del mundo” (p. 42).

“La conversión definitiva de Dios hacia el mundo aconteció (...) en el hombre: el hombre, y sólo el hombre, es el lugar en el que Dios ha asumido y aceptado irrevocablemente el mundo y la historia del mundo” (p. 88).

1.2.2. Tema o descriptor 2: Esperanza.

“Esperanza como permanecer firmes y como resistencia creadora–liberadora. Porque la fe, en el nuevo testamento, es siempre una victoria no sólo sobre nosotros mismos, sino también una victoria que vence al mundo (cf. 1 Jn 5, 4)” (p. 117).

“La fe escatológica y el compromiso terreno a este mundo no significa sólo el modificarse uno en sí mismo, sino el modificar, con resistencia y expectación creadora, la figura del mundo en el que el hombre cree, espera y ama” (p. 123).

“La esperanza cristiana experimenta la muerte que amenaza a nuestras promesas. Y la experimenta lanzándola al riesgo del amor fraterno hacia el más pequeño: en seguimiento de Jesús, que no existió ni existe “para sí” sino “para los demás” (p. 126).

1.2.3. Tema o descriptor 3: Teología Política.

“La desprivatización ha de acompañar siempre a una legítima desmitización, ya que está en el plano de la paráfrasis simbólica de la problematicidad metafísica del hombre y la situación de sus decisiones privadas” (p. 143).

“La teología trata de definir de nuevo la relación entre la religión y la sociedad, entre la Iglesia y el dominio público social, entre la fe escatológica y la práctica social: no de manera pre-crítica, con la mira puesta en una nueva identificación entre ambas realidades, sino pos-críticamente, en el sentido de una *segunda reflexión*” (p. 144).

“La teología Política es un horizonte de humanización universal. Y estas promesas escatológicas de la tradición bíblica –la libertad, paz, justicia, reconciliación–, no se pueden “privatizar”, no se pueden reducir a cosa individual y privada, sino que nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social” (p. 202).

2. Ficha Bibliográfica No.2: La fe, En La Historia y La Sociedad.

Libro escrito por Johann Baptist Metz, traducido al castellano en 1979. Contiene 253 páginas. Es un libro que marca un itinerario teológico que bajo el lema de una teología fundamental práctica, trata de descubrir la dirección de dicho itinerario y reconstruirlo sistemáticamente sin excluir las etapas procedentes y siguiendo estos tres pasos: concepto, temas, categorías.

2.1. Estructura:

Prólogo.

Primera parte: Concepto.

I. Entre la evolución y la dialéctica. Punto de partida de una teología fundamental para nuestro tiempo.

1. Por qué y cómo tener en cuenta la solución.

2. El carácter “apologético” práctico de una teología fundamental para nuestro tiempo.

3. La apología en perspectiva bíblica.

4. Desde fuera del sistema.

II. Hacia una teología fundamental práctica. Esbozo histórico.

1. El frente apologético.
 2. Disolución del frente apologético en la nueva teología.
 3. Victoria pírrica sobre la Ilustración o entronización furtiva del sujeto burgués en la teología.
- III. La teología política del sujeto, crítica teológica de la religión burguesa.
1. Privatización.
 2. Crisis de la tradición.
 3. Crisis de la autoridad.
 4. Crisis de la razón (metafísica).
 5. La religión ante la crisis.
 6. Necesidad de una teología política del sujeto.
- IV. La teología política como teología práctica fundamental.
1. Fundamento práctico de la teología cristiana, o “primado de la praxis”.
 - a) Estatuto práctico del *logos* de la teo-logía cristiana.
 - b) Hacia una hermenéutica práctica del cristianismo.
 - c) Sujetos y funciones de la teología.
 - d) El problema de la verdad bajo el “primado de la praxis”.
 2. La lucha por el sujeto, o la teología práctica fundamental como teología política del sujeto.
 - a) La idea de Dios, constitutiva del sujeto artífice de la identidad.
 - b) Contra las teologías del sujeto carentes de sujeto.
 - c) “Recuerdo” y “narración” como categorías salvadoras.
 - d) Exigencia de que *todo hombre* sea sujeto.
 3. La religión en la lucha histórica por el hombre.
 4. La fe de los cristianos, en la historia y la sociedad.
 - a) El aguijón apocalíptico.
 - b) Dios de vivos y muertos.
 - c) Esperanza solidaria.
 - d) Y siempre la praxis.
- Segunda parte: Temas.
- V. La libertad de Jesucristo, un recuerdo peligroso. Presencia de la Iglesia en la sociedad.
1. Importancia teológica del tema.

- a) Para la situación y el cometido de la teología.
- b) Para la Iglesia.
- 2. Base teológica.
- 3. Opciones por una práctica crítica.
- VI. El futuro visto desde la memoria de la pasión. Dialéctica del progreso.
- 1. Contexto sociopolítico.
- 2. Naturaleza e historia.
- 3. El futuro visto desde la memoria de la pasión.
- 4. Dios ¿sujeto escatológico de la historia?
- VII. Redención y emancipación.
- 1. Acotación del tema.
- 2. Emancipación total y real.
- 3. Historia de la redención, de la libertad, del sufrimiento.
- a) La historia del sufrimiento como historia de la culpa y el mecanismo exculpatorio de una emancipación total y abstracta.
- b) La historia del sufrimiento como historia de los vencidos e ideología emancipadora de progreso.
- c) La historia del sufrimiento como crisis de la soteriología argumentativa.
- 4. Hacia una teología rememorativo–narrativa de la redención.
- VIII. Iglesia y pueblo. El olvidado sujeto de la fe.
- 1. Breve noticia de un “cisma”.
- 2. La Iglesia y la historia del sufrimiento del pueblo o el precio de la ortodoxia.
- 3. ¿Paradigmas de una Iglesia del pueblo?
- 4. Teología del pueblo.
- 5. La Iglesia universal como Iglesia de un pueblo nuevo.
- IX. ¿Cristianismo idealista-trascendental o cristianismo narrativo-práctico? La teología actual ante la crisis de identidad del cristianismo actual.
- 1. ¿Crisis histórica de identidad en el cristianismo? Teorías, síntomas, reacciones
- 2. Teorías sobre la situación actual del cristianismo: diversas posiciones.
- 3. Unas preguntas a la teoría del cristianismo anónimo.
- 4. Una fábula... para leer entre líneas.
- 5. El truco del erizo al descubrimiento o crítica de las versiones idealistas transcendentales sobre las garantías de la identidad.

6. Alegato a favor de un cristianismo narrativo–práctico.

X. La esperanza como expectativa a corto plazo o la lucha por el tiempo perdido. Tesis extemporánea sobre la apocalíptica.

Síntomas de intemporalidad.

La intemporalidad como sistema.

La teología al merced de la intemporalidad.

Contra la fascinación de la intemporalidad: evocación de la apocalíptica.

Tercera parte: Categorías.

XI. Recuerdo.

1. Esbozo de la problemática: ¿el recuerdo, concepto fundamental?

2. Dos tradiciones en el modo de entender el recuerdo y forma de su mediación.

3. El recuerdo en el ámbito de la hermenéutica y de la crítica.

4. El recuerdo como medio de realización práctica de la razón en cuanto libertad: análisis y consecuencias.

Excursus: El dogma, un recuerdo peligroso.

XII. Narración.

1. Narración y experiencia.

2. Sentido práctico y pre-formativo de la narración.

3. Sentido pastoral y socio-crítico de la narración.

4. Sentido teológico de la narración: la narración como mediación entre salvación e historia.

XIII. Solidaridad.

Índice onomástico.

Índice analítico.

2.2. Contenido.

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

2.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento.

“El sufrimiento, únicamente cuestiona y crítica el supuesto de que el principio burgués de individuación sea por sí solo lo bastante adecuado y fuerte para realizar la

tarea encomendada a la religión: esto es, luchar porque todos los hombres sean un sujeto solidario, luchar contra la opresión mediante la violencia y contra la caricatura de solidaridad implícita en las masificación forzada y por el odio institucionalizado” (p. 61).

“La praxis cristiana en cuanto praxis social está guiada por un concepto de praxis que también tiene en cuenta la dimensión *pasional* (pática) de esta praxis: praxis no como acción –símbolo de conquista y de dominio de la naturaleza–, sino como “pasión”. A esta dimensión “pasional” o pática de la praxis humana, la cual hay que reivindicar como forma de resistencia contra la apatía generalizada, pertenecen el luto, como categoría de resistencia frente a la prohibición de la tristeza y la melancolía en una sociedad productiva y triunfalista, y la alegría, como categoría de resistencia frente a la creciente incapacidad para hacer fiesta sin un propósito utilitario” (p. 73).

“Dios es el Dios de los vivos y los muertos, el Dios de la justicia universal y de la resurrección de los muertos. Esta fe en el Dios de los vivos y muertos comparte, de un lado, el interés marxista-socialista porque todos los hombres, concretamente los discriminados y los oprimidos, lleguen a ser solidariamente sujetos, vuelve, de otro, contra una cultura científico-técnica generadora de apatía, donde hoy teóricamente se anticipa la “muerte del sujeto”, la desintegración del lenguaje y la individualización de la historia” (p. 93).

“Sólo cuando la Iglesia da oído a la oscura profecía del sufrimiento ajeno, de la pobreza, de la opresión ajena, escucha verdaderamente la palabra de Cristo” (p. 107).

“La historia del sufrimiento de los hombres proporciona los criterios para la crítica de la razón planificadora: Ilustración y educación para la responsabilidad en lugar de intervención en la disposición hereditaria, cambio de conciencia en lugar de ampliación del cerebro, naturaleza humanizada en lugar de hombre de laboratorio, poder morir en lugar de sobrevivir desesperadamente” (p. 116).

“El sufrimiento del hombre se resiste a todos los intentos de explicar la historia y los procesos históricos por la naturaleza, es decir, de concebir la naturaleza como sujeto de tales procesos históricos. Pues ahí se da siempre por supuesto que en el

sufrimiento, si bien de forma negativa, aflora una conciencia de identidad que no puede reducirse a la trivial identidad de la persistencia del tiempo natural” (p. 119).

“La historia de la pasión no tiene una meta, sino –de tener algo– futuro, y no es la teología, sino el “rostro del sufrimiento”, lo que nos hace accesible la continuidad de esta historia. La dinámica esencial de la historia reside en la memoria de la pasión como conciencia negativa de futura libertad y como estímulo para trabajar en el horizonte de esta libertad por la superación del sufrimiento” (p 119).

El sufrimiento que hace enmudecer al hombre y lo sumerge en la “tristeza mundana” (como la denomina Pablo, para diferenciarla de la tristeza de los cristianos), ese sufrimiento es el que de tal forma destruye al hombre, tan irreconocible lo deja, que parece “no ser hijo del hombre” (p.153).

“El respeto ante el “sufrimiento acumulado en la historia” sensibiliza a la razón, la hace de tal modo “perceptiva” que ya no cabe expresarla en la simple contraposición abstracta entre “autoridad y conocimiento”, que suele ser el supuesto donde se debate el problema de la autonomía de la razón y donde parece haberse afianzado la idea de emancipación en cuanto interés *a priori* de la razón” (p. 205).

“La vida histórica lleva consigo la experiencia dolorosa y penosa de la no identidad por causa de la violencia y la opresión, la injusticia y la desigualdad, pero también la experiencia de la no identidad por causa de la culpa, por causa de la totalidad de la finitud y de la muerte. En este sentido, la historia es siempre historia de sufrimiento en sentido amplio” (p. 220).

“La solidaridad como categoría de una teología fundamental práctica significa asistencia, apoyo y promoción al sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos” (p. 237).

“Pero al mismo tiempo la solidaridad, para la teología fundamental práctica, tiene un carácter rigurosamente universal. Se extiende a los vencidos a los arrollados *in the long run*, a los rezagados en la marcha del progreso, a los muertos. La categoría

teológica de la solidaridad pone de manifiesto su dimensión mítico-universal en el recuerdo de los muertos. De aquí que la solidaridad, y especialmente ella, también desempeñe en el contexto de la teología fundamental práctica el papel de aguijón apocalíptico” (p. 239 - 240).

“En la teología política, el horizonte y correctivo de la acción y del lenguaje no sería la historia de los vencedores, que es lo que en última instancia se afirma en la idea Hegeliana y, sobre todo, en la lógica evolutiva del pensamiento científico actual, sino más bien la historia del sufrimiento de los hombres. En este sentido, la teología fundamental procede como una crítica práctica de la ciencia: trata de romper “el círculo elitista de la competencia argumentativa” (p. 242).

2.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria.

“El pensar en Dios es también la causa de que el hablar de Dios tenga una estructura rememorativa y narrativa, no de forma adicional y como complemento decorativo, sino esencial e irreductiblemente” (p. 66).

“La categoría del “recuerdo” –en forma de memoria de sufrimiento–, como la categoría de la “narración”, tiene una importancia decisiva para la identificación lingüística de las historias de sufrimiento humano que escapan del sistema de la historia del progreso o historia de los vencedores. Y otro tanto la categoría de la solidaridad en su extensión a lo rememorativo, a la solidaridad rememorativa con las víctimas de la historia” (p. 74).

“El concepto general del recuerdo como categoría que salva la identidad amenazada. *Ex negativo*: la destrucción del recuerdo se revela, en el plano histórico-social, como hacerse y mantenerse sujeto” (p. 83).

“El recuerdo se presenta siempre como categoría de búsqueda de la identidad histórica, como categoría de liberación” (p. 83 - 84).

“La resistencia que se nutre de este recuerdo y hace frente a la negación de la condición de sujeto de todos los hombres no está sólo contra el feudalismo y el capitalismo; está contra toda opresión y contra toda institucionalización del odio” (p 85).

“El recuerdo cristiano apela a la historia de los hombres como sujetos ante Dios y trata de forzar a los cristianos a aceptar el desafío práctico de esta historia. La praxis de los cristianos debe ser una muestra de este hecho: que todos los hombres están llamados a ser sujetos delante de Dios” (p. 85).

“La *memoria Jesu Christi* no es un recuerdo que dispense engañosamente de los riesgos del futuro. No es una especie de reverso burgués de la esperanza. Al contrario, implica una determinada anticipación del futuro, como futuro de los que no tienen esperanza, de los fracasados y acosados. Es pues, un *recuerdo peligroso y liberador* que constriñe y cuestiona nuestro presente, porque nos trae a la memoria un futuro concreto, y porque obliga a los creyentes a transformarse constantemente, para dar razón de este futuro” (p. 102).

“La conciencia política *ex memoria passionis*, acción política basada en el recuerdo de la historia del sufrimiento humano: bien podría servir esto para indicar un nuevo concepto de política, del que brotan nuevas posibilidades y nuevos criterios para disponer de los procesos tecnológicos y económicos. Esta concepción inspira una nueva forma de solidaridad, de responsabilidad para con los hombres como una <segunda naturaleza>” (p. 116).

“La memoria del sufrimiento nos obliga a contemplar el gran *theatrum mundi*, los que han logrado triunfar, los que han logrado “llegar”, sino también desde el punto de vista de los vencidos, de las víctimas” (p. 116).

“Pero hay otra forma de recuerdo: hay recuerdos peligrosos, recuerdos desafiantes. Recuerdos en los que centellan pasadas experiencias y afloran nuevas, peligrosas perspectivas para el presente” (p. 120).

“La fe cristiana se articula como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Punto central de esta fe lo constituye el recuerdo del Señor crucificado, una *memoria passionis concreta*, en la cual se funda la promesa de la futura libertad para todos. En la memoria de su pasión se recuerda el futuro de la libertad: he aquí una afirmación escatológica que no cabe hacer más posible por ulteriores acomodaciones ni tampoco puede ser verificada universalmente”(p. 122).

“De la memoria del sufrimiento brota un saber del futuro que no es una anticipación, sino que, desde la experiencia de la nueva creación del hombre en Cristo, se lanza en busca de formas de vida más humanas” (p. 123).

“La imaginación de la futura libertad muere cuando los que sufren se les degrada tratándolos más o menos como dentro de un cliché. Con ello, sin embargo, la memoria cristiana se convierte en un recuerdo que huye espantado de toda precipitada reconciliación con los “hechos” y “tendencias” de la sociedad tecnológica. Y se torna un recuerdo peligroso y liberador frente a las precisiones y mecanismos de la conciencia dominante y su abstracto ideal de emancipación” (p. 123).

“Es evidente que ambas memorias –*la memoria passionis y la memoria resurrectionis*– no pueden separarse sin más. Es imposible entender la resurrección sin pasar por la memoria de la pasión. Es imposible entender la gloria de la resurrección sin tener en cuenta las sombras y amenazas de la historia del sufrimiento humano. Una *memoria resurrectionis* que no se conciba como *memoria passionis* será pura mitología” (p. 124).

“Memoria de la pasión de la historia del sufrimiento y la historia de la opresión social no son simplemente idénticas pero tampoco son separables en concepto” (p. 126).

“¡Pues a fin de cuentas este recuerdo cristiano, por ser un recuerdo escatológico, implica una determinada interpretación del sentido y del sujeto de toda la historia!” (p. 126).

“La memoria cristiana del sufrimiento, en su sentido teológico, es un recuerdo anticipado; implica la anticipación de determinado futuro de la humanidad, el futuro de los que sufren, los desamparados, los oprimidos, los disminuidos e inútiles de este mundo” (p. 128).

“Lo que pretende es mantenerse despierta, mediante la narración, la memoria de la redención cristiana como recuerdo peligroso-liberador de la libertad redimida y protegerla mediante la argumentación dentro de los sistemas de nuestro mundo emancipador” (p. 145).

“Con la misma intensidad y resolución debe la Iglesia partir del hecho de que no existe un sufrimiento del pueblo, que ella no puede pasar por alto ni trasfigurar religiosamente, sino que debe combatir y transformar” (p. 153).

“El “recuerdo” tiene una importancia teológica fundamental, puesto que es “solidaridad hacia atrás”, solidaridad conmemorativa con los muertos y vencidos, solidaridad que rompe el embrujo de una historia interpretada desde la perspectiva evolucionista o dialéctica como historia de los vencedores” (p. 192).

“El “recuerdo” finalmente, es capital para la teoría teológica de la historia y la sociedad como “categoría de la interrupción” como la categoría de la resistencia contra el flujo del tiempo (interpretado de forma evolucionista), en este sentido, como *organon* de una conciencia apocalíptica” (p. 193).

“Por eso, una filosofía de la historia de intensión práctica centrada en la memoria del sufrimiento se guarda muy bien de interpretar la historia en cuanto historia de la libertad con las simples categorías de una “historia de dominación”, aunque sólo sea la dominación o predominio de una “mayoría de edad” abstracta y, en este sentido trivial” (p. 205).

“La fe como *memoria* responde a una cuestión muy debatida entre los teólogos, de la mediación del “ya” y el “aún no” de la salvación escatológica otorgada en

Jesucristo. La “tensión” entre el “ya” pero “aún no”, de que tanto se habla en teología” (p. 208 - 209).

“De ahí que el proceso del recuerdo, es decir, la actualización de una *memoria* que rebasa el presente, que hace saltar la actualidad, no pueda hoy ser incoado ni llevado a cabo exclusivamente, sin tan siquiera primariamente, en cierto modo, un novísimo papel con las fórmulas de la memoria colectiva” (p. 210).

“Con mayor razón lo nuevo, lo que jamás ha existido, no puede representarse y actualizarse sino por medio de la narración” (p. 215).

“La narración entraña siempre, abierta o tácticamente, su utilidad. Esta utilidad puede consistir unas veces en una moraleja, otras en un indicación práctica, otras en un refrán o en una norma de vida. En cualquier caso, el narrador es una persona que da consejo al oyente... el narrador toma lo que cuenta de la experiencia propia o ajena. Y lo convierte nuevamente en experiencia propia de los que escuchan su historia” (p. 216).

“La fuerza crítica y liberadora de tales historias no puede demostrarse ni reconstruirse *a priori*. Es necesario topar con ellas, escucharlas y, es posible, seguir contándolas” (p. 219).

“Echar mano al recuerdo narrativo de la salvación está muy lejos, en mi opinión, de ser un signo de oscurecimiento regresivo de la problemática; al contrario, ofrece la posibilidad de expresar la salvación en la historia, que es siempre historia de sufrimiento, sin recontamiento recíproco de ambas: la categoría del recuerdo narrativo no retrotrae el tema de la redención a la a-historicidad de la pura paradoja no lo somete al imperativo de identidad lógica, propio de una mediación “dialéctica” entre historia de la redención historia de la salvación” (p. 221).

“En suma, la asimilación del recuerdo narrativo y la acentuación de su primicia cognoscitiva en la teología no constituyen una construcción *ad hoc*. Más bien tratan de actualizar esa mediación entre historia de la salvación e historia del sufrimiento

humano que se echa de ver en los testigos y en los testimonios de la fe cristiana” (p. 222).

“El cristianismo, como comunidad de los que creen en Jesucristo, desde sus orígenes no fue fundamentalmente una comunidad interpretativa y argumentativa, sino una comunidad de recuerdo y narración con intención práctica: el recuerdo narrativo-evocativo de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. El *logos* de la cruz y de la resurrección posee una ineludible estructura narrativa” (p. 222).

“Al fin y al cabo el cristianismo, como ya hemos subrayado una y otra vez, no es propiamente comunidad de interpretación y argumentación, sino una comunidad de recuerdo y narración con intencionalidad práctica” (p. 226).

“Como solidaridad rememorativa con los muertos y vencidos (como peligroso recuerdo no solo de los triunfadores, sino también de los perdidos, no sólo de los que logran sus objetivos, sino también de los fracasados)” (p. 237).

“El recuerdo y el relato de la salvación adquieren en esta solidaridad su praxis específica, mítico-política. El recuerdo y la narración sin la solidaridad no son categorías prácticas de la teología, así como la solidaridad sin las otras dos tampoco expresa la figura práctica, humanizadora, del cristianismo. Sólo conjuntamente pueden el recuerdo, la narración y la solidaridad ser las categorías de la teología fundamental práctica” (p. 238).

“La solidaridad rememorativa cristiana con los muertos no está regida por un interés abstracto ni primariamente por la preocupación de lo que “será de mí” después de la muerte, sino de lo que “será de ti”, es decir, de los que sufren (y no exclusivamente por la preocupación de la propia identidad después de la muerte)” (p. 240).

3. Ficha Bibliográfica No.3: Breve apología del Relato.

Artículo escrito por Johann Baptist Metz en la revista Concilium N° 85 en el año 1985. Comprende las páginas 222-238. Se trata de presentar su opción teológica y una breve apología teológica de la narración, porque la categoría que maneja el autor del “recuerdo peligroso” con la que intentó explicar las diversas maneras de la comprensión cristiana de la fe en el contexto de la situación histórica-social, entraña indudablemente una estructura narrativa.

3.1. Estructura:

1. Narración y experiencia.
2. Sentido práctico y per-formativo de la narración.
3. El sentido pastoral y crítico–social de la narración.
4. Sentido teológico de la narración: la narración como mediación entre salvación e historia.
5. La honda estructura narrativa de la razón crítica.

3.2. Contenido.

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

3.2.1. Tema o descriptor 1: Narración.

“El narrador es un hombre que sabe aconsejar al oyente... el narrador toma de la experiencia propia u oída lo que cuenta, y lo convierte de nuevo en experiencia propia de aquellos que escuchan su historia” (p. 225).

“Una teología de salvación que no condiciona ni suspende la historia de la salvación, ni tampoco ignora o supera dialécticamente la no identidad de la historia del sufrimiento, no puede ser explicada de forma puramente argumentativa, sino que además tendrá que serlo siempre en forma narrativa. Habrá de ser fundamentalmente teología rememorativa y narrativa” (p. 233).

“La historia (en cuanto historia de la rememoración del sufrimiento) alcanza siempre para la razón la figura de una “tradición amenazante” cuya ulterior transmisión no tiene lugar por vía puramente argumentativa, sino inicialmente narrativa, en “historias peligrosas”. Estas quebrantan el hechizo de una total reconstrucción de la historia por la razón abstracta” (p. 237).

3.2.2. Tema o descriptor 2: Sufrimiento

“El acontecer sacramental podría insertarse así más profundamente en la historia de la vida y del sufrimiento y desde ellas ser interpretado como narración salvífica” (p. 227)

“Relatan los “pequeñuelos” y los oprimidos; pero éstos no sólo narran historias que les llevan constantemente a exaltar su propia opresión o minoría de edad, sino también historias peligrosas que buscan la libertad” (p. 229).

“Forma parte de la existencia histórica la experiencia dolorosa y penosa de la no identidad a causa del poder y la opresión, de la injusticia y la desigualdad, pero también la experiencia de la no identidad en la culpa y en destino de la finitud y de la muerte” (p. 230).

“Esta presión se manifiesta superada únicamente en el caso de una razón crítica que, por pura angustia ante la heteronomía, se cierre a este respecto ante la historia del sufrimiento, llegando así a destruir la autoridad del que sufre por el interés de una autonomía abstracta de la razón” (p. 237).

4. Ficha Bibliográfica No.4: Pasión de Dios, La Existencia de Órdenes Religiosas Hoy.

Libro escrito por Johann Baptist Metz y Tiemo Rainer Peters, traducido al castellano en 1992. Contiene 84 páginas. Este libro aborda desarrolla la convicción de que la crisis de las órdenes religiosas era “sólo secundariamente una crisis de crecimiento”. Esto se refiere a aquella *vita* que es más que garantía de la simple

supervivencia del cristianismo, se trata, en efecto, del tema fundamental del cristianismo, brevemente, de la “Pasión de Dios” incluyendo en esta expresión los sufrimientos y padecimientos de todos cuantos no renuncian a Dios, incluso cuando todo el mundo cree que la religión no lo necesita, o puede no necesitarlo. En este sentido, asume aquí, el autor, el intento de trazar, más allá de la existencia de las órdenes religiosas, el breve perfil de una existencia radicalmente cristiana.

4.1. Estructura:

Johann Baptist Metz – RELIGIÓN SÍ – DIOS NO.

I. Cuando es peligroso.

II. Religión SÍ– Dios no.

III. Las Bienaventuranzas como introducción a la pasión de Dios.

1. Bienaventurados los pobres de espíritu.
2. Bienaventurados los tristes.
3. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia.

IV. Hacerme yo en los otros.

V. Perspectivas de misión.

1. Convivencia cultural y social.
2. Pastoral de diáspora.
3. Testimonio de Dios contra la muerte del hombre.

VI. El fin de los tiempos.

Tiemo Rainer Peters – CONSEJOS EVANGÉLICOS CONSEJOS TERAPÉUTICOS

1. Un “Judaísmo potenciado”
2. El cristianismo en proceso de refundación
3. *Status perfectionis?*
4. Lo que hace enfermar
5. La lucha por la herencia mística.
6. Renuncia creadora.
7. Aprender a creer
8. Avivar la memoria de los hombres

4.2. Contenido.

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

4.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento.

“Israel no conoció ninguna especie de mítica o ideal “riqueza en el espíritu” con ayuda de la cual elevarse por encima de sus propios temores, por encima de la alienación del exilio y la historia del sufrimiento una y otra vez irrumpientes” (p. 25).

“En definitiva también a nosotros puede aplicársenos, que quien oye el mensaje de la resurrección de Cristo de tal modo que resulta inaudible el grito del crucificado, no está oyendo el Evangelio, sino un mito triunfador” (p. 26).

“Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia de Dios porque es parte constitutiva del testimonio de Dios. En este sentido, es a la vez mística y política: mística, porque no renuncia a la redención de culpas pasadas y no expiadas. Política, porque hace que precisamente el interés por esta justicia con los hombres de hoy” (p. 31 - 32).

“El Dios que ha puesto a Jesús cerca de nosotros no está evidentemente interesado en primer término en cómo o qué pensamos de él, sino en cómo nos comportamos con los otros; y sólo esto, nuestra conducta con los otros, permite conocer cómo pensamos de él y cómo nos comportamos con él” (p. 33).

“No sólo el hundimiento en la propia muerte, sino el hundimiento de los otros, la muerte de los otros, es lo que mantiene despierta la inquietud escatológica en el propio corazón” (p. 36).

“Nos acostumbramos, en definitiva, a las crisis de pobreza en el mundo, que parecen consolidarse cada vez más y que atribuimos, por tanto, con un encogimiento de hombros a una evolución social anónima sin sujeto” (p. 43).

“Ante la inmensa miseria, que clama al cielo que tal vez ni clama, porque hace ya tiempo que le faltan el lenguaje y los sueños, la Iglesia no puede acallar su conciencia aduciendo que se trata de las tragedias de un desigual proceso de maduración en un mundo que se fusiona y amalgama con creciente rapidez. O argumentando que estos pobres son víctimas o también rehenes de sus propias despiadadas oligarquías” (p. 44).

“¿Por qué no se vio Israel destruido en su dolorosa no identidad, por qué no se hundió en la desesperación definitiva bajo la persecución? No podemos entenderlo si no hablamos de “su” Dios: <Dios que está en el exilio, porque se alía con el perdedor>” (p. 58).

“Negación del mundo no en el sentido de una huida gnóstica y pesimista del mundo, sino como injerencia crítica, de inspiración escatológica, frente al olvido de Dios, y negación de la vida practicada en cada lugar concreto, dondequiera se acumulan las negaciones de la propiedad, en la degradación sexista del ser humano y en el poder del opresor” (p. 66).

“Si las órdenes religiosas han producido algo o han sido producidas por algo, este algo ha sido una mística que no fue sólo “espiritual”, sino que afrontó una tensión “política” entre acción y contemplación *ora et labora*, compromiso y desentendimiento, cifra y síntesis de un “viaje” del sujeto a las “oportunidades de este mundo” que estaba por descubrir y había que configurar como naturaleza, cultura e historia como ciudad, comunidad o ciencia” (p. 73).

“La renuncia creadora que hace referencia a la ascesis cristiana y los consejos evangélicos es la renuncia a la protección y a la seguridad, en el sentido de una entrega incondicional de sí mismo a los hombres, a las situaciones, a las circunstancias; renuncia (remisión) a la violencia y a la venganza; renuncia al “método”, por muy radical que se le suponga” (p. 79).

“Vivir en la multiplicidad de las tareas, de las preguntas, de los éxitos y los fracasos, de las experiencias y las perplejidades, entonces se arroja uno enteramente

en los brazos de Dios, no se toman ya en serio los propios sufrimientos, sino los sufrimientos de Dios en el mundo, y se permanece en vela con Cristo en Getsemaní” (p. 82).

“Tomar en serio el sufrimiento ajeno a que dicha renuncia se refiere no es sólo un acto reflexivo, algo que pueda alcanzarse mediante un pensamiento sensibilizado para el sufrimiento, si es cierto que la teología, nacida bastante más tarde, sigue estando orientada a la inmediatez y a la praxis religiosa de las que surgió. Se trata, más bien, de un modo existencial: de una vida que se opone, que se deja tocar, que no se conserva pura” (p. 83 - 84).

“No se trata aquí de mistificar el sufrimiento, sino de solidarizarse con los que sufren; se trata de la suerte compartida, de las esperanzas compartidas y <organizadas>” (p. 84).

4.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria.

“Frente a los poderosos, brillantes y esplendentes panoramas culturales de su tiempo, Israel se mantuvo como un escatológico “paisaje de gritos y gemidos”, un paisaje tejido de recuerdos y de expectación. Demostró tener escasos datos para el olvido y, al mismo tiempo, poca capacidad para la elaboración espontánea, “idealista”, de sus desengaños. Ni siquiera cuando importó el mito y las ofertas míticas y conceptos idealistas procedentes de culturas ajenas supo hallar consuelo en ellas” (p. 25)

“La tristeza es esperanza en la resistencia: en una resistencia contra la vertiginosa aceleración en que nos extraviarnos cada vez más, en la resistencia contra el olvido del olvido que recibe entre nosotros el hombre de “progreso” y “desarrollo”, en la resistencia contra el intento de rebajar a la categoría de existencialmente insignificante todo lo desvanecido y lo irremediamente pasado; es decir, en la resistencia contra la tentativa de privar de sus carencias al conocimiento que el hombre tiene de sí” (p. 28)

“O bien penetramos con Nietzsche, dejando a nuestra espalda al viejo hombre exaltando, del que él llamaba superhombre, más allá del bien y del mal, sin recuerdos, sin sufrimientos, sin tristezas y sobre todo interesado, ingenuo y cándidamente, alegre y serenamente, en el eterno retorno de lo mismo, cuya más trivial realización es probablemente también la más inmediata: El hombre como inteligencia computarizada, como inteligencia sin historia, sin capacidad de sufrimiento y sin moral, en resumen, como rapsodia degenerada en máquina que funciona suave y silenciosamente” (p. 50).

“La experiencia nunca olvidada, siempre despierta, del exilio de la diáspora, la insistencia de Israel en una vida de demora, que avanza al encuentro de una identidad y que precisamente así es plenamente capaz de nuevas identificaciones que acuñan culturas nuevas” (p. 58).

5. Ficha Bibliográfica No.5: Esperar a pesar de todo.

Libro escrito por Johann Baptist Metz y Elie Wiesel traducido al castellano en el año 1996. Contiene 110 páginas. Es como una metáfora de los tiempos en que fue escrito. Un judío y un alemán responden a preguntas que surgen del abismo de sus dispares e intransferibles experiencias. Son preguntas que comparten el pueblo alemán y el pueblo judío, ante la responsabilidad del ser humano ante el mal en el mundo. Preguntas que afectan al destino del pueblo judío y al sentido de Europa.

Esperar a pesar de todo es una meditación sincopada sobre el tiempo vivido que invita a saber más de Wiesel, más de Metz, y sobre todo, a descubrir esa cultura olvida que es el pensamiento judío.

5.1. Estructura:

Prólogo: Reyes Mate

Sobre este libro: E. Schuster, R. Bachert – Kimmig

JOHANN BAPTIST METZ

Noticia Biográfica

Conversación

Iglesia hoy: entre resignación y esperanza

Interrupciones teológicas

Encuentros filosóficos–teológicos: personalidades determinantes

Contar y recordar: ética y estética

La cuestión del tiempo y el sufrimiento a causa de Dios

Sugerencias de lectura sobre Johann Baptist Metz

ELIE WIESEL

Noticia biográfica

Conversación

Ser judío: la esperanza que nace del recuerdo

Maestros literarios y religiosos

Interrupción del lenguaje: la experiencia de Auschwitz

Ética que nace del recuerdo

“Luchar” con Dios

Sugerencias de lectura sobre Elie Wiesel

5.2. Contenido.

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

5.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento.

“El sufrir es, en su raíz, algo totalmente distinto de un victorioso y solidario compadecer. Tampoco es simplemente síntoma y expresión del amor sino, en mucha mayor medida, indicio sobrecogedor de que ya no se puede amar. El sufrimiento conduce a la nada si no es un sufrimiento a causa de Dios. Así –de un modo muy resumido aquí, por supuesto– veo yo esto. Y esa es para mí una de las razones por las que tengo mis dudas sobre ese discurso del Dios sufriente” (p. 62).

“Tengo la impresión de que la teología cristiana intentó desde un principio suavizar o paralizar la cuestión, que acompaña a todas las tradiciones bíblicas, de la

justicia para los que sufren sin culpa. Y lo hizo transformando esa cuestión de la justicia para los que sufren sin culpa en la cuestión de la salvación de los culpables” (p. 63).

“Ese uso y abuso de la idea de pecado –yo le doy a veces el nombre de absolutismo del pecado– que transformó la moral centrada en el sufrimiento, del cristianismo, en una moral centrada exclusivamente en el pecado, ha tenido graves consecuencias en la época moderna” (p. 63 - 64).

5.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria.

“La lógica de la teología tiene una estructura anamnética. Y es “práctica” porque, para formar sus conceptos. No puede prescindir de un saber que nace del comportamiento” (p. 32).

“Los recuerdos no son para mí únicamente objeto de discursos comprobadores, sino también base de discursos, sin cuya base éstos caerían en el vacío. Los recuerdos no sólo pueden avivar los discursos, ilustrarlos, sino también interrumpirlos y dispararlos. En realidad, yo sólo conozco una categoría esencial por excelencia que se llama *memoria passionis*. Y sólo conozco la autoridad que no puede ser renovada por ilustración ni emancipación alguna: la autoridad de los que sufren” (p. 42).

“La importancia que la narración, el narrar, tiene para la identidad y la configuración humana de la vida se debe a lo siguiente: lo que el hombre es, el concepto que el hombre podrá tener de sí mismo, lo que puede esperar de sí mismo, sólo es concebible si se parte de una coalición entre los que viven actualmente y los que ya han muerto, los olvidados, sacrificados, vencidos” (p. 46 - 47).

“El mensaje narrativo no es simplemente el lenguaje de la diversión y de la distracción. Ese lenguaje puede tener muy bien en sí mismo un cierto carácter de resistencia, incluso algo subversivo” (p. 48).

“Me parece legítimo afirmar que una cultura narrativa en la vida cotidiana sería una especie de cultura de resistencia” (p. 49).

“Una cultura que no quiere caer en la amnesia, una cultura que no quiere perder del todo la memoria que ha marcado su vida, ha de poseer siempre, entonces, una especie de cultura narrativa” (p. 49).

“Cuando yo hablo de la *memoria passionis* no como de la única categoría universalista que ayude a autoafirmarse y a afianzar la identidad, sino a una memoria que cuestiona la identidad firme y segura, o sea, una “memoria peligrosa” que más bien “debilita”, que deja brechas abiertas. Una memoria que no se sirve del sufrimiento para fomentar agresiones sino, que induce a reflexionar sobre el prójimo sufriente. Todos los nuevos nacionalismos instrumentalizan la memoria en orden a la autoafirmación, no avivan recuerdos que hacen meditar sobre sufrimientos pasados” (p. 50).

“Tal cultura anamnética no es sólo una cuestión de supervivencia del judaísmo y del cristianismo, sino de la humanidad como tal, hecha concreción para nosotros. El día (...) en que el ordenador sea el sustituto de nuestra memoria, dejaremos, seguro, de poner en marcha rebeliones contra injusticias, sociales y de otra índole, pues tales rebeliones solo se producen cuando el hombre puede recordar el sufrimiento” (p. 51)

“La tradición y los recuerdos, si se miran plenamente en serio, son siempre peligrosos para los representantes de esas tradiciones, son, como he dicho en tantas veces, recuerdos peligrosos, que implican cambio de rumbo, transformación. Es precisamente, o dicho de modo más realista, sería precisamente la cultura anamnética de la Iglesia la que podría hacer de la Iglesia una *ecclesia Semper reformada*” (p. 53)

6. Ficha Bibliográfica No.6: Por Una Cultura de la Memoria.

Libro escrito por Johann Baptist Metz y traducido al castellano en el año 1999. Contiene 191 páginas. Este texto recoge una serie de artículos escritos en la década de los ochenta y noventa. Metz muestra el interés filosófico para la teología política. Además se siente definido por la crisis de la memoria, por el concepto de historia, por la significación de las grandes catástrofes de nuestro tiempo.

6.1. Estructura:

Presentación, por Reyes Mate

- Memoria
- Sobre la productiva actualidad de la religión. Una respuesta a Jürgen Habermas
- La lucha por el tiempo perdido. Tesis intempestivas sobre el Apocalipsis
- Tesis sobre el lugar teológico de la teología de la liberación
- Sobre la capacidad de futuro del cristianismo
- Contra la segunda inmadurez. De la relación entre ilustración y cristianismo
- La razón anamnética. Anotaciones de un teólogo sobre la crisis de las ciencias del espíritu
- La responsabilidad de la teología en la crisis de las ciencias del espíritu
- Sin final en la nada. El dominio del tiempo infinito y la angustia
- De nuevo: El desafío marxista. Sobre un comienzo problemático de la teología política
- Monoteísmo y democracia. Sobre la religión y política en la base de la modernidad
- ¿Las ciencias del espíritu como ciencias de la Ilustración?
- Teología contra poli-mitismo o una breve apología del monoteísmo bíblico
- Epílogo: La incidencia filosófica de la teología política de J.B. Metz, por Reyes Mate

6.2. Contenido

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

6.2.1. Tema o descriptor 1: Memoria

“La memoria crece, formalmente, en el contexto de la temática de la historia y de la libertad. Y tampoco es puramente arqueológica “repetición hacia atrás” (como tal caracterizó Kierkegaard la doctrina platónica de anamnesis) si no –en su orientación escatológica– repetitiva <memoria hacia adelante>” (p. 4).

“El concepto de memoria señalado ámbito problemático comprende el hecho de la memoria como medio del devenir práctico de la razón como libertad. En esta determinación fundamental, la memoria es memoria de libertad, que, como memoria

del sufrimiento, se convierte en orientación para la acción relacionada con la libertad” (p. 12).

“Una historia de la filosofía orientada a esta memoria de sufrimiento con intención práctica permanente por ello resguarda de exponer la historia como historia de libertad, al final, incluso no en las categorías de una <historia del dominio>” (p. 12).

“En todo caso su “mediación” es de naturaleza práctica; no acontece de manera puramente argumentativa, sino inicialmente “narrativa”, en el interés mismo por la libertad” (p. 13).

“No por casualidad se manifiesta la fe cristiana categóricamente como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesuchristi* y pretende hacerse responsable en la forma de narración y argumentación de la memoria liberadora (como determinada de esperanza) en las relaciones de modernidad” (p. 15).

“Primeras categorías de la interrupción: amor, solidaridad, que se “toma” tiempo (M. Theuissen); la memoria que no recuerda solo lo realizado, sino también lo perdido, y así se regula contra la victoria de lo devenido y existente: peligrosa memoria que de esta manera salva el <continuo cristiano>” (p. 28).

“El principio de mercancía-cambio de esta civilización, mientras tanto, ha alcanzado por encima del ámbito económico, hace tiempo los fundamentos anímicos de nuestra sociedad y ha colonizado a su manera los corazones de los hombres: todo parece cambiante, incluso las relaciones interhumanas y en nuestra memoria histórica también rige cada vez menos la responsabilidad moral, cada vez más, por el contrario, la inocencia vencida como objetividad” (p. 54).

“Y lo que la todavía Modernidad o Postmodernidad tendría que justificar es la subversión de esa memoria de Dios que todavía hoy, nos permite hablar de humanidad y solidaridad, de alienación, represión y liberación, y nos permite luchar contra la injusticia que clama al cielo, contra la miseria y pobreza aniquilada” (p. 61)

“La memoria cristiana de Dios es en su núcleo una memoria de sufrimiento. Una memoria passionis que por nada se convierte en tranquilizador recuerdo del sufrimiento no expiado” (p. 61).

“El cristianismo considera el recuerdo del sufrimiento pasado como una categoría de la salvación del hombre. Es decir, cuando nosotros dejamos desaparecer el sufrimiento pasado en el abismo de una anónima evolución, también nos proyectamos nosotros mismos al final como seres no sujetos, como juegos flotantes en las olas de esta evolución” (p. 63).

“Se necesita un cristianismo totalmente despierto en su crítica social, que se entienda como una comunidad de memoria y narración en el seguimiento único e indivisible de Jesús y que como tal trabaja no con una fantasía copiadora, sino “inventiva” en la crítica social: en la productiva oposición al creciente cansancio del sujeto, contra la desaparición de la memoria, contra la ruptura de la lengua y el analfabetismo de segundo orden. Sólo entonces en nuestra sociedad tampoco serán cerrados el amor y el hambre y sed de justicia” (p. 64).

“Las narraciones de la fe no son pensadas como simple literatura, sino como historia, son expresiones de un recuerdo histórico, invocan la memoria, ante toda la memoria del sufrimiento de los hombres, en el cual la fe cristiana busca unirse con las experiencias históricas de los hombres” (p. 65)

“También en Israel hay una oferta de espíritu de pensamientos originarios para el cristianismo. En esto se trata –precisamente oculto en la misma teología cristiana tradicional– del pensamiento como memoria, como recuerdo histórico. Se trata, por tanto, de esa constitución fundamental anamnética del espíritu que no puede ser identificada con el tiempo y con la anamnesis platónica despojada de historia” (p. 74 - 75)

“Primero concebida como anamnética, la razón impide al entendimiento abstracto mantener la propuesta de amnesia para el propio progreso” (p. 76).

“La memoria que pertenece sobre la pista de lo así olvidado, es desviada de la razón histórica y cae en las categorías compensatorias, alejadas de la historia cargadas de mitos; se convierte en botín del tradicionalismo y de la contra-ilustración o se desvía de la literaturización postmoderna de la historia” (p. 76).

“Quizás sea el lenguaje de ese recuerdo el único en el que el hombre gesticula todavía como hombre, en el que acontece no sólo como sujeto, posteriormente conformado, imaginario, de sistemas de signos y de códigos” (p. 89).

“El espíritu del recuerdo, que se niega a la estricta separación de génesis y forma, es igualmente no resistente al discurso como el mito alejado de la historia y de la acción. Él no se obstina a la manera tradicional, es por lo tanto capaz de aprender y saber en sus memorias. Él pretende plausibilidad para el mundo del discurso” (p. 93).

“Para este espíritu anamnéticamente concebido hay dos tipos de olvido: no sólo aquel que pierde todas las pistas, de manera que ya nada puede ser recordado, sino también aquel tipo de olvido que sostiene para nosotros la forma de memoria conseguida, de la memoria mediante la historización, de la objetivización científica y explicación de lo acontecido” (p. 93).

“El pensamiento común bíblico como memoria, como recuerdo histórico, trata por tanto de aquella concepción fundamental anamnética del espíritu, que no puede ser identificado como la anamnesis platónica despojada de tiempo e historia, todas las bíblicas afirmaciones del ser, consideradas con exactitud, contiene una nota temporal” (p. 92)

“Ella puede formular una memoria que no sólo recuerda lo conseguido, sino también lo destruido, no sólo lo realizado, sino también lo perdido, y que así –como “memoria peligrosa”– se vuelve contra la identificación del potencial semántico de historia con el carácter triunfal de lo devenido y de lo existente” (p. 108).

“Se considera la *memoria passionis*, el recuerdo del sufrimiento pasado, una categoría profundamente bíblica, como una universal categoría de la humanidad. Sin

ella ciertamente la vida subjetiva de los hombres se convierte cada vez más en antromorfismo. Sin ella se realiza, aquí suave, allí dramáticamente, esa “muerte del sujeto” y esa paralización de la historia de la que hablan los profetas de la posmodernidad” (p. 110).

“La razón anamnética alcanza su carácter de soporte de la Ilustración y de la modernidad y su legítimo universalismo porque se deja guiar por una determinada memoria, por la *memoria passionis*, por tanto por la memoria del sufrimiento, mejor aún por la memoria del sufrimiento extraño” (p. 119).

“Esta razón anamnética alcanza universalidad en la forma del recuerdo del sufrimiento extraño como fundamento de toda cultura política universal, incluso como de las reservas culturales de la democracia liberadora” (p. 112).

6.2.2. Tema o descriptor 2: Sufrimiento

“El Apocalipsis era la correspondencia mística de una realidad política experimentada. De qué tipo ha sido esa realidad política lo muestra la mirada a la historia de las religiones, incluido especialmente Nuevo Testamento: eran tiempos de crisis, tiempos de persecuciones sufridas, de injusticia masiva y de odio enemigo del hombre” (p. 21).

“La conciencia apocalíptica no se encuentra primitivamente bajo el aspecto de la amenaza y de la entumecida angustia de la catástrofe, sino bajo el impulso de la solidaridad práctica de los “hermanos menores”, como se dice en el pequeño Apocalipsis del evangelio de S. Mateo” (p. 33).

“Propiamente no hay una historia del mundo y “junto a” o “además” una historia de la salvación, sino que la historia de la salvación, de la que habla la teología cristiana, es aquella historia del mundo que está acuñada por una esperanza sólidamente reprimida y debatida, pero indestructible, en la justicia universal, por consiguiente en la justicia de Dios, que incluye también a los muertos y a sus

sufrimientos pasados y que implica a los vivos en el indivisible interés por la justicia” (p. 41).

“Precisamente, la fe es la que permite a los cristianos oponerse a la intimidación de los poderosos, quien le permite mantener atenta sus vidas, por lo menos para servir a los más débiles de las hermanas y hermanos” (p. 42).

“Por el contrario, allí donde la culpa es negada como fenómeno originario, es decir, es denunciada como falsa conciencia, emergen mecanismos de disculpa ante el sufrimiento y contradicciones de la vida histórica” (p. 42).

“Y la catástrofe no consiste en la catástrofe, sino en que nosotros ya no somos capaces de percibirla como tal, que nos convertimos cada vez más en espectadores de nuestra propia destrucción” (p. 57).

“Para el cristianismo el problema inicial no significa: ¿quién habla?, sino ¿Quién sufre? Así se pregunta la religión cuando pregunta por los sujetos. Y también cuando pregunta por la lengua del hombre. Pues para ella, la lengua no pertenece primariamente a los que piensan, sino a los que sufren” (p. 61).

“Si ella, por una parte, se entiende y conserva a partir de su herencia bíblica como una religión que busca, en nombre de su mensaje, la libertad y la justicia para todos; y si ella, por otra parte, se entiende y desarrolla en sí una cultura especial, esto es la cultura del reconocimiento creativo de la pluralidad étnico-cultural, como nos tuvo que ser confiada en los principios de la historia original del cristianismo” (p. 72).

“Éxodo, cambio del corazón, levantar la cabeza en medio del peligro, el rostro, perder el nombre (...) éstos son los indicadores de una originaria historia bíblica del devenir sujeto. Esta historia del devenir sujeto no está primariamente orientada a la experiencia del lenguaje, sino a la experiencia del sufrimiento” (p. 91).

“En este sentido habla la nueva teología política de un interés universal o universalizable, que tiene su fundamento en las mismas tradiciones bíblicas, esto es:

“hambre y sed de justicia” de justicia para todos, para los vivos y para los muertos, para los sufrimientos presentes y pasados” (p. 105).

“En propiedad, no hay una historia del mundo y “junto a ella” o “por encima de ella” una historia de la salvación, sino que la historia de la salvación, de la que habla la teología cristiana, es aquella historia del mundo que está acompañada por una esperanza continuamente amenazada, dañada, pero indestructible, es una justicia universal, por tanto es una justicia de Dios, que también incluye a los muertos y su sufrimiento pasado y que compromete a los vivos en el interés por una justicia indivisible” (p. 107).

“Es, en fin, precisamente esta fe la que permite a los cristianos oponerse a la intimidación de los poderosos, la que les permite estimar su vida poco importante para servir a los debilidades de los hermanos y hermanas” (p. 107).

“Si nosotros nos sometemos demasiado tiempo a la falta de sentido de la muerte y a la indiferencia frente a los muertos, al final habremos preparado también para los vivos promesas banales” (p. 109).

“Esta pregunta por la justicia de los que sufren injustamente, de las víctimas y vencidos de la historia, apunta a la teología hoy algo demasiado importante y demasiado asilado” (p. 110).

“Al contrario, allí donde la culpa es negada como fenómeno originario, es decir, es denunciada como falsa conciencia, emergen ante los sufrimientos y contradicciones de la vida histórica mecanismos de disculpa” (p. 110).

“Pues el auténtico monoteísmo bíblico es propiamente un monoteísmo sensible, un monoteísmo como un punto doliente, un monoteísmo que es “quebrantado” constitucionalmente por la cuestión de la teodicea tan incontestable como inolvidable, un monoteísmo para el que la historia no es sin más la historia del vencedor, sino ante todo la historia del sufrimiento, un monoteísmo que se concentra históricamente en la Biblia *Memoria passionis* y que sólo se puede universalizar sobre la base del recuerdo

del sufrimiento extraño, del sufrimiento de los otros –incluso por el sufrimiento de los enemigos...” (p. 120 - 121).

“Propiamente no es otra cosa que la versión moral del principio de igualdad de todos los hombres, de un principio, por tanto, en el que no sólo está comprometido el monoteísmo descrito con su universal recuerdo del sufrimiento, sino en el que se basan también las leyes fundamentales de los modernos Estados de derecho” (p. 122).

“El sufrimiento nos obligará, y posibilitará a hablar de humanidad y solidaridad, de represión y de liberación, y a protestar contra la injusticia que clama al cielo” (p. 144).

“Israel es el pueblo que es incapaz de dejarse consolar por lo mitos. Esto caracteriza la “la pobreza de espíritu” de Israel. Esta pobreza es el supuesto y es el precio por su pensamiento de Dios. Israel sigue siendo un “paisaje de clamores” hasta el clamor de Job: “¿Cuánto tiempo todavía?” y hasta el grito de abandono en la cruz de Jesús. La fe de Israel no cae fácilmente en la respuesta consoladora y distante al sufrimiento, sino que permaneció una invocación desconsoladora desde el sufrimiento, incesante invocación a Yahvé” (p. 145 - 146).

7. Ficha Bibliográfica No.7: Dios y Tiempo. Nueva Teología Política

Libro escrito por Johann Baptist Metz y traducido al castellano en el año 2002. Contiene 245 páginas. Quiere dar respuesta a la pregunta sobre la identidad de la teología política. La “teología política” que se plantea en este libro no es principalmente (como en Carl Schmitt) una teoría política, jurídica o social, sino justamente, una teología “que mira al mundo”, discurso sobre Dios “en este tiempo”.

7.1. Estructura:

Prologo

1. El problema de una “teología política”

Excursu: Sobre institución e institucionalización

Apéndice: “Teología política” (Un artículo de diccionario)

2. La “Teología política” en la polémica
3. ¿Qué pretende la “teología política”?
4. La “teología política” como teología fundamental del mundo

Excursus: El concepto ecuménico de teología política

5. Religión y política en una época de ruptura
6. De una mística del cristianismo trascendental a otra política
7. Hacia una teología post-idealista

Excursus: Primeras acotaciones sobre una iglesia universal socialmente dividida y culturalmente policéntrica

8. Una teología que dice adiós a su inocencia social, étnico-cultural e histórica

Una nueva cultura hermenéutica

Aguatar las miradas

Acabar con la lógica de dominación o asimilación desde el experimento multicultural del cristianismo

La crisis del espíritu europeo

Entre el recuerdo y el olvido. La *Shoá* en la época de la amnesia cultural

Excursus: Temporización de la otología y la metafísica.

Apéndice: Artículo de diccionario sobre “teología política”

9. “Crear desde la historia y la sociedad hoy”
10. Religión y política en los límites de la modernidad. Intento de redefinición

Excursus: Sobre el “principio católico” de representación

11. Pluralismo de mundos religiosos y culturales, notas sobre un programa teológico – político universal

12. “Cómo he cambiado yo mismo”: repaso biográfico

Fuentes

7.2. Contenido

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

7.2.1. Tema o descriptor 1: Teología Política

“Yo entiendo la teología política, en primer lugar, como un correctivo crítico frente a la tentación de la privatización de la teología actual” (p. 13).

“El contenido positivo de la teología política: ella busca definir la relación entre religión y sociedad, entre Iglesia y vida pública, entre fe escatológica y praxis social, y no de modo pre-crítico, con la intención de volver a identificar ambas realidades, sino con talante pos-crítico, en el sentido de una “segunda reflexión”. En cuanto teología política, la teología está obligada a esta “reflexión de segundo orden”, si se quiere formular, es mensaje escatológico en las condiciones de la situación social presente” (p. 16).

“El llamado problema hermenéutico básico de la teología está, propiamente hablando, no entre la relación entre teología sistemática y teología histórica, entre dogma e historia, sino entre la relación entre teoría y praxis, entre comprensión de fe y praxis social” (p. 17).

“El discurso de la teología política pretende reivindicar, dentro de la teología actual, la conciencia del proceso pendiente entre el mensaje escatológico, Jesús y la realidad social y política. Hace hincapié que en la salvación anunciada por Jesús está referida al mundo no en sentido naturalista–cosmológico, sino en un sentido social y político: como elemento críticamente liberador de ese mundo social y su proceso histórico. Las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación– no pueden privatizarse. Obligan siempre a la responsabilidad social” (p. 18)

“Al hablar de teología política crítica no se pretende alentar algo parecido a una nueva disciplina teológica. Lo primero que quiere esta teología es poner de manifiesto un rasgo esencial de la conciencia teológica. Por eso tampoco elude la tarea de describir el hecho de la fe en sí mismo y discutir el problema de una existencia creyente en nuestro mundo. Ella se ve a sí misma como concreción histórica de esta

tarea central de la teología. Pero la existencia misma –como hemos subrayado ya varias veces– se ha convertido en un tema político” (p. 19)

“Lo que la teología política reclama es ser un *elemento esencial en la formación de la conciencia teológica crítica en general*, lo cual, sin duda, se define por una nueva relación entre teoría y praxis, de forma que, en consecuencia toda teología por sí misma, tiene que ser práctica, es decir, orientadora de la acción” (p. 33).

“En la teología política, por consiguiente, el problema clásico de la relación entre *fides* y *ratio* se replantea a este nuevo nivel, y el llamado problema hermenéutico básico de la teología aparece ya, principalmente, como el de la relación entre la teología sistemática y teología histórica, entre dogma e historia, sino entre comprensión de la fe y praxis social” (p. 33).

“La teología política insiste en que las promesas centrales del mensaje neotestamentario sobre el reino de Dios (libertad, paz, justicia, reconciliación) no pueden privatizarse radicalmente, que no pueden, por consiguiente interiorizarse y espiritualizarse por completo y sin más como si fueran un correlato de las ansias de paz y de libertad del individuo, sino que comprometen al individuo a una libertad crítica frente a su entorno social” (p. 35).

“Cuando ella (teología política) discute críticamente unas condiciones sociales y políticas realizan una “negación determinada” es decir, que se enciende por unas condiciones muy determinadas, y en cuanto virtud crítica con la sociedad, en determinadas circunstancias es capaz de adoptar la figura de protesta revolucionaria” (p. 36).

“Cuando una “teología política” respeta esta distinción entre Estado y sociedad, entonces dicha teología puede ser, justamente la conciencia “crítica” de los compromisos sociales y las tareas que al cristianismo le caben, de acuerdo con la tradición bíblica” (p. 42).

“El discurso teológico sobre el reinado de Dios (en cuanto discurso sobre su divinidad) no sólo es “político” por ser crítico con el poder, sino también porque es emancipador: relaciona con la historia de libertad de la humanidad las formas de ejercicio de poder político” (p. 44.).

“En primer lugar, quiero insistir expresamente en que, también desde mi punto de vista, la teología política, en cuanto teología escatológica, sólo puede convertirse en orientación de la acción en forma indirecta y mediata, por vía de una ética política” (p. 51).

“En este sentido me parece que superar el anacronismo es una de las tareas fundamentales de la teología presente, con la que precisamente, no se distancia despreocupadamente en la Iglesia” (p. 68).

“La teología política es el intento de, en condiciones de la época moderna, expresar el mensaje escatológico del cristianismo como razón crítica-práctica” (p. 87).

“La nueva teología política habla del interés universal o universalizable basado en las tradiciones bíblicas mismas: “el hambre y sed de justicia”, de justicia para todos, para los vivos y los muertos, para los sufrimientos presentes y del pasado. La cuestión de la verdad y la justicia se juntan. El interés por la justicia estrictamente universal es una de las premisas de la búsqueda de la verdad. Y en este sentido el conocimiento de la verdad tiene un fundamento práctico. Aquí radica el poder crítico y liberador del discurso sobre la libertad” (p. 125).

“Tal vez no sea descabellado decir que en nuestro país la teología política pretende hacer inolvidable, dentro de la teología cristiana, el grito de las víctimas de Auschwitz como signo de su adiós a la teología idealista y al olvido del olvido, en mi opinión, se oculta en su concepto de verdad y de Dios” (p. 193)

7.2.2. Tema o descriptor 2: Sufrimiento

El autor tocando el tema del amor cristiano dice: “Tiene que ser interpretado y puesto en práctica su dimensión social, lo que quiere decir, en cualquier caso, que el amor debe entenderse como compromiso absoluto en pro de la justicia, la libertad y la paz de los demás” (p. 23).

“El mensaje neo-testamentario de salvación, perdón y reconciliación tiene como elemento intrínseco la referencia a la vida pública, que Jesús mantuvo también ante su muerte; y, en cualquier caso, las promesas centrales de su mensaje no pueden privatizarse de forma radical, sino que obligan al cristiano permanentemente a una libertad crítica frente a su entorno social” (p. 46).

“Jesús se presentó formando parte de los insignificantes, marginados y oprimidos, porque el anunció la llegada del Reino de Dios precisamente como llegada del poder liberador de un amor sin reserva que no sigue los mismos cálculos que las relaciones de poder entre los hombres” (p. 76).

“Precisamente de la oración contemplativa es de donde esta libertada intenta sacar libertad frente a los mecanismos y prejuicios sociales, datados de una fuerza y plausibilidad supuestamente irresistibles, y sobre todo de donde extrae energía para la generosidad que exige actuar en interés de los demás y en concreto de las minorías” (p. 82).

“Dios, en los relatos bíblicos, no es simplemente pensado; la idea bíblica de Dios es eminentemente práctica; no es una especie de metafé que pueda planear sin contradicción alguna sobre todas las circunstancias; es, más bien, una idea intervencionista, una idea de resistencia” (p. 100).

“Al orientarse por sujetos, por rostros, la teología se hace mirando a... y adopta rasgos también de narrativa y de memoria. Y esto no la hace subjetiva, no da pie a una estilización de la individualidad teológica, sino que provoca la sensibilización ante la responsabilidad concreta, bajo la que se esconde el discurso sobre Dios indiscutible. Sin duda, este hablar del yo en teología hay que aprenderlo frente a las víctimas de

Auschwitz, frente a la opresión y el sufrimiento de los rostros desfigurados de los pueblos pobres de esta tierra” (p. 111).

“La fe cristiana en un Dios ante el que el sufrimiento pasado no desaparece, ajeno a todo sujeto, en el abismo de una evolución anónima, contiene, a mi entender, los criterios irrenunciables en la incesante lucha por que todo hombre pueda ser sujeto, por una liberación universal” (p. 126).

“Al contrario: cuando uno niega la culpa como fenómeno originario o se denuncia la falsa conciencia, aparecen mecanismos de disculpa frente a los sufrimientos y las contradicciones de la vida histórica” (p. 127).

“Unas condiciones en contradicción directa con el Evangelio –como la explotación, la opresión, o el racismo– suponen un reto para la teología. Exigen que la fe sea formulada en categorías de resistencia ante el sufrimiento y el cambio” (p. 131)

“La superación de este dilema católico en la situación de la nueva Europa apunta, en mi opinión, más allá del ámbito mono-cultural de la iglesia occidental–europea, una iglesia universal que enseñe a invocar y presentar la gracia de Dios como liberación total del hombre y esté dispuesta a pagar el precio de esa conjugación histórica de gracia y libertad, a aceptar la vivencia de la gracia y del espíritu como vivencia de resistencia y sufrimiento” (p. 134).

“La fe cristiana tiene siempre ese componente de dejarse llevar por el interés en una justicia indivisa; en ese sentido es a la vez mística y política: mística, porque no cesa en el interés por la salvación de los sufrimientos del pasado por espiar; y política, porque su interés por una justicia completa la obliga constantemente también a buscar justicia entre los vivos” (p. 143).

“Del Dios bíblico hay que hablar siempre, en lo posible, con la vista puesta en las víctimas” (p. 144).

“En definitiva con su credo –“sufrió pasión bajo Poncio Pilato” – ella está y seguirá estando siempre asentada en la historia concreta, en la historia donde se crucifica, se tortura, se sufre, se odia, se llora y se ama. Ningún mito puede devolver la inocencia que ella ha perdido en la historia” (p. 149).

“De acuerdo con el sufrimiento, el cristianismo debería ser eso: una escuela de ver, de fijarse con detalle; y la fe, que el hombre tenga los ojos abiertos, ojos para esos otros que en los círculos habituales de la historia resultan invisibles” (p. 154 - 155).

“¿Hay un dolor en el mundo del que podemos decir que no tiene nada que ver con nosotros? ¿Hay algún grito de alguna persona que sufre que no vaya dirigido a todos los oídos? Quien se tome en serio estas preguntas no se está dejando llevar de fantasías teológicas de omnipotencia, sino que advierte seriamente que en ellas no se articula otra cosa que la simple y llana aplicación moral del principio de universalidad de los Hijos de Dios” (p. 178).

“La fe tiene que, al mismo tiempo que confiar, responder ante una razón que, a su vez, pretende convertirse en práctica y dar cuenta de ella misma, en cuanto libertad de un sujeto, también como libertad de los otros y consiguientemente como justicia” (p. 191).

“La interpretación moral de esta igualdad de todos los hombres pone de manifiesto el énfasis del concepto: para la democracia parlamentaria moderna no hay, en realidad, un sufrimiento que vaya en contra de la dignidad del hombre en el mundo que no sea asunto suyo, aunque ello no responda a la utopía de una sociedad universal sin sufrimiento” (p. 218).

“La autoridad de los que sufren a que aquí nos referimos no puede variarse por el discurso; pero requiere, absolutamente, precisión, una mayor definición de quiénes son “los que sufren”: los que sufren injustamente” (p. 218 - 219).

“Esta sensibilidad para el dolor ajeno, esta atención al sufrimiento de los demás –¡incluido el de los enemigos!– en la propia acción constituye el centro de esa “nueva forma de vivir” que se relaciona con Jesús” (p. 227).

“Hablar de Dios significa dar la palabra al sufrimiento ajeno y denunciar la responsabilidad no atendida, la solidaridad no afrontada” (p. 227).

“Todo esto requiere, sin duda, mayor precisión, una definición más exacta de los que sufren: los que lo hacen inocentemente, injustamente” (p. 230).

7.2.3. Tema o descriptor 3: Memoria

“Para ello quería referirme a una forma de comprender la fe cristiana que aparece ya por todas partes en la misma tradición bíblica: es la fe como *memoria*, como recordación. La fe cristiana es aquí como un comportamiento porque el hombre recuerda las promesas, y define su vida por referencia a esas promesas” (p. 56).

“Esa memoria peligrosa que acosa y pone en cuestión nuestro presente porque nos acordamos, en él, de un futuro no vivido, el recuerdo del pasado puede provocar ideas peligrosas, y la sociedad establecida parece tener miedo de los contenidos subversivos de la memoria. Recordar es una manera de liberarse de la realidad dada, una manera de “mediación” que por breves instantes quiebra el poder omnipotente de la realidad dada. La memoria trae al recuerdo tanto los miedos como las esperanzas del pasado” (p. 57).

“Las tradiciones bíblicas y las fórmulas confesionales y doctrinales de fe cristianas de ellas provenientes aparecen, a la luz de esta interpretación, como fórmulas de la *memoria*, como fórmulas en las que, mediante el recuerdo, se traen al momento presente los derechos de las promesas realizadas y las esperanzas otrora vividas y los miedos a los que hubo que hacer frente, para romper el encantamiento, puramente instrumental y alicorto, del consciente dominante en el presente, con el fin de que logre liberarse permanentemente de los mecanismos coactivos de las ideas y

realidades inmediatas y traspasar la banalidad de lo existente y de un futuro que sólo de él partiera” (p. 58).

“La iglesia tiene que concebirse y comportarse hoy como testigo y transmisor público de una peligrosa memoria de libertad dentro de los sistemas de nuestra sociedad que se llaman emancipadores” (p. 75).

“Con ese “estar atento” la historia –como historia recordada del sufrimiento– adquiere siempre para la razón la figura de “tradición peligrosa”; y su transmisión no se lleva a cabo nunca de forma meramente argumentada, sino inicialmente, narrada, en relatos peligrosos” (p. 95).

“La *memoria passionis*, la categoría profundamente bíblica, se convierte en una categoría universal, en categoría de salvación. Porque sin esta *memoria passionis* la vida del hombre como sujeto se hace cada vez más antromorfismo” (p.129 - 130).

“La iglesia es, desde sus orígenes, una comunidad de memoria y narrativa que sigue a Jesús. Y precisamente en cuanto tal pareciera estar dotada de una alta capacidad de comunicación entre culturas o de inculturación” (p. 138).

“El *logos* de la teología se caracteriza por una mentalidad histórica –no por casualidad la “memoria peligrosa” se convirtió en una categoría central de la teología política– que no puede reprimir ni olvidar del todo o sublimar idealistamente la historia de sufrimiento de los hombres” (p. 144).

“La memoria del sufrimiento ajeno sigue siendo una categoría débil en esta época en la que, al final, los hombres piensan, que contra unas historias de dolor y atrocidades que constantemente se les vienen encima, su única guarnición está en las armas del olvido, en el escudo de la amnesia: ayer Auschwitz hoy Bosnia y Ruanda, ¿y mañana? Pero este olvidar no carece de consecuencias” (p. 171).

“El *logo* de la teología cristiana no se caracteriza simplemente por unas ideas ajenas a los sujetos y a la historia, sino por una memoria –no en vano la “memoria

peligrosa” se convirtió en una categoría central de la teología política– que no puede reprimir, olvidar o asumir idealmente la historia de sufrimiento de la humanidad” (p. 192).

“La razón anamnética de la que aquí hablamos logra ser compatible con la Ilustración y la modernidad y alcanza su legítima universalidad porque, en cuanto razón práctica se orienta por una memoria del sufrimiento, y además no como memoria de sufrimiento egocéntrica (raíz de todos los conflictos), sino como la memoria de sufrimiento de los otros, como recuerdo del sufrimiento ajeno” (p. 207).

“Estamos aquí ante un monoteísmo para el que la historia no es la simple historia de los vencedores, sino historia de sufrimiento; un monoteísmo que históricamente se concentra en la memoria del sufrimiento ajeno, del sufrimiento de los otros; incluso de los enemigos” (p. 209 - 210).

“Porque el cristianismo comenzó como comunidad de memoria y de narración en pos de Jesús, cuya primera mirada era el sufrimiento ajeno” (p. 227).

8. Ficha Bibliográfica: No.8 Memoria Passionis. Una Evocación Provocadora en una Sociedad Pluralista

Libro escrito por Johann Baptist Metz y traducido al castellano en el año 2007. Contiene 257 páginas. El cristianismo se perfila como una religión que mira al mundo. El papel de la teología consiste en estar dispuesta a hacer frente a los desafíos que el mundo globalizado plantea al cristianismo y a la Iglesia; no consiste tanto en responder a estas preguntas cuanto en impedir su olvido en la opinión pública, hoy tan plural.

“¿Qué sentido tiene el intento de extender a un mundo con frecuencia tan terriblemente profano una categoría que, para el cristianismo, pertenece a todas luces a la cristología y al centro de la liturgia? ¿Qué sentido tiene el intento de investir de memoria el clamor de los seres humanos y de ponerle plazo a su duración? Estas preguntas afectan a las raíces de la identidad y la misión del cristianismo en nuestro

mundo. Al fin y al cabo, los cristianos iniciaron su andadura como una pequeña comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, una comunidad que se puso en marcha con la conciencia de que tenía algo que decir a todos los seres humanos, esto es, al <mundo>” (p. 12).

8.1. Estructura:

Introducción

Primera Parte: *Memoria Passionis: con la vista puesta en el mundo*

I. En medio de las historias de sufrimiento y catástrofes de nuestra época

§1. Rememoración de Dios en la historia del sufrimiento de nuestro mundo

1. El retorno del problema de la teodicea
2. Un “paisaje de clamores”
3. La forma clásica de la teodicea: la doctrina agustiniana de la libertad y sus consecuencias
4. “Superaciones” (Aufhebung) contemporáneas de la teodicea: ¿sufrimiento en Dios?
5. La mística del sufrimiento en razón de Dios

EXCURSUS: El saber añorante: perspectiva teológica

§2 “Después de Auschwitz”

1. Auschwitz”: ¿Un signo de los tiempos?
2. Auschwitz”: un ultimátum
3. ¿”Cultura anamnética en el Cristianismo”?

§2.1 La “Singularidad” como categoría del pensamiento histórico

1. Auschwitz”: un shock de contingencia
2. ¿Un segundo nominalismo?
3. Arrostrar el riesgo de la historia

§2.2 Aproximaciones a una cristología después de Auschwitz

1. Premisas: una consideración desde el punto de vista de la historia de las ideas y la historia de la teología
2. intentos de aproximación. Una cristología comprometida con el monoteísmo bíblico –Una cristología sensible a la teodicea– Una cristología con conciencia apocalíptica – Una cristología acorde con el paradigma sinóptico–.

§2.3 Una maestra de las cosas divinas con los “ojos vendados”

1. Espíritu anaméntico
 2. “Pobreza de espíritu”
 3. Mística del sufrimiento
- II. La época de la crisis de Dios

§3 La crisis de Dios como rasgo distintivo de la época

1. La “muerte de Dios”
2. Las crisis de Dios como crisis del universo moral
3. Las crisis de Dios como crisis de la cultura
4. Las crisis de Dios como crisis del lenguaje

§4 ¿Qué ha sido de Dios, qué del ser humano?

1. De la desaparición del ser humano en la (todavía) Modernidad o Trans-modernidad
(A)
2. El “Ser humano”: ¿Un anacronismo bio-técnico? (B)
3. Contra la muerte del ser humano rememoración de Dios
4. ¿A quién pertenece el lenguaje?
5. “¿... y a quién los sufrimientos del pasado?”
6. Los sujetos de la rememoración de Dios

§5 Ensayo sobre la aptitud del ser humano para Dios: el clamor

1. Aproximaciones biográficas
2. Pedir Dios a Dios: “*sis mihi Deus*”
3. Pasión por Dios
4. “*Compassio*”

§6 ¿Competencia natural en lo referente a Dios? La lucha de Karl Rahner por la dignidad del ser humano

1. Contra la codificación eclesiológica del discurso sobre Dios
 2. De la competencia del ser humano en lo referente a Dios
 3. El misterio negativo del sufrimiento humano
 4. Contra el divorcio de doctrina y vida
- III. Contra el hechizo de la amnesia cultural

§7 ¿Tiempo ilimitado?

1. Una ruptura básica
2. Bajo el señorío del tiempo desencadenado

3. El “eterno retorno de lo mismo”

4. Límites temporales en la Biblia

5. El miedo en los miedos

6. “Rumbo a peor”

§8 Tiempo limitado: aproximaciones a una herencia bíblica

1. La mirada apocalíptica

2. “Mantener el clamor en la memoria y ponerle plazo al tiempo...”

3. “La atmósfera nietzscheana” y el futuro del cristianismo

§9 A la vista del peligro: en torno a una hermenéutica de la interrupción

1. “Quien está cerca de mí está cerca del fuego ”

2. ¿Una verdad reprimida de las imágenes apocalípticas?

3. Contra las ingenuidades hermenéuticas

§10 Sobre el escapismo del tiempo en la teología y el cristianismo

1. La permanente tentación gnóstica

2. Huída del foro público de la historia

3. ¿Autocensura de la teología?

IV. En la época de la globalización

§11 El programa del cristianismo para el mundo en medio del pluralismo de religiones y culturas: la “*compassio*”

1. El cristianismo como religión universal

2. Un monoteísmo sensible al sufrimiento

3. La “primera mirada” de Jesús: responsabilidad por el mundo desde la sensibilidad hacia el sufrimiento

4. La “*compassio*” como programa del cristianismo para El mundo

5. ¿Una ética mundial de la *compassio*?

6. ¿Un ecumenismo de la “*compassio*” entre las religiones?

EXCURSUS: ¿Sensibilidad para el sufrimiento versus sensibilidad para el pecado?

Evocación de un documento sinodal

§12 Un programa de reforma de la Iglesia “*ex memoria passionis*”

1. Iglesia de la “*compassio*”

2. La metáfora del “elefante católico”: contra la auto–privatización de la Iglesia en el contexto de una opinión pública pluralista

EXCURSUS: ¿Una memoria del sufrimiento institucionalizada?

§13 Dar memoria a Europa: para una Europa pluralista, contra una Europa laicista

1. ¿Un proyecto “secular”?
2. ¿Dialéctica de la secularización?
3. Bajo el hechizo de la amnesia cultural
4. El peligro de la auto-privatización del cristianismo

EXCURSUS: Europa y el “Tercer Mundo”

1. La Europa de la Ilustración política
2. Crisis del espíritu europeo: euro-esteticismo y euro-provincialismo
3. “Perspectiva mundial” desde la memoria de Europa

Segunda Parte: *Memoria Passionis*: Perspectivas en torno al procedimiento de fundamentación

§14 Es hora de volver a pensar dialécticamente: la “memoria passionis” en el uso público de la razón

1. El carácter dialéctico de la razón anamnética
2. Una ética inmanente a la razón
3. Consecuencias

§15 La razón anamnética en el discurso científico contemporáneo. Consideraciones de cara a la determinación del sentido específico de las ciencias del espíritu

1. Mundo de la ciencia y mundo de la vida
2. Las ciencias del espíritu: un proyecto de la Ilustración
3. Más que taller de reparaciones de la Modernidad, lugar natal y residencia de ésta
4. Recursos garantes del libertad
5. Una cultura de la comunicación comprometida con el recuerdo

§16 ¿Atenas contra Jerusalén? La ocultación de la naturaleza esencialmente amnésica del espíritu europeo

1. En torno al debate sobre la helenización del cristianismo
2. El cisma entre la “anamnesis” cultica y la cultura anamnética
3. Las competencias de las razón anamnética
4. Conflicto de culturas

§17 Sobre la capacidad de verdad de la “narración” en el diálogo intercultural e interreligioso

1. “Inculturación” en el pluralismo de mundos culturales
2. La dignidad comunicativa de la narración

3. ¿Mostración narrativa de la verdad?

§18 La “Memoria Passionis” como categoría fundamental de la teología política

1. Dos tipos de teología política

2. La nueva teología política como teología fundamental “*ex memoria passionis*”

3. El cristianismo en el seno de una opinión pública estrictamente pluralista

Referencias bibliográficas

Índice de abreviaturas

Índice onomástico

8.2. Contenido

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento.

8.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento

“Más bien se trata –y, por cierto, de forma exclusiva– de la pregunta acerca de cómo se debe hablar de Dios a la vista de la incertidumbre histórica del sufrimiento del mundo, de “su” mundo. A mi juicio, esta pregunta es la pregunta de la teología, no puede ser eliminada de ella ni respondida de manera concluyente” (p. 19).

“La visión de la Biblia de la salvación, la promesa de salvación contenida en el nombre de Dios (*sóter*) no se refiere solo a la redención del pecado y la culpa, sino en general de la liberación de los seres humanos de las situaciones de sufrimiento que padecen –aún cuando esta visión salvífica lejos de dispensar la percepción participativa de sufrimiento ajeno, compromete explícitamente ello–” (p. 28).

“El grito de Jesús en la cruz en el grito de quién, sin haber sido nunca infiel a Dios, se ve abandonado por él. A mi juicio, esto remite inexorablemente a la mística divina de Jesús, quien no rehúye la divinidad de Dios. En la cruz, aún sintiéndose abandonado por Dios, dice “sí” a un Dios que es bien distinto del eco de nuestros deseos, por muy ardientes que sean éstos. Dice “sí” a un Dios que es más –y distinto– que respuesta a nuestras preguntas, por muy duras y apasionadas que sean éstas, como las de Job o, al fin y al cabo, las de propio Jesús. Dios no se acomoda” (p. 37).

“El lenguaje de esta historia divina (pobreza de espíritu) no es, ante todo, una respuesta consoladora ante el sufrimiento experimentado, sino más bien una apasionada pregunta en busca de explicación que brota del sufrimiento, una pregunta dirigida a Dios, llena de tensa esperanza” (p. 37).

“Los sufrimientos que se ceban con Job, con su desgracia, no tiene nada que ver con un supuesto pecado, con el hipotético fracaso de Job ante Dios. ¿quien sufre aquí es un justo, un inocente? esta teodicea rompe el vínculo entre sufrimiento y pecado” (p. 41).

“No exime de la percepción participada del sufrimiento ajeno, sino que hace de ésta –en cuanto compasión– el centro de la praxis cristiana” (p. 43).

“El tipo de discurso teológico de “crisis” –cuya expresión religiosa y espiritual, a diferencia de lo que ocurre con el tipo “conciliador”, no se sirve fundamentalmente de categorías de confianza, sino de categorías de la vida amenazada– se rige de manera especial por las tradiciones bíblicas del problema de la teodicea, con su comprensión apocalíptica del tiempo. Religiosa y espiritualmente, se manifiesta sobre todo en la angustia, el lamento, la aflicción y el clamor de las entrañas; conoce a Dios en el horizonte del peligro” (p. 45).

“Este monoteísmo bíblico no es expresión de un monoteísmo cualquiera, abstracto e ahistórico, sino que se trata, en su esencia, de un discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento” (p. 64).

“Sólo allí donde los cristianos prestamos atención a la oscura profecía de este sufrimiento y ofrecemos nuestra ayuda a quienes lo padecen, sólo allí escuchamos y confesamos como es debido el esperanzador mensaje del sufrimiento de Jesús” (p. 67).

“Quien separa armoniosamente cristología y apocalíptica; quien escucha, por ejemplo, el discurso sobre la resurrección de Cristo en la cruz de forma tal que el clamor apocalíptico del Hijo abandonado por Dios se haga inaudible, ese tal no escucha el Evangelio, sino un arcaico mito de triunfadores” (p. 68).

“Se trata, si lo entiendo bien, (pobreza de espíritu) de su peculiar forma de dolorosa implicación en la realidad, su “profunda aquendidad”; o, dicho de otro modo, se trata a saber de una figura especial de su indefensión, de su pobreza, a saber, su incapacidad de distanciarse del horror de la realidad por medio de la idealización o mitificación” (p. 73).

“Para ella (mística del sufrimiento) el Israel bíblico es un “paisaje de clamores”. Según esta idea, el Dios alejado de la historia del sufrimiento de Israel pasó tan cerca de los israelitas que éstos gritaron para reclamar su atención. También en ese grito –y sobre todo en él– Dios está “ahí” (p. 75).

“Si los cristianos supiéramos decir mejor como “las cosas”, también sabríamos defender de forma más prometedora nuestra causa, como hace, por ejemplo, el lenguaje oracional” (p. 94).

“Los cristianos deberíamos prestar atención al hecho de que el núcleo de las grandes formas lingüísticas religiosas –también y sobre todo, de la Biblia– es un lenguaje de sufrimiento y crisis” (p. 103).

“Pues la resistencia contra el sufrimiento inmerecido e injusto que cobra expresión en este saber añorante (pedir Dios a Dios) se perdería en el vacío si no se concretara como clamor dirigido a Dios” (p. 104).

“Al fin y al cabo, para la teología en concreto, no sólo existe el ascenso orante a Dios a impulsos del aleteo del alma, sino también el descenso a Dios: en cierto modo, una “trascendencia hacia abajo”, hacia el lugar donde no queda más que la desesperación o justamente el grito desde lo hondo” (p. 105).

“Dios se ha aproximado tanto a mí que no me queda más remedio que llamarlo a gritos. En este sentido, el clamor sería, en sí mismo, el primer acontecimiento de escucha por parte de Dios” (p. 106).

“Pedir Dios a Dios significa, por tanto, arriesgarse a mantener el recuerdo peligroso del mensaje y el camino de Jesús, lanzarse a la aventura del seguimiento, aprender a escuchar y obedecer en la oración la palabra de Dios en cuanto palabra de actividad. Así pues, la oración como súplica, como una forma de pedirle Dios a Dios, significa entregarse o habituarse a esta mística del apasionamiento por Dios en cuanto experiencia del sentirse afectado por el sufrimiento de otros. No se trata de una mística de ojos cerrados vueltos hacia otra parte, sino de una mística de ojos abiertos” (p. 111).

“Sobre todo, obliga al lenguaje de la Iglesia a respetar en el discurso sobre Dios la autoridad de los que sufren, el grito y el lenguaje de la desesperación; a no hacer ídolos sordos, como si dijéramos que la teología negativa presente en la historia humana del sufrimiento, sino a tenerla más bien por maestra del lenguaje de Dios” (p. 118).

“Lo que mantiene despierta la inquietud apocalíptica no es el mundo individual de la vida, sino precisamente el mundo de los otros; no la marcha anticipadora hacia la propia muerte, sino la experiencia de la muerte en los otros” (p. 150).

“El mensaje apocalíptico del juicio final se opone a la forma en que solemos reconciliarnos con los sufrimientos pasados, esto es, intentando tranquilizar nuestra conciencia en relación con ellos mediante el olvido” (p. 151).

“Pues este discurso sobre Dios solo puede ser universal, o sea, para todos los seres humanos, si se configura en su esencia como discurso sobre un Dios sensible al sufrimiento ajeno (p. 164).

“Y al hacerlo, no entiendo tal *compassio* como una vaga “simpatía” experimentada desde arriba o desde fuera, sino como com-pasión, como percepción participativa y comprometida del sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros” (p. 167).

“Esta *compassio* exige de antemano la disposición a asumir un cambio de perspectiva, a ese cambio que las tradiciones bíblicas (y, en especial, los relatos sobre Jesús) continuamente exhortan; a saber, a mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que sufren y están amenazados, y exponernos a esa mirada al menos una íntima fracción más de lo que permitan nuestros espontáneos reflejos de autoafirmación” (p. 169).

“El espíritu de la *compassio* reivindica asimismo el principio de la elemental igualdad de todos los seres humanos. Así, el cristianismo remite a una autoridad que es accesible y exigible a todos los seres humanos, a saber, a la autoridad de quienes sufren, sobre todo de forma injusta e inmerecida” (p. 171).

“El respeto ante “el sufrimiento históricamente acumulado” hace que la razón sea “perceptora” de un modo que no cabe expresar sirviéndose de la abstracta contraposición entre “autoridad y conocimiento” a que suele recurrirse para discutir –de forma dialéctica, por lo general– el problema de la autonomía de la razón” (p. 216 - 217).

8.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria Passionis

“Ahí radica la distancia que media entre la teología y la mitología. En el mito se olvida esa pregunta a la que el dolor confiere una especial tensión; de ahí que tal vez sea más terapéutico, más aplacador de miedos, incluso más adecuado para “asumir la contingencia” que la fe cristiana” (p. 22)

“Este espíritu anamnético tiene, de hecho, una constitución comparativamente “débil” y absolutamente propensa a las crisis: ninguna filosofía de fundamentación última ni ninguna de–on–tología lo protege –de forma platónica, gnóstica o idealista– de ese peligro constitutivo” (p. 63).

“Después de todo el cristianismo comenzó como una comunidad de memoria y narración comprometida en el seguimiento de Jesús, cuya primera mirada se dirigió al sufrimiento” (p. 70).

“Por un lado entiendo la sinagoga no tanto como espacio de oración y congregación de los judíos creyentes, sino más bien como símbolo y recuerdo monumental del Israel bíblico” (p. 71).

“El prototipo de la felicidad sería, por consiguiente, la amnesia del vencedor; su *conditio sine qua non*, el inmisericorde olvido de la víctima. Lo cual representa, de hecho, justamente lo contrario del pensamiento bíblico de la alianza, de la solidaridad anamnética que se exige en tal pensamiento, así, como, en general, de la importancia de la memoria, especialmente de la *memoria passionis*, la cual está entretejida en la comprensión cristiana de la paz y la felicidad (p. 83).

“¿Qué ha sido, pues, del ser humano? Según parece, cada vez es menos su propia memoria y cada vez más un experimento de sí mismo. Todo es técnicamente producible, incluido, al final, el propio ser humano productor” (p. 88).

“Hace falta del todo un cristianismo despierto y socialmente crítico, que se entienda a sí mismo como comunidad de memoria y narración comprometida en el único e indiviso seguimiento de Jesús y que, en cuanto tal, no se sirva solo de una fantasía socio-crítica copiada, sino que sea “ingeniosa” a este respecto: desde la resistencia productiva contra el creciente hastío de la condición de sujeto, la pérdida de memoria, contra la degradación del lenguaje, contra su segunda menoría de edad” (p. 97).

“¡La vigencia de una cultura comunicativa ilustrada no puede dejar de manera meramente discursiva su génesis; en este sentido, para prosperar, toda cultura de la comunicación ha de saberse obligada por el recuerdo” (p. 228).

“¿Acaso no hizo Israel ninguna propuesta intelectual al cristianismo y a Europa? Claro que existe esa propuesta. Existe el descubrimiento del tiempo como tiempo limitado, en cuyo horizonte el mundo se transforma por primera vez en un pasaje histórico. Existe el pensamiento de la alianza como memoria, como rememoración histórica capaz de dar a la libertad que es aneja a la condición de sujeto y a la libre

alteridad de los demás mucho más valor que el intemporal pensamiento del ser y la identidad del origen griego” (p. 232).

“Una cultura que no quiera sucumbir a la amnesia, una cultura que no desee perder por completo la memoria impregnante de la vida, ha de disponer, en este sentido, de una suerte de cultura narrativa. La narración y el narrar son tan importantes, incluso para la identidad humana y la configuración de la vida, porque lo que el ser humano es –así como lo que puede opinar de sí y lo que puede esperar– tiene que ser pensado necesariamente con la vista puesta en una colación entre quienes viven en el presente y quienes, con el tiempo, se han ido convirtiendo en muertos, olvidados, víctimas, vencidos” (p. 235).

“Por su origen la Iglesia es una comunidad de recuerdo y narración reunida en torno a la eucaristía, en el seguimiento pleno de Jesús” (p. 242).

“Las relaciones que contradicen abiertamente el *Evan-gelio* –relaciones de humillación, de explotación, de racismo...– demandan la formulación del discurso sobre Dios en la forma de “recuerdo peligroso” y con ayuda de las categorías de <protesta> y <transformación>” (p. 250).

CAPÍTULO DOS

SEGUIMIENTO DOCUMENTAL A VARIOS

AUTORES

En este capítulo ofrece aportes del trabajo sobre el sufrimiento encontrados en cuatro (4) textos que trabajan el sufrimiento y sus variables

1. Ficha Bibliográfica No.9. Los trabajos de la memoria

Libro escrito por Jelín E. en el año 2002. Contiene 115 páginas. Este libro contribuye a encontrar algunas herramientas para pensar y analizar las presencias y sentidos del pasado. El autor lo realiza en distintos niveles y planos, en lo político y en lo cultural, en lo simbólico y en lo personal, en lo histórico y en lo social, a partir de tres premisas centrales. Primero, entender las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales. Segundo, reconocer a las memorias como objetos de disputas, conflictos y luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas, enmarcados en relaciones de poder. Tercero, “historias” las memorias, o sea, reconocer que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales, espacios de luchas políticas e ideológicas.

1.1. Estructura:

Presentación

Agradecimientos

Nota necesaria

Introducción

1. La memoria en el mundo contemporáneo
2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?
3. Las luchas políticas por la memoria
4. Historia y memoria social

- 5. Trauma, testimonio y “verdad”
- 6. El género en las memorias
- 7. Transmisiones, herencias, aprendizajes
- Reflexiones finales
- Referencias bibliográficas

1.2. Contenido

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento del teólogo J.B. Metz

1.2.1. Tema o descriptor 1: Memoria

“La <cultura de la memoria > es en parte una respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces” (p. 9).

“Ubicar temporalmente a la memoria significa hacer referencia al “espacio de la experiencia” en el presente. El recuerdo del pasado está incorporado, pero de manera dinámica, ya que las experiencias incorporadas en un momento dado pueden modificarse en periodos posteriores” (p. 13).

“Referirse entonces a que la memoria implica “trabajo” es incorporarla al quehacer que genera y transforma al mundo social” (p. 14).

“En el mundo occidental contemporáneo, el olvido es temido, su presencia amenaza la identidad” (p. 19).

“Como esos marcos son históricos y cambiantes, en realidad, toda memoria es una reconstrucción más que un recuerdo. Y lo que no encuentra lugar o sentido en ese cuadro es material para el olvido” (p.21).

“Las borraduras y olvidos pueden también ser producto de una voluntad o política de olvido y silencio por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rostros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro –

recordemos la célebre frase de Himmler en el juicio de Núremberg, cuando declaró que la <solución final> fue una <página gloriosa de nuestra historia, que no ha sido jamás escrita, y que jamás lo será>” (p. 29).

“Hay tres maneras de pensar las posibles relaciones: en primer lugar, la memoria como recurso para la investigación, en el proceso de obtener y construir “datos” sobre el pasado; en segundo lugar, el papel que la investigación histórica puede tener para “corregir” memorias equivocadas o falsas; finalmente, la memoria como objeto de estudio o de investigación” (p. 63).

“El <no contar> la historia sirve para perpetuar su tiranía y a menudo provoca profundas distorsiones en la memoria y en la organización posterior de la vida cotidiana” (p. 82).

“Las huellas traumáticas, silenciadas muchas veces para evitar el sufrimiento de quien las ha padecido, pueden no ser escuchadas o negadas por decisión política o por falta de una trama social que las quiera recibir” (p. 96).

“La ola testimonial no debe reemplazar la urgencia de respuestas políticas, institucionales y judiciales a la conflictividad del pasado, además de las personales, las simbólicas y las morales éticas” (p. 98).

“El imperativo de recordar y actuar en consecuencia es producto de una comunidad en la cual el pasado tiene una presencia moral en el presente, basado en la existencia de una identidad colectiva, un “nosotros”. En este contexto, el olvido, “especialmente si se trata de olvidar nuestras injusticias pasadas y nuestra responsabilidad por ellas (o de olvidar a nuestros benefactores del pasado y nuestra deuda de recordarlos con agradecimiento), tiene el gusto de algo mal hecho, de la violación de una obligación o, como escribe Habermas, de la deuda de reparar recuerdos” (p. 136).

2. Ficha Bibliográfica No.10: La presencia de Dios en la historia

Libro escrito por Fackenheim en el año 2002. Contiene 142 páginas. Es la introducción a la obra que, doce años después, se atreve Fackenheim a subtitular “fundamentos del pensamiento judío posterior al holocausto”; to mend the world (reparar el mundo).

Además fue presentado primeramente en forma de conferencias pronunciadas en la universidad de Nueva York, justo un año después de la guerra de los seis días, en 1968.

A esta nueva edición es añadido el artículo “holocausto y el Estado de Israel: su relación”, publicado por primera vez en el *Jewish encyclopedia yearbook* de 1974 (Keter, Jerusalén)

2.1. Estructura:

Presentación, de Miguel García-Baró

Prólogo a la nueva edición

1. La estructura de la experiencia judía

1. Introducción

2. Experiencias radicales

3. La presencia divina que salva y que ordena

4. Contradicciones dialécticas

5. El marco midrásico

6. La lógica de la tozudez midrásica

7. Presencia divina y catástrofe

8. Crítica contemporánea espuria y genuina

2. El desafío del laicismo moderno

1. El Dios – hipótesis

2. La presencia divina y el reduccionismo subjetivista

3. La mutua refutabilidad de la fe y el laicismo

4. La exposición de la fe al laicismo moderno

5. La fe como inmediatez tras la reflexión

6. Sobre la muerte de Dios

- 7. La existencia judía y el mesianismo secularizado
- 8. El anti-judaísmo en el hegelianismo de izquierda
- 9. Ernest Bloch
- 10. Muerte de Dios y eclipse de Dios
- 3. La voz imperativa de Auschwitz
 - 1. La oración del loco
 - 2. El marco midrásico y el Holocausto
 - 3. El laicismo judío y el Holocausto
 - 4. La voz imperativa de Auschwitz
 - 5. La locura y la voz imperativa de Auschwitz
 - 6. Testigos ante las naciones
 - 7. Anhelos, desafío, resistencia
- El Holocausto y el Estado de Israel: su relación
 - 1. La esperanza
 - 2a. La catástrofe
 - 2b. La respuesta

2.2. Contenido

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento del teólogo J.B. Metz

2.2.1. Tema o descriptor 1: La Fe Judía

“El pensamiento teológico judío se opone, primero, a un Dios que es poder único pero que *no llega a involucrarse* en la historia y que exige un alejamiento de la historia similar por parte de los seres humanos que le rinden culto. En segundo lugar, el pensamiento teológico judío se opone a un poder único que *inunda* la historia sin dejar espacio para la libertad o mal, y que se manifiesta como destino” (p. 44).

“Los rabinos siguieron siendo fieles al catastrófico presente histórico, al tiempo que seguían siendo fieles al pasado salvador e imperativo. Siguieron siendo testigos tozudos ante las naciones de que toda la historia está necesitada de redención y está destinada a recibirla” (p. 56).

“Los teólogos judíos harían mal si en un intento de proteger la fe judía en el Dios de la historia, ignoraran la historia contemporánea. Pues el Dios de Israel no puede ser el Dios del pasado o del futuro, a menos que siga siendo Dios del presente” (p. 58).

“La fe judía pre-moderna no se apartó del marco midrásico ni siquiera en tiempo de catástrofes; por eso pudo aferrarse aun entonces, sin vacilación radical, a la memoria y la esperanza de un presencia divina” (p. 75).

“Toda la historia está llena de sufrimiento injusto; pero esta expresión, cuando se aplica a Auschwitz, es irremediadamente inadecuada. Muchos mártires judíos del pasado murieron por su fe; Hitler asesinó a judío a causa de su “raza”, creyentes y no creyentes por igual” (p. 94).

“La fe judía parece, en este mundo, no encontrar refugio en los midrases de la impotencia divina, ni en el espiritualismo ajeno al mundo, ni en el poder del martirio y, sobre todo, tampoco en la opinión de Auschwitz es un castigo por los pecados de Israel” (p. 106).

“Al judío se le ordena descender de la cruz y, al hacerlo, no sólo reiterar su antiguo rechazo de una antigua opinión cristiana, sino también suspender la clásica exaltación judía del martirio” (p. 116).

“Para un judío después de Auschwitz sólo hay una cosa segura: no se puede poner del lado de los asesinos y hacer lo que ellos dejaron de hacer” (p. 119).

“*El judío posterior a Auschwitz da testimonio de resistencia.* Le singularizaron contradicciones que, en este mundo nuestro posterior al holocausto, son contradicciones de alcance mundial. Da testimonio de que *podemos* resistir porque *debemos* resistir; y de que debemos resistir porque se nos ha mandado resistir” (p. 125)

“Si las explicaciones históricas (que buscan simplemente causas) resultan precarias, las explicaciones teológicas (que buscan nada menos que el sentido o propósito) se derrumban por completo, más no por ser teológicas, sino por ser explicaciones” (p. 136).

3. Ficha Bibliográfica No.11: La voz de las víctimas y los excluidos

Libro escrito por varios autores de la Fundación Santa María en el año 2002. Contiene 270 páginas. Texto de las conferencias pronunciadas en la Cátedra de Teología Contemporánea del CMU Chaminade durante el curso 2001–2002 sobre el tema “la voz de las víctimas y los excluidos”, con el patrocinio de la fundación Santa María

3.1. Estructura:

II. Pensar desde los últimos

Juan José Sánchez

1. Pórtico: un dilema
2. “Las buenas ideas no caen del cielo”: más allá del pensamiento idealista
3. Pensar “desde el poder”: el mito de la modernidad
4. Pensar “desde la exterioridad” : de la modernidad a la posmodernidad
5. Pensar “desde los últimos”: hacia una modernidad humana

III. Las víctimas del pasado

Manuel Reyes Mate

IV. Globalización y víctimas

Luís de Sebastián

1. Introducción
2. Víctimas económicas
3. Víctimas de las crisis
4. Víctimas de la innovación tecnológica
5. Víctimas del funcionamiento normal de la economía de mercado
6. Víctimas del funcionamiento ilegal de los mercados
7. La condición en que se encuentran las víctimas

8. Víctimas específicas de la globalización
9. Víctimas de la liberación del comercio
10. Víctimas de la internalización de la producción
11. Víctimas de las nuevas tecnologías
12. Víctimas de las crisis financieras
13. Víctimas de la deuda externa
14. Las víctimas de los procesos de ajustes
15. Víctimas de las guerras y de la persecución
16. Víctimas de la exclusión
17. Las relaciones de las víctimas
18. ¿Qué hacer?

V. El rostro de la inmigración

Javier Fresneda Sierra

1. Introducción
2. La observación: reconociendo nuestra perspectiva
3. La intervención: “verdadeando” entre lo viable
4. Métodos de intervención: las nuevas prácticas
5. Aviso para ingenuos y cínicos (a modo de epílogo)

VI. Política y exclusión social

Víctor Renes

1. Cambios sociales y exclusión social
2. El crecimiento como paradigma en esta sociedad
3. La lógica social de esta sociedad genera “ruptura” social
4. Las políticas sociales relegadas a la función paliativa
5. Cambios en el tejido y en la cultura social
6. Opciones sociales estratégicas
7. Valores, modos de vida e interrogantes
8. Nuevos referentes para una nueva política
9. Diagnóstico para una política
10. Principios y finalidades
11. Directrices y medidas

VII. Justicia y derecho: perspectivas desde las víctimas de la exclusión social

José Luís Segovia Barbabé

1. Introducción
2. Repasando la justicia y el derecho
3. Apuntes sobre algunas patologías contemporáneas de la justicia y el derecho
4. Conclusión

VIII. Hacer teología desde los últimos

Felicísimo Martínez Díez

1. ¿Quiénes son los últimos?
2. ¿Es legítimo hacer teología desde los últimos sin ser los últimos?
3. ¿Qué es hacer teología?
4. ¿Pueden las víctimas y los últimos ser lugar teológico?
5. Los rasgos más sobresalientes de una teología hecha desde los últimos
6. ¿Qué imagen de Dios resulta de una teología hecha desde los últimos, desde las víctimas?

IX. Víctimas de la ciencia

Javier Echeverría

1. Introducción
2. Las naturalezas artificiales
3. Artificializar la naturaleza
4. ¿Qué es la tecno-ciencia?
5. Tecno-ciencia y valores
6. La naturaleza como sujeto y los valores ecológicos

X. Información y exclusión. La urgencia de medios alternativos

Norberto Alcover

1. A modo de planteamiento
2. El camino hasta la información
3. Los señores de la información
4. ¿Existe una eticidad de la información?
5. Sugerencias para un futuro mejor
6. Del lamento a la alternativa

XI. Las mujeres, excluidas de la representación

Emma Martínez Ocaña (Grupo "Mujeres y Teología")

1. Qué decimos al hablar de nuestra exclusión como mujeres de la representación oficial del Dios cristiano

2. El Dios cristiano ha sido nombrado sólo con imágenes masculinas
 3. ¿Qué consecuencias tiene este modo de hablar de Dios?
 4. Hacia una re-construcción de las imágenes de Dios
 5. La perspectiva de la teología eco-feminista
- XII. La voz del cuarto mundo
Milena Toffoli

3.2. Contenido

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento del teólogo J.B. Metz

3.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento

“Porque el genuino pensamiento brota, en efecto, del *humus* de la tierra, de la historia del sufrimiento, las esperanzas truncadas y deseos incumplidos de las mayoría de la humanidad” (p. 7).

“El pensamiento pertenece, en último extremo, a los que sufren, a los insatisfechos, a los *últimos*, porque luego ellos mismos los excluidos del pensamiento, los que no gozan del privilegio de pensar” (p. 7).

“Desde la experiencia de sufrimiento descubre que el genuino pensamiento es el que lleva al sujeto que piensa (y conoce) *más allá de sí mismo*, es el pensamiento “desde la exterioridad” del otro, cuyo rostro le interpela y le saca de sus casillas, de su subjetividad, y le hace *responsable*” (p. 20).

“Por eso, el mejor pensamiento no es el que niega la modernidad, sino el pensamiento *crítico*, alimentado desde el sufrimiento de las víctimas, que la lleva más allá de sí misma” (p. 22).

“No el dominio, sino el *pathos*, la *com-pasión*, la simpatía con el sufrimiento de los otros, el sentimiento de *solidaridad básica* con los seres humanos frágiles, finitos, y

con “los últimos” de ello especialmente por ser los excluidos de la felicidad, como también del pensamiento” (p. 27).

“Las víctimas, en primer lugar, siempre son inocentes, con lo que el verdugo es culpable de una injusticia, condición que no perderá jamás, aunque acabe pagando las consecuencias legales de sus actos” (p. 31).

“Víctima son todas las personas y los grupos que en pasado o en el presente han sido o siguen siendo objeto de injusticia” (p. 157).

“Sí quiero partir de un supuesto o de una convicción muy honda: la verdadera teología cristiana solo puede ser hecha desde los últimos, desde la víctimas” (p. 158).

3.2.2. Tema o descriptor 2: Memoria

“Lo que ahí nos dice el filósofo Horkheimer es que el crimen, una vez cometido, sólo existe si sobrevive en la memoria de los hombres. Si se produce el olvido, el hecho deja de existir y, por tanto, la injusticia causada queda definitivamente archivada y, en ese sentido, resuelta. Si las atrocidades dejan de ser recordadas, pierden la existencia y, por tanto, desaparece toda pretensión de validez de sus demandas” (p. 37)

“Metz... reconoce que esa categoría de memoria está dotada de “una fuerza mística capaz de operar retrospectivamente la reconciliación”, es decir, la memoria implica la salvación de la víctima o, dicho en términos más familiares, que la *memoria passionis* es también una *memoria resurrectionis*” (p. 37-38).

“La memoria pretende actualizar la conciencia de una injusticia pasada, mientras que el olvido cancela, con lo que se hace cómplice de la injusticia. Este es el punto: memoria es denuncia de la injusticia, y olvido es sanción de la injusticia” (p. 39).

“La primera tarea consiste en evitar la repetición de la catástrofe” (p. 40)

“El recuerdo mantiene vivos, vigentes, los derechos que una vez le fueron pisoteados. La memoria equivale entonces a exigencia de justicia, y olvido es sanción de la injusticia. La memoria no es un adorno, sino un acto de justicia” (p. 40).

“Solo rebelándome contra lo que al *otro* le condena a ser desigual y niega su dignidad, puedo constituirme en elementalmente digno y humano, en una exigencia vinculante para cualquier persona” (p. 141).

“Los muertos no pueden hacer ya teología –ni la necesitan–. Pero los vivos no podemos hacer teología cristiana al margen de ellos o sin tenerlos en cuenta. No podemos hacer teología cristiana ignorándolos” (p. 160).

“Por eso, es importante, necesario y hasta urgente que alguien se haga cargo de su voz y la amplifique, la haga oír. Es necesario que alguien hable en su nombre” (p. 161).

4. Ficha Bibliográfica No.12: La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre.

Libro escrito por F. Bárcena, C. Chalier, E. Levuinas, J. Lois, J.M. Mardones, J. Mayorga en el año 2004. Contiene 158 páginas. La II edición de la Cátedra de Santo Tomás, cuyo contenido, arrancó con un “oratorio” compuesto por el dramaturgo Juan Mayorga basado en textos de Job, de un superviviente del Holocausto (Elie Wiesel), de una víctima de Auschwitz (Ety Hiellesum) y de un relato escrito por el último comandante del gueto de Varsovia (Yósel Rákover) a punto de morir.

4.1. Estructura:

Prólogo, por Fr. Marcos Ruiz, O.P.

El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre (A vueltas de Job y con Auschwitz: posibilidad o imposibilidad de la teodicea), por Julio Lois Fernández

Sufrimiento humano y respuesta política, por José María Mardones

La prosa del dolor. El aprendizaje de un instante preciso y violento de soledad, por Fernando Bárcena

Dios después de la Shoah, por Catherine Chalié

Amar a la Torah más que a Dios, por Emmanuel Lévinas

Job entre nosotros, por Juan Mayorga

Job de Juan Mayorga

Selección de textos

La noche, de Elie Wiesel

Yósel Rákover apela a Dios, de Zvi Kolitz

Diario de Etty Hillesum

4.2. Contenido

A continuación se presentan citas textuales, clasificadas en temas que nutren la categoría sufrimiento del teólogo J.B. Metz

4.2.1. Tema o descriptor 1: Sufrimiento

“Para Metz, <sería un atentado contra Dios mismo que la teología intentara encontrar, respecto de él, una justificación del sufrimiento del hombre y, si fuera posible, exponerla doctrinalmente>” (p. 30).

“El sufrir es, en su raíz, algo totalmente distinto de un victorioso y solidario com-padecer” (p. 31).

“Dios no es neutral ante los conflictos humanos, ni impasible ante el sufrimiento. Siempre se pone de parte de las víctimas (Mt 5, 3 -12; Lc 6, 20,26). En los Evangelios no se afirma que el sufrimiento sea algo querido por Dios, mucho menos causado por él” (p. 40).

“Ante la experiencia de la felicidad truncada y del anhelo de otra cosa, nace la compasión” (p. 51).

“La compasión es sufrimiento compartido, con-pasión con el otro por la situación o estado en que nos encontramos” (p. 52).

“El sufrimiento tiene la virtualidad de orientar hacia los lugares de la dominación y opresión. A una política emancipadora le indica hacia dónde dirigir la vista y la atención preferente” (p. 54).

“El sufrimiento funciona como el contrapunto y el recuerdo crítico para la democracia: mientras exista el clamor de un grito humano no hay verdadera libertad. Una política que olvida el sufrimiento es terrible porque ha olvidado finalmente que trabaja en pro de la humanización de la vida y de la misma libertad” (p. 60).

“El *modelo heroico* supone, o bien una moral basada en el valor intrínseco del dolor y del sufrimiento como condición de grandeza del espíritu (como por ejemplo ocurre en el estoicismo), o bien una moral asentada en la grandeza liberadora por medio del uso de los placeres. En todo caso, este modelo supone una idealización de sí, como sujeto capaz de vencer los límites de su propio cuerpo” (p. 66).

“El dolor es, entonces, una interrupción del hábito y de las rutinas de la vida, una fractura del mundo y de la realidad, del mundo de la vida” (p. 76).

“La práctica de la “compasión”, permite establecer una especie de *semántica de cordialidad* en la comunidad, imprescindible para aprender a adoptar el punto de vista y la mirada del otro que sufre, más allá de las buenas intenciones y la buena conciencia” (p. 77).

CAPÍTULO TRES

¿POR QUÉ CONTAR EL SUFRIMIENTO DE LAS VÍCTIMAS

SEGÚN LA TEOLOGÍA DE J.B. METZ?

El presente capítulo ofrece dos partes: en la primera se hace una mirada a la biografía de J.B. Metz y a algunos de los principales trabajos existentes sobre el teólogo alemán. Dentro de esta mirada biográfica e intelectual, se enfatiza en primer lugar el llamado "giro" en su evolución personal como teólogo, "desde una teología trascendental a una teología política"; en segundo lugar, aquellos personajes que marcan su vida teológica: la figura de Karl Rahner, como creyente y como teólogo; el encuentro decisivo con Ernst Bloch, Walter Benjamín y, de modo más general, con la Escuela de Frankfurt y Jürgen Habermas. En tercer lugar, se afronta el llamado "núcleo" de la teología política: el problema de la teodicea bajo una perspectiva política, esto es, de cara al sufrimiento injusto de los otros.

En la segunda parte, después de la mirada biográfica e intelectual, entramos a desarrollar los capítulos relacionados con los términos básicos de la pregunta del trabajo ¿por qué contar el sufrimiento de las víctimas según la teología de J.B. Metz? Teniendo así como primer momento, el sentido del sufrimiento y la importancia que tiene para el autor. Como segundo, la relación de la memoria y el sufrimiento. Como tercero, la importancia de cultura de la narración del sufrimiento. Y cuarto, el desafío práctico del cristianismo: la solidaridad con el sufrimiento de los otros.

Finalmente, luego de desglosar la pregunta orientadora de este trabajo, se desarrolla un apartado en que se articula el pensamiento teológico de J. B. Metz con un grupo de autores que trabajan algunos de los términos desarrollados en este trabajo.

1. Semblanza biográfica de Juan Bautista Metz: una experiencia de vida irriga el discurso teológico y lo ancla en la realidad interpelante de Auschwitz.

Para esta primera parte se ha tomado como referencia el artículo publicado en la revista *Teología y Vida*¹. Johann Baptist Metz, nació en 1928 en Auerbach (Baviera), Alemania, es conocido como fundador de la llamada "nueva teología política" surgida en la segunda mitad de la década del sesenta. Estudió filosofía y teología en Bamberg, Innsbruck y Múnich. En 1952 obtuvo el doctorado en filosofía con una tesis titulada "Heidegger y el problema de la metafísica" bajo la dirección de Emerich Coreth. En 1954 se ordenó sacerdote. En 1961 obtuvo el doctorado en teología con el trabajo "Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino" (Traducido al castellano en 1971) bajo la dirección de Karl Rahner. Entre 1963 y 1993 tuvo a su cargo la cátedra de Teología fundamental en la Westfälischen Wilhelms-Universität en Münster.

Entre 1968 y 1973 fue consultor del "Secretariado para los no creyentes" del Vaticano, creado por Pablo VI luego del Concilio. Fue cofundador y editor de la revista internacional "Concilium". En 1994, luego de su jubilación, la Universidad de Viena (Austria) le concedió el doctorado honoris causa.

Ahora, después de conocer algunos datos de la vida de este autor, nos adentramos en la publicación de sus textos. Lo primero que se puede decir es que los libros de J.B. Metz se caracterizan por ser recopilación y reelaboración de textos ya editados individualmente de numerosos artículos publicados en distintas revistas internacionales. Su obra principal, *La fe, en la historia y la sociedad*, publicada en 1977 (Traducción al castellano 1979), desarrolla las categorías fundamentales de la "nueva teología política". También merecen destacarse, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, que ofrece las principales contribuciones elaboradas entre los años 1967 y 1997 (Publicado al castellano en 2002), y *Memoria passionis. Una evocación provocadora en*

¹ RUIZ, Matías Omar; ROSOLINO, Guillermo y SCHICKENDANTZ, Carlos. *Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea: Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johan Baptist Metz*. Teol. Vida (online). 2008, vol.49, n.4 (Consultado: 2009-10-15), pp. 575-603. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0049-34434492008000300002&lng=es&nrm=iso. ISSN 0049-3449. doi: 10.4067/S0049-34492008000300002

una sociedad pluralista 2006 (Traducida al castellano en 2007), que, una vez más, recoge y reelabora textos en su casi totalidad ya publicados. Característica de este último es que, por primera vez explica las fuentes originales de cada capítulo, cita apuntes de clase, tanto de Münster como de Viena.

Particularmente interesante es también la extensa entrevista incluida en el libro "Esperar a pesar de todo" de 1993 (Traducido al castellano en 1996), en la cual J.B. Metz aborda las principales ideas de su producción teológica y describe brevemente los encuentros con las personalidades claves en su biografía intelectual. En donde emergen las deferencias de su pensamiento en dos etapas diferentes. La unidad entre amor a Dios y amor al prójimo, y la unidad indivisible entre pasión de Dios y compasión activa por los hombres.

1.1. Etapas en el pensamiento de J.B. Metz

El mismo J.B. Metz ha distinguido diversas etapas en su pensamiento. En un texto de (1977, traducción al castellano 2002), que refleja su propio itinerario, caracteriza tres momentos: el primer momento, marcado por una aceptación general de los impulsos modernos (y cita aquí su tesis doctoral sobre el antropocentrismo cristiano); el segundo momento, en que se concentra en elaborar una "nueva teología política" de corte práctico-social, que rechaza un cristianismo abstracto que vive a espaldas de la realidad histórico-política, tal como le sucede también a cierta concepción de la racionalidad moderna; el tercer momento, entendido como una hermenéutica de la tradición de fe orientada a la acción frente a la historia moderna de la libertad.

Años después, describe su itinerario: "desde una teología trascendental a una teología política"; lo percibe, incluso, como una "ruptura", que se expresa en controversias teológicas aproximadamente a partir de 1965 y cuya maduración se refleja en el libro *Dios y tiempo. Nueva teología política*, de 1977. Allí se observa un giro en el trasfondo filosófico: del Kant trascendental y de Heidegger, al Kant del primado de la razón práctica, a Marx, a Bloch y a Benjamín, a la Escuela de Frankfurt y, en ella y más allá de ella, al pensamiento judío y a la sabiduría mesiánica del judaísmo.

1.2. Importancia de Ernst Bloch

En la conformación conceptual de la "nueva teología política" de J.B. Metz es posible distinguir dos fases: la primera (1966-1969), inspirada en la filosofía utópica de Ernst Bloch, que, como repite el mismo Metz, es "el filósofo que más le ha influido". (Metz.1999.157-190). Se conocieron en un congreso en la Academia de Weingarten en junio de 1963, el tema en discusión era el futuro del hombre, y en el marco del diálogo cristiano-marxista, acentúa la dimensión futura de la fe y se desarrolla como una teología escatológica de la esperanza en estrecha relación con una tendencia existente en los trabajos teológicos de la década del sesenta (como, por ejemplo, los de J. Moltmann y K. Rahner).

El futuro aparece como el horizonte de un mundo hominizado cuya realización práctica parece cercana por las posibilidades que brinda la innovación científica y la manipulación técnica. En ese contexto, J.B. Metz procura esclarecer las implicaciones socio-críticas de la escatología cristiana. (Metz-1971.117)

En esta fase adquiere su perfil propio con base en dos factores: primero, la toma de distancia de la propia tradición teológica, que se expresa en la crítica a los trabajos teológicos trascendentales, existenciales y personalistas existentes, por sus fisonomías ahistóricas y despolitizadas. Esta crítica puede condensarse en el término programático de "desprivatización" (Metz.1871.42). El segundo factor, la tarea positiva de la teología política, trata de definir de manera nueva la relación entre religión y sociedad, entre Iglesia y ámbito público social, entre fe escatológica y la práctica social.

Entonces, la teología de J.B. Metz tiene, como uno de sus pilares fundamentales, una "escatología crítico-creadora" que mira hacia el futuro, según la concepción de Bloch, pero a la "luz del memorial de la pasión". El mismo Metz lo reconoce, cuando escribe las "Tesis extemporáneas sobre la apocalíptica": "con estas "tesis" deseo evocar a mi modo el recuerdo del fallecido Ernst Bloch, recordar esa "sabiduría apocalíptica" que resuena en él y que le viene de aquellas tradiciones judías que en el cristianismo están interrumpidas desde hace tanto tiempo, demasiado en mi opinión" (Metz.1979.178).

1.3. Importancia de Walter Benjamín

La segunda fase de la teología política de J.B. Metz, a partir de 1969, sitúa en el centro la idea de memoria y, con ella, integra la dimensión del pasado. Asume una actitud más crítica, que presta más atención a las consecuencias negativas de dicho proceso. Es en ese momento cuando la temática de la historia de los sufrimientos del mundo pasa a primer plano; el concepto clave deviene: "memoria passionis".

Entre los aportes de Benjamín pueden enumerarse el concepto de realidad, la idea del mesianismo, el concepto de redención, la relación que plantea entre filosofía y teología y su particular comprensión de esta, el peligro como categoría hermenéutica, su particular relectura de los principales temas de la modernidad, la crítica al progreso y a la ciencia, la complicidad que descubre entre progreso y barbarie, la idea de la memoria y el recuerdo, de la historia y, sobre todo, del sufrimiento.

1.4. Diálogo crítico con Jürgen Habermas

En este diálogo con J. Habermas (Metz.2002.152-160) es donde aflora la "racionalidad anamnética", el "saber añorante" como una categoría constitutiva, fundamental del espíritu humano en virtud del cual puede entenderse el mundo de una nueva manera. Por ello Metz, habla que las voces judías en la filosofía contemporánea llaman la atención a una constitución fundamental anamnética de la razón; autores diversos como Benjamín, Adorno, Rosenzweig, Levinas, Jonas y Bloch parecen estar de acuerdo en que "pensar es recordar y en que la razón indivisible tiene una estructura profunda anamnética" (Metz.1999.75 nota 4).

Además, J.B. Metz comparte con Habermas la pretensión de universalidad (Metz.2007.81), pero piensa que esta solo se garantiza desde una nueva política del reconocimiento no centrada en relaciones simétricas con interlocutores, sino a partir de relaciones de reconocimiento asimétricas, desde el recuerdo de los sufrimientos de los otros (Metz.2002.207; 2007.60, 214). Esta pretensión universal de la razón va más allá de un universalismo meramente procedimental porque declara como no verdaderas todas las pretensiones de validez universal que tengan su punto de partida al margen de la historia humana de sufrimiento. (Metz.2007.214).

Ahora bien, esta categoría, la "razón anamnética", solidaria, presupone y exige el desarrollar el tema de la narración, de ahí que J.B. Metz afirme que la razón argumentativa es insuficiente para abordar el recuerdo del sufrimiento y por eso apela a la categoría de la narración como modo adecuado de abordar teológicamente el problema (Metz.1979.222).

1.5. El "núcleo" de la teología política: "el problema de Dios como problema de la teodicea"

La *memoria passionis* desarrolla la cuestión de Dios frente a los sufrimientos del mundo. De este modo, el tema de la teodicea se sitúa, en el centro de la nueva teología política. Con otras palabras, el "núcleo" de la teología política es "el problema de Dios como problema de la teodicea" (Metz.2007.17). Se trata de la pregunta acerca de cómo se debe/puede hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo. "Esta pregunta es la pregunta de la teología" que no puede ser "respondida nunca de manera concluyente"; "es la pregunta escatológica" y la tarea principal de la teología será buscar "un lenguaje siempre nuevo que impida que sea olvidada" (Metz.2007.19).

En este marco conceptual es de vital importancia resaltar la llamada "apocalíptica" judeo-cristiana, ella es entendida como el "correlato místico de una realidad política vivida" (Metz.1979.185), "como visión del tiempo limitado" (Metz.2007.140 nota 4). Más importante aún, la apocalíptica "no inhibe la responsabilidad, sino que la fundamenta", plantea el "reto a la solidaridad práctica con los "hermanos más débiles", como se dice en el pequeño apocalipsis del Evangelio de Mateo" (Metz.1979.186).

2. Una interpretación Bíblica y cristológica del sufrimiento en algunas obras de J.B. Metz: Después de la experiencia del Holocausto se puede preguntar ¿Por qué Dios permite el sufrimiento?

La tradición cristiana, al asumir sus bases judías, se inquietaba por la justicia para los inocentes que sufren, pero ésta fue rápidamente transformada en la pregunta por la salvación de los pecadores. Ante dicha situación, Metz intenta desenmascarar ésta tradición, haciendo referencia a esas preguntas que brotan desde la profundidad del ser en estado de víctima.

En la cruda realidad de Auschwitz, los sufrimientos ajenos, las injusticias cometidas a los judíos marcaron la vida y la teología de Metz. En efecto este teólogo había destacado que la pregunta que inquietaba a las tradiciones bíblicas -la justicia para los inocentes que sufren- quedó atrapada por el "círculo soteriológico": la doctrina cristiana de la salvación silenció la cuestión de la teodicea. El cristianismo se transformó de una religión ante todo sensible hacia el sufrimiento en una religión principalmente sensible hacia el pecado. La primera mirada ya no se dirigía al dolor de la criatura, sino a su pecado (Metz.1996.63-64). Esto paralizó la sensibilidad elemental para el sufrimiento de los otros y eclipsó la visión bíblica de una gran justicia, de la que ciertamente, según Jesús, había que tener hambre y sed.

Este gran vuelco de centrarse más en la redención de los pecadores, en vez de la restauración de las víctimas, avivó en J.B. Metz querer desenmascarar toda aquella tradición que busca ofrecer justificación, divina o mítica, para el sufrimiento. Así pues, este autor desarrolló múltiples escritos y conferencias, en donde plantea porqué el sufrimiento debe ser re-significado, y lo más importante, por qué hay que prestarle gran atención. En este trabajo solo se trabajaron ocho de estos trabajos que a continuación se presentan.

Año	Texto	Afirmaciones centrales
1968	<i>Teología del mundo</i>	Reconocer el sufrimiento en el amor a los pequeños, aquellos olvidados, indefensos
1979	<i>La fe en la historia y la sociedad.</i>	El sufrimiento es la Palabra de Cristo que

	<i>Esbozo de una teología política para nuestro tiempo.</i>	implica la praxis de la compasión
1985	<i>Breve apología del Relato</i>	Hay que centrar la historia desde el sufrimiento y no desde la razón
1992	<i>Pasión de Dios.</i>	El sufrimiento es una realidad tangible que no necesita de explicaciones fantásticas, sino por el contrario de solidaridad con los otros.
1996	<i>Esperar a pesar de todo.</i>	El sufrimiento es el centro de la moral cristiana, es decir de las motivaciones que animan el actuar del cristiano
1999	<i>Por una cultura de la memoria.</i>	El sufrimiento es la categoría que exige la salvación de los hombres que reclaman justicia
2002	<i>Dios y tiempo. Nueva teología política.</i>	El sufrimiento siempre será injusto y necesita un compromiso absoluto en pro de la justicia, libertad y paz
2007	<i>Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista.</i>	El sufrimiento es injusto, y hay que romper cualquier tipo relación de causa que lo vincule con el pecado.

Después de haber mostrado las inclinaciones teóricas de J.B. Metz por el sufrimiento de las víctimas, vamos ahora a presentar el resultado del seguimiento hecho a algunos los textos de Metz.

Inicialmente se puede decir que el sufrimiento a favor de los que sufren es la categoría que resume el amor a los demás, pero especialmente a los pequeños, los indefensos (Metz.1968.126). Porque el amor es lo único que puede demostrar cuánto nos damos a los demás, qué tanto pensamos en los otros. Por esto, en la medida en que los escritos neo-testamentarios nos muestran a Jesús comprometido en un actuar y hablar enfocados en aquellas personas que sufren y son marginadas por su condición de pecadores, asumir el llamado del sufrimiento de los vencidos no es más

que responder a la Palabra de Cristo que indica hacia dónde debe ir nuestra mirada y nuestras acciones (Metz.1979.107).

Esta afirmación implica reconocer que la historia no es solo de los vencedores, sino que además existen rostros que no conocemos y que nos demandan el amor como entrega, misericordia o *compassio*. Es por ello que para la teología de J.B. Metz el sufrimiento revela su autoridad en la historia, al convertirse en el punto de referencia que muestra que los acontecimientos claman ser cambiados, y al evitar, al mismo tiempo, la aceptación fácil o apresurada de cualquier explicación o razonamiento mítico o fantástico sobre aquellas situaciones que perturban la vida y degeneran la identidad de millones de víctimas de la historia (Metz.1979.220).

Como consecuencia de mirar el sufrimiento, se despertará para las víctimas esa necesidad de pensar en el futuro, en tiempos mejores, es decir, en la esperanza escatológica, que no se fija únicamente en la propia muerte, sino en las de los demás y su destino (Metz.1992.36). Igualmente, la esperanza escatológica augura en la vida presente el cambio a una vida plena y en abundancia, y por ese impulso lucha por la responsabilidad y solidaridad con los sufrimientos ajenos no espiados. Así logra anticipar y garantizar la manifestación futura de Dios al final de los tiempos del mundo imperante (Metz.2002.143).

El sufrimiento así entendido –cómo autoridad–, se podría catalogar como la herramienta que “mide” o demuestra hacia dónde está dirigida nuestra fe, con qué ojos, criterios e intereses observamos la realidad. Ya que si ante el sufrimiento ajeno no fluye ninguna pregunta, inquietud o emoción que busca hacerle frente hasta llegar a eliminarlo, se podría decir entonces que esa fe está desenfocada, idealizada porque buscará argumentos o explicaciones míticas que “apaciguan” el dolor sentido (Metz.2007.37).

Algunas de esas preguntas que brotan desde la profundidad del ser en esos momentos de sufrimientos podrán ser, entre otras, ¿Quién es Dios? ¿Dónde está ahora, cuando nada tiene sentido? ¿Cuál es su verdadero rostro? ¿Por qué permite que suceda? ¿Quién soy? ¿Por qué ellos? ¿Siempre es así? Éstas y otras inquietudes,

que demuestran tormento, angustia, horror, pánico, gritos de agonía y muerte, presentan, de una u otra forma, lo inquietante del "porqué", como una interrogación angustiada, atormentada, que no acierta a penetrar en la universalidad del dolor, que no obtiene respuesta alguna (Metz.2007.37).

Dichas preguntas evidencian que la persona está prisionera en el dolor, se siente desposeída de sí misma, arrojada a un lugar ilógico, pero más real que nada en su mundo, e imposible de aceptar. En ese mundo de sufrimiento abundan las preguntas mientras que las respuestas no. Es sólo en ese momento cuando se condenan como ridículos y fantásticos aquellos discursos que pretenden justificar la existencia de aquella situación que no debería existir (Metz.1999.145-146).

Luego, cuando el sufrimiento lo cubre todo, la pregunta anteriormente descrita acerca de la existencia propia y acerca de Dios se hace aún más aguda, e inquietante. Pero lo único que se debe evitar, es caer en vincularlo con el pecado. En efecto, no existe relación para atribuir el sufrimiento en la historia al querer de Dios, ni ser usado por Él, ni mucho menos guarda relación alguna con la maldad o la inocencia del hombre. Ejemplos claros de esta situación los encontramos en la misma Biblia, que nos narra las preguntas de hombres sufrientes que ante los ojos de Dios y las personas no merecían sufrir. El ejemplo paradigmático en el Primer Testamento es Job ante sus desgracias y en el Segundo Testamento Jesús en la cruz (Metz.2007.67).

Precisamente antes tantas preguntas sin resolver, puesto que aún existe la realidad de sufrimiento, injusticia, muerte y opresión, dice J.B. Metz que uno no puede pasar de largo, ni siquiera con las más sublimes reflexiones cristológicas. Porque "el sufrimiento del hombre se resiste a todos los intentos de explicar la historia y los procesos históricos por la naturaleza, es decir, de concebir la naturaleza como sujeto de tales procesos históricos. Pues ahí se da siempre por supuesto que en el sufrimiento, si bien de forma negativa, aflora una conciencia de identidad que no puede reducirse a la trivial identidad de la persistencia del tiempo natural" (Metz.119.1979).

Lastimosamente, esta sociedad de avances tecnológicos, de progreso, de la cultura de los ojos cerrados, se ha centrado en un sujeto burgués, que maneja intereses no tan universales, ni solidarios, ni igualitarios. Ésta sociedad impone un sujeto materialista de dominio y consumista; y no un sujeto de solidaridad, de la praxis de libertad y justicia, que anhela una esperanza que incluye especialmente a los pobres y los vencidos de este mundo (Metz.1979.61).

De ahí que no es de extrañar que el hombre actual en múltiples ocasiones se encoja de hombros ante los gritos de los “pequeños e indefensos”, puesto que al no considerarse responsable de esa historia del sufrimiento, decide aprender a hacer teorías que argumentan la inocencia en su relación con la injusticia y el dolor en la historia. De esta manera, la historia de la libertad va pasando poco a poco a manos de sujetos anónimos, de estructuras que resultan precarias por ser explicaciones. Se va montando el futuro progreso sobre los muertos y los vencidos.

Más preocupante aún es que el cristianismo, al igual que la sociedad, fue tomando esta posición de búsqueda de explicaciones fantásticas a la realidad de sufrimiento. Por ello J.B. Metz hace un llamado a una nueva reforma que deberá ser mística y política, que no haga caso omiso a lo que se vislumbra en las interpelaciones y ofertas que se han venido presentando en latinoamericana con su teología desde los pobres. Y con base en lo anterior afirma “solo cuando la Iglesia da oído a la oscura profecía del sufrimiento ajeno de la pobreza, de la opresión ajena, escucha verdaderamente la palabra de Cristo” (Metz. 107. 1979).

Aunque escuchar el dolor de las víctimas es importante, se hace aún más necesario y hasta urgente, para todos los cristianos, abrirle a los pobres un espacio para que puedan decir lo que tienen que decir, pero que nadie quiere escuchar. Es llegar a despertar la necesidad en aquellas enseñanzas en que Jesús nos ha revelado nuestra identidad (somos hijos en el Hijo) y nos ha dicho cómo es Dios (Él es nuestro *Abba*). Desde esta hermandad que nos revela Jesús, se exige como deber cristiano tomar en serio las siguientes preguntas “¿Hay un dolor en mundo del que podemos decir que no tiene nada que ver con nosotros? ¿Hay algún grito de alguna persona que sufre que no vaya dirigido a todos los oídos? Quien se tome en serio estas

preguntas no se está dejando llevar de fantasías teológicas de omnipotencia, sino que advierte seriamente que en ellas no se articula simple y llanamente la aplicación moral del principio de universalidad de los Hijos de Dios” (Metz.2002.178).

Según lo anterior, en oposición al sufrimiento, se encuentra la salvación, y para poder lograr dicha salvación de todos y especialmente la de los vencidos, hay que llegar a despertar la compasión asumiendo un cambio de perspectiva. Este cambio de perspectiva supone tres acciones concretas: la primera consiste en aprehender a mirarnos y evaluarnos con los ojos de los otros, sobre todo con los de aquellos que sufren estando amenazados; la segunda consiste en tener una percepción participativa y comprometida con el sufrimiento ajeno (Metz.2007.167); y la tercera consiste en una forma práctica: aplicar la justicia como el compromiso social que no se limita en encontrar la igualdad para todos, sino que todos tengan paz, libertad y todas las demás condiciones necesarias para vivir dignamente. (Metz.2002.23). En suma, no sobra decir que el sufrimiento es el motor de la moral cristiana (Metz.1996.63-64) ya que es aquello que necesariamente debe dar sentido al actuar de los cristianos al dirigir siempre la mirada y las acciones sobre todo al sufrimiento ajeno.

2.1 El sufrimiento desde la Sagrada Escritura a partir del asesinato de un hombre justo, fiel a Dios: Jesús de Nazareth.

Dentro de la Sagrada Escritura se encuentran muchos relatos de sufrimiento injusto. Los más resaltados por J.B. Metz, son el de Job y el de Jesús (Metz.1999.145-146). Para los cristianos existe una fuente de revelación que es la Biblia, y dentro de esa fuente se encuentran los Evangelios que narran la vida, obra y muerte de Jesús, esta última como una consecuencia de su vida: él no murió porque Dios lo quiso, sino por vivir como había vivido. De ahí que “el cristianismo como comunidad de los que creen en Jesucristo es, desde sus orígenes no fundamentalmente una comunidad interpretativa y argumentativa, sino una comunidad de recuerdo y narración con una intención práctica: el recuerdo narrativo-evocativo de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. El *logos* de la cruz y de la resurrección posee una ineludible estructura narrativa” (Metz.1979.222).

Ahora bien, si nos trasladamos a los momentos anteriores a la pasión de Jesús, nos encontramos que frente a su estilo de vida y propuesta existe una oposición que va tejiendo un plan que desemboca en una conflictividad sorprendente para un simple hombre, que une a los enemigos más irreconciliables: judíos y romanos, jefes y pueblo, Herodes y Pilato. Todos ellos en contra de Jesús en un pacto cuya monstruosidad radica en el hecho de que es necesario, en el hecho de que matar al inocente es imprescindible para que el pueblo siga "viviendo" (Jn 11,50).

Lo más increíble es que las acciones que llevaron a Jesús a la muerte estaban guiadas por la mirada que se dirigía en primer lugar a los que sufrían y no a los pecadores, pues Jesús mismo siempre estuvo "formando parte de los insignificantes, marginados y oprimidos" (Metz.2002.76). En Jesús, la sensibilidad al sufrimiento de los demás era la expresión más fuerte de aquel amor que la parábola del «Buen Samaritano» (Lc 10,25-37) ha inculcado para siempre a nuestra memoria cultural: Nos convertimos en prójimo o mejor dicho en próximo al acercarnos al que sufre.

¿Cómo es posible que Jesús, un hombre de Dios, muera crucificado como un rebelde? Siendo Jesús condenado por "la vida" del pueblo, asume su cruz. Sin embargo esta actitud y decisión de Jesús indica ningún masoquismo o ausencia de miedo o de desesperación, más bien manifiesta al hombre que se ve abandonado por Dios sin haber sido nunca infiel a Él. Pero en la cruz, aún sintiéndose abandonado por Dios, Jesús dice "sí" a un Dios que es bien distinto del eco de nuestros deseos. Dice "sí" a un Dios que es más –y distinto– que respuestas a nuestras preguntas, por muy duras y apasionadas que sean éstas, en fin, Dios no se acomoda (Metz.2007.35).

Recapitulando, Jesús es crucificado en nombre de Dios, por decisión de las autoridades religiosas, por eso es comprensible que Jesús pasara por momentos de crisis y desesperación, como se ve al momento de gritar: "Dios mío ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27, 46). Pero esa crisis no se mantuvo, pues él, Jesús, antes de morir, asume su propia muerte, que ha entregado sin que se la quitaran, y vuelve a clamar: "Todo está cumplido. E inclinando la cabeza entregó el espíritu" (Jn 19, 30).

El grito de Jesús en la cruz, el clamor y su abandono en las manos del Padre, hablan de un Dios que no está fuera de nuestro sufrimiento, sino que se sitúa dentro del mismo; de un Dios que se manifiesta a través de la Pasión como Aquel que se solidariza en el mundo con quien sufre e invita a participar en esta solidaridad (Mt 25, 40-45).

Y lo que termina en una cruz, símbolo de impotencia, fuerza de resignación y de opresión, comienza de una manera nueva con la resurrección del Crucificado. Él es fuente de esperanza: el condenado injustamente por haber tomado sobre sí el destino de los pobres, de los oprimidos, de los desesperados y de los pecadores. Pero más allá del fracaso -la muerte- y más acá de la victoria -la resurrección-, en el descenso al abismo del infierno, Jesús alcanza la máxima solidaridad, ella -y sólo ella- posibilita nuestra respuesta ante todo dolor ajeno.

En adelante el sufrimiento puede vivirse desde la paternidad de Dios que acoge el dolor, que no lo evita, pero no lo quiere, ni es fruto del pecado solamente, ni solamente de la finitud humana. El dolor, pues, desde el Padre de Jesús no se explica, tan sólo queda convertido en la posibilidad de descubrir que Dios sufre en él, que el Padre llora con sus hijos, así como en el Reino reirá también con ellos.

Al reconocer la paternidad de Dios, es de suponer que los hombres llegan a ser hermanos, porque Jesús no sólo hizo presente la cercanía del Padre en el dolor, sino que ese dolor fue por solidaridad con nosotros; no fue sino el sufrimiento causado por la lucha contra todo tipo de sufrimiento. “Porque... el mensaje neo-testamentario de la salvación, perdón y reconciliación, tiene como elemento intrínseco la referencia de la vida pública, que Jesús mantuvo también ante su muerte; y en cualquier caso, las promesas centrales de su mensaje no pueden privatizarse de forma radical, sino que obligan al cristiano permanentemente a una libertad crítica frente a su entorno social” (Metz.2002.46).

Ahora, lo que Jesús revela al hombre, lo que aprendemos de nosotros mismos, de nuestra lucha, viendo al Crucificado, es que sufrir así -sólo así- tiene sentido; encontrar la muerte en la batalla contra el sufrimiento es el destino del hombre que

sigue a su Maestro, que va haciéndose hermano cada vez que se aproxima a los lejanos, que llama prójimo a quienes nunca vieron a nadie a su lado, a quienes jamás podrán devolver el "favor", a quienes siempre creyeron que no lo merecían.

En suma se puede decir que el sufrimiento es ante todo una realidad injusta que destruye a la persona, su identidad, su valor. Por tanto, hace surgir una pregunta dirigida a Dios buscando respuesta: ¿Por qué este sufrimiento? y ¿Hasta cuándo va a durar este sufrimiento?

Entonces al oír estas preguntas, que a su vez son clamores de las víctimas, no es de cristianos dar respuestas que explican o argumentan la realidad para “calmar” la desesperación; desde la fe cristiana se trataría más bien de aprender a -y poder- abrir los ojos, escuchar la palabra de Dios; se trata de llegar a sentir *compasión*: percibir y participar para llegar a cambiar o dar fin a ese sufrimiento de los demás, incluidos el de los enemigos; y si es necesario, morir de la forma más inhumana que sea, al igual que Jesús por la vida. Entonces, quien dice tener fe en Dios es una persona que resiste, se solidariza y se hace responsable ante el sufrimiento de los demás, porque entiende que ese es el lugar del actuar de Dios; punto de referencia de la historia que siempre va a reclamar justicia.

En fin, el sufrimiento ajeno es la categoría que une a los hombres porque, primero, reclama plena atención a la salvación de todos, especialmente a la de los más pequeños. Segundo, entrega a los hombres el poder ser hermanos, no desde la conquista, sino desde el don que se va recibiendo con la cercanía al prójimo. Tercero, porque el sufrimiento visto con ojos abiertos, impele a no dejarse cegar por la presencia opresora del pecado, la tentación tantas veces victoriosa a nuestro alrededor y en nosotros mismos, nos lleva a pensar e imaginar que sin pecado todo, sería distinto. Tanto es así que Jesús no necesitaría esconderse en el rostro del sufriente y que tampoco sería verdad que el que retiene la vida la pierde y el que la entrega la encuentra. Y cuarto, no es posible concebir un mundo y una historia sin sufrimiento, porque sería, ciertamente, ingenuo e idealista pensar en el hombre que pudo ser, en el dolor que pudo haberse evitado.

3. Memoria Passionis: El recuerdo peligroso - liberador que logra recuperar en la víctima la identidad del sujeto.

Este aparte abre la posibilidad de relacionar la historia del sufrimiento con el recuerdo y especialmente con las razones y consecuencias de por qué contarlo, sobre todo cuando se asume la memoria como una categoría profundamente bíblica, universal de la humanidad, tal como lo hace J. B. Metz.

En la teología de este autor, llegar a reconocer esa realidad de dolor que destruye la dignidad del hombre y lo lanza a un mundo que busca respuestas de Dios no es suficiente, es solo un pequeño paso; pues se necesita que esos sufrimientos pasados se recuerden, que no se olviden las injusticias, especialmente las de los demás. De ahí, que dentro de sus textos se dé gran importancia a la experiencia vivida por las primeras comunidades cristianas, que al igual que el pueblo judío, no encuentran consuelo en los mitos. En efecto, ellas no buscaron otorgar un respaldo divino a todas sus situaciones de dolor porque “frente a los poderosos, brillantes y esplendentes panoramas culturales de su tiempo, Israel se mantuvo como un escatológico “paisaje de gritos y gemidos”, un paisaje tejido de recuerdos y de expectación. Demostró tener escasos datos para el olvido y, al mismo tiempo, poca capacidad para la elaboración espontánea, “idealista”, de sus desengaños”, es decir, que los dos, Israel y la comunidad primitiva, son comunidades rememorativas (Metz. 1992. 25).

En este orden de ideas, conviene entrar un poco en la historia de este pueblo, Israel, para encontrar el valor de la narratividad. En un principio, eran considerados hebreos (sin tierra) y después de lograr su liberación de Egipto dieron sus primeros pasos en el gran peregrinar para llegar a ser un pueblo. Solamente en ese momento empezaron a construir la tradición oral, en la que asumían su identidad como el pueblo elegido por Dios.

Más adelante se enfrentaron a una realidad mucho más aterradora que la esclavitud en Egipto, la invasión del imperio babilónico, ya que en las deportaciones a Babilonia estuvieron a punto de perder su identidad de judíos. Solo aquellos que se

mantuvieron firmes y no se dejaron alienar por tantas culturas y costumbres existentes en ese gran imperio, se les atribuye el permanecer firmes en su identidad de Israel (Metz.1992. 58).

Por tanto, los momentos de crisis del pueblo de Israel en la diáspora, (su mayor problema para preservar sus raíces de pueblo escogido por Dios), dejan claro que cuando la justificación e idealización de la realidad no satisfizo la experiencia vivida, lo único que tomó valor fue el lamento de las víctimas inocentes que no se dejó disminuir por los argumentos. Y en consecuencia, ese lamento se convirtió en un grito que clamaba al cielo, a Dios, haciendo preguntas por la justicia, porque el lamento revela a los asesinos como asesinos y a las víctimas como víctimas.

De este modo podemos hacer memoria de las víctimas por lo que ellas son: es decir, portadoras de un lamento que ninguna explicación es capaz de aplacar. A este respecto, la Biblia hebraica no cesa de luchar contra esta tendencia regresiva del pensamiento mítico que encuentra los discursos argumentativos que aplacan parcialmente el dolor que se vive.

En resumidas cuentas Israel no aceptó el mito, porque inicialmente los mitos nacen con la intención de explicar cualquier fenómeno para el cuál no existe una explicación simple, es decir un propósito explicativo, que comenzó a utilizarse como sinónimo de una creencia extendida pero falsa. Seguidamente, el mito es una alternativa de explicación frente al mundo que recurre a la metáfora como herramienta creativa, entonces, los relatos se adaptan y se transforman de acuerdo a quién los cuenta y el contexto en el que son transmitidos. Con un carácter fluido e interpretable. En consecuencia, Israel decidió hacer teología porque el mito se olvida de esa pregunta a la que la *memoria passionis* confiere una espacial tensión (Metz.2007. 22).

Continuando con este recuento histórico, se encuentran los primeros cristianos que siendo fieles a sus raíces judías, centraron su experiencia de fe ya no en los años de esclavitud, exilio, opresión y dolor del pueblo de Israel, sino en el recuerdo de la trágica muerte en cruz de Jesús. Este centrarse en dicho recuerdo, permite a J. Metz afirmar que “la fe cristiana se articula como *memoria passionis, mortis et resurrectionis*

Jesu Christi, es decir, que el punto central de esta fe lo constituye el recuerdo del Señor crucificado, una *memoria passionis concreta*, en la cual se funda la promesa de la futura libertad para todos. En la memoria de su pasión se recuerda el futuro de la libertad” (Metz.1979. 122).

3.1. La fe cristiana como recuerdo peligroso–liberador.

La teología de J.B. Metz estuvo marcada e inspirada en la experiencia que vivió en la segunda guerra mundial, especialmente en los campos de concentración NAZI y el holocausto. Dicha situación le ayudó a observar y descubrir que la esencia de la vida cristiana está en comprender que la fe en la tradición bíblica es *memoria* como recordación: “La fe cristiana es aquí como un comportamiento porque el hombre recuerda las promesas, y define su vida por referencia a esas promesas” (Metz.2002. 56). Esta tendencia se refleja en los textos estudiados:

Año	Texto	Inclinación
1979	<i>La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política para nuestro tiempo.</i>	La memoria siempre será el Recuerdo peligroso-liberador que hace un llamado a ser sujetos delante de Dios
1985	<i>Breve apología del Relato</i>	La memoria es la garantía para contar aquellas Historias peligrosas que buscan libertad
1992	<i>Pasión de Dios.</i>	La memoria son los recuerdos, gritos y gemidos en busca de la libertad
1996	<i>Esperar a pesar de todo.</i>	“ <i>Memoria passionis</i> ”, recuerdo peligroso, memoria hacia adelante, que exige cambio de rumbo o una transformación
1999	<i>Por una cultura de la memoria.</i>	Memoria hacia adelante, categoría bíblica que busca la libertad
2002	<i>Dios y tiempo. Nueva teología política.</i>	La fe, como recordación de las

		promesas, es peligrosa, es la base de una responsabilidad universal.
2007	<i>Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista.</i>	La Memoria es recuerdo peligroso porque exige una nueva propuesta de transformación.

Entrando en mayor profundidad, algo sumamente importante dentro de la *memoria passionis* es el siguiente aspecto: recordar el sufrimiento hace sufrir y al mismo tiempo no dice qué hacer con el dolor, y paraliza. Ante esta realidad hay tres posibles fugas: la primera es un evitar volver al tema o simplemente el olvido. Y como consecuencia de esta fuga, el olvido será la perdición y destrucción del hombre porque no se tiene en cuenta el otro sufriente, y su situación se podrá repetir porque nadie supo que pasó o que esa persona existió. Existen dos tipos de olvido: aquel que pierde todas las pistas, de manera que ya nada puede ser recordado, y el otro que sostiene para nosotros la forma de memoria conseguida, de la memoria mediante la historización, de la objetivización científica y explicación de lo acontecido (Metz.1999. 93).

La segunda forma de fuga, socialmente más peligrosa, es el reclamo de justicia. Reclamo por justicia para la victimización que estamos recordando. Ese reclamo invita a esperar que la queja sea satisfecha. Invita a esperar: o sea que es también una forma de parálisis.

Y la tercera fuga, es la “falsa conciencia”: es un modo superficial e idealizado de relacionarnos con el pasado, ocultando el peligro y el dolor desde la inocencia. La falsa conciencia significa que “cualquier tiempo pasado nos parece mejor”, es el recuerdo glorioso de la guerra que se tiene y se habla del compañerismo en el frente, del valor... y no de los muertos. Llegando a negar la culpa como fenómeno originario o aceptar positivamente la falsa conciencia; es en ese momento cuando aparecen mecanismos de disculpa frente a los sufrimientos y las contradicciones de la vida histórica (Metz.2002. 127).

En contraposición a las posibles fugas, y en especial a la “falsa conciencia”, Metz nuestra que la *memoria passionis* no se contenta con explicaciones y mucho

menos con un simple recordar de naturaleza nostálgica, que hace que sus autores se sitúen en un rol de víctimas; por el contrario, la *memoria passionis* cuestiona la identidad firme y segura de quienes pretenden dejar el sufrimiento en el olvido; por eso resulta una “memoria peligrosa” que más bien “debilita”, que deja brechas abiertas. Una memoria que no se sirve del sufrimiento para fomentar agresiones sino que induce a reflexionar sobre el prójimo sufriente (Metz.1996. 50).

La *memoria passionis* es aquella que no se deja historificar, porque evita convertirse en una situación del pasado que sólo cuenta lo ocurrido; en cambio mantiene el vigor del grito de las víctimas. De este modo, se impulsa a que la razón quede sensibilizada por el sufrimiento hasta tal punto que la libertad sólo puede ser expresada en referencia al sufriente. Es por ello que la *memoria passionis* hace un llamado a mirar y comprender que las tradiciones y recuerdos son siempre peligrosos para los representantes de esas tradiciones, ya que éstas implican cambio de rumbo, transformación. Precisamente, por ésta cultura anamnética, la Iglesia podría llegar a ser una *ecclesia semper reformanda* (Metz.1996. 53).

En resumidas cuentas, el recuerdo del sufrimiento se presenta siempre como dimensión de búsqueda de la identidad histórica, como categoría de liberación (Metz.1979. 83 - 84). Los recuerdos no son únicamente comprobadores de discursos, sino también la base de éstos; ellos avivan e ilustran los discursos, y, más importante aún, hacen un polo a tierra al interrumpir aquellas fantásticas propuestas ante la injusticia (Metz.1996. 42).

Entonces, una primera respuesta a la pregunta fundamental de este trabajo, -¿por qué deberíamos recordar a las víctimas del sufrimiento?- es simple y transparente: ¡debemos recordarlas porque recordarse es un deber moral! Tenemos una deuda con las víctimas, y la forma mínima de pagarla es decir y repetir lo que pasó, por ejemplo en Auschwitz. De ahí que asumir la memoria del sufrimiento pasado como garantía de recordar la promesa de la liberación de todos, se convierte en la única categoría para la salvación del hombre. Es decir, cuando se deja desaparecer el sufrimiento pasado en el abismo de una anónima evolución, también nos está

arrastrando la misma sociedad a devenir como seres no-sujetos, como juegos flotantes en las olas de esta evolución o progreso (Metz.1999. 63).

Pero, ¿Por qué asumir que el recuerdo del sufrimiento es una categoría de salvación? ¿No sería colocar el dedo en la llaga? Si la memoria del pasado puede sucintar peligrosas perspectivas, asumir la *memoria passionis* es una manera de desligarse de los hechos dados, un modo de “mediación” que por breves instantes rompe el unipresente poder de lo fáctico trayendo al recuerdo del pasado terrores y pasadas esperanzas... donde los hechos personales que se reviven en la memoria individual insinúan las angustias y anhelos de la humanidad, es decir un despertar de lo general en lo particular (Metz.1979. 203).

Sin embargo, no es hablar de un recuerdo que dispense engañosamente de los riesgos del futuro. Al contrario, implica una determinada anticipación del futuro, como futuro de los que no tienen esperanza, de los fracasados y acosados. Es pues, un *recuerdo peligroso y liberador* que constriñe y cuestiona el presente, porque trae a la memoria un futuro concreto, y además obliga a los creyentes a transformarse constantemente, para dar razón de este futuro (Metz.1979. 102).

Recordar a las víctimas es poder hablar de la historia de los perdedores y privarnos de caer en triunfalismos. Sin embargo, hay que evitar que la memoria del sufrimiento acabe siendo “memoria del dolor de la culpa” y, en este sentido, memoria nostálgica siempre lamentable y paralizante. Por tanto, si no se quiere caer en una memoria nostálgica, el recuerdo de los sufrimientos pasados debe provocar ideas peligrosas, que en la sociedad establecida parecen provocar miedo, en la medida en que resultan subversivas, porque la sociedad actual acepta el olvido en nombre del progreso. De este modo, el recordar es una manera de liberarse de la realidad dada, porque, traer al presente los miedos como las esperanzas del pasado, es una manera de “mediación” que por breves instantes quiebra el poder omnipotente de la realidad (Metz.2002.57).

En efecto, recordar no es un mero cúmulo de datos, sino memoria del sufrimiento y expresión de una solidaridad que no sólo mira al futuro, sino también

hacia atrás, como solidaridad con los muertos y vencidos. En este sentido, para J.B. Metz la *memoria passionis* es quien equilibra los discursos al poner de relieve la relación de mediación entre la razón y la historia.

Ciertamente, en este horizonte de mediación, el recuerdo tiene una importancia teológica fundamental al ser solidaridad hacia atrás, rememorativa con los muertos y vencidos, porque rompe el embrujo de una historia interpretada desde la perspectiva evolucionista o dialéctica como historia de los vencedores (Metz. 1979. 192). Además, por ser una categoría profundamente bíblica y como universal categoría de la humanidad, que evita que la vida subjetiva de los hombres se convierta en un antropomorfismo, en la muerte del sujeto (Metz.1999.110).

Ahora bien, ¿en dónde se basa J.B. Metz para hacer esta afirmación? La respuesta es sumamente clara, se encuentra en la historia del pueblo de Israel; en la profunda convicción de inspiración judía según la cual, al mismo tiempo que no se debe perder nunca la memoria del sufrimiento de las víctimas del pasado, se debe también adoptar una actitud de resistencia moral y de solidaridad con aquellas víctimas de la historia, por la búsqueda de justicia que todavía siguen reclamando silenciosamente.

Por tanto, es esperanza en la resistencia: en una resistencia contra la vertiginosa aceleración de la sociedad, contra el olvido del olvido que recibe el hombre de “progreso” y “desarrollo”; contra el intento de rebajar a la categoría de existencialmente insignificante todo lo desvanecido y lo irremediablemente pasado; en últimas es la resistencia contra la tentativa de privar de sus creencias al conocimiento que el hombre tiene de sí (Metz.1992. 28). Por tanto, la resistencia le imprime a la memoria un carácter de futuro, es decir, una “memoria hacia adelante” en orientación para la acción relacionada con la libertad (Metz.1999. 12).

A manera de conclusión, la *memoria passionis* no es un mero amor a las tradiciones, sino una comunidad de solidaridad con las víctimas de la historia que interrumpe el sistema utilitarista y la ley del interés en el cual los hombres están reducidos a simples objetos. Tampoco es la “anamnesis” platónica de la idea, sino un

movimiento de solidaridad que cuenta los acontecimientos con urgencia de futuro (Metz. 1979. 192).

Su propósito es recuperar de la memoria de las víctimas, que de alguna manera, implica también la decisión de mirar la historia humana desde su reverso: el sufrimiento. Así confía en generar y preservar la dimensión escandalosa del acontecimiento, en mantener lo que es monstruoso como algo inagotable por la explicación (Metz.1999. 110).

La *memoria passionis* reclama una razón anamnética, un logos con memoria; es decir, un modo de pensar que no reduzca el sujeto a una abstracción conceptual sin referencia a la historia y a los procesos sociales. Es decir, que de la memoria del sufrimiento brota un saber del futuro que no es una anticipación, sino que, desde la experiencia de la nueva creación del hombre en Cristo, se lanza en busca de formas de vida más humanas (Metz 1979. 123).

En fin, la memoria *passionis* no permite ningún tipo de razón para justificar el olvido aunque sea para el progreso y el desarrollo (Metz.1999.76). Entonces, el recuerdo del sufrimiento será la categoría que salva la identidad amenazada, o sea, el sujeto que perdió su dignidad humana o está a punto de perderla, porque no acepta colocar por encima de la salvación de los hombres cualquier otra experiencia (Metz.1979. 83).

4. Cultura narrativa: Contar las historias de sufrimiento humano para dirigir la mirada hacia aquellas víctimas que se escapan del sistema de la historia de los vencedores.

En el numeral anterior se comentó que dar respuesta de justicia y libertad al sufrimiento de las víctimas, es una razón por la que debemos recordar ese sufrimiento. En este capítulo explicaremos porqué tenemos una deuda con las víctimas, y por qué la forma mínima de pagarla es narrar lo que pasó (Metz.2007. 228).

Como primer aspecto, la narración es el lugar donde vive la memoria, por eso mientras sigan las injusticias, mientras haya personas víctimas de un dolor cruel e inexplicable, se hace necesario poseer siempre una especie de cultura narrativa, una cultura que no pierda la memoria que ha marcado su vida (Metz.1996. 49). Porque la narración y el narrar son tan importantes para la identidad humana y la configuración de la vida entre quienes viven en el presente y quienes, con el tiempo, se han ido convirtiendo en muertos, olvidados, víctimas, vencidos (Metz.2007. 235).

Como segundo aspecto a tener en cuenta está la afirmación según la cual la narración refleja su utilidad al momento de construir unas veces una moraleja, otras una indicación práctica y otras un refrán a una norma de vida. En cualquiera de los casos mencionados, el narrador es una persona que da consejo al oyente, que toma lo que cuenta de la experiencia propia o ajena y lo convierte nuevamente en experiencia propia de los que escuchan su historia (Metz.1985. 225).

En esta percepción de la función del narrador, la historia, en cuanto historia de la rememoración del sufrimiento, alcanza siempre la razón de una "tradición amenazante" cuya transmisión no tiene lugar por vía exclusivamente argumentativa, sino inicialmente narrativa, en "historias peligrosas" (Metz.1985. 237). Historias, que hablan del "sujeto" o de la "humanidad" en concreto, del hermano: hombres, mujeres, ancianos y niños que están siendo crucificados, y lo más terrible, siendo inocentes, y con ninguna capacidad de defenderse (Metz.2002. 111).

De manera que nombrar a esas personas es mantener encendida la llama de quien, vivo o muerto, reclama justicia (Metz.1979. 145). En consecuencia, narrar el sufrimiento, además de mantener el reclamo de la justicia y la libertad para las víctimas, desemboca en *praxis*, es decir, impulsa a la práctica para con las víctimas, obligando a salir de los reduccionismos imparciales y aceptando la realidad en su complejidad. Dicho de otro modo, cuando cualquier tipo de solución recorta las libertades, siempre se agudiza la memoria como expresión crítica, porque sólo son soluciones reales las medidas complejas que apuntan a abarcar todas las dimensiones de la problemática y no las salidas fáciles y pragmáticas que reducen la historia a buenos y malos.

Acabamos de ver la función de la narración en relación con la reconstrucción de una historia no abstracta, como también el rol de la memoria *passionis* en su función práctica. Veamos ahora cuál es la función de la narración en relación con la construcción de la identidad y su salvación.

Lo primero que hay que destacar en la teología de Metz sobre este punto, es la capacidad de la narración de configurar la identidad humana y de obtener el concepto de la verdadera esencia del hombre. En ese sentido, afirma Metz, gracias a la memoria de las víctimas el hombre será capaz de asociar la imagen de ser humano entre los que viven y los que ya han muerto, los olvidados, sacrificados, vencidos (Metz.1996. 46 - 47).

Segundo, la narración tiene como objetivo poner sobre la mesa abiertamente toda esa memoria dolorosa que propicia al presente preguntas sobre los derechos de los vencidos, preguntas que ponen en evidencia la fragilidad de un presente que es el de los vencedores (Metz.1979.119). Una realidad que ha intentado tapar el sol con la mano, que no suscita perspectivas desafiantes para una sociedad establecida sobre la “cosificación” del hombre.

Tercero, el narrar suscita ideales provocadores en una especie de cultura de resistencia creadora–liberadora contra el mundo imperante (Metz.1996. 49). Y con mayor razón lo nuevo, lo que jamás ha existido, puede representarse y actualizarse por medio de la narración (Metz.1979. 215). Esta realidad crear narraciones de forma creadora–liberadora es, desde el horizonte de la fe cristiana, un discurso escatológico, expresiones de un recuerdo histórico, ante el sufrimiento de los hombres, en el cual la fe cristiana busca unirse con las experiencias históricas de los hombres (Metz.1999. 65).

Cuarto, tener presente el recuerdo narrativo de la salvación es ofrecer la posibilidad de expresar la salvación en la historia, que es siempre historia de sufrimiento. En contra de una visión de la historia de salvación que se concentró en la redención de los pecados, la narración del sufrimiento coloca el tema de la redención

en la historia de salvación y redención de las víctimas y no en la salvación y redención de los pecadores (Metz.1979. 221).

En suma, lo que se pretende es mantener despierta, mediante la narración, la memoria de la redención cristiana como recuerdo peligroso-liberador que resiste contra la oleada del tiempo evolucionista y protege la libertad redimida de la desnuda argumentación (Metz.1979. 145). Efectivamente hablar de personas es hablar de intimidad, de profundidad; y en la medida en que uno entra dentro de la intimidad del otro, “penetra en tierras inexploradas”.

4.1. ¿Teología del sufrimiento, teología narrativa o teología del clamor? Implicaciones del narrar el sufrimiento de las víctimas

Primero que todo, una teología de salvación no condiciona, ni suspende la historia de la salvación, antes bien, asume dialécticamente la no identidad de la historia del sufrimiento en forma narrativa, porque los argumentos son insuficientes. Habrá de ser fundamentalmente teología rememorativa y narrativa (Metz.1985. 233)

Entonces, buscar explicaciones o palabras que encierran completamente el sentido del sufrimiento, no son propiamente parte de la esencia del cristianismo, porque desde los orígenes del cristianismo, los primeros cristianos se consideran una comunidad de recuerdo y narración con intencionalidad práctica y no comunidad de interpretación y argumentación (Metz.1979. 226).

Sobre todo en los textos escritos de los Evangelios se muestra claramente las relaciones que contradicen la fe cristiana: relaciones de humillación, de explotación, de racismo, las cuales demandan la formulación del discurso sobre Dios en la forma de “recuerdo peligroso” y con ayuda de las categorías de “protesta” y “transformación” (Metz.2007. 250).

Dichas narraciones relatan que los “pequeñuelos” y los oprimidos tienen historias que necesitan especial atención, no es solamente exaltar el sufrimiento y/o la

opresión, sino enfatizar en motivar y perpetuar que esas historias peligrosas buscan la libertad (Metz.1985. 229).

Segundo, Metz se opone a una teología que ubica a Dios fuera de la historia, en una trascendencia ajena o indiferente a los problemas humanos; la Biblia no promueve una religiosidad privada y ahistórica, “sino que la fe es la respuesta a un acontecimiento históricamente único. Dios no es para nosotros un Dios que permanezca igual, un Dios sin colorido ni rostro, un Dios que estuviera presente como el horizonte –con centelleos luminosos– de nuestro existir, y que no obstante estuviera sustraído allá lejos, en la lejanía infinita e in-obligatoriedad de sus trascendencia. Dios no es la cifra del vértice de nuestro existir, que se perdiera asintóticamente en el infinito. No. Sino que Dios es Emmanuel, el Dios de la hora histórica. La trascendencia misma se ha convertido en acontecimiento. La trascendencia no es sólo, simplemente, lo supra-histórico y del más allá, sino que es lo que históricamente está a nuestro lado y fuera de nosotros, el futuro o “cercanía inmediata al hombre” (Metz. 1971.25).

Entonces hacer teología en esta perspectiva que mira a hombres, mujeres, ancianos y niños, no es caer en la subjetividad, sino provocar una sensibilización ante la responsabilidad concreta. Es decir, hablar del yo en teología en este horizonte es colocarlo de frente a las víctimas, a la opresión y los sufrimientos de los rostros desfigurados de los pueblos pobres de esta tierra (Metz.2002.111).

Así pues, quien dice "Dios" y se está refiriendo a la imagen que Jesús transmitió, asume que la desgracia de los otros violenta sus principios religiosos. Porque hablar del Dios de Jesús significa necesariamente hablar del sufrimiento de los otros y lamentar la responsabilidad omitida y la solidaridad negada (Metz.2007. 250). En fin, un discurso sobre Dios que pretende ser universal y significativo para los seres humanos, sólo se realizará a través de la pregunta por el sufrimiento, a través de la *memoria passionis*, es decir, a través de un discurso cuyo consista en ser sensible al sufrimiento de los otros, incluso al de los enemigos (Metz.2007. 97).

Hablar a Dios en el dolor es gritar, llegar a ser uno con el propio lamento; no poder distinguir qué es el sufrimiento y quién el hombre, dónde acaba uno, dónde

empieza el otro. Si recuerda la experiencia de Israel bíblico, donde pasó tan cerca de los israelitas que éstos gritaron para reclamar su atención. (Metz.2007.75).

Hablar de Dios en el sufrimiento exige el primado de la praxis y el seguimiento: ni Dios, ni Cristo pueden ser pensados sin lesionar y subvertir los intereses de quien se acerca a ellos; y sólo pueden ir siendo comprendidos en la praxis místico-política del seguimiento. Sólo siguiendo a Jesús saben los cristianos de quién se ha fiado y quién los salva. Dios mismo, como Dios de vivos y muertos que llama a todos los hombres a ser sujetos en su presencia, resulta impensable al margen de esta praxis esperanzada y subversiva. “Hace falta del todo un cristianismo despierto y socialmente crítico, que se entienda así mismo como comunidad de memoria y narración comprometida en el único e indiviso seguimiento de Jesús y que, en cuanto tal, no se sirva solo de una fantasía socio-crítica copiada, sino que sea “ingeniosa” a este respecto: desde la resistencia productiva contra el creciente hastío de la condición de sujeto, la pérdida de memoria, contra la degradación del lenguaje, contra su segunda minoría de edad” (Metz.2007. 97).

Hablar de Dios en la Historia de sufrimiento es praxis de la solidaridad ante Dios: “la solidaridad como categoría de una teología fundamental práctica significa asistencia, apoyo y promoción del sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos” (Metz.1979.237). No un simple pragmatismo, sino ha de ser la praxis de solidaridad universal, donde el sujeto no es la esencia, ni la sociedad una masificación totalitaria, sino donde hay una prioridad mutua entre sujeto y sociedad: que las experiencias y recuerdos del Dios bíblico levantan al pueblo, y al individuo dentro del pueblo, a ser sujeto solidario desde la alienación y la opresión, lo mantienen como tal ante la culpa, el miedo y la muerte, y le exigen y posibilitan a luchar por la subjetivación universal.

Hablar de hombres sufrientes es hacer el recuerdo subversivo de la pasión: la praxis de solidaridad tiene como correlato cognitivo la memoria y la narración. No como recuerdos y narraciones románticos, sino como evocación subversiva de las historias de sufrimiento en las que nació el anhelo de la libertad y el impulso y los criterios para caminar hacia ella esperándola para todos (Metz.1979.237). Estos recuerdos y narraciones no son adornos pedagógicos de la idea, sino constitutivos originarios de la

razón práctica, y recursos indispensables para superar la dictadura de lo establecido. Teológicamente ello significa que el cristianismo no es ante todo una comunidad de argumentación o de interpretación, sino primariamente una comunidad de recuerdo y de narración con intenciones prácticas.

Hablar de la historia de los vencidos supone la trinidad de Dios, comunión. Entonces la persona humana, creada a imagen suya, ha de ser definida necesariamente en términos de comunión y participación: un ser llamado a la comunión, y participación solidaria, en una palabra, un ser llamado por el Padre a ser hermano, con los "hermanos menores" (Metz.1999.33). Sólo en este dinamismo de comunión el hombre es libre y personal, ama, conoce y es feliz.

Por último, hacer frente a la opresión desde Dios es vivir la vida no como propia, sino vivir la vida como exigencia ante los demás; es dejarse mover por el Espíritu del Señor Resucitado para que su rostro sea nuestro rostro, sus manos nuestras manos, su vida nuestra vida; es, en fin, una manera precisa de vivir desde la gratuidad "ante el Señor", en solidaridad con todos los hombres, "con el Señor" -con su dolor- y ante los hombres (Metz.1999.144).

Ciertamente, rememorando y diciendo, no sólo evitamos que el olvido mate a las víctimas una segunda vez; también evitamos que la historia de sus vidas se convierta en banal. Este peligro hoy es más grande que el del simple olvido (Metz.2007. 235). Los historiadores, los sociólogos y los economistas pueden pretender explicar la tragedia de manera tan exhaustiva que ella se convierta simplemente en un caso más de barbarie. Peor aún, una explicación pretendidamente completa puede hacer aparecer el acontecimiento como necesario, en la medida en que las causas –fuesen éstas económicas, políticas, psicológicas o religiosas– serían consideradas como capaces de agotar la significación del acontecimiento.

En fin, hacer frente a la historia de desigualdad, violencia y opresión es preguntarse ¿Cuánto sufrimiento podría ser evitado si se actuara según el imperativo de la solidaridad y si nos acordáramos no sólo del propio sufrimiento, sino del sufrimiento ajeno, del sufrimiento de los demás, incluso el de los enemigos?

5. Responsabilidad universal: Llamado a la solidaridad a aceptar el desafío práctico que todos los hombres están llamados a ser sujetos delante de Dios.

En el numeral anterior se trató el tema de la importancia de contar los sufrimientos, en especial el de las víctimas, en narraciones peligrosas, porque esto es característica primordial en la fe cristiana. Ahora nos adentramos en la categoría de la solidaridad o compasión. Se aborda esta categoría, porque primero que todo y en definitiva, la comunidad cristiana, es una comunidad de compasión con las víctimas de la historia, que interrumpe el sistema utilitarista y de interés de los vencedores. Ella reclama una razón anamnética, un logos con memoria; es decir, un modo de pensar que no reduzca el sujeto a una abstracción conceptual (Metz.1999. 63).

Ciertamente, en dichas narraciones peligrosas se busca la forma de erradicar el sufrimiento, hacerse cargo de los nuevos y exigentes desafíos sociopolíticos que la radicalidad del amor Evangélico hoy nos reclama: hambre y sed de justicia. No es la justicia que se encarga de encontrar los procesos cargados de castigo, sino la justicia que se centra en el procedimiento subjetivo de liberación (Metz. 1992.26).

Asimismo, apropiarse de aquellos recuerdos que están cargados de la historia de rostros sufrientes, implica untarse de los hechos, contar el sufrimiento, desenmascarar a los opresores y resaltar la condición de víctimas. “Removernos” la sordera y liberarnos de la indiferencia ante el grito de las víctimas, para así responder al llamado interpelante que viene desde el otro. Y esta aptitud de escuchar el clamor de las víctimas es la compasión, la capacidad de sentir con el que sufre la violación de su dignidad de persona (Metz.2007.167).

“Esta *compassio* exige de antemano la disposición a asumir un cambio de perspectiva, a ese cambio que las tradiciones bíblicas (y, en especial, los relatos sobre Jesús) continuamente exhortan; a saber, a mirarnos y evaluarnos a nosotros mismos con los ojos de los otros, sobre todo con los ojos de aquellos que sufren y están amenazados, y exponernos a esa mirada, al menos una íntima fracción más de lo que permitan nuestros espontáneos reflejos de autoafirmación” (Metz.2007. 169). Entonces

se puede afirmar que la clave de la compasión es el sentir con el otro, “desde el otro” que está necesitado, es decir, ser solidario, hacerse próximo.

Dado que la solidaridad debe entroncarse con la tradición bíblica más genuina del pueblo de Israel (aunque esta palabra no la encontramos tal cual en la Biblia), expresa el mensaje central que allí se encuentra. Ella traduce la noción hebrea de colectividad: la familia, el clan, la tribu o la nación considerada en la Biblia como una especie de persona corporativa solidaria. En representación de esta colectividad bíblica está el libro del Génesis, cuando afirma que el ser humano fue creado no para ser solitario, sino solidario: “No es bueno que el hombre esté solo”, “¿Dónde está tu hermano?”; “la sangre de tu hermano clama a mí” (Gn 2 y 4).

Ya en los tiempos de Jesús los lazos de sangre y de matrimonio eran de una fuerza muy grande, todos los integrantes de la familia se consideraban como hermanos, hermanas, padres y madres unos de otros, lo que se hacía a uno repercutía sobre todos, para bien o para mal. Es por eso, que no era extraño que alguien pudiese decir: “lo que hagas al menor de mis hermanos me lo haces a mí” o “cuando recibes a uno de mis parientes me recibes a mí”. (Mt 25,40).

Pero Jesús amplía y supera esta concepción de la solidaridad. Por un lado, Él no tolera que la fraternidad quede encerrada en los vínculos de sangre, de nacionalidad o de religión. “La fe escatológica y el compromiso terreno a este mundo no significa sólo el modificarse uno en sí mismo, sino el modificar, con resistencia y expectación creadora, la figura del mundo en el que el hombre cree, espera y ama” (Metz.1971. 123).

Por otro lado, Jesús amplía la concepción de la solidaridad, ya que la lleva hasta el extremo de abarcar a los que están fuera de aquel círculo de sangre, raza o nación. En esta nueva noción se puede llegar a una “nueva forma de vivir” y que el círculo de los “íntimos” se transforme hasta el punto de llegar a convertir en parientes e íntimos los “extraños” y hasta los enemigos (Metz.2007. 227). Tal como se describe en textos del Nuevo Testamento: el ser humano ha sido creado para convivir, es decir,

para vivir en común-unidad y no en una isla alejado de todos. Más aún, el cuerpo de Cristo nos hace a unos miembros de los otros (1 Co 12; Rom 12; Ef 1 y 4; Col 3).

Dicho lo anterior no queda de más decir que la intención de Jesús nunca fue, ni será una cosa abstracta, una pretendida solidaridad con toda la humanidad, ya que tratar de amar a todos los seres humanos en general puede significar tanto como no amar a nadie en particular. Por eso Jesús tomó partido por los pobres y oprimidos concretos. Lo hizo precisamente porque entendía como sagrada su condición humana que era ignorada por los demás.

Segundo, la solidaridad con los excluidos, con los “don nadie”, “los no personas”, “los ceros a la izquierda” de esta sociedad, es la verdadera opción para instaurar del Reino de Dios. Es por eso que Jesús formó parte de los insignificantes, marginados y oprimidos, para anunciarles la llegada del Reino de Dios precisamente como ese poder liberador de un amor que no acepta la relaciones injustas (Metz.2002. 76).

En suma, esta opción de Jesús por una solidaridad amplia presenta los intereses antes mencionados. Ejemplo de ello, cuando en los Evangelios en numerosas ocasiones narradas, Jesús manifestó conflictos y se alborotó contra quienes mostraban una insensibilidad incapaz de solidaridad y que causaban tantos males en los hermanos (Metz.2002. 119); furioso contra el orgullo y la hipocresía de aquellos a los que su dureza de corazón les impedía prestar atención para escuchar el grito de los oprimidos. Esta reacción se debe a que Jesús, en su estilo de vida, se interesó preferencialmente por las personas sufrientes y sintió aquel dolor ajeno en su ser, como propio.

No sobra decir que Jesús no entendió la solidaridad como algo optativo, como algo que se elige en algún caso. La solidaridad es una condición de vida, una manera de vivir la realidad humana. Es lo que le da sentido a la existencia del cristiano (Metz.2007. 43). Con esto se quiere expresar ante todo que la compasión en su origen es -una opción libre, voluntaria, sin obligaciones- una unión, sólida, entre el ser y el

hacer que no puede funcionar por separado, por eso se puede hablar de una opción “por los que sufren”, por los pobres, los sin voz.

Tercero, solidaridad dice siempre lo que significó el amor: es el amor de Dios que se solidarizó eternamente con nosotros en Jesús (Metz.1971. 88). La encarnación de Dios en Cristo es el supremo acto de solidaridad divina, porque Dios ocupa nuestro lugar y asume nuestra condición, nuestro sufrir y nuestra muerte para liberarnos y darnos vida en abundancia.

Según lo anterior, en todas las acciones de los seguidores de Jesús deben desembocar en la compasión. No es más que la ayuda a los que están en necesidad, de la hospitalidad para los “sin techo”, de los vencidos que se preocupan por los niños que están en la calle, del amor particular que expresa la madre de su hijo lisiado frente a sus demás hijos... son situaciones donde intuimos las “entrañas de la misericordia”, o la hermandad entre todos los seres humanos, que se esfuerzan por mejorar un mundo de desigualdad y dolor. Con la solidaridad se quiere superar la dimensión individual de nuestros actos y restituir la dimensión comunitaria y de justicia del amor fraterno (Metz.1971. 202).

Esta actitud no se entiende sólo como disposición objetiva para aliviar el dolor y el sufrimiento de otros, sino como genuina inclinación compasiva que carga sobre sí la suerte y el destino de aquellos a quienes les es arrebatada la vida concreta hacia su propio dolor. “¿Hay un dolor en el mundo del que podemos decir que no tiene nada que ver con nosotros? ¿Hay algún grito de alguna persona que sufre que no vaya dirigido a todos los oídos? Es tomar en serio estas preguntas sin querer dejarse llevar de fantasías teológicas de omnipotencia, sino que advierte seriamente que en dichas preguntas no se articula otra cosa que la simple y llana aplicación moral del principio de universalidad de los Hijos de Dios” (Metz.2002. 178).

Cuarto, la compasión visualiza una fuerte dimensión liberadora: mirar al prójimo como sujeto y agente de su destino, junto al que buscamos y luchamos por caminos y estructuras que le posibiliten un destino de dignidad y no lo marginen o lo opriman como un individuo o como una clase social. Por eso podemos hablar de solidaridad

tanto con un niño minusválido o un menor abandonado, con una clase social, o con un país empobrecido... porque la solidaridad tiene la amplitud de lo humano. Es soldadura de vida y destino. “Es un horizonte de humanización universal de la libertad, paz, justicia, reconciliación, que no se pueden “privatizar”, que no se pueden reducir a cosa individual y privada, sino que nos está obligando incesantemente a la responsabilidad social” (Metz.1971. 202).

Más aún, el compadecerse es la clave interpretativa de quien lucha por la dignificación de la persona. Es también, la base del discernimiento entre los ídolos y el Dios que se revela en la Biblia. Porque un ídolo se desinteresa del hambre, que permanece impasible ante el analfabetismo, la tortura, los genocidios y se preocupa por el contrario de la religiosidad, de la regularidad del culto. Solo cabe desembarazarnos de él, porque el Dios de los relatos bíblicos no es simplemente pensado; la idea bíblica de Dios es eminentemente práctica, una idea de resistencia (Metz.2002. 100).

En fin, ser cristiano implica responsabilidades en la historia de hoy, especialmente en la historia de los vencidos. Ser seguidor de Cristo es vivir con el espíritu de Jesús y luchar por el Reino de Dios en la historia que él anunció. “El Dios que ha puesto a Jesús cerca de nosotros no está evidentemente interesado en primer término en cómo o qué pensamos de él, sino en cómo nos comportamos con los otros; y sólo esto, nuestra conducta con los otros, permite conocer como pensamos de él y cómo nos comportamos con él”. (Metz.1992.33). La identidad cristiana no se caracteriza por “hacer ingenuos actos de caridad”

5.1. Implicaciones del discurso teológico cristiano.

Cuando la Iglesia y su teología se acomoda al poder de turno y no es capaz de guardar distancia crítica ante los elementos ideológicos de esos poderes, no entiende que las ideas dominantes de la época son las ideas del poder. Esa es una teología que muestra una permanente tendencia a acomodarse en una interpretación de la historia y de las realidades que refleje simplemente intereses ocultos, no precisamente el de las víctimas (Metz.1979.153).

En consecuencia, se establece una teología invertida, que no tiene como centro a la víctima sino a las leyes de una sociedad que produce el sacrificio de las víctimas. Pierde su referencia: el Evangelio. Este es, en efecto, la fuente más inspiradora para realizar una reflexión sobre Dios. Abandonarlo es casarse con una sociedad y su visión de la historia, que al avanzar hacia el paraíso prometido tiene que producir forzosamente víctimas (Metz.1992. 44).

Hablar hoy de teología cristiana es hablar de compasión, solidaridad, es evitar caer en los errores de la teología invertida. Para ello hay que tener en cuenta lo siguiente: primero, hablar de la solidaridad sin la narración de la *memoria passionis* es fundamentar la irresponsabilidad práctica humanizadora con aquellos rostros que necesitan ser vistos. Porque “sólo conjuntamente pueden el recuerdo, la narración y la solidaridad ser las categorías de la teología fundamental práctica” (Metz.1979.238). La víctima debe ser el criterio de verdad de cualquier teología, porque la historia no está primariamente orientada a la experiencia del lenguaje, sino a la experiencia del sufrimiento (Metz.1999. 91).

Segundo, la solidaridad como categoría de una teología fundamental práctica significa ver el mundo como una realidad compleja de contradicciones y enormes conflictos que reclama asistencia, apoyo y promoción del sujeto frente a sus graves amenazas y sufrimientos, porque la injusticia golpea el rostro de los pequeños y los mantiene secularmente en la opresión (Metz.1979. 237).

Otra característica fundamental de la solidaridad, es su dimensión política en el sentido de buscar un horizonte de humanización universal. Eso sí, entender la política en su sentido positivo y concreto en la realización del bien común, el espacio o ámbito donde los seres humanos construyen la sociedad. Por eso es responsabilidad universal, de libertad, paz, justicia y reconciliación para todos los seres humanos (Metz.1971. 202). “La fe escatológica y el compromiso terreno a este mundo no significa sólo el modificarse uno en sí mismo, sino el modificar, con resistencia y expectación creadora, la figura del mundo en el que el hombre cree, espera y ama” (Metz.1971. 123). Este sentido político de la solidaridad cuestiona y critica únicamente el supuesto principio burgués de individuación que no se atreve a hacerle frente a la

opresión causada por la violencia, ni lucha por el ideal en donde todos los hombres sean un sujeto solidario.

También, al hacer mención política de la solidaridad rememorativa cristiana, se habla de un grupo, de un raza de una nación que no está regida por un interés abstracto ni primariamente por la preocupación de lo “qué será de mí” después de la muerte, sino centrada y delimitada en las obligaciones hacia la muerte de la otra persona: “qué será de ti”, es decir, de los que sufren. La dimensión política de la solidaridad consiste en optar y vivir no desde la Iglesia, o desde una doctrina o unos mandamientos, sino desde el “otro” que me interpela en su necesidad (Metz.1979. 240).

Tercero la solidaridad invita a romper cualquier mecanismo que nos haga insensibles a los sufrimientos del otro, que nos haga asumir como “normal” cualquier tipo de crisis, sufrimiento injusto en el mundo, con una aptitud melancólica y conformista con la realidad o aún más triste con un encogimiento de hombros a una evolución social anónima sin sujeto (Metz.1992. 43).

Encima, se puede afirmar que la solidaridad es un camino de “conversión”: estar al lado de los crucificados, escuchar su clamor, denunciar las injusticias y las violencias. Tener la capacidad de aproximarme, de hacerme prójimo, de ponerme en el lugar de la víctima. “Es, en fin, precisamente esta fe la que permite a los cristianos oponerse a la intimidación de los poderosos, la que les permite estimar su vida poco importante para servir a los hermanos y hermanas” (Metz.1999. 107).

Y aquí es donde la solidaridad cobra el sentido de espiritualidad o moral cristiana, porque el próximo necesitado es para nosotros el mismo Jesús porque “cuanto le hicieron a uno de estos mis hermanos pequeños, a mi me lo hicieron” (Mt 25,40). Es en últimas el impulso de la solidaridad práctica de los “hermanos menores” (Metz.1999. 33).

5.2. La Parábola del Buen Samaritano (Lc 10, 27 - 37): un llamado a la solidaridad con los caídos, víctimas y medio-muertos del camino.

Existen parábolas con las que Jesús ha marcado de manera especial la memoria de la humanidad. Un ejemplo para explicar con claridad la razón del actuar del cristiano que lucha por los derechos de los olvidados se encuentra en la parábola del buen samaritano.

En ella, a través de su contenido, Jesús, por un lado, crítica al sacerdote y al levita que, al servicio de un “interés de más rango”, pasan de largo frente al hombre asaltado por los ladrones y, por otro lado, define de manera impactante y concreta que los cristianos están al servicio, especialmente, de los caídos, medio muertos al borde del camino, de la sociedad o de la historia. Aquel que busca a Dios en el sentido de Jesús no conoce ningún interés mayor que los oprimidos y violentados.

Jesús se vale intencionalmente de ejemplos extremos para ilustrar la condición del verdadero prójimo. Se sirve del caso insólito de un odiado hereje y adversario para señalarlo como prójimo ya que este se constituye en próximo en un momento dado. Ante esta situación, y teniendo en cuenta el concepto de solidaridad de la época, se podría decir que la pregunta judía es ¿a quién debo amar?, mientras que la pregunta cristiana es ¿Quién está sufriendo y necesita que yo me aproxime y haga por él todo lo que pueda? No es preguntarme ¿hasta dónde llega mi obligación?, sino ¿dónde hay gente que sufre y me necesita cerca?

Esta pregunta, y la respuesta a la misma, significan la extensión de sí mismo y realizan la experiencia abrahámica de salir de las seguridades, salir de sí mismo en dirección del otro en cuanto que me interpela desde su ser de hijo de Dios. Por eso Jesús define la opción partiendo del herido medio muerto y pregunta ¿quién es el prójimo del hombre que está caído en el camino? Obliga a ponerse en el lugar de la víctima del asalto. Y la respuesta es clara, es quien rompe el círculo de sí mismo y se inclina sobre el abandono al margen del camino.

El prójimo es ese a quien yo “aproximo”, a quien meto en mi vida. Jesús sabe que no es posible el verdadero amor a quien no se conoce o no se ve; pues el verdadero amor se origina no en una voluntad teórica o intelectual, sino en un afecto concreto, de unos impulsos que brotan del corazón, que se quiebran cuando los ojos ven algo conmovedor, para así poner todas nuestras energías interiores en movimiento y que se traduzcan en movimientos de las manos para limpiar las heridas del golpeado, dar pan al hambriento, en movimiento de pies para salir a visitar al que está solo y enfermo, al que está preso.

Según lo anterior, la descripción de “hacerse prójimo” no se define por la cercanía o la presencia de alguien (el sacerdote y el levita estuvieron presentes y cerca), sino por el que tuvo *compassio no* como una vaga “simpatía” experimentada desde arriba o desde fuera, sino como com–pasión, (padecer con) como percepción participativa y comprometida frente al sufrimiento ajeno, como activa rememoración que te lanza a “acercarse” a la víctima (Metz.2007. 167).

En fin, el samaritano se acercó al herido medio muerto que estaba al borde del camino no por el cumplimiento de un mandamiento, o de una obligación religiosa, sino simplemente porque se le *removieron las entrañas*. Esa es la respuesta.

6. Contraste teórico Metz y otros autores: La memoria implica el trabajo de reconocer que el dolor es una interrupción del mundo de la vida y desemboca en un narrar para lograr la salvación de las víctimas.

El objetivo inicial de este numeral era poner de frente Metz y otros autores. Dentro de ese ejercicio ha brotado otra nueva intención. Porque más que criticar o decir que comparten esto y aquello (posibles conexiones con otras tendencias de pensamiento que dan gran valor a la categoría de memoria o de sufrimiento), se ha encontrado más agudamente el pensamiento de este teólogo; como un lugar de reflexión fundamental para comprender los fenómenos humanos o sociales, o incluso espirituales por los que atraviesa el hombre contemporáneo:

6.1. Elizabeth Jelin en el texto: Los trabajos de la memoria (2002):

Es un libro que intenta contribuir a encontrar algunas herramientas para pensar y analizar las presencias y sentidos del pasado. La autora propone realizarlo en los siguientes niveles y planos: político y en lo cultural, en lo simbólico y en lo personal, en lo histórico y en lo social, a partir de tres premisas centrales:

Primero, entender las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales.

Segundo, reconocer a las memorias como objetos de disputas, conflictos y luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas, enmarcados en relaciones de poder.

Tercero, “historiar” las memorias, o sea, reconocer que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales, espacios de luchas políticas e ideológicas.

6.1.1. Aportes de este autor a la pregunta inspiradora de este trabajo.

Primero, vivimos en una era de coleccionistas, porque se registra y guarda todo, esto proporcionó “la cultura de la memoria”, como respuesta o reacción al cambio rápido y a una vida sin anclajes o raíces” (Jelin.2002.9).

Entonces la memoria se convierte en un mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenecía a grupos o comunidades (Jelin.2002.10). Es por eso que quienes intentan honrar y homenajear a las víctimas e identificar a los responsables, visualizan su accionar como si fueran pasos necesarios para ayudar a que los horrores del pasado no se vuelvan a repetir. Por consiguiente se hace necesario ubicar los procesos históricos directamente en el sentido del pasado en un presente, y en función de un futuro deseado (Jelin.2002.12).

La experiencia es un “pasado presente” cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. Las experiencias están también moldeadas por

el “horizonte de expectativas”, que hace referencia a una temporalidad futura, es futuro hecho presente, que apunta al todavía–no, a lo inesperado, a lo que sólo se puede descubrir” (Jelin.2002.12-13).

Resulta que la memoria es de vital importancia en el trabajo de generar y transformar simbólicamente el mundo social con base en los sentidos del pasado. Para llegar a dicha transformación, es necesario actuar en contra de un permanente retorno: la compulsión a la repetición, a la actuación, la imposibilidad de separarse del objeto perdido. Y también evita caer en un excesivo recuerdo del pasado, en la repetición ritualizada y en el de un olvido selectivo, instrumentalizado y manipulado (Jelin.2002.14).

Segundo, distinguir entre el reconocimiento como asociación, identificación de un ítem referido al pasado y la evocación, que implica la evaluación de lo reconocido, es decir personas activas que orientan sus acciones a dar sentido al pasado, interpretándolo y trayéndolo al escenario del drama presente (Jelin.2002.23). Aquí radica la relación entre memoria y narración.

Entonces resulta que, el acontecimiento de una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla, será expresado en una forma narrativa, convirtiéndose en la manera en que el sujeto construye un sentido del pasado, una memoria que se expresa en un relato comunicable. Por tanto, su objetivo será construir un compromiso nuevo entre el pasado y el presente (Jelin.2002.27).

Aunque, en las situaciones donde la represión y la disociación actúan como mecanismos que provocan interrupciones y huecos traumáticos en la narrativa, aparecen las borraduras y olvidos de situaciones que pueden ser producto de una voluntad o política de olvido y silencio por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro (Jelin.2002.29).

Tercero, la tarea consiste en sacar a la luz lo encubierto, “atravesar el muro que nos separa de esas huellas”, aunque en la mayoría de los casos puede que hayan quedado pocas huellas o sencillamente destruido el pasado. Esta es la mayor dificultad, no poder revelar los sucesos porque se encuentran impedimentos para acceder a sus huellas, ocasionadas por los mecanismos de la represión (Jelin.2002.30).

Llegar desenmascarar las huellas del pasado implica por un lado superar el dolor causado por el recuerdo y lograr marginalizarlo para que no invada la vida; por el otro, aprender de la rememoración del pasado y derivar de él las lecciones que pueden convertirse en principios de acción para el futuro. Se puede afirmar que las memorias de quienes fueron oprimidos y marginalizados surgen con una doble pretensión, la de dar la versión verdadera de la historia a partir de su memoria y la de reclamar justicia. En esos momentos, memoria, verdad y justicia parecen confundirse y fusionarse, porque el sentido del pasado sobre el que está luchando es, en realidad, parte de la demanda de justicia en el presente (Jelin.2002.43).

Finalmente el testimonio. La palabra testigo tiene dos sentidos que entran en juego. Primero, testigo es quien vivió una experiencia y puede más adelante contarla. O es también el observador que presenció sin participación directa en un hecho; que sirve para asegurar o verificar un acontecimiento (Jelin.2002.80). Por tanto, “el no contar la historia sirve para perpetuar su tiranía y a menudo provoca profundas distorsiones en la memoria y en la organización posterior de la vida cotidiana” (Jelin.2002.82).

6.2. Varios autores de la Fundación Santamaría en el texto: La voz de las víctimas y los excluidos (2002).

Texto de las conferencias pronunciadas en la Cátedra de Teología Contemporánea del CMU Chaminade durante el curso 2001 – 2002 sobre el tema “la voz de las víctimas y los excluidos”, con el patrocinio de la fundación Santa María.

El resultado de las reflexiones y estudios de este tema debería constituir una preocupación central para cualquiera que aspire a tener los ojos abiertos y los oídos atentos en medio de la sociedad que le ha tocado vivir.

Los autores de este volumen son: Juan José Sánchez Bernal, Manuel Reyes Mate, Luis Sebastián Sánchez, Javier Fresneda Sierra, Víctor Renes, José Luís Segovia Bernabé, Felicísimo Martínez Díez, Javier Echeverría, Norberto Alcover, Emma Martínez Ocaña y Milena Toffoli. De los diversos artículos sólo se abordarán aquellos que se refieren directamente a la problemática de éste trabajo.

6.2.1. Aportes de Juan José Sánchez a la pregunta de este trabajo, en el texto Pensar desde los últimos.

Primero, en la modernidad se dio un paso a una lógica del poder, de dominio que tiende a convertir todo lo que toca en “objeto” y lo que no se deja reducir no existe. (Sánchez.2002.12) En resumidas cuentas es profundamente anti-teológica, puesto que no existe un proyecto fuera “del las propias narices” (Sánchez.2002.15-16).

Sin embargo, esta lógica del poder fracasó y ha recobrado importancia la experiencia religiosa, que se abre a el genuino pensamiento que brota desde la experiencia del sufrimiento y lleva al sujeto a pensar más allá de sí mismo, es el pensamiento desde la exterioridad del otro, cuyo rostro le interpela y le saca de sus casillas, de su subjetividad, y le hace responsable (Sánchez.2002. 20).

Segundo, Sánchez presenta un lugar teológico indispensable para acceder al Dios de Jesús, los últimos, los que no tienen poder. Porque Dios es diferente, un Dios que no es poder, sino misterio de comunión, de amor, que es trinidad, de ahí que se diga que los últimos son los preferidos del amor de Dios (Sánchez.2002.26).

Pensar desde los últimos no es pensar en que hay últimos, ni siquiera pensar para ellos, y menos pensar por ellos, sino es algo más profundo y revolucionario: pensar desde su horizonte, que se mezcle con el nuestro y lo transforme por ser ellos los excluidos de la felicidad y del pensamiento (Sánchez.2002.27).

Tercero, presenta la verdadera razón de ser del pensamiento, el cual surge para dar sentido a la realidad, al mundo percibido como caos, hundir sus raíces en la tierra, en el barro, es decir en la historia y en la realidad material en la que estamos inmersos los que pensamos. No tomar conciencia de ello es un pensamiento ingenuo, ideológico, engañoso, ilusorio que hace caso omiso al grito de los excluidos, de las víctimas de todo poder. Es por eso que este autor afirma que el genuino pensamiento brota de la historia del sufrimiento, de esperanzas truncadas y deseos incumplidos (Sánchez.2002.7).

6.2.2 Aportes Reyes Mate a la pregunta de este trabajo en el Texto: Las víctimas del pasado.

Un primer aporte es sobre las características de las víctimas, siempre son inocentes, con lo que el verdugo es culpable de una injusticia, condición que no perderá jamás. La víctima no solo desvela la maldad de la acción terrorista, sino que, además introduce un elemento nuevo en la reflexión política. Porque las víctimas reclaman su autoridad moral, no son solo un problema que resolver, sino el paso obligado de cualquier solución, pues tienen la clave de la posible integración de la parte violenta en la futura comunidad reconciliada (Reyes.2002.32).

Además las víctimas tienen voz propia, y no debemos permitir que nadie la sustituya ni, por supuesto, la olvide. Esa voz habla de la gratuidad de la violencia del verdugo (Reyes.2002.31).

Segundo, el papel de la memoria y el poder de la narración. Tener presente las historias de sufrimiento de las víctimas es mantener vivos, vigentes, los derechos que una vez le fueron negados o pisoteados. La memoria equivale entonces a exigencia de justicia y olvido es sanción de la injusticia (Reyes.2002.40).

Al querer hablar sobre las víctimas hay dos formas para referirse a ellas: una primera forma son los discursos de la paz: que se consigue cuando se impone el imperio de la ley. Es aquel discurso que puede negociar todo con los violentos; todo es negociable, menos la autoridad de la ley, del orden reinante. Todo se les puede

ofrecer, siempre y cuando acaten el imperio de la ley y se sometan a ella para dirimir los conflictos. Y la segunda forma son los discursos de la reconciliación: es el de la convivencia en comunidad. Lo que aquí se busca es vencer odios ancestrales o divisiones que escapan del análisis racional (Reyes.2002.33 – 34).

Finalmente, el autor ofrece elementos a tener en cuenta en el papel del teólogo ante las víctimas. Ante la sangre derramada injustamente por los violentos entender que esa sangre clama justicia. No pide venganza, sino que se reconozca la injusticia que se cometió con ella y no reconocer que es el precio de la paz (Reyes.2002.35).

Porque el teólogo cuenta y habla desde un Dios de vivos y muertos cuyo fin es expresar el anhelo de justicia absoluta y aun en la actualidad de esos derechos olvidados de las víctimas (Reyes.2002. 41). Que a su vez no acepta teorías que puedan justificar el sufrimiento del más pequeño en nombre de un futuro mejor o de la felicidad de generaciones futuras (Reyes.2002.43).

6.2.3 Aportes de Felicísimo a la pregunta del este trabajo en el texto: Hacer teología desde los últimos.

Primero, aclarar diferencia existente entre los últimos y las víctimas. Los últimos son hoy las personas económicamente pobres, no por opción personal, sino por necesidad o por obligación, y no solo las personas pobres, sino las personas y grupos empobrecidos, los que han sido desposeídos excluidos de la participación de los bienes materiales (Felicísimo.2002.157), son los desposeídos económicamente, los indefensos jurídicamente.

Mientras que las víctimas son todas las personas y grupos que en el pasado o en el presente han sido y siguen siendo objeto de injusticia y de insolidaridad (Felicísimo.2002.157). Ciertamente como están muertos, alguien tiene que hablar en su nombre; alguien tiene que hacerse cargo de ellos y hacer oír su voz, hasta que se les haga justicia. Las víctimas del pasado, creyentes o no creyentes, representan las cuentas pendientes de la humanidad. Hasta que esas cuentas no sean saldadas, hasta que no se les haga justicia, la humanidad no podrá descansar, no será

verdaderamente humana, no se habrá humanizado suficientemente (Felicísimo.2002.160).

Segundo, teniendo en cuenta este horizonte, muestra características de hacer teología hoy. Primero que todo, etimológicamente la teología, es una palabra acerca de Dios, un discurso sobre Dios o acerca de Dios, que a su vez está medida por la cultura (Felicísimo.2002.167). Como segundo, el hacer teológico pertenece también al ámbito de la sapiencia, de la sabiduría, porque hace referencia directa, sobre todos, al mundo del sentido. Por tanto, se ocupa de las preguntas últimas sobre el origen y el fin de la realidad. En definitiva, de las grandes preguntas clásicas, cada vez más olvidadas por una cultura de lo inmediato: ¿De dónde vinimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué hubo antes del nacimiento? ¿Qué habrá detrás de la muerte? ¿Qué sentido tiene este corto espacio de nuestra vida entre el nacimiento y la muerte? (Felicísimo.2002.163).

Aunque hay que resaltar que la verdadera teología cristiana sólo puede ser hecha desde los últimos y desde las víctimas (Felicísimo.2002.158), porque la tarea de la teología está en reestructurar el rostro desfigurado de las víctimas: del hombre, la humanidad, que en últimas destruye la verdadera imagen de la divinidad, de Dios (Felicísimo.2002.172).

En la teología no basta que exista la fe, es necesario, mirar a los hombres desde el horizonte de Dios, y de un Dios crucificado con todas las víctimas (Felicísimo.2002.164). La mera existencia de los pobres, los in-justiciados, concreta y refleja todo el cúmulo de inhumanidad, de injusticia, de mentira..., que acumula sobre sí la historia humana. En ellos se refleja lo que no es el proyecto creador de Dios, lo que Dios no quiere (Felicísimo.2002.174).

Finalmente, aporta que es de suma importancia y urgencia tomar con responsabilidad la voz de las víctimas para amplificarla, hacerla oír. Es necesario que alguien hable en su nombre, que se haga escuchar su clamor, porque ellos penetran los cielos y llegan hasta Dios, pero también deben entrar hasta el alma de la humanidad y llegar hasta nosotros. Pues su voz y su clamor no deben ser tranquilizados (Felicísimo.2002.161). ¿Pero cómo hacer para amplificar esas voces?

Seguramente, no quede otro lenguaje para expresar nuestra fe más que el lenguaje de las preguntas y el de la protesta, que en el horizonte de los últimos, no deja lugar para los dogmas altisonantes o para las afirmaciones grandilocuentes (Felicísimo.2002.166).

Como consecuencia de este lenguaje, la teología desde los últimos y las víctimas solo puede terminar en la praxis liberadora, en la acción o re-acción comprometida contra la injusticia o a favor de la justicia (Felicísimo.2002.188). Quizá sea esta la mayor ventaja de una teología hecha desde los últimos, desde las víctimas: necesariamente ha de ser una teología militante, comprometida. No se mantiene en el cómodo ámbito académico, en el placentero ámbito de la especulación; se mezcla en los asuntos complejos de la historia humana, porque es ahí donde se juega la salvación o la perdición, la justicia o la injusticia, el éxito o el fracaso del proyecto de Dios sobre esta creación (Felicísimo.2002.182).

6.3. Fackenheim E. en el texto: La presencia de Dios en la historia. (2002).

Es la introducción a la obra que, doce años después, se atreve Fackenheim a subtítular “fundamentos del pensamiento judío posterior al holocausto”; to mend the world (reparar el mundo)

6.3.1. Aportes de este autor a la pregunta inspiradora de este trabajo.

En el pensamiento judío se consideran mitos idólatras aquellas explicaciones toscas. La fe judía, de este mundo, parece no encontrar refugio en los midrás de la impotencia divina, ni en el espiritualismo ajeno al mundo, ni en el poder del martirio y, sobre todo, tampoco en la opinión según la cual Auschwitz es un castigo por los pecados de Israel (Fackenheim.2002.106).

El pensamiento teológico judío se opone a un Dios que es poder único que no llega a involucrarse en la historia y que exige un alejamiento de la historia similar por parte de los seres humanos que le rinden culto. Para un judío después de Auschwitz sólo hay una cosa segura: no se hay que colocarse del lado de los asesinos y hacer lo que ellos dejaron de hacer (Fackenheim.2002.119). Por tanto, un judío se siente obligado a dar testimonio de resistencia ante las situaciones de alcance mundial: dar

testimonio de que *podemos* resistir porque *debemos* resistir; y de que debemos resistir porque se nos ha mandado resistir (Fackenheim.2002. 125).

6.4. La Cátedra de Santo Tomás autores varios en el texto: La autoridad del sufrimiento Silencio de Dios y preguntas del hombre (2004).

La II edición de la Cátedra de Santa Tomás, cuyo contenido arrancó con un “oratorio” compuesto por el dramaturgo Juan Mayorga basado en textos de Job, de un superviviente del Holocausto (Elie Wiessel), de una víctima de Auschwitz (Etty Hiellesum) y de un relato escrito por el último comandante del gueto de Varsovia (Yósel Rákofer) a punto de morir.

Colaboradores en la obra: Fernando Bárcena, Emmanuel Lévinas, Julio Loís, José María Mordones y Juan Mayorga.

6.4.1. Aportes de Fernández en el texto: El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre (a vueltas con Job y con Auschwitz: posibilidad o imposibilidad de la teodicea).

Primero, no es posible trasladar el problema al ser humano atribuyendo el sufrimiento padecido a un justo castigo por la supuesta culpa cometida (Fernández.2002.10). Es por eso que en esos momentos a veces lo único que se puede hacer es llorar o rezar, cerrar los ojos para rezar en silencio. Cualquier comentario, cualquier interpretación, y sobre todo cualquier explicación está condenada de antemano al fracaso (Fernández.2002. 17). Explicar el mal y hablar sobre Dios después de Auschwitz no parecen tareas posibles. Sólo resta hablar a Dios y hacerse responsables los unos de los otros y hasta del mismo Dios, puesto que es su voluntad “que seamos responsables de su creación, de sus criaturas y del propio creador” (Fernández.2002. 18).

Segundo, ¿Será capaz un teólogo cristiano de decir más que los judíos ante el sufrimiento, la muerte y la destrucción? Antes de dar respuesta a la pregunta es necesario recordar que el aporte del Nuevo Testamento procede del Primer Testamento, por tanto, un teólogo cristiano sí se puede decir algo más, siempre y

cuando se asuman en toda profundidad las preguntas judías; y se procure que su reflexión sea desde la solidaridad real con las víctimas (Fernández.2002. 20).

En suma dar respuesta a la cuestión del mal, tiene los siguientes rasgos: (1) renunciar a buscar explicaciones satisfactorias de la existencia del mal y de su compatibilidad con Dios. (2) Ahondar en las preguntas que brotan de la experiencia inexplicable del mal; (3) para así apuntar a una nueva teología centrada fundamentalmente en la reinterpretación de la imagen de Dios, y a su vez incorporar como momento interno de la misma interpretación, la cuestión del mal o el sufrimiento de las víctimas (Fernández.2002.26-27).

“Dios no es neutral ante los conflictos humanos, ni impasible ante el sufrimiento. Siempre se pone de parte de las víctimas.” (Fernández.2002.40)

6.4.2. Aportes de Mardones en el texto: Sufrimiento humano y respuesta política.

Primero, lo que se puede resaltar el carácter educativo del sufrimiento en la vista de los hombres: ayudar a fijar los ojos en el dolor de esta sociedad y así nos descubre lo que habitualmente no se ve (Mardones.2002.54).

Segundo, la compasión surge como solidaridad en el sufrimiento, en contraposición de la experiencia de la felicidad truncada y del anhelo de otra cosa, es decir, por la triste condición humana, de los otros. En resumidas cuentas, la compasión es sufrimiento compartido, con – pasión con el otro por la situación o estado en que se encuentra. Padecer con los otros porque no acepta como normal la condición humana de sufriente (Mardones.2002.52).

En su carácter práctico, el tomar conciencia de la compasión es no quedarse en un mero sentimiento, sino empujar hacia el cambio de la situación y el bien del otro, es decir, moviliza, más allá de la indignación, hacia el cuidado del otro (Mardones.2002. 52).

Tercero, una respuesta política, compasiva, ante el sufrimiento es encontrar una solución a la necesidad de convivir entre sí de los seres humanos. La política será justamente la relación entre los humanos que conduce a un modo de organización y de vida, teniendo siempre presente el carácter vulnerable del ser humano y su insaciable deseo de libertad (Mardones.2002.45).

La experiencia de la política lleva hacia la libertad, es decir tiende a hacer desaparecer la dominación, es poder luchar en favor de la extirpación del sufrimiento. (Mardones.2002.47)

CAPÍTULO CUATRO

LOS PLANTEAMIENTOS DE METZ COMO BASE TEOLÓGICA DE UNA PEDAGOGÍA DE LA E.R.E. SENSIBILIZADORA ANTE EL SUFRIMIENTO DE LAS VÍCTIMAS

Después de haber realizado este recorrido por algunas obras de Metz, se hace necesario integrar los frutos de dicha reflexión en la experiencia pedagógica de la E.R.E, dadas las prioridades por las que ha optado el Programa de Educación Religiosa de la Universidad de La Salle. Porque cuando el sufrimiento es escuchado, no basta con relatar estas historias, sino despertar una solidaridad compartida. Por tal motivo en este capítulo se presentan algunos lineamientos desde la experiencia religiosa y en particular la fe cristiana, en el contexto de la educación, especialmente en los procesos de fe.

Se parte de una realidad: los estudiantes y la misma sociedad pareciera que se han vuelto insensibles ante las situaciones de injusticia. Ya es normal escuchar, leer y ver acontecimientos de violencia y opresión; se ha perdido el valor de la vida. Ante esta situación dramática se han implementado varios trabajos de orden pastoral y psicológico sobre las víctimas que buscan la “sanación” y “recuperación” de las personas afectadas por el conflicto colombiano. Sin embargo, el componente religioso (y de fe cristiana), sigue esperando y reclamando a la teología aportaciones más claras, tanto en el nivel hermenéutico-teológico como pedagógico-pastoral que permitan canalizar la fuerza espiritual que encierra la experiencia creyente, especialmente en los procesos de E.R.E.

Con base en esta realidad surge una pregunta ¿Qué están haciendo las instituciones educativas para formar hacia la paz y la justicia? Intentando dar elementos de respuesta, se asume la teología de J.B. Metz como capaz de ofrecer unas luces para reaccionar contra la injusticia y poder lograr que todas esas personas que claman al cielo libertad alcancen la salvación.

En función de las reflexiones de éste teólogo, y en especial ante los desafíos de la E.R.E. en un mundo globalizado, se hace necesario que la formación religiosa de los jóvenes sea un espacio educativo que contribuya a despertar la sensibilidad al sufrimiento, pero no una simple emocionalidad nostálgica, sino un compromiso que se resiste a la pérdida de la dignidad humana.

Por tanto, resulta urgente que los profesores de religión respondan con suma seriedad y, por fidelidad a las enseñanzas de Jesús, ante el desafío de la indiferencia mencionada arriba. Y una forma para lograr este objetivo, es generar espacios de confrontación con la realidad que no se quiere ver.

Ya presentada la problemática, se ofrecen, entonces aquí, unos lineamientos pedagógicos, arraigados en la práctica y en la espiritualidad de leer los relatos de vida, enriquecida dicha práctica con la teología de J.B. Metz, con el análisis narrativo, con los aportes teológicos y bíblicos de la teología latinoamericana y con la pedagogía lasallista, para elaborar y trabajar didácticamente las historias de sufrimiento. Asumir esta línea de trabajo está en profunda armonía con el objetivo de estudio de este trabajo cuya pregunta central giró en torno a la importancia de contar el sufrimiento.

A continuación se describe cómo esos elementos impregnan la pedagogía. Este aporte, inacabado por cierto, es una aproximación a la experiencia espiritual, humana y pedagógica de leer la historia desde el sufrimiento, con todas las limitaciones y resistencias que se pueden suponer. Sin duda alguna, quedan muchos vacíos y desafíos al enfrentar este camino pedagógico didáctico, que busca despertar en los estudiantes una fe, o por lo menos una sensibilidad más comprometida con el sufrimiento.

Seguidamente se planteará un esquema que muestra los elementos esenciales de este itinerario pedagógico con historias de víctimas o historias de sufrimientos. Se indica con los encabezados las partes esenciales que todo educador de E.R.E, interesado en esta didáctica, tendrá, según mi modesta opinión, que seguir para aplicar esta didáctica:

1. Objetivos
2. Ejes transversales
3. Fuentes
4. Procedimiento
5. Competencias

1. Objetivos

General:

Los estudiantes de los grados 10 y 11 reconocen que la experiencia religiosa auténtica, cualquiera que sea, implica, esencialmente, volver la mirada hacia el sufrimiento injusto.

Específicos:

- Identifica la importancia del análisis narrativo
- Maneja alguna de las herramientas que ofrece el análisis narrativo para desmenuzar relatos.
- Desarrolla la narrativa al describir situaciones de vida.
- Desarrolla una aptitud crítica ante la situación de violación de derechos humanos
- Desarrolla una aptitud de conciencia social ante los sufrimientos

2. Ejes transversales

Ejes son los derroteros que nos permiten apuntar a objetivos claros desde la proyección pedagógica, dado que cada uno corresponde, de manera secuencial, al proceso de formación que se quiere alcanzar con los estudiantes:

2.1. Teología de J.B. Metz:

El discurso teológico que propone J.B. Metz, es desde una teología política, la cual tiene un interés universal basado en las tradiciones bíblicas mismas: “el hambre y sed de justicia”, de justicia para todos, para los vivos y los muertos, para los sufrimientos presentes y del pasado. Y en este sentido el conocimiento tiene un fundamento práctico-emancipador, porque relaciona con la historia de libertad de la

humanidad las formas de ejercicio de poder político, es decir, con la teoría y la praxis, con la comprensión de fe y la praxis social. (Metz.2002.44)

Entonces, J.B. Metz ha propuesto una hermenéutica narrativa y práctica de la fe cristiana, oponiéndose a un cristianismo trascendental e idealista (Metz.1979.101). Este programa supone que se redefina la noción de praxis integrando en ella inmediatamente la especulación y la acción, la contemplación y el testimonio, que se corrija también la idea ilusoria de una historia moderna, reducida a la evolución de las grandes sociedades y sistemas, por una concepción narrativa en la cual "la historia y las historias, la única *historia de salvación* y las numerosas historias de salvación y de no-salvación se encuentren y se mezclen sin limitarse mutuamente (Metz.1979.189) y que se re-evalúe al fin y ante todo la constitución patética (sufriente) del testigo-narrador (Metz.1979.78-79).

La teología de Metz, sin constituir una teología del pluralismo religioso, permite sin embargo trabajar el hecho religioso –objetivo del Ministerio de Educación Nacional– desde la óptica de la apertura a la trascendencia, entendida desde Metz como apertura al sufrimiento del otro.

2.2. Análisis Narrativo:

Se propone como eje, el análisis narrativo, porque éste, es una forma práctica de aplicar la teoría de J.B Metz, al momento de encontrarnos con historia que claman justicia, brinda las herramientas para comprender el sentido de la narración desde el texto y no desde una simple "especulación" teórica. Además, el interés del análisis narrativo está en la siguiente pregunta fundamental: "¿cómo comunica el autor su mensaje al lector?, ¿con qué estrategia organiza el autor el desciframiento del sentido por parte del lector?" El análisis narrativo tiene pues, por objeto percibir la estructuración que permite al mensaje conseguir el efecto buscado por el emisor" (Marguerat.2000.16).

Vemos pues que la esencia de este tipo de lectura es su elección de textos narrativos, que para ser tales, según este autor deben integrar los siguientes elementos:

- “1. Una sucesión temporal de acciones / acontecimientos
2. La presencia de una agente—héroe animado por una intención que tire el relato hacia su fin.
3. Una trama que domine la cadena de las peripecias y las integre en la unidad de una misma acción.
4. Una relación causas—consecuencias que estructure la trama mediante un juego de causas y efectos” (Marguerat.2000.34.)

2.3. Pedagogía Lasallista

En la formación lasallista se inculca mucho que la pedagogía siempre debe renovarse, y estar abierta a otras formas de enseñanza y educación adaptadas a las necesidades de la época y de los países. Abiertos al descubrimiento, todo lasallista debe llevar los valores de la Buena Nueva al medio social de los jóvenes de forma que la vida familiar sea reforzada, y que tanto los marginados, social y/o económicamente, - por ejemplo: analfabetos y vagabundos- así como todos aquellos que experimentan nuevas formas de pobreza -es decir, aquellos que se encuentran sin amor, sin fe, sin sentido de la vida- sean liberados².

En este sentido me permito citar, aunque sean un poco extensas, unas palabras iluminadoras de esta pedagogía lasallista, formuladas por el Hno. Superior general de los Hermanos de La Salle:

“Nuestra misión es estar atentos a toda forma de exclusión. Nuestra misión nos invita a que tengamos los ojos abiertos ante las desigualdades creadas por la sociedad y que seamos creativos en la respuesta a las nuevas necesidades. Nuestra misión no se reduce a lo meramente asistencial sino que va a las raíces de la pobreza para

² CONGREGACIÓN DE LOS HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTINAS. *Declaración de Misión*. (Consultado: 2009-11-21). Disponible en: <http://www.lasalle2.org/Spanish/Mission/Statement/mims.php>

buscar soluciones estructurales y educar en la justicia. Nuestra misión, en palabras del Padre Kolvenbach, es ayudar a todos los jóvenes, más allá de su situación económica a no convertirse en hombres y mujeres “para sí mismos y los suyos”, sino “para los demás” especialmente para los pobres y excluidos”³

2.4. Claves de Lectura Bíblica Popular

Además de los aportes del análisis narrativo, cuyo origen se ha dado en Estados Unidos y Europa, parecen complementar lo dicho hasta aquí, los aportes de la hermenéutica latinoamericana al momento de presentar la relación del texto con la vida misma en acciones prácticas. En especialmente nos interesa los aportes de un biblista colombiano cuya obra puede enriquecer el análisis de los relatos, se trata del animador bíblico Aníbal Cañaveral en su libro *el escarbar campesino en la Biblia*. Allí establece una forma de abordar los relatos bíblicos y la Biblia en general, que él denomina: entradas, llaves y claves. “Las entradas, las llaves y las claves constituyen la posibilidad de nuevas maneras de leer la Biblia, sin lugar a dudas, que nos permiten abrir y entrar en los lugares más especiales y guardados de la Biblia” (Cañaveral.2002.182)

Entrada: son las que facilitan o niegan el paso hacia un algo desconocido, no por ello imaginado, es decir, son los temas que nos interesan encontrar en la Biblia. (Cañaveral.2002.182)

Llaves: son las que ya abiertas las entradas, ayudan para ir al encuentro con las otras lógicas, cosmovisiones que portan los personajes del texto bíblico. Son con ellas que nos adentramos en la profundidad del texto, en realizar un trabajo inter-textual. (Cañaveral.2002.182)

Claves: Con ellas se pueden encontrar los más profundos dinamismos de la vida que están cuidadosamente guardados en el texto bíblico, ellas son como los secretos, los

³ RODRÍGUEZ, Álvaro. *La Misión Educativa Lasallista en nuestros Tiempos*. (Consultado: 2009.-10-20). Disponible en: <http://www.lasalle.org.co/educacion/index.html>

resabios, las mañas y los trucos de las llaves, que si no se conocen y descifran es muy difícil conseguir abrir las puertas de los lugares más íntimos de la Biblia (Cañaveral.2002.184)

3. Fuentes

Uno de los desafíos de esta didáctica lo constituye el arte de encontrar relatos de sufrimientos capaces de suscitar sensibilidad y de concienciar a los jóvenes de la realidad que tiende a ocultarse.

Para esto el profesor deberá ponerse en contacto con grupos que trabajan en defensa de los derechos humanos: grupos de investigación, ONG, colecciones de libros, fundaciones, universidades... que elaboran relatos. Ejemplos lo constituyen, las narraciones de los mártires, las cartas de Pedro Claver, los documentos del CINEP, que contiene un banco de datos que recauda, sistematiza y difunde información sobre las violaciones más graves a los derechos humanos fundamentales en Colombia. El docente podrá también, con ayuda de la web, colocar palabras como: Memoria histórica, relato de vida, historia de vida, víctimas y encontrar allí reflexiones e historias que irá poco a poco almacenando para trabajarlas con los estudiantes⁴.

4. Metodología

Para esta didáctica se proponen cuatro momentos: Acercarse, construir, Interpretar, Comprometerse. Esta metodología tiene el desafío de incentivar el contacto directo con las víctimas para poder construir relatos a través del escuchar, relatar, escribir relatos.

⁴. Como se verá en seguida, hay otro camino posible para obtener los relatos. Está vía es mucho más dispendiosa pero más interesante, y consistirá en aprender a escribir historias de sufrimiento. El docente de ERE tendrá que aprender a observar dónde las puede encontrar: en el barrio, en el vendedor ambulante de la esquina del colegio, en los barrios marginados. El docente tendrá que aprender a entrar en estos terrenos y llevar, de forma muy organizada y planeada, a los estudiantes a estos lugares para que, luego de algunos diálogos y entrevistas, escriban la historia de sufrimiento de algunas personas. Lo más importante de ese contacto directo con el sufrimiento, es la proximidad que exige, que va en la línea de lo planteado por Metz. Pero como se puede ver, exige un trabajo minucioso lento.

1. Acercarse: Después de haber conseguido los relatos, los estudiantes tendrán este primer momento para formarse en la base teórico-práctica del análisis narrativo.

Este *Acercarse* se realizará de la siguiente manera: Para iniciar, cada estudiante tiene un relato. El profesor explica y aplica una herramienta del análisis narrativo. Seguidamente, los estudiantes aplican la herramienta en su texto narrativo.

2. Construir: Después de manejar varias herramientas del análisis narrativo, y con la constante motivación del profesor en la necesidad de tener contacto con las víctimas, el profesor ofrecerá herramientas de la investigación cualitativa para la recolección de datos que le facilitarán la elaboración del relato de vida de alguna víctima.

3. Interpretar: Luego de realizados los relatos, se pasa a escarbar en comunidad los relatos. Esta interpretación se realizará en dos momentos:

a) Qué dicen las religiones a esta situación: Con ayuda de los textos sagrados o fuentes iluminadoras de las religiones, plasmar las respuestas o comentarios que se generan de dichos textos a las situaciones analizadas.

b) Construir categorías: Es el momento de realizar el aporte académico de dicho relato. Es decir las imágenes de país, vida, desarrollo, persona, familia, tierra, entre otras, que se encuentran en el texto.

4. Comprometerse: siendo fieles a la metodología teológica latinoamericana, esta experiencia debe generar acciones concretas con las víctimas.

5. Competencias

Además de los objetivos propuestos, se espera desarrollar en el estudiante las competencias siguientes:

- Maneja los instrumentos fundamentales del análisis narrativo.
- Utiliza calves de lectura para escarbar relatos de vida y relatos bíblicos.
- Maneja herramientas para realizar entrevistas

- Asume la dimensión práctica de la fe cristiana
- Compara las posiciones y acciones de las religiones ante el sufrimiento.
- Construye situaciones de injusticia desde la narrativa.
- Utiliza los métodos de la investigación para la recolección de datos
- Describe de forma narrativa situaciones de vida.

CONCLUSIÓN

Al llegar a las páginas finales de este trabajo sobre contar el sufrimiento de las víctimas se puede decir lo siguiente:

Primero, hoy día nuestro discurso cristiano sobre Dios deber ser desde la historia de los hombres, es decir un Dios que no está ajeno a lo que acontece en el mundo. Por tanto, se deben ver y escuchar los gritos de sufrimientos de los hombres. Solamente hablando de Dios de esta manera, se podrá responder al verdadero significado de ser cristiano.

Segundo, no existe ninguna forma de apaciguar el sufrimiento de las víctimas, ni siquiera al relatarlos, pues los relatos despiertan la necesidad de hacer justicia. Es decir, sólo la justicia y liberación por las víctimas garantiza la erradicación del sufrimiento.

Tercero, contar el sufrimiento tiene un único propósito, desenmascarar la realidad de injusticia y despertar en todas las personas la compasión, la solidaridad con el dolor ajeno. Porque narrar el sufrimiento mantiene vivo el grito de las víctimas que reclama justicia.

Cuarto, definitivamente el pecado más grave para un cristiano está en dejar pasar por alto el sufrimiento ajeno, así ese dolor nos lo muestren necesario por “el bien de todos”. Por tanto, no se puede dejar perder el espíritu del Salvador y mucho menos alienar la fe cristiana con los ídolos del progreso.

Quinto, debemos contar las barbaries del pasado, no solamente desde la fe cristiana para la salvación de todos, sino como deber moral de evitar que la humanidad cometa los mismos errores.

Sexto, contar la historia del sufrimiento, es asumir y hablar la historia desde los perdedores. Evitando caer en una memoria nostálgica siempre lamentable y paralizante, que no evoca un compromiso para alcanzar la justicia.

Séptimo, al desglosar la teología de J.B. Metz, surgen unos retos teórico-prácticos, para una pedagogía de la ERE sensibilizadora ante la realidad de violencia e injusticia en el mundo. Es decir, implica una pedagogía que se centra en un despertar, en abrir los ojos a la realidad que no se quiere ver, o que en muchas ocasiones, no se conocen; este abrir los ojos, buscará generar la transición de una conciencia maleable por el desarrollo y el progreso, a una conciencia crítica y práctica frente al sufrimiento injusto. En fin, es formar estudiantes que luchen por la dignidad de la persona.

Octavo, teniendo en cuenta el poder de la narración en la propuesta teológica de J.B. Metz, se puede poner en práctica una pedagogía narrativa en la ERE, que integre historias de sufrimiento; que obligue a los estudiantes encontrarse directamente con el sufrimiento cuando escucha y cuenta dichas historias.

Finalmente, para una pedagogía de la ERE con base en los planteamientos teóricos de Metz, especialmente sobre el sufrimiento, es de suma importancia asumir las herramientas que brindan una forma más práctica para esta didáctica-teológica-pedagógica para la ERE, como lo son: los principios básicos de la lectura pragmática del análisis narrativo, las claves de lectura bíblica latinoamericana y las herramientas de recolección de datos de la investigación cualitativa. Estas herramientas serán complementarias en el proceso de los estudiantes de aprender a trabajar y construir historias de sufrimiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÁRCENA, C. Chaliel, E. Levinas, J. Lois, J.M. Mardones, J. Mayorga. 2004. *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Anthropos. Barcelona.

CAÑAVERAL, Aníbal. 2002. *El escarbar campesino de la Biblia. Aportes para una interpretación campesina de la Biblia*. Centro bíblico verbo divino. Quito

FACKENHEIM E L. 2002. *La presencia de Dios en la historia*. Sígueme. Salamanca.

AA VV. 2002. *La voz de las víctimas y los excluidos*. Fundación Santa María – PPC. Madrid.

JELIN E. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI editores. Col. Memorias de la Represión. Madrid.

MARGUERAT y BOURQUIN. 2000- *Cómo leer los relatos Bíblicos*. Iniciación al análisis narrativo. Col: Presencia Teológica 106. Sal Terrae. Santander.

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

METZ J.B. 1971. *Teología del mundo*. Sígueme. Salamanca.

METZ J.B. 1979. *La fe en la historia y la sociedad. Esbozo de una teología política para nuestro tiempo*. Ed. Cristiandad. Madrid.

METZ J.B. 1985. "Breve apología del Relato", *Concilium* 85 (1973) 222-237.

METZ J.B. 1992. *Pasión de Dios*. Herder. Barcelona.

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

METZ J.B.1999. *Por una cultura de la memoria*. Anthropos. Barcelona.

METZ J.B. 2007. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Sal Térrea. col. Presencia Teológica n° 154. Santander.

RUIZ, Matías Omar; ROSOLINO, Guillermo y SCHICKENDANTZ, Carlos. *Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea: Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johan Baptist Metz*. Teol. Vida (online). 2008, vol.49, n.4 (consultado: 2009-10-15), pp. 575-603. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0049-34434492008000300002&lng=es&nrm=iso. ISSN 0049-3449. doi: 10.4067/S0049-34492008000300002

CINEP. Revista Noche y Niebla. (Consultado: 2009-11-20). Disponible en: <http://www.nocheyniebla.org/node/14>

RODRÍGUEZ, Álvaro. La Misión Educativa Lasallista en nuestros Tiempos. (Consultado: 2009.-10-20). Disponible en: <http://www.lasalle.org.co/educacion/index.html>

CONGREGACIÓN DE LOS HERMANOS DE LAS ESCUELAS CRISTIANAS. *Declaración de Misión*. (Consultado: 2009-11-21). Disponible en: <http://www.lasalle2.org/Spanish/Mission/Statement/mims.php>