

ISSN 0717-4152

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.1

Primer semestre 2016



ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
(An.teol.)

ISSN 0717-4152

Publicación semestral del Departamento de Teología del Instituto de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

Indexada en: • Latindex • Dialnet • a360 grados • BIBP (The Bibliographic Information Base in Patristics)

This periodical is indexed in the ATLA Catholic Periodical and Literature Index ® (CPLI ®), a product of the American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, USA. Email: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>

DIRECTOR

Dr. Arturo Bravo Retamal

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

CONSEJO EDITORIAL

Dr. José Luis Barriocanal

(Facultad de Teología del Norte de España, Burgos. España)

Dr. Eberhard Bons

(Facultad de Teología Católica, Universidad Marc Bloch de Estrasburgo, Estrasburgo. Francia)

Dr. Hernán Cardona

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Antonio Castellano

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia Salesiana de Roma, Roma. Italia)

Dr. Samuel Fernández Eyzaguirre

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago. Chile)

Dr. Ricardo Ferrara

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Argentina)

Dr. José-Román Flecha Andrés

(Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca. España)

Dr. Mario de França Miranda

(Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro. Brasil)

Dr. Kamel Harire Seda

(Facultad Eclesiástica de Teología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso. Chile)

Dr. Víctor Martínez Morales

(Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia)

Dr. Diego Melo

(Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Dr. Patricio Merino Beas

(Facultad de Teología, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Colombia)

Dra. Lorena Miralles Maciá

(Depto. Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada. España)

Dr. Jean Louis Ska

(Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Roma. Italia)

Mg. Pablo Uribe Ulloa

(Instituto de Teología, Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción. Chile)

Dr. Tibaldo Zolezzi Cid

(Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco, Chile)

Dirección

Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Alonso de Ribera 2850. Concepción, Chile - Tel. (56-41) 2735669

E-mail: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web: <http://teologia.ucsc.cl/htm/revteologia.htm>

Diseño/producción editorial

Oscar Lermenda

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.1

Primer semestre 2016



DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA
INSTITUTO DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN
CHILE

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.1

Primer semestre 2016

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- Na parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37): a qualidade de vida escatológica
Homo Viator's parable (Lc 10,25-37): the eschatological quality of life
 RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES 7-26
- Elementos sobre la alianza esponsal en la interpretación rabínica del Cantar de los Cantares
 Elements on the marriage covenant in rabbinic interpretation of the Song of Songs
 PABLO URIBE ULLOA 27-42
- No sin ti, no sin ustedes*. Aportes de Michel de Certeau a la comprensión de la eclesialidad de la fe
Not without you. Michel de Certau's contributions to the understanding of the faith's ecclesiality
 JUAN PABLO ESPINOSA ARCE 43-63
- Experiencia religiosa, lenguaje y libertad
 Religious experience, language and freedom
 LUIS ALBERTO CASTRILLÓN - CARLOS ARBOLEDA MORA 65-89
- La mística y la espiritualidad como principios dinamizadores de la teología y pastoral latinoamericanas
 Mystics and spirituality as dynamizing principles of latin american theology and pastoral
 PATRICIO MERINO BEAS – IVÁN MEJÍA CORREA 91-110
- Fascinación tecno-comunicacional e implicancias teológicas
 Techno-communicational fascination and theological implications
 DIEGO IRARRAZAVAL 111-136
- NOTAS
- Dios Padre nos ama gratis –Notas a Juan 3,1-21–
 God Father loves us for free
 HERNÁN CARDONA RAMÍREZ 137-164

RESEÑAS

Cambón, E., *Trinidad ¿Modelo Social?*, Ciudad Nueva, Buenos Aires
2014, 240 pp., ISBN 978-950-586-269-6

CLAUDIO SOTO HELFMANN..... 165-167

NA PARÁBOLA DO *HOMO VIATOR* (LC 10, 25-37): A QUALIDADE DE VIDA ESCATOLÓGICA

HOMO VIATOR'S PARABLE (LC 10,25-37):
THE ESCHATOLOGICAL QUALITY OF LIFE

Ramiro Délio Borges de Meneses¹

Instituto Universitário de Saúde do Norte. Granda, Portugal

Resumo

Um desígnio ético da parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37) será apresentar uma narrativa sobre a Outra qualidade de Vida. A parábola aponta para variadas formas de qualidade de vida, que vão desde as qualidades telúricas de vida, passando pela qualidade de vida poiética, até atingir a qualidade de vida escatológica, como a verdadeira qualidade de Vida. A narrativa bíblica do Desvalido no Caminho refere uma forma nova de referenciar a outra qualidade de vida, como uma qualidade soteriológica da vida humana neste mundo. O Desvalido vive na qualidade de vida soteriológica, porque vive como hospitalidade poiética e como ética soteriológica. A outra qualidade de vida dá um sentido ético à qualidade de vida poiética.

Palavras-chave: Bom Samaritano, *Homo Viator*, qualidade de vida, realidades telúrica e escatológica.

Resumen

Un diseño ético de la parábola del buen samaritano (Lc 10: 25-37) proporcionará una narrativa sobre otra calidad de vida. La parábola apunta a las diversas formas de la calidad de vida, que van desde la calidad telúrica de la vida, pasando por la calidad de vida poética, hasta llegar a la calidad de vida escatológica como la verdadera calidad de vida. El relato bíblico del Desvalido en el camino refiere una nueva forma de referenciar esa otra calidad de vida, como una calidad soteriológica de la vida humana

¹ Professor Auxiliar do Instituto Universitário de Saúde do Norte CESPU, Gandra, Portugal. Correio: borges272@gmail.com

en este mundo. El Desvalido vive la calidad de vida soteriológica porque la vive como hospitalidad poética y como ética soteriológica. La otra calidad de vida da un sentido ético a la calidad de vida poética.

Palabras clave: Buen Samaritano, *Homo Viator*, calidad de vida, realidades telúrica y escatológica.

Abstract

According to the Good Samaritan parable there is a new ethic lecture to the quality of life. This life's quality will become new eschatological and soteriological formulations by the Helpless at the Roadside. The life's quality defines a new plesiological aretology and suggests a very important reception ethic according to the hospitality. The other life quality defines a new ethical sense to the poietic quality of the Samaritan, because Jesus Christ is the soteriological life quality. However, the Good Samaritan carries out different and new dimensions to the life's quality. And the very life quality is the Jesus Christ living in this World. The article concerns the critical approach taken to ethics by the Helpless at the Roadside focusing in particular on the poietic quality of life.

Keywords: Good Samaritan, *Homo Viator*, quality of life, teluric and eschatological realities.

Introdução

A leitura da parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37) determina diversos graus analógicos de qualidade de vida. Segundo este conto, provocante e exemplar, os diferentes personagens, quer reais, quer fictícios definem diferentes versões para a “qualidade de vida”. Quando o *nomikós*, ao dirigir-se a Jesus, diz: que fazendo para alcançar a vida eterna?, procura determinar uma questão que tem a ver com o sentido último da vida. Antes preocupa-se com uma outra qualidade de vida, como uma qualidade axiológica. Procura-se uma vida com qualidade perene e significativa. É definitiva!...

Neste estudo, procuramos verificar, axiologicamente, qual o sentido da qualidade de vida, em função do papel de vários personagens fictícios, desde os salteadores, passando pelo Sacerdote e o Levita, até ao Samaritano, culminando no Desvalido no Caminho. Apesar do termo e conceito – qualidade de vida – ser recente, está inerente na pergunta: que fazendo para alcançar a vida eterna? (Lc 10, 25).

Marciano Vidal refere que a qualidade de vida designa a autorealização desenvolvida e plena do homem no encontro da sua identidade. Significará a plenitude das possibilidades de realização da existência humana: segurança, satisfação constante das necessidades vitais, desenvolvidas na livre actividade dos personagens da parábola do Bom Samaritano, nas multiformes realizações. A qualidade de vida não é a mesma coisa que nível de vida, dado que a qualidade de vida se move no âmbito das duas referências: vida e qualidade². A qualidade de vida surge por meio de um sistema equilibrado de indicadores: desenvolvimento económico, desenvolvimento das necessidades psicológicas e relacionais, sistema de relação com o ambiente, etc.

Porém, a meta, que se atribui à qualidade de vida, corresponde à finalidade da ética, que será a realização das condições de vida, que respondem à dignidade humana para o maior número possível de homens³. A realização da qualidade de vida é um dos imperativos básicos do *ethos* humano. Nesse empenho, totaliza-se o conteúdo das exigências morais. Assim, nesta realização, concretizam-se as instâncias éticas da responsabilidade humana, solidariedade, justiça e liberdade.

A parábola do *Homo Viator* apoia o empenho de implementar, no mundo humano, a “qualidade de vida” e sente-se interpelada por este valor, ao organizar o domínio das responsabilidades morais, desde a de *identidade* (Sacerdote e Levita) até à de *alteridade*. Tal como vamos encontrar na parábola do Bom Samaritano, a qualidade de vida orienta os significados da vida para o ser humano, para a pessoa, que, no encontro com eles, determinarão a fundamentação para a Outra qualidade de Vida, a qualidade soteriológica, que está nos gestos e obras de Cristo. A parábola do Bom Samaritano é uma narrativa – conto sobre a *qualidade de vida* – que exige que se tome em consideração a experiência humana do Samaritano ou do Sacerdote e do Levita nos seus múltiplos aspectos.

² Cf. M. VIDAL, “Qualidade de Vida”, en: M. Vidal, *Diccionario de Ética Teológica*, Verbo Divino, Estella 1991.

³ Cf. J. BEZERRA, *Contributos para uma Outra Qualidade de Vida no âmbito da Bioética Teológica*, Editora Abel António Bezerra, Braga 2004, 34-36.

1. A qualidade de vida telúrica na parábola do *Homo Viator*

A *qualidade de vida* telúrica está presente na concepção elaborada por Elizari, quando a situa como estando ligada a uma determinada concepção do ser humano, das suas necessidades e aspirações. O mundo globalizado, onde vivemos, está sujeito a constantes variações temporais, pessoais e vitais⁴. No nosso mundo, a qualidade de vida seria unimaginável sem uma dimensão económica, que nos permita um certo estilo de vida, embora se reconheça que a demasiada importância dada à economia e à folgada satisfação das necessidades materiais constitua uma das maiores deficiências da sociedade.

Na parábola do Bom Samaritano, a qualidade de vida telúrica encontra-se representada pelos salteadores: ... *et incidit in latrones, qui etiam despoliaverunt eum et, plagis impositus, abierunt semivivo relicto* (Lc 10, 30). A qualidade de vida telúrica será a forma do acto de se alimentar, pela sua actividade, constituindo-se como a fruição. A qualidade de vida telúrica é a fruição. Segundo Lévinas, a fruição é a última consciência de todos os conteúdos, que enchem a minha vida. A qualidade de vida telúrica é uma vida de dependência, como a dos salteadores, dos alimentos e dos desejos de posse. São conteúdos que não apenas a preocupam, mas que a ocupam, que se divertem, das quais ela é fruição⁵.

A qualidade de vida telúrica foi a fruição do semi-morto, porque O expoliaram, enchendo-O de pancadas e abandonaram-No. A qualidade de vida telúrica dos salteadores revela-se na consciência do poder e dos conteúdos matérias (desejo de alimentos e de poder), enchendo assim a sua vida.

Os salteadores (bandidos) simbolizavam a qualidade de vida telúrica, dado que a fruição ao “semi-morto” é erigida de recordação, de sede e de saciedade. Surge como acto que recorda pela sua potência e pelo seu poder. Como forma de qualidade de vida telúrica, os salteadores (bandidos), perante o Outro (Desvalido no Caminho), mantiveram a “saciedade”. A qualidade de vida telúrica expressa-se onde a fruição é a própria contracorrente do Mesmo, não será a ignorância do Outro (Desvalido no Caminho).

⁴ Cf. F. J. ELIZARI, *Questões de Bioética, Vida em Qualidade*, tradução do castelhano, Perpétuo Socorro, Porto 1996, 203.

⁵ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidade e Infinito*, tradução do francês, Edições 70, Lisboa 2000, 97.

A qualidade de vida telúrica implicará uma exploração, tal como a realizaram os salteadores, estará no despojar da sua indumentária e da sua axiologia *des-valere in doloris via*. Aqui, pelo comportamento dos bandidos, a alteridade do Outro (semi-morto), que é o mundo e sobrepujada em nome das necessidades, de que se lembra e se inflama o prazer de extorquir, de bater e de abandonar o Desvalido.

A qualidade de vida telúrica é uma “conduta de fruição”, uma vez que os salteadores, ao quebrarem a ponta da alteridade, de que dependem os ultrajes ao Desvalido, no caminho de Jerusalém a Jericó, constituíram uma ética de fruição. A qualidade de vida telúrica comporta um comportamento de fruição, onde se encontra o comportamento hedonista e o desejo de poder.

Na qualidade de vida telúrica, a fruição leva a cabo a separação, desformalizando a noção de separação que não é um corte, no abstracto, mas a existência *per se* de um Eu autóctone. A qualidade de vida telúrica, tal como a viveram os salteadores, é uma evolução. A ruptura da totalidade, que se realiza pela fruição da solidão, ou pela solidão da fruição, é radical⁶. Naturalmente, a qualidade de vida telúrica (Lc 10, 30) vive-se num mundo de utensílios, constituindo sistemas suspensos de preocupação de uma existência angustiada do seu ser, formalizando uma ética de suspeita e vitalista.

A qualidade de vida telúrica aufere-se nos utensílios, na fome, no dinheiro e na comida, que satisfazem bandidos e poderão ser interpelados como simples objectos, ao transformarem o *Quidam Homo* em *semi-vivus*⁷.

A qualidade da qualidade telúrica ficou, segundo o conto exemplar e provocante de um Desvalido no Caminho (Lc 10, 25-37), no *des-valere* do ser, do agir e do fazer. A qualidade de vida telúrica diz que a sensibilidade é fruição. O ser sensível pelo corpo caracteriza a maneira de ser, que consiste em encontrar uma condição naquilo que pode aparecer como objecto do pensamento. Na qualidade telúrica do viver, a sensibilidade descreve-se não como um momento de representação, mas como o próprio acto da

⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no Caminho: o Bom Samaritano como paradigma de humanização em saúde*, Edições Passionistas, Santa Maria da Feira 2008, 24.

⁷ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 25.

fruição e satisfaz-se com o dado e contenta-se⁸. A simultaneidade da fome e do alimento constitui a condição paradisíaca inicial da fruição. A fruição, como elemento da qualidade de vida telúrica, parece tocar um “outro” na medida em que o fruto se anuncia no elemento e é ameaça de insegurança.

Os salteadores, pela identidade poiética, fruíram do mundo das coisas, como dos elementos puros, como qualidades telúricas da vida, como qualidades executadas (poiéticas) no fazer ao *quidam homo* sem porte, sem substância, unicamente para usar ou viver do desvalido, no sentido de usar ou de privar do Desvalido⁹.

Segundo a parábola do Bom Samaritano, a qualidade de vida telúrica não é a Outra qualidade de vida, é sim “uma” qualidade de vida. O *quidam homo* (desvalido) foi para os salteadores (Lc 10, 30) como se fosse um objecto. A qualidade de vida telúrica implica uma *Bewusstsein* de utensílio. Com efeito, a fruição de um mundo para o bandido já é um contentamento de objectos e de satisfações.

A fruição, que está presente na qualidade de vida telúrica, como mundividência dos salteadores da parábola do Bom Samaritano, não se refere a um Infinito, para além daquilo que a alimenta, mas pelo desvanecimento do que se oferece à instabilidade da felicidade (*felicitas*). O alimento vem como um caso feliz. Pela actuação dos salteadores, a “qualidade de vida” telúrica vê-se na familiaridade com o elemento (dinheiro, fome, alimento, etc.), que conduz ao “egoísmo da fruição”. Este é um dado da qualidade de vida telúrica. A fruição não tem segurança, porque a insegurança ameaça uma fruição já feliz no elemento e na qual só a felicidade torna sensível a inquietude¹⁰. Os salteadores tiveram o recurso do trabalho e da posse pela fruição do Outro (Desvalido no Caminho). Esta é uma qualidade de vida identitária, que se traduz como qualidade telúrica do viver no dia-a-dia.

Os salteadores, símbolo de uma conduta utilitarista, satisfizeram uma qualidade de vida, a telúrica, pelas suas necessidades e afirmaram a sua soberania. Esta qualidade de vida terrena significa o alimento *ad extra*, onde habita a fruição do Desvalido no Caminho. Esta qualidade de vida, referida

⁸ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, “Na Parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, *Acção Médica*, LXIX, 4 (2005), 224.

⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 26.

¹⁰ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidade e Infinito...*, 120.

pela fruição dos salteadores, alimenta-se na sua independência com dependência em relação ao usufruto do Desvalido (Jesus Cristo). A soberania da fruição corre o risco de ser uma traição ao “semi-morto” pela alteridade de que ela vive, expulsa-a da vida eterna, ficando numa vida perecedoura (Lc 10, 25).

Segundo Lévinas, na fruição paradisíaca, sem tempo e sem preocupação, a distinção da actividade e da passividade confundem-se com a satisfação¹¹. A fruição telúrica alimenta-se pelo que está “de fora”, onde habita a qualidade de vida, onde a satisfação manifesta a soberania desta qualidade. Os salteadores sentiram e realizaram no Desvalido do Caminho uma mundividência telúrica. O estalajadeiro da parábola faz, ao Bom Samaritano, a justiça restitutiva –*redam tibi*– porque este já antes tinha praticado a justiça comutativa (Lc 10, 35). Neste personagem fictício da parábola, surge novamente a qualidade de vida telúrica. O estalajadeiro vive de todo o conteúdo da vida, mesmo do trabalho que assegura o futuro. Com efeito, a actividade deste, graças ao qual há um elemento fundamental de hospitalidade, que se chama a moradia, defende-se da incerteza da vida. A qualidade de vida telúrica também espera um acolhimento por ser digna da hospitalidade. O estalajadeiro acolheu o Desvalido. A este prestou-lhe cuidados, desde os cuidados até ao pagamento.

As tarefas curativas do Samaritano terminaram com a entrega ao estalajadeiro. Não podemos ter todas as especialidades no desempenho das *Aufgaben* clínicas. A qualidade de vida telúrica está estampada nas estalagens. Estas pousadas não eram lugares de boa fama na região. Bailey apresenta alguns testemunhos da Misna, onde se analisam estes hospícios. Pela qualidade de vida telúrica, *quidam homo* não poderia pagar, porque nada tinha. Se não existe pagamento, nestes casos, será impossível esperar uma atenção ou um serviço. Mas, ainda poderia ser encarcerado, se não pagasse (Mt 18, 23-25). Todas as posses do Samaritano, ligaduras, azeite, vinho e dois denários de prata são usados para ajudar um pobre desafortunado (Desvalido no Caminho)¹².

¹¹ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidade e Infinito...*, 146.

¹² Cf. J. A. FITZMYER - *El Evangelio según Lucas – III*, tradução e comentário, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, 287.

Na obra de Lucas, aparece o verbo *apodidonai* com dois sentidos, ora com significado de dar, entregar, devolver, ora com uma conotação de dívida, restituir, devolver um préstimo ou cancelar uma dívida (Lc 7, 42; 10, 35; 12, 59; 19, 8). Todas estas flexões verbais são indicativas da qualidade de vida telúrica. A qualidade de vida dos salteadores e do estalajadeiro é uma qualidade de vida puramente material.

2. A qualidade de vida poiética na parábola do Bom Samaritano

A mensagem da narrativa-conto, exemplar e provocante, tem um personagem, chamado Samaritano, que encerra em si a qualidade de vida poiética, porque realizou o mandamento agápico. Vai e faz de modo semelhante (faz a misericórdia).

Quando a alegoriase colocou o Samaritano, como o personagem mais importante, e ao identificá-lo com Jesus Cristo, naturalmente esqueceu-se que este simbolizava a qualidade de *vida poiética*. A mensagem da narrativa fica sintetizada na resposta que dá o jurista. Próximo é todo o necessitado que encontramos no nosso caminho, todo aquele que poderá ser objecto da nossa misericórdia e dos nossos desvelamentos, estando acima dos nossos vínculos étnicos ou das nossas convicções religiosas.

Naturalmente, as prescrições sobre a impureza legal, que se contrai com um cadáver ou um “semi-morto”, faziam parte do *Pentateuco Samaritano*, mas toda essa legislação não foi obstáculo para que o protagonista da nossa história antecipasse os seus sentimentos de entrega a qualquer espécie de restrição legal, que, em casos como este, devem ser superados pela misericórdia na dimensão agápica. Estas duas realidades surgem de uma responsabilidade poiética do Samaritano, como condição da qualidade de vida poiética. Com efeito, o sentido da palavra –próximo– *plesion*, na pergunta do jurista, difere consideravelmente do significado desse mesmo termo no exemplo proposto por Jesus¹³.

O Bom Samaritano anuncia uma nova qualidade de vida pela sua conduta axiológica. Esta chama-se “qualidade de vida poiética”.

¹³ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidade e Infinito...*, 279.

Como refere Creed, o Doutor da Lei pergunta por uma definição do conceito de “próximo”, num enunciado como o da lei, para determinar como amar ao próximo, como a nós mesmos. Tanto na citação do *Pentateuco*, quanto na pergunta do Doutor da Lei, o próximo é o destinatário de um acto de misericórdia.

Não se pode negar que a parábola dá, indirectamente, certa resposta à pergunta colocada: o teu próximo será precisamente o necessitado de amparo e de ajuda, a quem damos prioridade, tal como encontramos no caminho. O próximo será poieticamente aquele a quem damos “prioridade”. A narrativa fala-nos, claramente, da qualidade de vida poética, dado que o Samaritano fez a misericórdia ao Desvalido no Caminho. Deu-lhe e fez-lhe *qualidade de vida*. Uma nova e original *qualidade de vida* axiológica. Assim, será próximo aquele que “faz” benevolência e cordialidade relativamente ao Outro. Segundo Manson, o princípio fundamental da questão é que enquanto a mera proximidade não produz amor, o amor produz uma cordialidade próxima¹⁴.

A parábola não apresenta nenhuma definição de próximo, mas antes descreve a nova qualidade de vida plesiológica. Dentro de um contexto imediato, a misericórdia (*eleos*) do Bom Samaritano, para com o *Homo Viator*, será um exemplo bem preciso da qualidade de vida poética, que se transformou numa *qualidade plesiológica*. É um exemplo adequado de amor ao próximo (v. 27) e surge como condição de vida eterna, a Outra qualidade de Vida em Deus-Pai. A narrativa do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37) sugere, também, que o Samaritano encontrou o seu caminho, poieticamente, para a outra qualidade de vida, onde reside a vida eterna, que será a participação em Deus.

A qualidade de vida poética é *per naturam suam* uma qualidade de vida plesiológica, que irá abrir caminho, pelo Desvalido no Caminho, a outra qualidade de vida, que é a escatológica. A parábola do Bom Samaritano inspira uma nova morada da conduta humana, como ética de alteridade, assente na vocação plesiológica do Samaritano. Trata-se de uma parábola sobre a qualidade de vida plesiológica, que também é poética. A preocupação ética de Jesus está no verbo aramaico *-abdad-*, em grego *poieo*

¹⁴ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidade e Infinito...*, 280.

(fazer) e não na *praxis*. A qualidade de vida plesiológica (a vida do amor ao próximo) surge como ética poiética¹⁵.

A parábola do Bom Samaritano é uma narrativa sobre a qualidade de vida plesiológica, porque foi poiética no sentido soteriológico da proximidade do próximo. Daqui se infere que a narrativa do comportamento é um apelo e vivência da conduta plesiológica. A nova conduta plesiológica é uma qualidade de vida poiética, que será dada pelo Samaritano.

A nova qualidade de vida plesiológica tem um ditame novo, que é o discurso da Nova Aliança, quando diz: vai e faz a misericórdia, que já estava dito em Os 6,6: “Não quero sacrifícios, mas sim a misericórdia”. Esta nova qualidade de vida poiética, como conduta plesiológica, encontra-se alicerçada na consciência plesiológica, que vem do *eventum Dei misericordiae* pelo fazer, com esmero e dedicação, cuidados do Samaritano ao Desvalido no Caminho (Jesus Cristo) em virtude da “comoção das vísceras”¹⁶.

A nova modalidade de consciência, que brilhou –*phaino*– pelo fazer (*poieo*), referencia-se como “consciência plesiológica”. Assim, o Samaritano, sob influência desta forma poiética de consciência, teve o cuidado de executar, com o sentido agápico, tarefas sem necessitar da consciência prática, nem de saber quem era o seu próximo. Aqui está a qualidade de vida poiética de um Samaritano bom. A razão e a consciência poiéticas determinam uma nova qualidade de vida, que tem o seu discurso narrativo na parábola lucana do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37). A atitude do Samaritano faz passar a qualidade de vida telúrica (estalajadeiro e salteadores) para uma qualidade de vida poiética. A qualidade de vida plesiológica é caracterizada pelo amor de alteridade de um Samaritano por um Desvalido.

Para Diego Gracia, o termo e conceito de qualidade de vida é evolutivo, isto é, quando dizemos que alguém tem qualidade será valorizá-lo *per se* e relativamente a outras entidades. A qualidade de vida é um valor e não um *factum*. O Desvalido no Caminho é sem valor, mas está com valor, quando se anuncia na “quenose” da Carta aos Filipenses. O Desvalido no Caminho não fala, nem tem voz, não pensa, não age, não faz. Mas, é este Desvalido *Homo Viator*, que determina a qualidade de vida poiética do Samaritano.

¹⁵ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 72.

¹⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 72-73.

É o Desvalido que salva o Samaritano e aqui se constitui como o valor dos valores. Aqui está a qualidade de vida axiológica. Os valores não se percebem, estimam-se. Segundo Diego Gracia, a estimação é absolutamente necessária na nossa vida. Ninguém pode viver sem estima¹⁷. A qualidade de vida plesiológica do Samaritano é dada pela misericórdia do Desvalido, que vem do Pai da Misericórdias, constituindo-se pela comoção das vísceras do Samaritano.

As decisões mais importantes dependem mais de valores do que de factos. As decisões agápicas (*caritas*) do Samaritano são a realização de valores, que surgem do Rosto do Desvalido, na sua nudez, orfandade, necessidade, fome e pobreza.

A qualidade de vida tem uma dimensão ética, *in stricto sensu*, segundo D. Gracia, visto que a encontramos no *ethós* do Samaritano e do Desvalido no Caminho (Jesus Cristo). Esta qualidade de vida é uma sacralidade de vida. Esta está representada no Desvalido. Trata-se de uma qualidade de vida denotada pela “vocalização agápica”.

O Desvalido no Caminho é *homo homini res sacra* pela comoção das vísceras (*rahamim*) do Samaritano.

A qualidade de vida axiológica, que o Samaritano poieticamente auto-determina ao Desvalido no Caminho, será o resultado da realização de juízos prudenciais sobre as vivências concretas dos personagens da parábola perante o *Homo Viator*.

Todas as acções do Samaritano foram acções de qualidade de vida plesiológica perante o Desvalido no Caminho. A percepção do sentido plesiológico é uma tarefa poiética do Samaritano, porque essencial à qualidade de vida soteriológica de Jesus Cristo, como Desvalido no Caminho. O re-encontro ou a descoberta do sentido plesiológico do Desvalido pelo Samaritano dá sentido pelos *rahamim* ao nascer, ao morrer, ao viver, ao trabalho e às alegrias da vida, à audição, à decisão e à recitação da vida. Segundo D. Gracia, a qualidade de vida é um atributo de consciência¹⁸.

Ao fazer a misericórdia (Lc 10, 37), o Samaritano realizou a consciência plesiológica, que será soteriológica do Desvalido no Gólgota (Cruz).

¹⁷ Cf. D. GRACIA, *Fundamentación y enseñanza de la Bioética*, El Búho, Bogotá 1998, 157-159.

¹⁸ Cf. J. BEZERRA, *Contributos para uma Outra...*, 30-31.

O Samaritano fez a qualidade de vida plesiológica do Desvalido, porque criou uma qualidade axiológica determinada de fora na sua autoconsciência poética. O verdadeiro sentido da qualidade de vida, pelos caminhos do Samaritano, fez-se em nova aretologia plesiológica. A qualidade de vida, professada pelo Samaritano, é uma qualidade de vida espiritual, que vai do bem comum ate todos os bens axiológicos.

3. A qualidade telúrica no conto do Desvalido no Caminho

O Sacerdote e o Levita não estavam faltosos de amor a Deus. A dedicação à sua tarefa foi um testemunho fascinante, porém quando se pôs à prova o seu amor ao próximo encontram-se num profundo vazio, enquanto que o Samaritano brilhou em todo o seu esplendor. A narrativa faz referência a um Sacerdote que tinha estado de serviço no Templo de Jerusalém e que, ao concluir os dias de seu turno, voltava tranquilamente a casa, porque Jericó era uma cidade onde residiam alguns sacerdotes do Templo de Jerusalém, dado que era uma cidade dormitório¹⁹.

Lucas emprega um verbo pouco comum, composto por dupla proposição: *anti-par-erchesthai*, querendo significar, que passou para o outro lado. Assim, se significa que o Sacerdote evita qualquer espécie de contaminação ritual, por contacto, mesmo por mera proximidade, com um cadáver (Nm 5, 2c; 19, 2-13). Um Sacerdote só poderia contaminar-se, se fosse a enterrar algum dos seus parentes mais próximos (Ez 44, 25-27), tendo sempre em atenção as prescrições do Levítico (5, 3; 21, 1-3), Nm 6, 6-8 e da tradição rabínica posterior. No Antigo Testamento, usava-se o termo Levita para os descendentes de Levi, uma vez que que não tinham nascido do ramo de Sarão. Ao seu cargo estavam certas funções secundárias, relacionadas com o culto e com o serviço ritual no Templo. Poucos foram os Levitas que regressaram do exílio da babilónia (Esd 2, 36-43), conseguindo posição social perante o Templo, que lhes outorgava direito a cobrar o dízimo pelos serviços sacerdotais²⁰.

¹⁹ Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, tradução do francês, Herder, Barcelona 1992, 423- 431.

²⁰ Cf. J. MILGROM, "Studies in the Temple Scroll", *Journal of Biblical Literature*, 97 (1978), 501-523.

O Sacerdote e o Levita representam a qualidade de vida litúrgica. Trata-se de uma qualidade de vida formal, que está centrada na prática do culto. Este é o centro desta qualidade de vida. É uma vida intermédia, que tem um espaço, que se chama o Templo de Jerusalém. Tudo gira em torno deste espaço. Naturalmente é uma qualidade de vida jurídica, que filosoficamente se referencia à praxis e não a plesiologia poiética.

A qualidade de vida litúrgica radica num serviço formal e extrínseco, que não vem *ab imo corde* e tem um modelo de responsabilidade identitária. A qualidade de vida litúrgica é uma qualidade de vida telúrica.

O paradigma da responsabilidade de identidade, em que me comprometo só pelos sucessos e interesses, apresenta a sua pauta de comportamento revelada, metaforicamente, no Sacerdote e no Levita, que não se detêm e seguem o seu caminho.

O “desvalido no caminho” é considerado um ser sem categoria, sem dignidade, sem posição, como um estranho, não pertencendo ao seu “in group” e/ou “out-group” e ao ciclo de amigos. Isto quer dizer que aquelas duas personagens do Templo de Jerusalém representam o amor de identidade, que compromete pela qualidade agapica.

Trata-se, pois, de um amor que deseja o Outro, se pertencer ao seu mundo, enquanto ignora o “desvalido”: viu, desviou-se e passou ao lado (Lc 10, 31-32).

O Sacerdote e o Levita amam aqueles que já estão dentro do seu mundo afectivo pelo sangue, pelo parentesco ou pelo interesse, mostrando-se desinteressados e desconhecedores dos demais²¹.

A qualidade de vida cultural é formatada pelos rituais litúrgicos e caracteriza-se pelo amor de identidade e não pela alteridade, como a do Samaritano. A qualidade de vida litúrgica será decifrada num amor de identidade, como sendo um amor paradoxal, tanto para o Eu, que, em vez de se realizar, fica perdido na Lei e nos Profetas, bem como no ritual, quanto para o Outro que, no momento em que é possuído ou incorporado, em vez de estar próximo se revela inacessivelmente distante. Este é inexoravelmente um não dar-se. Trata-se, pois, de uma qualidade de vida identitária.

²¹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 41-47.

O discurso de Jesus, não admoestando o Sacerdote e o Levita, descreve a conduta ética de identidade, não contém palavras piedosas, parecendo criticar as posições religiosas do seu tempo e do seu povo, dado que um Sacerdote e um Levita, servidores do Templo, como símbolos da *Torah* (Lei de Moisés), esqueceram a profecia pelas palavras de Oseias: pois, o que eu quero é o amor e não os sacrifícios. O Sacerdote e o Levita estavam eticamente preocupados com a norma objectiva da moralidade (*recta ratio*), expressa pela *Torah*, mas pouco interessados na consciência do fazer ou na consciência plesiológica²². Tratou-se de viver segundo uma qualidade de vida prática e não poiética como a do Samaritano.

Segundo a Lei de Israel, o sacerdócio proíbe o contacto com um cadáver, sendo a única excepção os parentes. O cumprimento da Lei era considerado como melhor caminho para evitar o pecado e para alcançar a santidade. Bailey descreve o ritual que um Sacerdote, se violasse as leis da pureza, deveria submeter-se para voltar a exercer o seu magistério. O Sacerdote aparece como vítima de um sistema. Não é um homem sem coração, é, antes, um escrupuloso cumpridor da Lei²³.

A qualidade de vida religiosa e cultural vai na linha de uma concepção religiosa, sendo Jesus Cristo crítico na parábola. O Sacerdote e o Levita são prisioneiros do próprio sistema legal e teológico²⁴. Para manter o respeito pela *Torah*, o Sacerdote passou para o outro lado da estrada. Deste lado do caminho, estava a necessidade do cuidado amoroso do meio morto. Esta qualidade de vida não é axiológica, mas tem algo de ético pelo cumprimento da *Torah*. Esta era a instrução de Israel, sendo esta nação uma sociedade teocrática, marcada pela vida litúrgica do Templo de Jerusalém. Toda a qualidade de vida, neste tempo, era marcada pelo compasso do Templo. Era uma qualidade de vida litúrgica ou ritual, marcada pelas dimensões sociológicas.

²² Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 156-157.

²³ Cf. K. H. REGENSDORF, *Il Vangelo secondo Luca*, tradução do alemão, Paideia, Brescia 1963, 273-280.

²⁴ Cf. J. BLINZLER, "Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium", *Synoptische Studium*, 2 (1953), 28-30.

4. A qualidade de vida *eleética* no conto exemplar do *Homo Viator*

Como refere J. Bezerra, Cristo quer a qualidade de vida de todos os seres vivos, pois Ele veio para dar vida e dar em abundância! (...) É a palavra e a vida do amor de alteridade (doação desinteressada) que dá sentido à qualidade de vida. Cristo, como Desvalido no Caminho, teve “qualidade de vida”, no alto da Cruz, precisamente porque amava: amava a humanidade! Por ela se entregou: quem ama entrega-se, doa-se, sacrifica-se. Mesmo sofrendo, nunca se perde a capacidade da gratuidade, o valor de se dar e de se entregar. Aqui reside o segredo da *Outra Qualidade de Vida*²⁵. A Qualidade de Vida professada e afirmada pelo Desvalido da Parábola é uma qualidade soteriológica, porque é o caminho da Cruz. Trata-se, pois, de uma qualidade de vida que salva e que redime toda a humanidade. Esta qualidade de vida é misericordiosa em Jesus Cristo.

Pela carta apostólica *Salvifici Doloris*, João Paulo II diz-nos que *Boni Samaritani parabola, ad doloris evangelium pertinet* no sentido de que nos aproxima da dor e do sofrimento *ad doloris evangelium*. De forma nova e segundo a “qualidade de vida” soteriológica propomos: *Boni Samaritani parabola, in doloris evangelium*. Encontramos na narrativa exemplar uma boa notícia soteriológica, como uma Outra Qualidade de Vida, dado que a parábola está dentro (*in*) do sofrimento de Cristo e de todos os desvalidos (doentes, presos, nus, famintos, etc.).

Deste o facto de esta parábola, exclusiva de Lucas, estar integrada na última viagem de Cristo, para Jerusalém, até ser o proto-evangelho e a prope-dêutica das narrativas da Paixão e Morte de Cristo, a narrativa – conto do Bom Samaritano revela, dialecticamente, o sofrimento de Deus-Pai, na flagelação e crucificação, perante Pôncio Pilatos, como Servo Sofredor. Este Servo é a qualidade de vida soteriológica, como Desvalido pelo Caminho da dor e do sofrimento, como *logos* e síntese do sofrimento de Deus na Cruz²⁶. O centro desta parábola está no versículo 33, ao falar da “comoção esplanconofânica” do Samaritano. Este teve, segundo a *Vulgata* de S. Jerónimo, um

²⁵ Cf. J. BEZERRA, *Contributos para uma Outra...*, 44.

²⁶ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 107.

motus misericordia. Segundo a alegoriase, o Samaritano era Jesus Cristo, mas segundo a contemporânea Hermenêutica Bíblica, Jesus Cristo é o “semi.morto”. Esta parábola, mais correctamente denominada de conto exemplar e provocante, está, segundo a Cristologia Lucana, integrada no Caminho para a Cruz. Jesus Cristo é o Desvalido no Caminho – *Homo Viator*. Esta , juntamente com a parábola do Filho Pródigo, exclusivas de Lucas, traduzem a Teologia da Misericórdia ou a Teologia da Ternura de Deus-Pai, através de Seu Filho Unigénito, que nos ofereceu uma nova qualidade de vida, que denominamos como: “qualidade de vida soteriológica”, a fim de alcançarmos, vido à Sua Misericórdia a “qualidade de vida escatológica”, a “outra qualidade de vida”, para nos associarmos ao Jubileu da Misericórdia, proclamado, em Roma, pelo Papa Francisco.

A qualidade de vida soteriológica, retratada no *Homo Viator* (Lc 10, 25-37), será a “casa da salvação”, como morada da conduta humana e pertencente a uma cultura ética e a uma civilização axiológica, segundo o pensamento do Romano Pontífice. Encontramos, no Servo de *YHWH*, o homem das dores, que vivencia tudo quanto a narrativa do sofrimento prefigura e mostra pela teodramática de Deus, que está na Cruz.

Segundo a qualidade de vida soteriológica, o Deus na Cruz é um *logos* , que se humanizou e se fez um de nós no sofrimento e na dor, como grande petição e pretexto do homem, em condição de Desvalido e que teve uma morada na natureza humana. Esta qualidade de vida, segundo a parábola, é uma qualidade de vida escatológica, que, naturalmente, chamaremos de “qualidade de vida escatológica”. Trata-se, pois, da última e verdadeira qualidade de vida , que, neste mundo, segundo a parábola passa pela “qualidade de vida plesiológica (a vida do amor ao próximo)”. Como bem refere J. Bezerra, a experiência do sofrimento terá de ser perspectivada, como acontecimento escatológico, porque se enraíza no plano salvífico de Deus (paixão – morte – ressurreição) e, como tal, será portador de felicidade e de “qualidade de vida”²⁷.

A parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37), como expressão cristológica, inicia-se, logo, no *quidam homo*, que é a recitação (síntese) de Deus-Pai (o Pai das Misericórdias), que faz a audição (tese) da Palavra e a Palavra é Je-

²⁷ Cf. J. BEZERRA, *Contributos para uma Outra...*, 43- 44.

sus Cristo (Desvalido no Caminho). Esta audição (*fides*) vem da pregação, sendo o seu argumento: Jesus Cristo. Aqui temos o primeiro momento da qualidade de vida soteriológica. A audição, que sente o Samaritano, vem do “ver” (escuta da voz sem voz, do poder sem poder do Desvalido). O sentido apologético da parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37) justifica-se nesta audição. No segundo momento da qualidade de vida soteriológica do Desvalido no Caminho, quando ao Samaritano se “comoveram as vísceras” (Lc 10, 33) toma-se a decisão (antítese) que é o amor visceral, que o leva a prestar cuidados. Será a decisão justificada pela dimensão agápica. A qualidade de vida soteriológica em Cristo é agápica.

Na parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37), o Desvalido no Caminho é a recitação do Pai das Misericórdias, que determinará a missão do Samaritano pela “comoção das vísceras”. Todavia, interpretamos que o contexto missionário da parábola se descreve, no caminho de Jerusalém para Jericó, e depois, em sentido inverso, para o Gólgota, como ser e estar *in statu viatoris*, que é a *spes*²⁸. A justificação da “recitação”, último momento da qualidade de vida soteriológica, como centro da parábola do *Homo Viator*, far-se-á pela apologética da missão do Samaritano. Toda a parábola é a evocação apologética de uma qualidade de vida soteriológica em virtude da “quenose” de Cristo na Cruz. Naturalmente, a parábola do Bom Samaritano é uma narrativa plesiológica sobre o sentido soteriológico da proximidade ao próximo. Daqui se aufere que a narrativa do comportamento exemplar é um apelo e vivência da “conduta plesiológica”²⁹. A grande novidade desta parábola de Lucas está no sentido plesiológico, dado por Jesus Cristo, ao ponto de se poder dizer que surge, uma nova qualidade de vida soteriológica, que será a propedêutica para a Outra Qualidade de Vida, chamada de “qualidade de vida” escatológica, que é uma conversão ao que há-de vir (*Zu-Kunft*).

Como refere Moltmann, citando S. Marcos: “*Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit animam suam propter me et evangelium, salvam eam faciet*” (Mc 8, 35), assim se motiva o chamamento ao seguimento de Jesus escatologicamente. Trata-se de uma vocação plesiológica ao *Zu-Kunft des Gotes* que irrompe no “agora

²⁸ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 71.

²⁹ Cf. R. D. BORGES DE MENESES, *O Desvalido no...*, 72.

soteriológico” com Jesus Cristo e que, por esse futuro, não somente poderá deixar as vinculações do mundo, que agora passa e as solitudes, pela própria vida, que se devem deixar. A vocação para seguir Jesus é o mandamento da hora escatológica: *Vade et fac tu similiter* (Lc 10, 37). Este futuro de Deus, que é o Seu Reino, conquista-se mediante a inserção em Cristo³⁰.

A perspectiva escatológica, que tem o seu próêmio na parábola do Bom Samaritano, aporta-se no Desvalido do Caminho, que vai para a Cruz, como o patíbulo da qualidade soteriológica da vida de Deus e do homem. A Cruz é acontecimento escatológico, que começa na parábola do *Homo Viator* (Jesus Cristo), porque não é algo do passado, a que se lança a vista, mas é o acontecimento escatológico, no além do tempo, enquanto pela audição (*fides*) é sempre actualidade³¹.

A parábola do *Homo Viator* anuncia, como prefácio, a qualidade da Morte, pelas acções dos salteadores, de uma morte verdadeiramente humana e torna-se o melhor prelúdio daquela definitiva Qualidade de Vida Escatológica, da qual a expressão telúrica é mera prefiguração, na marca da esperança (*spes*) da eternidade, entre o antes e o depois de cada existência humana. É pela ética que nos sentimos entusiasmados a lutar pela felicidade do ser humano, reflexo de que se aprendeu o significado e alcance dum viver com Qualidade de Vida, imperativo fundamental do *ethos* humano. A qualidade de vida é uma questão ética, não sendo uma simples questão técnica ou filosófica.

A outra qualidade de vida, na parábola do Bom Samaritano, implica, *per naturam suam*, o caminho *in statu viatoris* do amor a Deus, ao próximo, por outro, a via do amor ao próximo para chegar ao amor a Deus. Estas duas vias fundamentais da qualidade de “vida agápica” referem o duplo mandamento do amor (Dt 6, 5; Lv 19, 18)³². Daqui surge uma nova forma de conduta plesiológica, que tem a ver com a óptica poiética do Samaritano, pela misericórdia, perante o apelo moral do Desvalido no Caminho: cuida de mim!... Para se atingir a “outra qualidade de vida” (qualidade estológica), teremos de passar, tal como nos ensina a parábola mais “agnóstica”,

³⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, tradução do alemão, Editorial Sígueme, Salamanca, 1975, 83.

³¹ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios Crucificado*, 92.

³² Cf. R. D. BORGES DE MENESES, “Na Parábola do Bom Samaritano...”, 229.

pronunciada por Jesus Cristo, pela “qualidade de vida telúrica” (qualidade de vida plesiológica), que encerra o amor a Deus através, em primeiro lugar, no “amor ao meu próximo: Cuida de mim através das obras de “misericórdia “ corporais e das espirituais.

Conclusão

A Qualidade de Vida é um tema e uma leitura sempre presente na parábola do Bom Samaritano, que tem raízes nos personagens fictícios da narrativa-conto, que vai da qualidade de vida telúrica (salteadores e estalajadeiro), passando pela qualidade de vida do Samaritano, que foi uma “qualidade plesiológica”, pelo caminho poiético, até se atingir a “qualidade de vida soteriológica”, que tem o seu epílogo no Desvalido no Caminho. A parábola professa uma outra Qualidade de Vida, que tem um Rosto, que é a do Desvalido no Caminho. O Rosto fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso. A resposta ou a responsabilidade é que é esta relação autêntica. A Qualidade de Vida soteriológica é um *dizer*, diante do Rosto, não se ficando a contemplar, passando à acção³³.

Mas o Outro (Desvalido no Caminho) metafisicamente desejado não é outro como o pão que como; como o país que habito; como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este eu, esse Outro. Dessas realidades posso alimentar-me e, em grande medida, satisfazer-me, como se tivesse faltado a qualidade de vida telúrica. Daqui que a sua alteridade (qualidade de vida soteriológica) incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente Outro, esse Outro é o *Homo Viator*, o protagonista da parábola. A parábola do Bom Samaritano é uma narrativa sobre a qualidade de vida que equaciona permanentemente o Dom e a Tarefa, como fundamentação segura para um viver com outra Qualidade de Vida, para uma vida com qualidade, em ordem a uma vida nova em qualidade: *de novissimis*.

³³ Cf. E. LÉVINAS, *Totalidade e Infinito*, ..., 21- 22.

Bibliografia

- BEZERRA, J., *Contributos para uma Outra Qualidade de Vida no âmbito da Bioética Teológica*, Editora Abel António Bezerra, Braga 2004.
- BLINZLER, J., “Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium”, *Synoptische Studium*, 2 (1953).
- BORGES DE MENESES, R.D., “Na Parábola do Bom Samaritano: o sentido da fruição pela humanização”, *Acção Médica*, LXIX, 4 (2005).
- BORGES DE MENESES, R.D., *O Desvalido no Caminho: o Bom Samaritano como paradigma de humanização em saúde*, Edições Passionistas, Santa Maria da Feira, 2008.
- DE VAUX, R., *Instituciones del Antiguo Testamento*, tradução do francês, Editorial Herder, Barcelona, 1992.
- ELIZARI, F.J., *Questões de Bioética, Vida em Qualidade*, tradução do castelhano, Perpétuo Socorro, Porto, 1996.
- FITZMYER, J.A., *El Evangelio según Lucas – III*, tradução e comentário, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1986.
- GRACIA, D., *Fundamentación y enseñanza de la Bioética*, Editorial El Búho, Bogotá, 1998.
- LÉVINAS, E., *Totalidade e Infinito*, tradução do francês, Edições 70, Lisboa, 2000.
- MILGROM, J., “Studies in the Temple Scroll”, *Journal of Biblical Literature*, 97 (1978).
- MOLTMANN, J., *El Dios Crucificado*, tradução do alemão, Editorial Sígueme, Salamanca, 1975.
- REGENSDORF, K.H., *Il Vangelo secondo Luca*, tradução do alemão, Paideia, Brescia, 1963.
- VIDAL, M., “Qualidade de Vida”, en: M. VIDAL, *Diccionario de Ética Teológica*, Verbo Divino, Estella 1991.

Artículo recibido el 23 de septiembre de 2015.

Artículo aceptado el 17 de noviembre de 2015.

**ELEMENTOS SOBRE LA ALIANZA ESPONSAL
EN LA INTERPRETACIÓN RABÍNICA
DEL CANTAR DE LOS CANTARES**

ELEMENTS ON THE MARRIAGE COVENANT
IN RABBINIC INTERPRETATION OF THE SONG OF SONGS

Pablo Uribe Ulloa¹

Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción, Chile

Resumen

Las siguientes páginas recogen unos elementos sobre el fundamento de la interpretación judía del Cantar de los Cantares que lee los poemas amorosos en clave de alianza sponsal entre YHWH e Israel. Para realizar este cometido se tendrán como ejemplos dos comentarios rabínicos que han sido muy relevantes en la historia de la exégesis judía del Cantar. Estos son: Cantar de los cantares Rabbá y el comentario de Rashi al Cantar de los Cantares².

Palabras clave: *bərīt*, Cantar de los Cantares, judaísmo, interpretación rabínica.

Abstract

The following pages bring some elements on the basis of the Song of Songs' jewish interpretation which reads the loving poems with the key of spousal alliance between YHWH and Israel. To fulfill this task the examples will be taken from two rabbinic commentaries which have been very relevant in the Song of Songs' jewish exegetical history. These are: Song of Songs Rabbah and the Rashi's Commentary on the Song of Songs.

Keywords: *bərīt*, Song of Songs, judaism, rabbinic interpretation.

¹ Profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Católica de la Sma. Concepción, Chile. Licenciado Canónico en Teología Bíblica por la Universidad Pontificia de Salamanca y candidato a Doctor por la misma universidad. Correo: puribe@ucsc.cl

² Para el primero, se usará la edición de L. GIRÓN (Estella 1991) y para el segundo, la versión bilingüe de M. TARADACH y J. FERRER (Granada 2004-2005).

1. El concepto de “alianza” y la interpretación judía³

Una definición amplia de *b^erīt* que intenta conjugar las distintas acepciones que en el Antiguo Testamento están interrelacionadas, nos la ofrece Luis Alonso Schökel en los siguientes términos: “Alianza, pacto, tratado, trato, compromiso, contrato, acuerdo, liga, concierto, conjugación (...). Se usa en campo profano, entre individuos y colectividades; en campo religioso, como símbolo de las relaciones del hombre con Dios”⁴. La idea tradicional ha sido traducir *b^erīt* por “alianza” pero este término no siempre es el más adecuado. Los estudios de Kutsch lo han puesto en evidencia.

Kutsch dice que “*b^erīt* designa no una ‘relación’ sino que es la ‘determinación’, el ‘compromiso’ que toma el sujeto de la *b^erīt*; en ese contexto, *b^erīt* puede designar la ‘promesa’”⁵. Así se rompe la tendencia de ver la alianza con obligaciones mutuas y relación recíproca entre dos partes, sería más bien un compromiso unilateral. Así lo expresa:

Desde un punto de vista teológico, reviste especial importancia el hecho de que el AT no presente la relación entre Dios y el hombre como una *b^erīt* recíproca, como una *b^erīt* en la que Dios por una parte y los hombres por otra asumen obligaciones a las que se pudiera apelar por ambas partes (...). En la mal llamada ‘fórmula de la alianza’ (más adecuado sería llamarla ‘fórmula de la pertenencia’)⁶.

Nicholson plantea que *b^erīt* nace en Israel, hacia el s. VII en tiempos de Oseas con el significado esponsal, afectivo y no tanto en términos de formularios de tratados de vasallaje en Oriente Próximo Antiguo como se

³ Para una visión histórica de la interpretación judía del Ct. cf. P. URIBE ULLOA, “Historia de la interpretación del Cantar de los Cantares”, *Anales de Teología UCSC* 10.2 (2008), 129-151; J. LERA, “El Cantar de los Cantares a lo largo de la historia”, *Revista Bíblica* 22 (1999) 13-22; N. MORALES, “Historia panorámica de la interpretación judía de Cantares”, *Kairós* 26 (2000) 41-58.

⁴ L. ALONSO SCHÖKEL – V. MORLA – V. COLLADO (dirs.), *Diccionario bíblico Hebreo-Español*, Trotta, Madrid 1994, 135.

⁵ E. KUTSCH, “*b^erīt* Compromiso, obligación”, en: E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. Tomo I*, Cristiandad, Madrid 1978, 506.

⁶ E. KUTSCH, “*b^erīt*...”, 495-496.

venía afirmando anteriormente⁷. Zenger⁸ advierte que en una revisión del concepto, es importante valorar la idea de “relación” y no sólo la idea de “obligación”. Es en esta línea como entiende el concepto de *bʿrīt* = *alianza* la interpretación judía del Ct que tiene su fundamento en Os 1-2. Weinfeld muy bien desarrollará la importancia de la “relación esponsal” como idea de la alianza, todo ello –claro está– en cuanto alegoría de una realidad. Así dirá:

Los profetas mencionan raramente la *bʿrīt* (...) Amós se refiere a la elección, pero no menciona nunca la Alianza. Oseas prefiere el motivo del matrimonio; con todo, habla dos veces de la trasgresión (...) de la alianza (6,7; 8,1). Miqueas, Nahum, Sofonías y Habacuc no mencionan la alianza. En el libro de Isaías el tema aparece explícitamente en 24,5; 28,15.18; 33,8⁹.

Recordemos que Jeremías desarrollará más la idea de alianza, aludiendo al tema de la *bʿrīt ḥadaša* (alianza nueva) de YHWH con Israel, en sustitución de aquella que ha quedado rota (Jr 31,31ss)¹⁰. Ezequiel desarrolla la misma idea de nueva alianza en términos de una alianza concluida con Israel (Ez 16,8.59) en la que Dios va a instaurar una nueva alianza (Ez 16,60.62). También hablará de *bʿrīt shalom* (alianza de paz); Ez 34,25;37,26 y *bʿrīt ʿolam* (alianza eterna); Ez 16,60; 37,26. Pero según Weinfeld

Los profetas, especialmente Oseas, Jeremías y Ezequiel, descubrieron la fidelidad absoluta con la imagen del matrimonio, que puede ser considerado como una alianza (...). Aunque en el pentateuco no se habla

⁷ Cf. E. W. NICHOLSON, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986.

⁸ Cf. E. ZENGER, “Die Bundestheologie –ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel-Kirche”, en: E. ZENGER (ed.), *Der neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Herder, Freiburg 1993, 13-49.

⁹ M. WEINFELD, “*bʿrīt*.”, en: G. J., BOTTERWECK – H. RINGGREN (dirs.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento. Vol. I*, Cristiandad, Madrid 1973, 821.

¹⁰ Una nueva y reciente aproximación al texto de Jr 31, 31ss, puede verse en M. A. CAMELO, “La nueva alianza en Jeremías 31,31-34: un texto enlace de la relación entre los dos testamentos”, *Cuestiones Teológicas* 98 (2015) 439-458.

expresamente de amor conyugal entre Dios e Israel, la idea parece estar latente. Así el rechazo del seguimiento de otros dioses se motiva con esta razón: ‘porque yo, YHWH, soy un Dios celoso’ (Ex 20,5; Dt 5,9; cf. Ex 34,14; Jos 24,19). La raíz *anq* “celoso” aparece de hecho usada en sentido técnico en Nm 5,14 donde se habla de un marido que siente celos por su mujer. Así mismo, para designar la infidelidad, se emplea la expresión (...) “prostituirse tras”. Más aún, la fórmula que expresa la relación de alianza entre Dios e Israel es ‘Vosotros seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios’ (Lv 26,12; Dt 29,12, etc.), fórmula jurídica que proviene del ámbito matrimonial y que aparece en diversos documentos legales del Oriente Antiguo (cf. Os 2,4)¹¹.

Con todo, los autores han demostrado que la traducción común de *b^erīt* por alianza es problemática, porque no refiere a una realidad única, sino más bien es un término multifacético. Se ve la imposibilidad de encontrar una definición absoluta de alianza. El término se comprende –al interior del AT– como compromiso, obligación, relación que puede alegóricamente expresarse en una afectividad esponsal entre YHWH e Israel, siendo éste el sentido de alianza que está en el fundamento de la interpretación judía del Ct. Más que un contrato civil entre dos partes, *b^erīt* se presenta como una decisión libre unilateral que compromete –no legalmente– sino existencialmente el mantenimiento de una relación que se acerca más a lo afectivo-sentimental. Por tanto, la idea de amor conyugal sirve muy bien para expresar el carácter de lo que la *b^erīt* es. Así, Os –especialmente– usa la alegoría esponsal para reflejar la “fidelidad” en la fe yavista. Y el Ct será interpretado prontamente en esta misma clave, donde los amantes representarían la relación *b^erīt* como compromiso amoroso entre YHWH y el pueblo.

Así mismo lo explica un comentario rabínico:

En todas las canciones o bien Dios alaba a Israel o Israel alaba a Dios; en un canto de Moisés ellos alaban a Dios diciendo: “Él es mi Dios y he de encomiarle” (Ex 15,2), y en el otro Él les alaba, “les hace escalar las alturas del país”(Dt 32,13); pero en éste ellos le alaban y Él les alaba: Él

¹¹ M. WEINFELD, “*b^erīt*.” ..., 822.

dice “¡qué hermosa eres, mi amor!” y ellos dicen “¡qué guapo eres!, mi amor! ¡qué agradable!” (1,16) (*CtRab* 1.11.9)¹².

2. El Cantar de los Cantares Rabbá y el comentario de Rashi

Cantar de los Cantares Rabbá es un midrás compuesto hacia el año 600 a base de material contenido en otras obras rabínicas, presenta una interpretación alegórica del libro bíblico en clave de liberación, se desconoce el nombre del redactor final pero hay acuerdo de situar su lugar de origen en Palestina.

La traducción española¹³ se basa principalmente en el Ms. Ebr. 76 de la Biblioteca Vaticana del 1350. Aunque el autor reconoce que ha usado otras fuentes secundarias¹⁴.

Rashi fue un judío francés que vivió entre 1040-1105, es conocido como el más grande de los comentaristas medievales de la Biblia y el Talmud. Su comentario al Ct lo escribe hacia el 1100 y nos ofrece un compendio de los métodos exegéticos judíos de la Sagrada Escritura. Utiliza un tipo de exégesis tanto de carácter filológico (que tiene por objetivo principal la explicación de palabras y expresiones oscuras del texto) como de carácter alegórico, que convierte al libro en un diálogo entre YHWH e Israel.

El texto consultado es la primera edición española (bilingüe) que reproduce el Ms. 50 H de la Biblioteca de la alianza Israelita Universal de París que contiene el comentario de Rashi a los cinco megillot. Consta de 71 folios y el comentario al Ct ocupa los folios 7r-29r¹⁵. Es una copia anónima sin fecha exacta que data de los siglos XV-XVI.

¹² Para ampliar esta perspectiva cf. T. KADARI, “Friends Harken to your voice’: Rabbinic Interpretations of the Song of Songs”, en: K. Smelik and K. Vermeulen (ed.), *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, Brill, Leiden-Boston 2014, 183-209. J. JACOBS, “The allegorical exegesis of Song of Songs by R. Tuviah ben ’eli’ezer—lekah Tov, and its relation to Rashi’s commentary”, *Association for Jewish Studies* 39 (2015), 75–92.

¹³ L. GIRÓN BLANC, *Midrás cantar de los Cantares Rabbá*, Verbo Divino, Estella 1991.

¹⁴ Cf. T. KADARI, “New Textual Witnesses to Midrash Song of Songs Rabbah”, *Zutot* 13 (2016) 41-54.

¹⁵ Cf. M. TARADACH – J. FERRER, “El comentario de Rashi al Cantar de los Cantares”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo 53 (2004) 407-439; TARADACH, M. – J. FERRER, “El comentario de Rashi al Cantar de los Cantares (y II)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo 54 (2005) 151-184.

3. Algunos ejemplos rabínicos¹⁶

Ct 1,1:

Cantar de los cantares que es de Salomón

CtRab:

“(…) a esto se refiere lo que dice la Escritura por medio de Salomón, rey de Israel, (poseído) por el espíritu santo y profético: “¿Has visto a un hombre hábil en su oficio? Ante reyes podrá presentarse, no servirá a gente oscura” (Prov 22,29). “Un hombre hábil en su oficio (...)” puede referirse a José, pues está escrito “entró él en la casa para realizar su trabajo (...)” (Gn 39,11). (...) Otra opinión (de R. Yehudá) (...) lo relaciona con Moisés, nuestro Maestro, que fue diligente en la acción de madrugar. (...) Otra opinión (...) dice que se refiere a Daniel, pues está escrito “luego me levanté y me ocupé en los asuntos (...) del monarca (Dn 8,27). (...) Otra opinión (...) se refiere a Salomón que fue diligente en la construcción del santuario (...)” [I, 1.1.1;1.1.2;1.2.1;1.5.1]¹⁷.

“R. Yonatan dijo: Escribió Cantar de los Cantares en primer lugar, después Proverbios y finalmente Qohelet, y esto lo dedujo de lo que es habitual: Cuando el hombre es joven compone canciones, cuando se hace mayor dice proverbios, y cuando envejece habla sobre las vanidades” [I, 1.10.27]¹⁸.

CtRas:

“(…) Nuestros rabinos han dicho (Šebucot 35b): «Cada Salomón mencionado en el Cantar de los Cantares es sagrado (se refiere a Dios); (es decir) el Rey al que la paz (šalôm) pertenece». (De esta manera el versículo ha de ser interpretado: Este es) un cantar que está por encima de todos los cantares, que fue recitado al Santo, bendito sea, por su congregación y su pueblo, la asamblea de Israel. Rabí Aquiba dijo (Yadayim 3,5): «El mundo nunca fue tan digno como el día en el que el Cantar de los Cantares fue dado a Israel porque todas las Escrituras son santas, pero el Cantar de los Cantares es el santo de los santos.» Rabí Eleazar ben Azariah dijo (Cantar Rabbah): «¿A qué cosa puede ésta ser comparada? A un rey que tomó una se'ah de trigo y la dio a un panadero. Le dijo: “Extráeme tanto de harina fina, tanto de salvado, tanto de salvado grueso, y tienes que producirme de él harina (suficiente para) un pan delicado, tamizado y de (calidad) superior.” De modo semejante, todas las Escrituras son santas, pero el Cantar de los Cantares es el

¹⁶ Presentamos el texto traducido, luego un fragmento del Midrás Cantar de los Cantares Rabbá (*CtRab*) y fragmentos del comentario de Rashi al Ct (*CtRas*). La referencia entre corchetes [...] indica el lugar del texto al interior de cada comentario y luego en nota al pie se indica la página de la versión correspondiente a GIRÓN o TARRADACH-FERRER según cada caso.

¹⁷ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 41.43.

¹⁸ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 56.

“(…) Cantar de los Cantares. Quiere decir ‘el mejor’ de los cantares, ‘el más excelso’; entonemos canciones y alabanzas a quien nos convirtió en canciones (vivientes) en el mundo, como está escrito “en aquel día ulularán los cantos del palacio” (Am 8,3)” [I, 1.11.6]¹⁹.

“(…) Dijeron R. Yudán y R. Leví en nombre de R. Yojanán: siempre que en este rollo se habla de ‘el rey Salomón’ se refiere (efectivamente) al rey Salomón, pero cuando dice simplemente ‘el rey’, se refiere al Santo, bendito sea. Pero nuestros Maestros dijeron: Cuando habla del ‘rey salomón’ se refiere al Rey, al que pertenece la paz, y cuando dice simplemente ‘el rey’ se refiere a la Asamblea de Israel” [I, 1.11.12]²⁰.

santo de los santos, porque está todo él (lleno con) el temor del Cielo y la aceptación del yugo de Su reino y de Su amor.» [7r]²¹

Es muy curioso cómo comienza *CtRab* comentando el versículo 1. Porque se aleja del texto para ir más allá y comenzar con una discusión sobre quién es el hombre hábil en su oficio que menciona Pr 22,29. Las respuestas van desde José, pasando por Moisés y Daniel, hasta concluir con la persona de Salomón. Cada opción con una fundamentación basada en el recurso a la escritura. Sólo en un segundo momento –al comenzar a hablar de Salomón– se alude a los escritos de éste y dentro de ellos al lugar que ocupa el Ct. Finalmente, se comenta directamente el versículo destacando el carácter excelso del libro y se dan las pistas alegóricas que guiarán posteriormente todo el comentario, pistas en clave esponsal. Así, el propio Cantar es visto como libro pronunciado hacia Dios “a quien nos convirtió en canciones (vivientes)”. La diferencia entre los nombres del “rey Salomón” y del “rey” hacen que se lean los poemas humana y divinamente según corresponda, es decir, a veces el personaje es Salomón pero otras veces es el mismo Dios. Ya de entrada queda de manifiesto que los personajes del

¹⁹ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 57.

²⁰ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 58.

²¹ M. TARADACH – J. FERRER, “El comentario...”, 408-409.

Ct no son “Él” y “Ella”, o “el joven” y “la joven” sino que interpretando el nombre del “rey”, se llega a la constatación que se habla de “El Santo” y “la asamblea de Israel”. *CtRas* en 1,1 es más breve que Rabbá, está casi ausente la discusión rabínica que se caracteriza por la fórmula “Rabí... dijo...”. Plantea los principios de la alegoría, indicando que cada Salomón se refiere a Dios, y los cantos son expresados por el pueblo hacia Dios. A esto se debe el carácter excelso de todo el Ct., citando la clásica expresión de Rabí Aquiba “todas las Escrituras son santas pero el Cantar de los Cantares es el santo de los santos”.

Ct 1,2:

Bésame de los besos de tu boca

CtRab:

“(…) ¿Cuándo fue compuesto (Cantar de los Cantares)?- R. Janina bar Papa dijo: Fue compuesto en el Mar (rojo), pues está escrito “a mi yegua entre los carros de Faraón (1,9)” [I, 2.1.1.]²².

“Siguiendo la opinión de R. Janina bar Papa que decía que había sido compuesto en el Mar Rojo, (deberíamos interpretar 1,2 como) ‘que se pose sobre nosotros la santa inspiración y entonaremos en su presencia muchas canciones’; y siguiendo la de R. Gamaliel que decía que lo compusieron los ángeles del servicio, (deberíamos interpretar) ‘que nos de algo de los besos con que besó a sus hijos’” [I, 2.1.8]²³.

“Siguiendo la opinión de R. Meir que decía que fue compuesto en la Tienda de la Reunión, (deberíamos interpretar) ‘que haga descender fuego sobre nosotros y acepte nuestras ofrendas’; y siguiendo la de R. Yojanán que de-

CtRas:

“(…) Este canto es bello en su exilio y en su viudez: «Sólo que (literalmente: ‘quien me diera’) el rey Salomón quisiera besarme con los besos de su boca como antaño, porque hay lugares donde besan en el revés de la mano o en el hombro; pero yo deseo y anhelo que él se comporte conmigo como se comportaba al principio, como el novio con la novia, boca a boca»” [7r]²⁵.

²² L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 58.

²³ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 59.

²⁴ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 60.

²⁵ M. TARADACH – J. FERRER, “El comentario...”, 409.

cía que fue compuesto en el Sinaí, (deberíamos interpretar) ‘que deje salir besos para nosotros del interior de su boca’. Todo esto es lo que significa ‘que me bese con los besos de su boca’” [I, 2.1.9]²⁴.

CtRab comienza con una cuestión relativa a la composición del Ct que no aparece en el versículo a comentar. Presenta varias posibles soluciones –todas respaldadas con la autoridad de los rabinos: el mar rojo, la tienda de la reunión o el Sinaí–; pasando también por el problema de la autoría (los ángeles). Sin embargo, el lugar y la autoría, sirven de *leitmotiv* para la interpretación ofrecida. Se concluye con el Sinaí, lugar donde se realiza la manifestación de YHWH al pueblo, la donación de la ley y la alianza. Es allí donde esta alianza es entendida como pacto amoroso, dando lugar a esos besos que salen de la boca de Dios hacia su pueblo, como un amante que da besos a su amada. Por su parte *CtRas*, siempre más breve, muestra a Israel personificado como la amada que habla en primera persona. Hay un alto grado poético que relaciona siempre la historia pasada del pueblo (¿la *b'rit* del Sinaí?) como una situación ideal de gozo y relación recíproca. El beso de Dios a Israel, es presentado como añoranza de un tiempo pre-exílico de felicidad plena, mostrando un interesante símil entre exilio/viudez; y pre-exilio/ noviazgo.

Ct 2,7:

Os conjuro, hijas de Jerusalén,
por las gacelas o por las ciervas del campo
no despertéis ni desveléis al amor
hasta que quiera.

CtRab:

“¡Os conjuro, muchachas de Jerusalén! (2,7); ¿Ante quién las conjuro? R. Eliécer dijo: Las conjuro por los cielos y la tierra, (pues dice) bisba’ot, (que significa) por el ejército (saba’) de arriba y por el de abajo, (es decir,) por los

CtRas:

“Yo os conjuro, a vosotras, las naciones. Por las gacelas o por las ciervas del campo. Que vosotras seréis abandonadas y devoradas como gacelas y ciervas. Si despertáis (odio) o despertáis al amor que existe entre yo y mi

ejércitos, o sea bisba'ot. O por las cieras del campo (ibid.); Esto se refiere (realmente) a los animales, pues está escrito "porque incluso con las piedras del campo harás alianza, y la bestia salvaje vivirá en paz contigo" (Job 5,23)" [II, 7.1.1]²⁶.

"Que no despertéis a mi amor (2,7); (lo comentaron) R. Yudan y R. Berekyá; R. Yudán dijo: Se refiere al 'amor' que tenía Isaac por Esaú, como está escrito "Isaac amaba a Esaú" (Gn 25,28). ¿Y qué quiere decir *hasta que quiera* (2,7)?- Hasta que se cumpla el deseo del anciano" [II, 7.1.15]²⁷.

"R. Berekyá dijo: Se refiere al 'amor' que tiene el Santo, bendito sea, por Israel, como está escrito "os he amado, declara Yhwh" (Mal 1,2). ¿Y a quién se refiere 'hasta que (ella) quiera'? – Al reino de Lo Alto; cuando la Divina Justicia le apetezca Yo traeré (la salvación) con mucho ruido, y no me retrasaré; por eso está escrito "hasta que quiera" [II, 7.1.16]²⁸.

amado, para cambiarlo o alterarlo, y me pedís que sea seducido (para ir) detrás de vosotras. (*Mientras está deseoso*). Mientras él está todavía arraigado en mi corazón y él me desea" [11v]²⁹.

A este enigmático versículo del Ct, *CtRab* busca una interpretación que quede plenamente justificada tanto por la discusión rabínica como por el recurso a la escritura. Se relacionan los términos "gacelas" con "ejércitos" basándose en la sonoridad de ambos, así el conjuro³⁰ va dirigido a toda la naturaleza que incluye a los animales así se entiende la expresión "ejércitos de arriba y de abajo".

²⁶ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 144.

²⁷ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 146.

²⁸ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 146.

²⁹ M. TARADACH – J. FERRER, "El comentario...", 419.

³⁰ Para una interpretación del conjuro, cf. P. URIBE ULLOA, "El Conjuro del Cantar de los Cantares. Interpretación de Ct 2,4; 3,5; 5,8; 8,4". En: P. URIBE ULLOA – J.C. INOSTROZA (coords.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, Universidad Católica de la Ssma. Concepción, Concepción 2009, 69-109. Una aproximación a los problemas textuales del mismo, pueden verse en P. URIBE ULLOA, "Os conjuro hijas de Jerusalén...". Acercamiento textual a Ct 2,7;3,5;5,8;8,4", *Anales de Teología UCSC* (2010) 105-122.

La tercera parte del versículo –“que no despertéis al amor”– se explica atribuyéndolo al amor de YHWH por Israel pero para llegar a esto, se hace necesario mostrar una justificación previa con otros personajes del AT como es “el ‘amor’ que tenía Isaac por Esaú”. Finalmente, la última parte del versículo –“hasta que quiera”– también se atribuye a la bondad de YHWH en su divina justicia. El versículo en *CtRas* va comentándose intercaladamente con interpolaciones que explican el sentido de forma muy sintética. El conjuro va dirigido a las naciones, la alusión a las gacelas y siervas están como maldición de un posible incumplimiento³¹. El despertar al amor se considera como alteración de un estado de enamoramiento mutuo y el “hasta que quiera” es visto como un momento histórico: “mientras él está todavía arraigado en mi corazón”. La amada es quien habla, personificando al pueblo de Israel y la unión de amor mutua, simbolizan magistralmente la *bʿrīt* con YHWH.

Ct 4,3:

Como cinta de escarlata son tus labios
y tu boca es hermosa

CtRab:

“*Tus labios son cinta escarlata* (4,3) cuando pronunciaron el himno (titulado) ‘entonces entonó Moisés’ (Ex 15,1); y *tu hablar melodioso* (4,3), porque señalaban con el dedo y decían ‘este es mi Dios y he de alabarle’ (Ex 15,2)...” [IV, 3.1.1]³².

CtRas:

“(…) Bellos para prometer y para guardar su promesa, como hicieron los espías con Rahab la ramera, ya que ellos le dijeron (Jos 2,18): «(este) cordón de hilo escarlata, etc.», y ellos guardaron su promesa.

Y tú habla. (...) tu habla, y hete aquí que es de la estructura de (Ez 33,30): «los que hablan (...) contra tú cerca de los muros»; (Ml 3,16): «entonces los temerosos de Dios hablaron (...)»; *parlediz* en francés antiguo” [15v]³³.

³¹ Un reciente y minucioso estudio, aborda el tema de la imagería animal en el Ct y en Oriente Próximo Antiguo. Cf. S. THÖNE, “Female humanimity: animal imagery in the song of songs and ancient near eastern iconography”, *Journal for Semitics* 25 (2016) 389-408.

³² L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 203.

³³ M. TARADACH – J. FERRER, “El comentario...”, 432.

Por primera vez, el comentario de esta parte del versículo en *CtRab* es más breve que *CtRas* y está ausente toda discusión rabínica. Se explica por recurso a la escritura, aludiendo –como en otros lugares que hemos visto– al acontecimiento del desierto, como espacio de cercanía y adhesión de fe. *CtRas* relaciona la cinta de escarlata con una tradición de Jos 2,18 referida a la promesa y la segunda parte con los profetas. Parece que tanto, *CtRab* como *CtRas* no ahondan demasiado en la alegoría al comentar los textos en que aparecen las descripciones de los amados. Esto puede indicar que la alegoría no es siempre fácil de adaptarla cuando los poemas en sí mismos no dan pie para ello.

Ct 4,12:

Huerto cerrado eres, hermana mía, esposa
huerto cerrado, fuente sellada.

CtRab:

“Eres un jardín cerrado, hermana y novia mía (4,12); Dijo R. Yehudá b R. Simeón citando a R. Yehosúa b Leví: (Se puede comparar) a una rey que tenía dos hijas, una mayor y una pequeña, y no se decidía a casarlas. Las dejó una larga temporada y se marchó a la provincia marítima; las hijas se auto emanciparon y se entregaron en matrimonio a unos hombres, y cada una tomó como suyos el sello y la rúbrica de su marido” [IV, 12.1.1].

“Al cabo de un tiempo volvió el rey a la zona costera y oyó a cerca de sus hijas comentarios calumniosos que decían que se habían prostituido. ¿Qué hizo? – Emitió una proclama (convocando) a todo el pueblo al Campo de Juegos” [IV, 12.1.2].

CtRas:

“Un jardín cerrado. Por causa de la modestia de las hijas de Israel que no son desvergonzadas (literalmente: quebradas en los órganos genitales). Un manantial sellado. Este (...) puede ser explicado como un término (referido a) un manantial, como (Jos 15,19): «fuentes de arriba (...)», y también puede ser explicado como un término (referido a) una puerta. Es un término arameo (que se encuentra en el Talmud (Ver 28a): «cerrad las puertas (...)» [17v]³⁵.

“Se sentó ante ellos en la galería y preguntó: ¿¡Hijas mías! Habéis actuado así y (efectivamente) os habéis degradado? Al punto cada una de ellas sacó el sello y la rúbrica de su marido...” [IV, 12.1.3].

“Así también pasa con las naciones extranjeras que calumniaron a los israelitas diciendo ‘los egipcios esclavizaron a los israelitas’ (Ex 1,3), y si los tenían totalmente sometidos, evidentemente también en sus propios cuerpos y en sus mujeres. Entonces fue cuando el Santo, bendito sea, dijo ‘eres jardín cerrado, hermana y novia mía’. ¿Qué significado tiene? –Que el Santo, bendito sea, dijo: Mi fuertecillo está enclausurado, pero se le deshonorá” [IV, 12.1.5]. “‘Huerto cerrado’ se refiere a las doncellas; *copa (...) cerrada* (4,12) se refiere a las casadas; *fuelle sellada* se refiere a los varones” [IV, 12.1.8]³⁴.

La interpretación de este versículo en *CtRab* se esclarece con la incorporación de una parábola rabínica que intenta relacionar el honor de Israel frente a las calumnias de las naciones extranjeras. La defensa del honor se concibe aquí en una dimensión puramente sexual, Israel es el pueblo de YHWH que mantiene su virginidad, su “jardín cerrado”. Luego se explicita en conductas concretas según los individuos, así las solteras, las casadas y los varones³⁶ son el contenido de las imágenes del “huerto”, la “copa” y la “fuente” que deben permanecer cerradas. Por su parte *CtRas* explica el jardín con alcance sexual y la fuente –“manantial sellado”– enfatizando etimológicamente el carácter de algo que se cierra. Se aleja del tono de primera persona singular que caracterizaba la interpretación anterior y está ausente la impronta poética precedente.

³⁴ L. GIRÓN BLANC, *Midrás...*, 234-235.

³⁵ M. TARADACH – J. FERRER, “El comentario...”, 437.

³⁶ Se ha querido ver aquí el rechazo a la homosexualidad.

Conclusión

El término *b'erit* no es una realidad unívoca en el AT, aunque se le ha equiparado a “alianza”, ésta es más amplia y abarcadora.

La alianza es utilizada como “figura”, “imagen” de la relación entre YHWH e Israel, ya sea unilateral, recíproca, como estructura legal o relación afectiva.

En cuanto relación afectiva, la imagen de alianza adquiere rango especial en la categoría esponsal, inaugurada por Oseas y continuada por Jeremías, Ezequiel e Isaías. Así tenemos por ejemplo: Os 2,4.16-18; Jr 2,31-33; Ez 16; Is 54,6; 62,4-5.

Si los profetas han entendido el concepto de *b'erit* como “alianza nueva”, “alianza de paz”, “alianza eterna”, la interpretación judía aporta implícitamente la acepción de “alianza de amor”.

CtRab y *CtRas* son buenos ejemplos para comprender la interpretación judía alegórica que transporta las figuras de los amantes del Ct en los personajes principales de la historia de Israel: YHWH-pueblo. Aquí se puede ver la concepción de *b'erit* como relación afectiva, de alianza de amor. Por tanto, el fundamento de la interpretación alegórica queda reflejado en la concepción siempre implícita que la interpretación rabínica hace de la *b'erit* sinaítica.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, L. – V. MORLA, - V. COLLADO (dirs.), *Diccionario bíblico Hebreo-Español*, Trotta, Madrid 1994.
- CAMELO, M. A., “La nueva alianza en Jeremías 31,31-34: un texto enlace de la relación entre los dos testamentos”, *Cuestiones Teológicas* 98 (2015) 439-458.
- GIRÓN BLANC, L., *Midrás cantar de los Cantares Rabbá*, Verbo Divino, Estella 1991.
- JACOBS, J., “The allegorical exegesis of Song of songs by R. Tuviah ben 'eli'ezer—lekah Tov, and its relation to Rashi's commentary”, *Association for Jewish Studies* 39 (2015) 75-92.

- KADARI, T., “‘Friends Hearken to your voice’: Rabbinic Interpretations of the Song of Songs”, en: K. Smelik and K. Vermeulen (ed.), *Approaches to Literary Readings of Ancient Jewish Writings*, Brill, Leiden-Boston 2014, 183-209.
- KADARI, T., “New Textual Witnesses to Midrash Song of Songs Rabbah”, *Zutot* 13 (2016) 41-54.
- KUTSCH, E., “b^ʿrit Compromiso, obligación”, en: E. JENNI – C. WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento. Tomo I*, Cristiandad, Madrid 1978, 506.
- LERA, J., “El Cantar de los Cantares a lo largo de la historia”, *Reseña Bíblica* 22 (1999) 13-22
- MORALES, N., “Historia panorámica de la interpretación judía de Cantares”, *Kairós* 26 (2000) 41-58.
- NICHOLSON, E. W., *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- TARADACH, M. – J. FERRER, “El comentario de Rashi al Cantar de los Cantares”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo 53 (2004) 407-439.
- TARADACH, M. – J. FERRER, “El comentario de Rashi al Cantar de los Cantares (y II)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo 54 (2005) 151-184.
- THÖNE, S., “Female humanimity: animal imagery in the song of songs and ancient near eastern iconography”, *Journal for Semitics* 25 (2016) 389-408.
- URIBE ULLOA, P., “Historia de la interpretación del Cantar de los Cantares”, *Anales de Teología UCSC* 10 (2008) 129-151.
- URIBE ULLOA, P., “El Conjuero del Cantar de los Cantares. Interpretación de Ct 2,4; 3,5; 5,8; 8,4”. En: P. URIBE ULLOA – J. C. INOSTROZA (coords.), *Annuntiabo veritatem tuam. Estudios en homenaje a Monseñor Antonio Moreno Casamitjana*, Universidad Católica de la Sma. Concepción, Concepción 2009, 69-109.
- URIBE ULLOA, P., “Os conjuero hijas de Jerusalén...’. Acercamiento textual a Ct 2,7;3,5;5,8;8,4”, *Anales de Teología UCSC* (2010) 105-122.
- WEINFELD, M., “b^ʿrit.”, en: G. J., BOTTERWECK – H. RINGGREN (dirs.), *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento. Vol. I*, Cristiandad, Madrid 1973.
- ZENGER, E., “Die Bundestheologie –ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bi-

belwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel-Kirche”,
en: E. ZENGER (ed.), *Der neue Bund im Alten. Studien zur Bundestheologie
des beiden Testamente*, Herder, Freiburg 1993, 13-49.

Artículo recibido el 5 de enero de 2016.

Artículo aceptado el 10 de marzo de 2016.

***NO SIN TI, NO SIN USTEDES. APORTES DE
MICHEL DE CERTEAU A LA COMPRENSIÓN
DE LA ECLESIALIDAD DE LA FE***

*NOT WITHOUT YOU. MICHEL DE CERTEAU'S CONTRIBUTIONS
TO THE UNDERSTANDING OF THE FAITH'S ECCLESIALITY*

Juan Pablo Espinosa Arce¹

CFT-IP Santo Tomás. Rancagua, Chile

Resumen

La eclesialidad de la fe, o la vivencia comunitaria de la opción creyente en el Dios de Jesús de Nazaret, representa un elemento esencial en la reflexión teológica cristiana. Uno de los teólogos que ha reflexionado sobre ella es el jesuita francés Michel de Certeau. En este artículo presentaremos algunas ideas que el autor sostiene en torno a la comunitariedad de la fe cristiana. Para efectos de este desarrollo, centraremos nuestra atención en el tema del imaginario de los lugares y en el uso del lenguaje religioso y teológico entendido como vehículo para expresar la estructura eclesial de la fe cristiana. De esta manera, pretendemos aportar algunas claves para responder a la pregunta de dónde está Dios y cómo el creyente reunido en comunidad discierne la presencia y la acción salvífica del Eterno.

Palabras clave: Eclesialidad de la fe, Michel de Certeau, imaginarios, lenguaje religioso.

Abstract

Ecclesiality of faith or community experience of the believing option in Jesus of Nazareth's God, is an essential element in the Christian theological reflection. One of the theologians who has reflected on it is french Jesuit Michel de Certeau. This article

¹ Licenciado en Educación por la Universidad Católica del Maule. Profesor de Religión y Filosofía. Estudiante del Magíster en Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente de Ética en el CFT-IP Santo Tomás (Sede Rancagua). Correo: jpespinosa@uc.cl

presents some ideas the author claims about the communality of the Christian faith. For purposes of this development, we will focus our attention on the theme places' imaginary and the use of religious and theological language understood as a vehicle to express the ecclesial structure of Christian faith. In this way, we aim to provide some clues to answer the question of where is God and how the believer gathered in the community discerns the presence and saving action of the Eternal.

Keywords: faith's ecclesiality, Michel De Certeau, imaginaries, religious language.

1. Introducción

La eclesialidad de la fe constituye un elemento indispensable al momento de pensar la fe cristiana. Gracias a ella comprendemos que no es sólo el yo el que se adhiere al Dios de Jesús y a su mensaje, sino que es una comunidad la que vive, desde las relaciones interpersonales, la fe, la liturgia, las opciones éticas, y todo lo que conlleva la creencia.

Siguiendo a Cordovilla hemos de afirmar que “la fe no es algo que afecte de una manera aislada e individual a la persona, sino que reclama esencialmente comunión, comunidad, eclesialidad. El binomio yo creo-nosotros creemos pone de relieve la tensión entre el carácter personal y comunitario de la fe”². Es interesante esta *tensión* que se provoca en cuanto a la dimensión personal y comunitaria de la respuesta libre del hombre al Dios que se revela³. Ocáriz y Blanco sostienen que “la fe es un saber particularmente personal: es saber algo porque lo dice alguien; además, y como consecuencia, es un saber que obliga especialmente a la persona a actuar en cuanto tal”⁴. El Dios personal de Abraham, de Isaac y Jacob, el Dios de los profetas, el Dios de Jesús de Nazaret, se comunica con personas, a las cuales se dona gratuitamente invitándoles a vivir en intimidad con él, intimidad que no es a-histórica o supra-histórica, sino que es una fe verdaderamente histórica, basada en un acontecimiento histórico, la Revelación, la cual tendrá su clímax en la Encarnación del Hijo de Dios.

² A. CORDOVILLA, *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007, 92.

³ Cf. CONCILIO VATICANO II, “Constitución Dogmática *Dei Verbum*”, En: AAS 58 (1966), Editrice Vaticana, Vaticano 1966, 5.

⁴ F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Pelicano-Palabra, Madrid 1998, 251.

La persona desde su libertad puede acoger o no la llamada de Dios, proceso que debe ser discernido, pensado y celebrado litúrgicamente. La experiencia de sentirse llamado posibilita la confianza con la que la persona entra en relación y comunión con Otro que lo ha transformado radicalmente, un Alguien que se manifiesta como comunidad de personas unidas por el vínculo del amor. En este proceso o itinerario de la fe se reconocen que “el conocimiento de Dios no sólo es personal, es también personalizante (...) se comprende, pues, que el conocimiento de Dios, que implica siempre cierta relación personal con Él, lleva al hombre a su madurez personal más que ningún otro”⁵.

Junto con la dimensión personal de la fe, encontramos la dimensión comunitaria de la misma, la cual se manifiesta en una vertiente antropológica. Por la dimensión antropológica afirmamos que el hombre es un animal político, un ser gregario que busca el encuentro con otros, encuentro que posibilita su desarrollo más pleno. Es más, la misma fe a su nivel antropológico se comprende como la confianza existente entre dos personas que se constituyen en compañeros de camino. Poner mi confianza en el otro, verlo como alguien digno de fe, nace como movimiento libre y amoroso, dinámica que también se presenta en la dimensión teológica o religiosa de la fe, en donde la relación de reciprocidad acontece entre el Dios Trinidad y la comunidad de creyentes a la que se ha revelado y que constituye su imagen. Por tanto, la eclesialidad vista como manifestación de la Trinidad permite afirmar que “la fe de la persona singular cuando es explícitamente cristiana depende de la fe de la comunidad eclesial”⁶.

Uno de los pensadores modernos que ha puesto acentos en la dimensión comunitaria de la fe es Michel de Certeau⁷. De Certeau concibe que la eclesialidad de la fe se fundamenta sobre todo en la expresión *no sin ti, pero referido a los otros*. Así nos dice el pensador francés: “es imposible sin ti (...) el cristiano habla al Señor como al enamorado o a la amiga: No, *no sin ti*. Que no sea separado de ti. Pero de la misma manera se dirige a los

⁵ F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, fe...*, 263.

⁶ F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Revelación, fe...*, 273.

⁷ (1925-1986). Jesuita, teólogo, filósofo e historiador francés. Fundador junto con J. Lacan de la Escuela Freudiana de París. Se interesó por los estudios de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola.

otros: *No sin ustedes*. No soy más que el defensor de una sociedad o de mi propio éxito, sin ustedes”⁸.

¿Cuál es el origen de esta expresión? De Certeau sostiene que ella es “el enunciado propio de la fe”⁹, y que se expresa sobre todo en la acción litúrgica y la súplica del creyente¹⁰. Junto con esta dimensión teológico-litúrgica, el autor reconoce las influencias filosóficas de M. Heidegger: “el no sin *-nitch ohne-* fue sugerido por Heidegger a propósito de la relación del ser con un sujeto neutro y donador(es) que lo plantea así: Hay *-es gibt* literalmente, eso da- ser. Cualquiera cosa que ocurra con sus referencias heideggerianas, la categoría del *no sin* juega de mil maneras en el funcionamiento de la experiencia cristiana”¹¹.

Ahora bien, la interpretación específica del autor a propósito del “no sin... y con ustedes”, se formula en los siguientes términos: “¿Qué quiere decir el “no sin”? Si yo la uso por mi cuenta, pienso que con esa categoría se puede designar lo que el Evangelio nos enseña del modo más misterioso: *Dios no puede vivir sin nosotros* (...) en el itinerario o en la incoherencia de cada experiencia personal, todo perdería su significación, si no estuviera religado a otros y finalmente al Otro”¹².

Ya sea a nivel de lo teológico o de lo filosófico, la expresión fundamenta una relación. Así, el vínculo comunitario constituye para De Certeau el acontecimiento originario de la Iglesia, ya que el “no sin” actúa como nudo entre los sujetos individuales en vistas a una religación originaria entre ellos, y entre ellos y Dios. Así como Jesús declara que no puede ser sin el Padre, y así como los discípulos son en referencia al maestro, así también los hermanos de la comunidad se constituyen mutuamente.

En este artículo nos proponemos presentar algunas reflexiones en torno a la comprensión que De Certeau posee sobre la eclesialidad de la fe. En primer lugar la verificación que la eclesialidad, vista como *centro*, se ha desplazado de lugar y ha llegado a ubicarse en los márgenes y en las fron-

⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer*, Katz, Buenos Aires 2006, 126

⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 218.

¹⁰ La oración eucarística del “Alma de Cristo” posee la fórmula: “Dentro de tus llagas escóndeme, *no permitas que me aparte de ti*”.

¹¹ *IBÍDEM*, 218-219. Las cursivas son del autor.

¹² M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia*, Ágape, Buenos Aires 2015, 37. Las cursivas son del autor.

teras sociales y culturales. Los conceptos de *centro*, *fronteras*, *márgenes* y *desplazamientos* son leídos por el autor tanto en un sentido imaginario, es decir, desde la iluminación que un telón interpretativo aporta a la realidad eclesial, y también en un sentido real, es decir, cómo en la vida concreta de la Iglesia se verifican los espacios y los movimientos. De igual manera se reflexionará en torno a la labor de la teología en los márgenes y cómo desde ellos se construye un nuevo discurso teológico, signo del nuevo estilo de eclesialidad. En segundo lugar reflexionar en torno a algunas formas que el lenguaje religioso adquiere para expresar el sentido comunitario de la fe, a saber, la mística y la experiencia colectiva del infinito, la metáfora de la infancia como instancia de la ruptura instauradora y el tema de la unidad de la fe vivida al interior de la diversidad comunitaria. Concluiremos con una recapitulación de los principales temas abordados en este recorrido.

2. La eclesialidad: el centro que se desplaza de lugar

Si realizamos un diagnóstico de la época actual, de aquella que algunos autores califican como *posmoderna*¹³. Es una época conflictiva, en la que el *yo* queda aislado, en donde hablar de lo comunitario resulta complejo, en donde se ha expuesto la noción de que se puede creer en un Dios al margen de una comunidad eclesial. De Certeau afirma que “la actualidad da a la vida religiosa una nueva fisonomía”¹⁴. Un nuevo estilo de cristianismo, una nueva forma de vivir la presencia de la Iglesia en el mundo, siguiendo el espíritu de *Gaudium et Spes*, se hace urgente. En otras palabras, surge la pregunta de cómo los cristianos hemos de ser un signo (un sacramento) que manifieste a los hombres la frescura del Evangelio, de manera de evidenciar cómo lo cotidiano nos puede hablar de Dios.

¹³ Es el caso de Juan Martín Velasco quien se pregunta cómo ser cristiano en medio de la cultura posmoderna, la cual se presenta en clave de crisis, de secularización, como un momento histórico en el que la trascendencia, como reflexión y experiencia humana ha sido dejada de lado. A pesar de estos síntomas de carácter más negativo, el autor es capaz de repensar cristianamente las opciones de la fe y replantear el *estilo* de ser cristiano. J. M. VELASCO, *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1996.

¹⁴ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 27.

Ahora bien, ¿qué significa hablar de comunidad eclesial, de eclesialidad de la fe en esta cultura posmoderna? A juicio de G. Lipovetsky, la época en la que nos toca vivir es una en la que “se extiende un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales (...) la *res* pública está desvitalizada (...) únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático”¹⁵. ¿Qué consecuencias tiene esta realidad social, antropológica, política o cultural para la Iglesia? ¿Cómo la comunidad creyente anunciará proféticamente el lugar basal de las relaciones interpersonales como origen de la fe cristiana? ¿De qué manera la comunidad cristiana se responderá a la pregunta de dónde está Dios?

Frente a ello es que sostenemos que la eclesialidad de la fe se ha desplazado de lugar. Ella constituye el centro de la vida cristiana, pero resulta interesante comprender que este centro imaginario ahora se movió hacia las periferias, a los márgenes y a las fronteras sociales y culturales. Y esto aconteció porque el Dios en quien hemos puesto nuestra fe es un *Dios en salida, un Dios que se desplaza*¹⁶. El Dios de Israel y Padre de Jesús es Aquél que bajó a liberar a los esclavos en Egipto porque conoció su sufrimiento y su lamento (Cf. Ex 3,7-8), el que se presentó como susurro libre a la entrada de la cueva en el Horeb (Cf. 1 Re 19,12), o el que llegó a las orillas del río Quebar a estar con los exiliados (Cf. Ez 1,1). Es también el Dios que quiso hacer de la barca que cruza el lago su centro móvil, el nuevo lugar de adoración, el espacio de encuentro en torno a su enviado Jesucristo (Cf. Lc

¹⁵ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1995, 50-51.

¹⁶ Es la gran eclesiología de Francisco, la comunidad en salida (*Evangelii Gaudium* 20 y ss). En mi artículo “Aires de juventud entran en la Iglesia. Francisco, *Evangelii Gaudium* y la Iglesia de salida” (2014), reflexiono en cómo la Iglesia en salida representa la irrupción de un nuevo paradigma o de un nuevo estilo, De Certeau hablará de fisonomía, de la comunidad creyente. En el concepto “en salida”, Francisco está rescatando la experiencia de Israel en el éxodo y en la vocación dinámica que su fe posee, ya que el mismo Dios bíblico es uno que va de camino, que se mueve y que hace su centro vital en medio de los pobres y los desterrados. Es también la dinámica del envío misionero (el Id de Jesús luego de la Resurrección ver Mt 28,19-20). En palabras de Francisco: “fiel al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco, sin miedo. La alegría del Evangelio es para todo el pueblo, no puede excluir a nadie” (EG 23) J. P. ESPINOSA, “Aires de juventud entran en la Iglesia. Francisco *Evangelii Gaudium* y la Iglesia de salida” *Revista de Pastoral Juvenil (Escolapios)*, 502, (2014), 7-11.

5,1-10). Gracias a la experiencia bíblica, comprendemos que los márgenes y las fronteras sociales y culturales nos hablan de Dios porque Dios está actuando kairológicamente en medio de ellas.

2.1. Márgenes y fronteras sociales y culturales¹⁷

Decíamos anteriormente que el Dios de Jesús, que es el centro de la fe, se ha desplazado hacia las periferias, hacia los márgenes y las fronteras sociales y culturales. Son esos lugares, físicos o imaginarios, en los cuales pareciera ser que no está pasando lo importante, pero es allí que podemos escuchar el “silbido apacible (...) esa brisa que llega hasta nosotros, que perturba y relativiza nuestras seguridades”¹⁸. Una imagen interesante que utiliza De Certeau es el tema de la *hojarasca*¹⁹. Es un concepto gastronómico que hace referencia a un tipo especial de masa de harina que tiene muchos recovecos, grietas, textura, que se puede desarmar con facilidad, y que por tanto no es homogénea. En dicha hojarasca eclesial, misionera, pastoral, teológica, los cristianos hemos de ir descubriendo cómo la única autoridad a la que pretendemos ser fieles no respeta espacios ni lugares. Es como el Espíritu que va y viene, sin saber nosotros de dónde ni hacia dónde (Cf. Jn 3,8).

En los márgenes y las fronteras ocurren los cruces culturales y religiosos. En ellos sus protagonistas van haciendo síntesis de cómo viven, con qué imágenes, con aquello que De Certeau denomina el “zoológico de lo imaginario”²⁰, de las imágenes sociales, teológicas, eclesiales, misioneras, políticas, sexuales, culturales, económicas. También evidenciamos con qué simbólica y con qué poética ellos van expresando la celebración litúrgica, lo sacramental, la religiosidad popular. La frontera, como comenta De Cer-

¹⁷ El tema de las fronteras, fue anteriormente reflexionado con ocasión de la Misión Territorial en Chile el 2014. Tuve la oportunidad de compartir una serie de reflexiones con la Iglesia chilena, entre las que se encuentra el artículo “Misionar y evangelizar desde las orillas y las fronteras”, en la que reflexiono sobre el texto que animó la Misión Territorial (Lc 5,1-10). http://www.iglesiaenmision.cl/images/recursos/Misionar_y_Evangelizar_desde_las_orillas_y_las_fronteras.pdf, citado el 16 abril 2016.

¹⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 134.

¹⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 134.

²⁰ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 99.

teau, “es movable, porque se extiende y se desplaza con las historias de los hombres, que son variables; no está cerrado por ningún pasado, ni recluido en ningún presente. No es un objeto fijo, una tierra delimitada, por delante de nosotros”²¹.

A nuestro entender el párrafo anteriormente citado de la obra de De Certeau es clave para una comprensión profunda de la vivencia de la eclesialidad, de la comunitariedad, del gran nosotros de la Iglesia que es misionera porque es capaz de cruzar el umbral imaginario que separa nuestro grupo, nuestra pastoral, nuestra Iglesia, nuestras seguridades o zona de confort y llega a los lugares peligrosos, a los espacios prohibidos, a los lugares invisibles de nuestras grandes o pequeñas ciudades, pero que desde el discernimiento comunitario podemos comprender que en ellos está actuando Dios. A propósito del discernimiento colectivo, sostiene De Certeau que “gracias a las interrogaciones o a las sorpresas de tal extranjero (la comunidad cristiana) llega a encontrar su verdad en la forma que les es propia y a discernir, en la prolijidad de sus obras, la acción de ese mismo Espíritu”²², de Aquél que reunió a todas las naciones en la confesión de una única fe, de Aquél que en Pentecostés, acontecimiento clave en la misionariedad de la Iglesia, permite que todos los pueblos del mundo hubieran podido entender el mismo Evangelio.

Esos cruces culturales y religiosos fundamentarán, en última instancia, la experiencia del encuentro cuerpo a cuerpo, rostro a rostro, relato de vida con relato de vida de los otros que constituyen mi mundo y mi historia. En la frontera nos dejamos afectar por los demás. Allí se juegan las relaciones interpersonales y eclesiales. Es la experiencia bíblica del Jesús de Marcos que, luego de la noche de oración, le dice a la comunidad eclesial: “vámonos a los pueblecitos vecinos, para predicar también allí, pues para esto he salido” (Mc 1,36-38).

Jesús vive en la frontera, en los pueblecitos vecinos a los que cruza constantemente en la Iglesia-barca, la cual es ahora el nuevo Templo, el espacio de encuentro de los hombres y mujeres de frontera, los que viven en la cultura plural, con el Dios de la misericordia. Como afirma De Certeau, el Dios

²¹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 121.

²² M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 134.

revelado por Jesús invita a recuperar el “signo plural, las lenguas diferentes, las funciones distintas, la forma pluralista y comunitaria”²³. La Iglesia también ha de aprender a vivir en la frontera. De Certeau insiste de manera recurrente en la condición misionera de la Iglesia cuando comenta que:

la Iglesia será misionera porque su realidad efectiva se ubica al lado de *otros grupos*, como vecina o alejada de lo que le falta. Para la Iglesia ser misionera implica *otras generaciones, a culturas diferentes*, a nuevas ambiciones humanas (...) Cuando es calificada de católica, es definida por alianza entre la unicidad de Dios y la *pluralidad de las experiencias humanas*: incesantemente llamada a convertirse a Dios, responde volviéndose hacia *otras regiones culturales, hacia otras historias, hacia otros hombres*²⁴.

2.2. Teologías de frontera: signo de un nuevo estilo de eclesialidad

Ahora bien, ¿qué sucede con la teología? ¿Hay teología en la frontera? ¿Cómo se hace teología en los márgenes, en las culturas plurales, en los cruces de caminos? ¿Cómo la teología nos ayuda a reconocer el paso de Dios en los espacios físicos o imaginarios? ¿Qué instrumento teológico tenemos para discernir el silbido apacible, la hojarasca constitutiva? El papa Francisco, lector asiduo de Michel de Certeau²⁵, en su mensaje a la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina con ocasión de su centenario, nos brinda pistas importantes. Dice el papa: “enseñar y estudiar teología significa *vivir en una frontera*, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que anuncia, de manera comprensible y significativa. Debemos guardarnos de una teología que se agota en

²³ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 121.

²⁴ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 127-128. Las cursivas son nuestras.

²⁵ Así lo reconoce el mismo Francisco en la entrevista concedida a Antonio Spadaro. Así comenta el entrevistador: “Antes de encender mi grabadora, hablamos todavía de otra cosa. Comentando una publicación mía, me dice (el papa) que los pensadores franceses contemporáneos que más le gustan son Henri de Lubac y Michel de Certeau” A. SPADARO, “Papa Francisco: una Iglesia que encuentra caminos nuevos” *Mensaje* 623 (2013) 9-23, 10.

la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir”²⁶.

Luego del Vaticano II acontece una proliferación de teologías marginales, locales, fronterizas, las cuales fueron conocidas por De Certeau, sobre todo la Teología de la Liberación. Tomando prestada la expresión de Diego Irarrázaval, aconteció una *indagación cristiana en los márgenes*²⁷. Así encontramos la teología de la liberación nacida en Perú y que expandió por todo el mundo, la teología latina en Estados Unidos con el recientemente fallecido Virgilio Elizondo, o la teología asiática de la liberación de Aloysius Pieris, y la teología negra de James Cone. Todas estas manifestaciones nos permiten comprender cómo el Espíritu ha suscitado una polifonía teológica. Es más, esto sigue siendo un trabajo que puede presentarse como sinfonía inconclusa, algo en camino, un trabajo que se sigue realizando.

La frontera, por tanto, posee autoridad porque Dios está en ellas. Aconteció la rotura del velo del Templo que separaba lo santo de lo santísimo, con lo cual comprendemos que Dios no pudo ser más enclaustrado por ideologías particulares, por aquellos a los que De Certeau llama los nuevos herejes. Dos resultan interesantes. En primer lugar el hermético. Dice el autor que es todo aquel que “considera como resto insignificante cualquier otra autoridad que no sea la suya propia, el papa o la Escritura. *El herético rompe la comunicación, quita su verdad al control de la comunicación creyente, se la reserva: la verdad sólo concierne a Dios y a él o a su grupo*”²⁸. El hermético es el que no deja a Dios ser Dios. Es el que se cierra a la acción libre y misericordiosa del Dios que se mueve en la orilla del lago, entre la tierra de Israel y los pueblecitos vecinos. Es el que se opone a la praxis misionera de Jesús, quien se puso en camino hacia la frontera y convivió

²⁶ “Videomensaje del santo padre Francisco al congreso internacional de teología organizado por la Pontificia Universidad Católica Argentina” https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html, citado el 16 Abril 2016. En la entrevista concedida a Spadaro, citada en la nota a pie de página n°13, el entrevistador comenta que el gran deseo de Francisco es “que estemos atentos a no caer en la tentación de domesticar las fronteras: hay que salir al encuentro de las fronteras, y no traerse las fronteras a casa para darles un barniz y domesticarlas” A. SPADARO, “Papa Francisco: una Iglesia que encuentra caminos nuevos”... 21.

²⁷ Nos referimos al libro D. IRARRÁZAVAL, *Indagación cristiana en los márgenes. Un clamor latinoamericano*, Centro Teológico Manuel Larraín, Santiago de Chile 2013.

²⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 137. Las cursivas son nuestras.

con prostitutas, publicanos, endemoniados, enfermos, y que fue tachado de comilón y borracho.

Junto con la herejía hermética, De Certeau denuncia a los *prébitas*. Ellos son los que “ignoran lo que está cercano, piensa en lo universal, pero porque ya no ve el detalle. A esta simplicidad lisa y confusa de la ideología, la historia opone la complejidad de las situaciones socioculturales”²⁹. La complejidad de las situaciones socioculturales, la hojarasca de la realidad, la constitutiva pluralidad actual ¿cuánto de ello ocurre en la frontera? ¿Cómo los márgenes son lugares teológicos? El papa Francisco en *Evangelii Gaudium* habla de tener un oído en el pueblo³⁰. Esa debe ser en definitiva la acción de la Iglesia y del teólogo, a saber, auscultar los signos de la presencia de Dios en el mundo y en la historia³¹.

En las palabras de De Certeau se percibe una actualidad eclesial de importancia. El autor nos pone en alerta de evidenciar cómo en nuestras comunidades se siguen reciclando estructuras fariseas, cómo impedimos que el Espíritu sople su brisa suave, su susurro desde las fronteras y desde los márgenes, cómo ponemos un alto al *sensus fidei*, a la participación de todos los creyentes en el asentimiento de la fe y de las costumbres, cómo en definitiva evitamos discernir los signos de los tiempos.

En la frontera y en los márgenes va surgiendo una renovada *eclesiogénesis*, de manera de percibir cómo las comunidades de base van reinventando la Iglesia, van imaginando una Iglesia que es hospital de campaña, una comunidad con olor a oveja porque se involucró hasta el fondo de la realidad histórica a ejemplo de la kénosis del Verbo hecho hermano nuestro. Es en las comunidades en donde se da el trinomio presentado de por De Certeau, a saber, “profetismo, evangelismo, pneumatología”³². Estos elementos son clave para vivir renovadamente la experiencia comunitaria del cristianismo como opción extrovertida, como Iglesia en salida, como comunión universal.

²⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 130.

³⁰ FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* en: AAS 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 21013, 154-155.

³¹ CONCILIO VATICANO II, Constitución Dógmatica *Gaudium et Spes*, en: AAS 58 (1966), Editrice Vaticana, Vaticano 1966, 4,11, 44.

³² M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 120.

3. ¿Cómo hablar hoy del nosotros eclesial?:

Formas del lenguaje religioso

En esta segunda parte de nuestro artículo revisaremos algunas formas que De Certeau presenta al momento de querer hablar de la experiencia eclesial de la fe. La importancia del lenguaje religioso, como vehículo para expresar la comunitariedad de la fe, constituye un tópico recurrente en la reflexión de De Certeau. A propósito de esto sostiene el autor que “el lenguaje cristiano no tiene (ni puede tener) más que una *estructura comunitaria*: únicamente la conexión de testigos, signos o roles diferentes, enuncia una verdad que no puede ser reducida a la unicidad por un miembro, un discurso o una función. Porque esta verdad no pertenece a nadie, es dicha por varios”³³. Existe por lo tanto una polifonía en cuanto a la única verdad que es dicha por la comunidad. Varias voces interpretan la misma sinfonía con lo cual comienza a vislumbrarse la *ruptura instauradora*, concepto presente transversalmente en la propuesta de De Certeau y que significa el paso de un estilo de cristianismo y de un determinado meta-discurso, posiblemente considerados caducos, a otro que posibilita la apertura de un nuevo espacio, de una nueva cultura, de un renovado estilo de encuentro de la fe cristiana con el mundo.

En palabras del autor, es necesario “dar lugar a la comunidad políglota de Pentecostés y al plural de las Escrituras. Mediante ese gesto de dar lugar a la multiplicidad de las instituciones eclesíásticas y a la invisibilidad del Espíritu –es decir, a la letra y al sentido de la comunicación– se inaugura el espacio donde, cada vez, permitir significa morir”³⁴. La dimensión políglota de la eclesialidad de la fe, interpreta la sinfonía teológica, pastoral, misionera, sociológica, cultural, espiritual, a través de espacios y lugares específicos. A continuación presentaremos algunos de ellos.

3.1. Mística y experiencia colectiva del infinito

La temática de la oración y de los gestos (sacramentales, litúrgicos, simbólicas, etc), es un tópico recurrente en De Certeau. Es en medio de ello

³³ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 220. Las cursivas son del autor.

³⁴ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 223.

que aparece la mística, sobre todo la del “Dios escondido”³⁵, la cual afirma que existen *regiones espirituales* hacia las cuales el creyente, en quien De Certeau ve al viajero y al peregrino, se dirige en busca de lo divino. Este peregrinaje, comenta De Certeau, se “aprende en medio de tantas voces”³⁶ que van contando un relato de cruces de espiritualidades y culturas.

Por medio de los gestos, elementos constitutivos de la persona humana, el creyente va adentrándose en un espacio sagrado, en un lugar, dando una orientación a su vida, viendo la espiritualidad como una forma de seguimiento de Jesús en la historia. Y este seguimiento tiene el carácter de ser comunitario, de realizarse en clave de pueblo³⁷. Hay una topografía sagrada que va constituyendo el espacio místico en el cual el creyente se la hace pregunta ¿dónde está Dios?, interrogante realizada psíquico-corporalmente. Así comenta De Certeau: “el orante se pone de pie, alzado hacia lo alto, hace así de su cuerpo, que prolonga el impulso de la columna, el grito mudo que atrae hacia sí al Dios que descende. Cosa entre las cosas, el cuerpo se convierte en eje del mundo”³⁸. Es interesante esta dinámica teológico-sacramental que se despliega gracias al mundo de la oración y la espiritualidad. El hombre busca (imagen de los brazos alzados) la presencia de lo sagrado y lo sagrado *se mueve*, se encarna hacia y en el mundo del hombre. El grito mudo, las ansias de búsqueda, el deseo se hace incontenible y el creyente busca captar las huellas de Dios en medio de su topografía simbólica y real. Es por ello que De Certeau afirma que “con el lenguaje de su humanidad, Dios viene al encuentro de las manos, los rostros y los cuerpos, a los que orienta hacia él y que responden a los suyos”³⁹.

Esta marcha del orante y de su pobre equipaje hacia Dios se realiza en contacto directo con los otros. La espiritualidad posee una perspectiva cultural. En la cultura Dios se ha encarnado y la cultura aparece como el espacio sagrado de encuentro para vivir la “experiencia radical de la unión existencial con el otro”⁴⁰. Esta *religio* existencial se articula desde un de-

³⁵ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 27.

³⁶ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 27.

³⁷ En mi artículo J.P. ESPINOSA, “Pensar una espiritualidad en clave de Pueblo”, en *Teología Espiritual* 175, 2015, 77-86, abordo la dimensión comunitaria de la espiritualidad cristiana a la luz de *Evangelii Gaudium* del papa Francisco.

³⁸ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 4.

³⁹ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 42.

⁴⁰ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 38.

terminado simbolismo social en donde la cultura “es el lenguaje de una experiencia espiritual”⁴¹.

En dicha experiencia místico-cultural se provoca el encuentro. Así comenta De Certeau que “la fe es ese descubrimiento que en el lenguaje cotidiano reconoce la palabra de Alguien a quien responder (...) el lenguaje de la fe es anticipado por la experiencia real de los creyentes”⁴². El encuentro significa diálogo, reciprocidad y eclesialidad. En el desvelamiento de mi intimidad me hago vulnerable y débil ya que paso a formar parte del mundo de los otros y la creencia particular pasa a incardinarse en una fe comunitaria. Esa fue la experiencia real de los creyentes de la comunidad de Jerusalén que pusieron sus bienes en común (Cf. Hch 2,45) para que el permitir significase morir para vivir. Así, cada vez que se favorece una ruptura instauradora, como espacio místico y espiritual, por pequeña que sea, se favorece el dar el fruto que crece en el hacer experiencia de comunidad. De esa manera se logra realizar la “experiencia colectiva del infinito”⁴³.

3.2. La metáfora de la infancia: posibilidad de una ruptura instauradora

Las metáforas representan una forma de lenguaje, sobre todo del poético. En la metáfora acontece un imaginario del desplazamiento, del viaje y del peregrinaje, ya que la metáfora es ir más allá (meta) del espacio público, del lugar común de la plaza (foro). Es la capacidad de dar el paso de lo estático a lo dinámico, de lo viejo a lo nuevo, de vivir la ruptura instauradora.

De Certeau reconoce que hoy ya no existe un piso donde fundamentar la experiencia religiosa⁴⁴, ya no hay un lugar que dote sentido a la realidad. Es la época del fin de los grandes discursos. Pero ahí, en donde aparentemente no hay un relato fundacional que cohesione los relatos particulares, aparece la metáfora como forma de hablar de Dios. Ella tiene que ver con la enunciación y la pronunciación, con dar la palabra a los que no la tenían. Ella y acompañada de la fábula, de la poesía, son formas de ver el mundo,

⁴¹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 51.

⁴² M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 61.

⁴³ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 38.

⁴⁴ Cf. M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 276.

modos de ampliar la mirada y reconocer otros aspectos considerados marginales. La metáfora, la fábula y la poesía, están en cierto sentido relacionados con un *imaginario de la locura*. El poeta, el juglar, el cuentacuentos constituyen al loco, al que rompe los esquemas preestablecidos. Es más, sostenemos que al mismo Jesús podríamos verlo también como un poeta, un cuentacuentos, como aquél que pronuncia y enuncia una “metáfora”, la del Reino, la del Padre que perdona, la de la levadura y la sal, la de la luz del mundo y de la red de pesca. Y por decir sus “metáforas” fue condenado y muerto por los legisladores de su tiempo, por aquellos que se cerraron heréticamente a lo nuevo, a la ruptura instauradora.

Para De Certeau, la metáfora es “profética y marginal”⁴⁵ y critica a las instituciones existentes. Desbarata nuestras seguridades, aporta una reinvención epistemológica. Dice nuestro autor que la expresión cristiana, el dotar de un nombre a la experiencia, representa una “ruptura esencial”⁴⁶, que permite “abrir un espacio de palabra y, para ello, practicar un corte en el cuerpo social”⁴⁷. El imaginario de la locura y de la metáfora, una estética del discernimiento de la presencia de Dios, permite descubrir el “espacio emancipado destinado a la enunciación cristiana, a la escritura utópica, al no lugar”⁴⁸.

La enunciación y la pronunciación significan que la palabra ha de tomar el sentido de ser un vehículo que cree realidades, ya que ella es eficazmente creadora (Cf. Gn 1,1-2). Abre un prólogo, un espacio, viene a posibilitar la imbricación de experiencias sociales, comunitarias y de sentido que se sostienen mutuamente. Y esta enunciación tiene el carácter definitorio de ser comunitaria. Es la comunidad cristiana la que pronuncia un evangelio, una buena nueva que inaugura la ruptura instauradora. La eclesialidad de la fe enuncia la memoria y la narración. Así como el discurso cristiano está sustentado en la autoridad comunitaria, la enunciación también surge de la polifonía eclesial.

Gracias a esta enunciación polifónicamente eclesial, se nos abre la perspectiva fundacional del vivir juntos, de buscar lo que De Certeau llama “los

⁴⁵ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 275.

⁴⁶ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 278.

⁴⁷ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 278.

⁴⁸ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 278.

pequeños laboratorios”⁴⁹, es decir, de ver cómo el grupo de compañeros de ruta están, y estamos, unidos gracias a una especial intimidad, a un conocerse diferente, a una dinámica graciosa. Esta es la idea clave para comprender las nuevas eclesiogénesis, los pequeños laboratorios en los que se ensayan e imaginan nuevas prácticas eclesiales, nuevas formas de pastoral y evangelización, de catequesis y liturgias, de oración y de mística, espacios en los que se pronuncian las nuevas metáforas.

Y una de las metáforas que De Certeau presenta es la de la infancia. Nos dice el autor:

retorno y la invención de una in-fancia. Eso que viene de otro lado y va más lejos no está ahí en ninguna parte. Lo que pasa en nosotros de alterado y alterante tiene forma de silencio y de comienzo (in-fans). Algo indefinidamente originario (...) el in-fans es el acontecimiento en la inversión o en la alteración que le responde. Ese acontecimiento que carece de un lugar social o racional sólo puede decirse en sueños (...) el acontecimiento se narra en sueños. Tiene figura de fábula⁵⁰.

La infancia representa el nacimiento de un nuevo tiempo, de un *kairós*, de un tiempo de gracia y del Espíritu. En los niños ocurre una inversión del cosmos y de la episteme. El niño constituye el paradigma de una sociedad igualitaria, fraterna y comunitaria, sobre todo en la experiencia del juego, que es a nuestro juicio el acontecimiento fundacional de la infancia. Gracias al juego, los niños involucran a los desconocidos los cuales y al momento de entrar en la dinámica de lo lúdico, pasan a formar parte de sus propios horizontes de vida. Por medio del juego se van creando las primeras instancias de agrupación y de sentido comunitario, de los roles que cumplen funciones al interior de la imaginación y de la creación de condiciones de convivencia iguales para todos. En este sentido, los niños están libres de cualquier contaminación ideológica. Es así como se crea y recrea un nuevo relato infantil⁵¹.

⁴⁹ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 281.

⁵⁰ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 292.

⁵¹ A propósito del juego y su dimensión comunitaria, Haussler y Torretti comentan que “al jugar, el niño, también favorece su desarrollo social, porque por medio de él, aprende a estar y jugar con otros niños, a respetar turnos y seguir reglas. Además

Ver la teología y la eclesialidad de la fe como juego significa comprenderla como rito vivencial, como mística experiencial en el que cada uno de los implicados tiene su lugar y su rol dentro de su desarrollo. Expresan por tanto una eclesiología de la comunión y de la participación. Esta visión lúdica de la teología no debe caer en un conductivismo que vea al otro que viene a mi encuentro como una *tabula rasa* que no trae ningún conocimiento o experiencia, sino que debemos valorar el alto potencial de las experiencias personales y comunitarias que los niños y jóvenes han hecho de Dios. Con la metáfora de la infancia percibimos, finalmente, la fuente de la eclesio génesis, de la renovación del tiempo y de la forma de pensar el cristianismo. El Reino de Dios se abre para quienes son como niños (Cf. Mt 18,3). Los niños son la imagen del tiempo nuevo que está surgiendo desde el seno de la historia y presencia de la ruptura instauradora.

3.3. La unidad de la fe vivida al interior de la diversidad comunitaria

En este último apartado buscaremos indagar cómo De Certeau entiende el vínculo existente entre la unidad de la fe cristiana y la diversidad propia de la comunidad cristiana. Antropológica, social y eclesialmente somos distintos, pero a pesar de dicho pluralismo constitutivo accedemos a un punto de encuentro, a un vaso comunicante, a saber, que existe “un solo Espíritu, un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios y Padre para todos” (Ef 4,5). Son los espacios que posibilitan la eclesialidad de la fe cristiana.

De Certeau posee una convicción fundamental, a saber, que la comunidad cristiana se constituye como un signo plural en virtud de que “la experiencia cristiana crea a su vez esa articulación al adoptar la forma comunitaria de un *nosotros* que es el único que permite la audacia de hablar de “nuestro Padre”. Ése es su lugar propio, encrucijada de lo singular y lo plural. Dicho lugar le resulta necesario: la Iglesia lo valora como el propio misterio que confiesa”⁵². Dos elementos son de interés. En primer lugar el tema del “nuestro Padre”, fórmula *litúrgica* que inaugura la oración por

aprende a compartir y convivir” I. HAUSSLER - A. TORRETI, *Familia y desarrollo infantil. Guía hacia una educación positiva*, CELAM-SELACC-UNICEF, Colombia 1996, 102.

⁵² M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 121.

excelencia de la Iglesia. Los creyentes confesamos la fontalidad de la acción del Padre y lo reconocemos como el común a todos. También nos lleva a pensar en la escena de la resurrección en donde el Señor se encuentra con Magdalena. Jesús pronuncia la frase “subo a mi Padre y al Padre de ustedes, a mi Dios y al Dios de ustedes” (Jn 20,17). Jesús vive una intimidad única con el Padre, comunión que es extrovertida a la comunidad. La resurrección de Jesús favorece una renovada vivencia de la eclesialidad de la fe.

En segundo lugar la aplicación del término misterio. De Certeau menciona constantemente la dimensión misteriosa de la comunitariedad de la fe en sintonía de lo que él denomina el “movimiento común de la fe”⁵³. Esta dinámica de la creencia posee un lenguaje de base, que en el Nuevo Testamento se fundamenta en la regla de fe. En ella, comenta el autor, se “describe el momento único en el que se ha develado el misterio de la unión en la diferencia. Pero esta expresión es ya pluralista”⁵⁴. La unidad de la fe y de Dios, que es también comunidad, en la pluralidad de la comunidad aparece como espacio sagrado, un *topos* en que se entrecruza lo espiritual y lo cultural, lo místico y lo social. Es el lugar del *consensum fidelium* que aparece como necesario en la construcción de lenguajes teológicos comunes para expresar la presencia de lo divino que no respeta espacios previamente delimitados.

Dios, al ser misterio, se presenta como quien no puede ser retenido ni capturado o ser transformado en un ídolo que responde a una determinada ideología. Comenta De Certeau que “ciertamente, la tentación es la de adaptarlo (a Dios) a nuestra mirada, de hacer nuestro lo que nos resulta bueno y de rechazar el resto como algo mítico”⁵⁵. El Dios de Jesús es quien vive la radical alteridad incluso con los considerados impuros por la legalidad judía. Es el Padre-Madre misericordioso que acoge al hijo que vuelve resucitado al hogar. Es el Mesías que anuncia que en Él está aconteciendo el Reino y los tiempos finales en donde los pobres son declarados felices. Con la praxis misionera de Jesús, con su teología sobre Dios, evidenciamos cómo la alteridad, el encuentro con los otros, constituye el elemento que da el verdadero sentido a la relación comunitaria de la fe. La relación con los

⁵³ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 243.

⁵⁴ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 244.

⁵⁵ M. DE CERTEAU, *El extranjero o la unión en la diferencia...*, 245.

otros remite en definitiva a la relación con Dios. Incluso los que no son de los “nuestros” pueden ser instrumentos de Dios.

En esto se nos presenta una interrogante clave: si asumimos que la comunidad es eminentemente plural, ¿dónde queda el lugar de las autoridades? ¿Existe una autoridad que establezca los parámetros de la *vita comunis*? La autoridad para De Certeau es la misma comunidad que posibilita la enunciación y la pronunciación de las múltiples expresiones de la única fe. Es por ello que sentencia que “una irreductible pluralidad de autoridades es la única que puede indicar la relación que cada una de ellas mantiene con lo que postula como cristiana. En cuanto autoridad, ni el papa, ni la Escritura, ni tal o cual tradición son suficientes; los otros le faltan. *Su relación necesaria con otros hace y dice la índole de su relación con el Otro que lo autoriza*”⁵⁶. Lo que De Certeau formula en la teoría es lo que acontece diariamente en la vida de la comunidad. Por ejemplo en la organización parroquial cada uno cumple su rol, su función. Cada uno vive su ministerio, pero no como islas o *ghettos* sino que desde la unidad de la concordia. Son distintas voces las que cuentan el relato de cómo Dios ha ido actuando en medio de su pueblo, cada a una a su manera, a la luz de sus propias experiencias. Sólo así evidenciamos cómo el Espíritu de Jesús provoca el *sensus fidei*, el asentimiento comunitario de la fe y de las costumbres.

4. Recapitulación

Al finalizar este recorrido en el cual hemos querido dialogar, e interpretar, la propuesta teológica de Michel de Certeau, hemos de reconocer en él a un pensador punzante, que invita a pensar y a mirar desde otra óptica y otros espacios de la fe cristiana. Reconocemos su inventiva y su deseo de favorecer una interpretación más comunitaria del cristianismo. Además se nos abren puertas que permiten hacer dialogar a De Certeau con el papa Francisco, uno de sus tantos lectores asiduos, y reconocer cómo en la teología del sucesor de Pedro encontramos vestigios del francés.

En segundo lugar, el imaginario del espacio, de los lugares y de los márgenes y fronteras. Son tópicos recurrentes en la propuesta del autor. Noso-

⁵⁶ M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer...*, 220.

tros hemos evidenciado cómo la eclesialidad constituye un espacio que se *ha desplazado de lugar* porque el mismo Dios de Israel y Padre de Jesús es un Dios en salida que invita a la comunidad cristiana a ponerse en movimiento.

Frente a la pregunta de dónde está Dios, no podemos decir que está aquí o está allá, menos encasillarlo en un solo lugar, en una única experiencia o pensarlo al interior de un único grupo de creyentes. El Dios cristiano es un *misterio que peregrina* por diferentes espacios y lugares invitando a los creyentes a mirar más allá de sus seguridades. Se hace necesario por tanto experimentar una auténtica mística de los ojos y de los oídos atentos y abiertos para reconocer el silbido suave, la brisa que nos refresca y que va de un lugar a otro, sin saber nosotros de dónde ni hacia dónde. El Señor es *el extranjero, el Otro radicalmente libre, el que se presenta pero se hace ausente, el Dios paradójico*.

La estructura comunitaria de la Iglesia, el gran nosotros eclesial como lo denomina De Certeau a la luz de la expresión *no sin ti y no sin los otros*, debe vehicularse a través de un determinado lenguaje teológico y religioso. Nosotros hemos evidenciado tres, a saber, la mística y la espiritualidad de la alteridad como búsqueda de lo infinito, en segundo lugar la metáfora y la fábula de la infancia, de los niños como renovación del tiempo y como quiebre epistémico y teológico en vistas a una ruptura que se hace instauradora y, finalmente, la temática de la unidad de la fe que se vive y se recrea al interior de la pluralidad comunitaria. Estos lenguajes propiciados por la reflexión de De Certeau constituyen elementos interesantes para provocar un renovado diálogo comunitario en vistas al rescate de las múltiples voces que narran el relato de la fe.

Bibliografía

- CONCILIO VATICANO II, "Constitución Dógmatica *Gaudium et Spes*", en: AAS 58 (1966) Editrice Vaticana, Vaticano 1966.
- _____, "Constitución Dogmática *Dei Verbum*", en: AAS 58 (1966), Editrice Vaticana, Vaticano 1966.
- CORDOVILLA, A., *El ejercicio de la teología*, Sígueme, Salamanca 2007.

DE CERTEAU, M., *El extranjero o la unión en la diferencia*, Ágape, Buenos Aires 2015.

_____, *La debilidad del creer*, Katz, Buenos Aires 2006.

Espinosa, J.P., "Pensar una espiritualidad en clave de Pueblo", en *Teología Espiritual* 175, 2015.

_____, "Aires de juventud entran en la Iglesia. Francisco *Evangelii Gaudium* y la Iglesia de salida" *Revista de Pastoral Juvenil (Escolapios)*, 502, (2014).

FRANCISCO, "Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*" en: *AAS* 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013.

HAUSSLER, I. - TORRETI, A., *Familia y desarrollo infantil. Guía hacia una educación positiva*, Celam-Selacc-Unicef, Colombia 1996.

LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 1995.

SPADARO, A., "Papa Francisco: una Iglesia que encuentra caminos nuevos" *Mensaje* 623 (2013).

OCÁRIZ, F. - BLANCO, A., *Revelación fe y credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Pelicano-Palabra, Madrid 1998.

VELASCO, J., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid 1996.

Artículo recibido el 19 de enero de 2016.

Artículo aceptado el 14 de marzo de 2016.

EXPERIENCIA RELIGIOSA, LENGUAJE Y LIBERTAD¹

RELIGIOUS EXPERIENCE, LANGUAGE AND FREEDOM

Luis Alberto Castrillón² - Carlos Arboleda Mora³

Universidad San Buenaventura. Bogotá, Colombia

Resumen

Se percibe en el mundo académico de la teología y de la praxis pastoral, un giro general y englobante hacia el sujeto, la experiencia, la donación del amor, la misericordia, el mundo vivido de los hombres y la vivencia de la fe en la vida cotidiana de un mundo secularizado. Es un anhelo de salir de la simple conceptualización y de las discusiones sin fin sobre la fe, para dar paso a una vivencia y a una experiencia de lo creído y a un testimonio que lo haga creíble. La revolución que ha propiciado el papa Francisco se fundamenta en una radicalidad del seguimiento de Jesús en la vida diaria, en las cosas sencillas, sin muchos malabares teológicos, y sí con una insistencia grande en el amor misericordioso de Dios. Este artículo quiere presentar algunas reflexiones que ayuden a fundamentar la donación experiencial del amor misericordioso, preguntándose por

¹ Este artículo es producto de los proyectos de investigación colaborativa *Ética y política: las posibilidades de reflexión de la teología mística y la fenomenología de la donación*. CIDI- UPB, y del proyecto *Pluralismo religioso y ecumenismo en Colombia. Fase I*. FU Católica del Norte.

² Magíster en Filosofía. Licenciado en Filosofía y candidato a doctor por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Profesor titular del Centro de Humanidades. Miembro del grupo de investigación Religión y cultura. Miembro del Clafen. Miembro del ODREC - Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe. ORCID 0000-0002-3946-6786. Correo electrónico: luis.castrillon@upb.edu.co

³ Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma). Director del Grupo de Investigación Teología y pastoral de la Fundación Universitaria Católica del Norte. Miembro del Clafen. Miembro del ODREC - Observatorio de la diversidad religiosa y de las culturas en América Latina y el Caribe. ORCID 0000-0002-9817-0707. Correo electrónico: caarboledam@ucn.edu.co

la experiencia, el lenguaje usado para expresarla y la libertad como respuesta del sujeto llamado en el momento del evento.

Palabras clave: Lenguaje, experiencia, testimonio, libertad, papa Francisco.

Abstract

It is perceived in the academic world of theology and pastoral practice, a general and encompassing turn towards the subject, the experience, the gift of love, mercy, lived world of men and the experience of faith in the daily life of a secularized world. It is a craving to leave the simple conceptualization and endless discussions about faith, to give step to an experience of the believed and to a testimony that makes faith credible. The revolution that has led the pope Francisco is based on a radical following of Jesus in daily life, in the simple things, without many theological juggling, and with a big emphasis on the compassionate love of God. This article aims to present some reflections that could help in this effort of founding the compassionate love's donation, asking for the experience, the language used to express it and the freedom as response of the subject called at the time of the event.

Keywords: Language, experience, testimony, freedom, Pope Francis.

Introducción

Se percibe en el mundo académico de la teología y de la praxis pastoral, un giro general y englobante hacia el sujeto, la experiencia, la donación del amor, la misericordia, el mundo vivido de los hombres y la vivencia de la fe en la vida cotidiana de un mundo secularizado⁴. Es un anhelo de salir de la simple conceptualización y de las discusiones sin fin sobre la fe, para dar paso a una vivencia y a una experiencia de lo creído y a un testimonio que lo haga creíble. La revolución que ha propiciado el papa Francisco se fundamenta en una radicalidad del seguimiento de Jesús en la vida diaria, en las cosas sencillas, sin muchos malabares teológicos, y sí con una insistencia grande en el amor misericordioso de Dios especialmente hacia los más pobres y heridos de la sociedad. Como lo propone Ivereigh⁵ a lo largo de su

⁴ Cf. G. FERRETTI, "Secolarizzazione e annuncio cristiano. Il contesto culturale della società secolarizzata". Relazione per il corso residenziale del clero di Trento, Verona 14 e 21 gennaio. 2013, www.webdiocesi.chiesacattolica.it/.../relazione_giova, citado 1 Abril 2016.

⁵ Cf. A. IVEREIGH, *El gran reformador. Francisco, retrato de un Papa radical*, Ediciones B, Barcelona 2015.

libro biográfico sobre el Papa, Francisco establece una reforma tradicional radical católica: volviendo la Iglesia a enfocarse en su misión central, de conducir a las personas al encuentro –la experiencia– del Dios de la Misericordia. Doctrina sin misericordia es como la piedra arrojada, que enajena, hiere, rechaza. La verdad de Dios es la misericordia; lo inmisericorde no es de Dios. La misericordia convierte, seduce, abre corazones y mentes, libera y salva. Si la Iglesia se está achicando, es porque su énfasis excesivo en las verdades de las doctrinas (énfasis motivado por el miedo, o sensación de amenaza) ha hecho que se vuelva inmisericorde. Recuperando el énfasis sobre la misericordia, Francisco está liberando a la Iglesia del gueto en que la sociedad liberal occidental (y la respuesta defensiva-agresiva de la Iglesia) la tenía amarrada.

En los últimos años se ha venido haciendo la reflexión sobre el llamado Giro teológico de la fenomenología, reflexión comenzada en Francia y que se ha extendido entre los autores de la filosofía continental incluyendo Inglaterra e Irlanda. En América Latina, Argentina y Colombia han continuado este camino fenomenológico que, sin embargo, todavía no se ha posicionado en la reflexión teológica de esta parte del mundo. Este giro se puede apreciar en el lenguaje y el trabajo pastoral del Papa Francisco, sin que él sea de la corriente fenomenológica. En el caso del llamado Giro teológico de la fenomenología de los últimos años, sobre la huella iniciada por Jean Luc Marion, Jean Louis Chretien, Michel Henry y otros, han continuado autores como Emmanuel Falque y Richard Kearney, todos en el campo de intersección entre filosofía y teología. Desde hace unos años se ha venido reflexionando sobre el aporte de la fenomenología a la teología⁶.

Este artículo quiere presentar algunas reflexiones que ayuden en este esfuerzo de fundamentación de la donación experiencial del amor misericordioso, preguntándose por la experiencia, el lenguaje usado para expresarla y la libertad como respuesta del sujeto llamado en el momento del evento.

Se considera en este trabajo que hay dos conceptos filosóficos subyacentes en la experiencia de fe. El primero es la “copertenencia”. Heidegger dice

⁶ Cf. S. VAN DEN BOSSCHE, “A possible present for theology. Theological Implications Of Jean-luc Marion’s Phenomenology Of Givenness”, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 65/1 (2004) 55-78.

que el lenguaje es la casa del Ser⁷ y que cuando el Dasein usa el lenguaje, el Ser llega. El lenguaje explicita la relación de la esencia del Dasein con el Ser, pues a él se manifiesta el Ser. El Dasein se convierte en morada y escudo del Ser y por el lenguaje produce la patencia y aparición del ser. El Ser está en el Dasein y fuera de él se pierde. De alguna manera, ese concepto corresponde al concepto de “connaturalidad” de Santo Tomás: el hombre, por su entendimiento, “aprehende que apetece lo que es”⁸. O sea que hay una relación y una armonía entre naturaleza y gracia que, aunque distintas, no se oponen sino que la segunda complementa la primera. Por eso es posible la experiencia mística que une con Dios. El Maestro Eckart, al hablar de la chispa divina en el hombre, está refiriéndose a esa copertenencia cuando dice que el alma participa del ser de Dios y por tanto puede unirse a Él. La chispa divina viene de lo Divino, es creada por la luz divina. “Dios está en el fondo del alma con toda su divinidad, por lo cual está más cerca de Él que ella de ella misma”⁹. En términos sencillos diría Eckart que en cada hombre hay un pedacito de Dios.

El segundo elemento presente es la posibilidad que brinda la fenomenología para hablar de Dios y que se deriva precisamente del anterior. En la carne del hombre se da y manifiesta la salvación. La gracia como decía Santo Tomás, la copertenencia heideggeriana, la chispa divina eckartiana, se revelan en la carne. Sólo en la carne se puede entender quién es Dios y, con ese entendimiento, conocer al hombre creado a su imagen y semejanza. Emmanuel Falque toma el adagio de Tertuliano: “*Caro cardo salutis*” “La carne es el quicio de la salvación”¹⁰ para afirmar que allí reside, de alguna manera, la esencia de la teología cristiana de los padres de la iglesia hasta la fenomenología actual, aunque la forma del lenguaje sea diferente¹¹. Propone, por tanto, dos principios: “No tenemos otra experiencia de Dios

⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1960.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q.16, a. 4, ad. 2.

⁹ G. SOTO, “El maestro Eckhart: Filosofía y Mística”, *Estudios filosóficos* 46 (2012) 170.

¹⁰ TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* VIII, 6-7.

¹¹ Cf. E. FALQUE, “Une analytique de l’incarnation: le De Carne Christi de Tertulien”, en: N. DEPRAZ – J.F. MARQUET (eds.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l’invisible*, Cerf, Paris 2000, 53.

que aquella que tiene el hombre¹², indicando que la revelación no puede darse sin el sujeto que la experimenta en una experiencia vivida donde la conciencia entra en relación con algo que la trasciende. El segundo principio reza así: “Nada sucede en el hombre que no sea acaecido en Dios”¹³, aplicándolo a la persona de Cristo en cuanto en una concreta existencia humana ha acaecido la verdad de Dios. Si la fenomenología se ocupa del acaecer de la existencia, debe ocuparse de lo sucedido en la existencia de Cristo. Esta disciplina aparece hoy como un lenguaje pertinente y asequible para la reflexión racional sobre la revelación y como un lenguaje asequible al hombre de hoy que vive su existencia y trata de encontrar su sentido. La teología dice que Dios se ha revelado en Cristo y la fenomenología se interesa por ello pues su labor es tematizar la cosa que ocurre cuando ocurre alguna cosa.

1. El Dios que se revela

La preocupación del creyente es comprender la obra de Dios. En el transcurso de los tiempos en Occidente se ha cubierto a Dios con muchos conceptos, algunos de los cuales ocultan su verdadero rostro: el dios tapahuecos, el dios furioso, el dios juez implacable, el dios que no olvida y que maneja todos los hilos de la historia, el dios vengador e irascible, entre muchos otros. El hombre ha tenido siempre la tentación de poseer a Dios y manipularlo a su amaño. Esto ha sucedido porque es el yo humano el que ha tratado de dar una definición exacta y exhaustiva de Dios.

Pero Dios no es una cosa manipulable por el concepto y la definición, sino que se da y se muestra de una manera gratuita, se revela por pura gracia amorosa. Esta revelación se hace al hombre, el único ser de la naturaleza que puede abrirse a su manifestación, e incluso, el único que puede hacerse la pregunta por Dios. Por eso, se podría decir, parodiando a Heidegger, que el hombre es un Da-Gott (Dios-ahí) pues es el lugar donde Dios se manifiesta¹⁴. En el hombre se da la revelación de Dios, único ser querido

¹² E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004, 37.

¹³ E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude...*, 144.

¹⁴ Cf. C. ARBOLEDA, “Dios: ‘¿ser o don?’”, *Escritos* 17/38 (2009) 14-53.

por sí mismo, y único ser escogido para la encarnación (*ensarkosis*). Dios se encarna en el hombre, en la carne humana y ahí es donde se revela como plenitud (Cristo es la medida divina del hombre, todo Dios y todo hombre). El problema del hombre es un problema teológico, y el problema de Dios es un problema humano.

Sólo el hombre tiene sentido de Dios y sólo él se puede preguntar por ese sentido. Es un deseo que nace de lo más profundo de su ser que no es animalidad racional como se ha entendido tradicionalmente, sino que es apertura a un deseo erótico-agápico, deseo de un amor pleno que realmente satisfaga el deseo sin encadenar y sin destruir. El hombre es como un vacío que busca ser llenado, un vaso a la espera del contenido divino, un ansia de plenitud y satisfacción, un cuerpo en busca de amor eterno. Esas ansias y deseos convierten al ser humano en una búsqueda abierta a algo que el mismo hombre no puede construir ni imaginar, ni pensar, pues es un don de amor que llega en el momento inesperado y si no es agarrado en el preciso instante de su paso que llama, se vuelve a perder en la oscuridad de la noche. Así el *Da-Gott* es apertura al paso o salida al encuentro de Dios que pasa por la vida de los hombres.

Dios sólo se revela en el hombre y sólo el hombre puede captar ese paso de Dios, experimentándolo pero no sujetándolo, sintiéndolo pero no aprehendiéndolo, interrogándolo pero no conociéndolo. Aquí ocurre la gran paradoja: Dios se revela al hombre que es el que puede ocultarlo o desocultarlo, pero el hombre se reconoce al mismo tiempo desocultado por la misma revelación en su ser más íntimo pues esa revelación lo constituye como apertura y como deseo de plenitud. Sólo el *Da-Gott* puede desocultar a Dios pero allí también se oculta Dios en el ser que lo desoculta (kénosis de la *ensarkosis*). Algo así como que Dios muere para que viva el hombre. Y éste en su vida manifiesta de nuevo a Dios. De tal manera que si el hombre muere, Dios sigue oculto. Al revelarse al hombre, Dios se juega su propia manifestación al mundo.

La verdad de Dios no es por tanto una *conformitas mentis cum re* que sería una presencia física de Dios ante el hombre captada en un concepto definitivo de lo que es Él. Un concepto formado por el hombre daría cuenta de la existencia física, tangible de lo que por sí es incondicionado y completamente reacio al encerramiento en una idea conceptual. Se estaría sometiendo lo insomitable, lo completamente dado en exceso limitado a las

fronteras de la definición. Por eso, la verdad de Dios es una manifestación en la patencia del *Da-Gott* que lo experimenta como un exceso de vida, de amor, de luz, de futuro y de esperanza. Exceso experimentable en la carne del *Da-Gott* pero no en la decisión intelectual de una razón potente. Es como si el *Gott* (Dios) le dijera al *Da-Gott* (el hombre): “esto que sientes pero no puedes ver cara a cara es el que te hace ser mi testigo para que otros me vean”. Así el hombre es revelador de Dios en la inmensidad de su ser *Da-Gott* (Dios ahí). En cada ser humano está el Dios-ahí, manifestándose pero no agotando el Dios que ahí se manifiesta.

El “Dios-ahí” es el hombre que no tiene sentido de por sí (sería un ser biológico más) sino en cuanto revelador de Dios (Tú eres mi testigo en medio de los hombres), si esto no se da, desaparece el hombre y se oculta Dios.

El Dios al revelarse vuelve a ocultarse pues es *kénosis y ensarkosis*, abajamiento a la carne y en la carne. Su potencia es revelatoria pero su debilidad está en abandonar por amor su potencia como ser infinito sin dejar de ser infinito. No es como lo entiende Vattimo¹⁵ un abandono de la trascendencia y la divinidad, sino un ocultarse provisional y provisorio de la trascendencia y la divinidad para mostrarse en la debilidad de la carne: “Este niño débil es el salvador del mundo”. Es, también, un ocultarse o escaparse al concepto o a la idea que permitirían dominar su presencia y su existencia. Así Dios es la permanente manifestación al hombre en su carne, manifestación que garantiza su presencia en el mundo, mientras el hombre no se cierre a la apertura de su visita. La verdad es la permanente manifestación como continua recepción del hombre a lo que se da en su más profunda interioridad. Teológicamente Jesucristo es el “Dios ahí” (*Da-Gott*) perfecto y la plena revelación de Dios (*Gott*) en un “Dios ahí”. El “Dios ahí” no tiene sentido ni es, sino por el Dios que en él se muestra y se quita el velo por un acto de amor extremo que desvela su ser como Dios. Ese “Dios ahí” está en el mundo y en su espacio, no es un ente de razón, y le da orientación y sentido a su espacio y a su mundo, junto con los otros “Dios-ahí” en un acto de interdonación. El “Dios ahí” ha recibido su don y lo comparte pues su ontología es el amor donado que lo constituye como ser en relación.

¹⁵ Cf. G. VATTIMO, *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Buenos Aires 2004.

La constitución del Dios-ahí como relación y donación impide su conceptualización como cosa u objeto pues se constituye antes de toda elaboración intelectual o conceptual, se constituye en el llamado originario de Dios al amor y en el llamado del otro como amante que ingresa al mundo y al espacio del yo amado. Dios se muestra al *Da-Gott* y éste a los otros *Da-Gott* en un encuentro inmediato, anterior a toda elaboración constructiva o conceptual del objeto. En el mundo de los objetos o cultura contemporánea, el otro siempre será una cosa, un cliente, un usuario o algo disponible para la producción o el consumo. Aquí es una encarnación del amor.

La apertura al paso de Dios supone varias etapas no cronológicas sino simultáneas en la vida del hombre:

–Un angustiarse ante la posibilidad del sinsentido de la existencia, de que la vida se acabe sin encontrar el puerto de llegada, que se pierda el tiempo sin que la apertura sea plenificada por algo que está más allá. El hombre reconoce la finitud temporal y no trata de ocultarla tras los esfuerzos vanos de quien se cree potente, poderoso y capaz de todo, sino que acepta su temporalidad con alegría de vivirla mientras haya tiempo. La temporalidad de la finitud es acicate para realizar al ser finito y confianza para participar del “otro mundo” de la inmortalidad gracias a un acto de amor que supere la finitud.

–Un estar en el mundo de la vida, pero no estar como están quienes tratan de llenar su vacío, su nada con la seguridad de la pertenencia a la masa, al mundo del consumo, a la vida perdida en la charlatanería, o a la pretendida racionalidad totalitaria (que son, a veces, los más irracionales de todos). Es, por el contrario, “vivir otro mundo”, o “vivir en otro mundo” aunque se esté en este mundo. Esto implica estar atentos al paso de Dios en la cotidianidad de la existencia, en el “*every day*” que revela en el momento menos pensado el evento revelatorio. En la prosa del día a día se manifiesta toda la escatología del amor. Es una microescatología como la estudia y propone Richard Kearney: en la pausa entre dos respiros allí puede estar el Dios escondido escatológico¹⁶.

¹⁶ Cf. R. KEARNEY, “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology”, en: J.P.MANOUSSAKIS (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2006, 3-20.

–Un proyecto ético y estético de vida y existencia. Si el hombre ha recibido el don, da el don; si ha sido amado es capaz de amar. De aquí debe arrancar el paso de la poética del amor a la prosa de la justicia, buscando hacer de este mundo, “otro mundo” donde ese amor expresado como la metáfora de una existencia, se convierte en realidad concreta política, económica, social y cultural.

No es la frustración del deseo el destino del hombre, sino la plenitud de un amor que lo llena y lo impulsa. Ni es tampoco un desbordado crecimiento del ego la manera de llenar el vacío y la apertura, sino la disposición a aceptar la mostración cuando se da intempestivamente y aun en medio de la borrasca.

Prácticamente todos los místicos han comprendido esta presencia de Dios en el hombre y la han entendido como una relación de amor, unas nupcias, una *theiosis*, una conversación íntima y profunda de amor. No se comprende la relación con Dios como un acto de razón y mucho menos como la conclusión de un silogismo mental-lógico. La relación es una experiencia de dos amantes que se encuentran: uno que llama y el otro que responde, el primero hace el primer avance y el segundo pone en juego su libertad para decir sí al llamado.

2. La experiencia

La teología en los últimos años ha venido despojándose de la reflexión conceptual idealista que llegó a un punto de esterilidad y de ineficacia en cuanto a la promoción de la creencia misma y en cuanto a la presentación reflexiva de la cuestión de Dios. Después de la llamada “muerte de Dios” unos optaron por un ateísmo práctico, un agnosticismo indiferente, y otros se volvieron al camino del fundamentalismo refugiándose en una cerrada defensa de las elaboraciones dogmáticas en las religiones monoteístas. Se han establecido como dos bloques enfrentados. El bloque secularizante que no da importancia al problema de la religión esperando su definitiva desaparición y el bloque fundamentalista afincado en una acérrima defensa de los constructos conceptuales tradicionales. Dada esa crisis, surge la pregunta inevitable: ¿Hay posibilidad de una nueva manera de pensar la

filosofía de la religión que proporcione campo teórico al problema de Dios y a la legitimidad de una vivencia de Dios?

Esta posibilidad se va dando por el retorno a la experiencia originaria de la fe. Cansados de las elaboraciones idealistas, neotomistas, conceptualistas, los teólogos buscan el retorno a las fuentes primitivas del cristianismo indagando qué fue lo que ocurrió al inicio entre los siglos I y IV cuando la iglesia era todavía una. Este regreso a las fuentes se inicia en la teología del siglo XX y se concretó en el Concilio Vaticano II. La llamada “Nueva teología francesa”¹⁷ con su abandono del intelectualismo aristotélico-tomista y su deseo de una reflexión más histórica y existencial, y la obra de Jean Mouroux (el “teólogo de la experiencia cristiana”) que legitimó el uso de la categoría “experiencia” en la teología frente a las críticas suscitadas en el período modernista¹⁸.

Este retorno necesitaba un apoyo filosófico y se le dio con los filósofos del llamado, por Dominique Janicaud, “giro teológico” de la fenomenología francesa quienes al profundizar en la posibilidad de la manifestación de los fenómenos saturados¹⁹, de los límites²⁰ y eventos sobreabundantes²¹, abrieron el camino a la actualidad de esa manifestación tal como se encuentra en la mística (Dionisio Areopagita, Eckhardt, Juan de la Cruz). La radicalización de la fenomenología francesa con la categoría de donación muestra así que es posible la revelación de lo más profundo y que ese proceso se da en el campo de las religiones. La experiencia vivida es el punto nodal del proceso pues allí es donde se manifiesta lo que es el fenómeno sobreabundante llámese Ser, lo Último, Dios, la Vida, el Amor, el Otro, lo Incondicionado o la totalidad. De alguna manera, la mística había conservado la realización de ese proceso y, por consiguiente, los filósofos mencionados vuelven a descubrir esos grandes maestros místicos en la ruta del neoplatonismo.

¹⁷ Cf. M.D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Éditions du Cerf, Paris 1985.

¹⁸ Cf. J. ALONSO, “Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana”, *Scripta Theologica* 31/1 (1999) 37-70.

¹⁹ Cf. J.L. MARION, “Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité», in *Communio* XVIII 2/106 (1993) 89-96.

²⁰ Cf. R. KEARNEY, “Epiphanies of the Everyday...”, 3-20.

²¹ Cf. R. WALTON, “Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia”, *Tópicos* 16 (2008), 69-187.

Pero también los teólogos liberales del siglo XIX habían avanzado sus ideas al respecto que fueron recogidas por el teólogo Jean Mouroux y que van impregnando los documentos magisteriales de la Iglesia católica romana y de la iglesia ortodoxa en su conjunto.

El retorno a la experiencia de Dios es la base sobre la cual se puede hoy vivir la fe y elaborar la reflexión teológica de tal manera que conduzca a una moral cristiana comprometida y asumida desde la respuesta del amor.

3. El lenguaje

Hay un hecho que es innegable. Los creyentes hablan y en ese hablar se quiere manifestar lo que es y hace Dios y cómo se adecúa la vida a la voluntad de Él. Todo pueblo tiene su lenguaje sobre Dios y una cosmovisión propia. ¿De dónde viene eso? De la experiencia que han tenido de Dios y que reflexionan según su momento, su historia, su contexto espacial y temporal y las posibilidades lingüísticas que tienen. El lenguaje cristiano como todos los demás se formó a partir, por tanto, de una experiencia, la experiencia de un hombre llamado Jesús y de la relación que con Él tuvieron unos hombres y mujeres en el siglo I de nuestra era. Esa experiencia parte de un llamado al que se responde, de una vida que se comparte y de una memoria que se perpetúa. Luego esta experiencia es expresada en un lenguaje que es la interpretación de ella misma y que se transmite como narración literaria y como poesía con el ánimo de comunicar lo vivido y de animar a otros a tener la misma experiencia. No es sólo estructura lingüística sino que va acompañada de un testimonio de vida. La experiencia se vive en la vida diaria y se cuenta narrativamente en el lenguaje con el fin de hacer presencia de la misma experiencia. Los primeros cristianos vivían y contaban con el fin de desencadenar en los demás la misma experiencia. Jesús ya no está pero sí está. Él revela algo que permanece presente por la palabra-vida de los cristianos y eso que revela se puede ver en el momento de la historia en que se viva, pues el hombre mismo es quien puede experimentar esa revelación en su carne. Es una afectación que involucra a todo hombre por el hecho de serlo, es la experiencia de un Dios Padre en el propio cuerpo.

Ese lenguaje cristiano vivido y leído adquiere una fuerza tal que muchos se sienten atraídos a tener la experiencia de una persona que permanece

presente en la palabra-acción de los cristianos. Jesús es el Cristo que revela en sí mismo lo que cada hombre es y lo que tiene que hacer para llegar a la plenitud de humanidad. No es una doctrina en la que se cree o una ideología que se sigue, sino que es la manifestación de un hombre perfecto, de lo que cada hombre ha de desarrollar para ser perfecto y que se manifiesta dentro de sí mismo.

Con el correr del tiempo, los cristianos se ven abocados a dar razón de esa experiencia y lo van haciendo en los términos de las filosofías de cada momento y para responder a las exigencias sociales de su historia. Continuamente hay que estar explicitando la narración de la experiencia original y las exigencias que conllevan nuevas situaciones, especialmente los retos del pensamiento filosófico del momento. Por eso surge la teología como la reflexión racional sobre la posibilidad y la actualidad de la experiencia religiosa de Jesús. Esto tuvo sus dificultades pues se corría el peligro de que la filosofía asumida para expresar la experiencia, la desvirtuara o la hiciera entender de otra manera. Esto ocurrió cuando la metafísica dualista entró en el lenguaje cristiano y creó la teoría de los dos mundos o dos pisos, y se consideró la posibilidad de definir a Dios. Mientras se conservó la vivencia de la experiencia como básica, este peligro se evitó y así lo lograron la patristica y la teología monástica²². Pero cuando la ontoteología (confundir a Dios con un ente así sea éste el máximo de todos los entes) se apoderó de la teología, los conceptos sobre Dios primaron sobre la experiencia, se desconfió de la mística y se dio la primacía a la aceptación intelectual de los dogmas.

Unos hombres son llamados por Jesús y tienen una experiencia que les cambia la vida. Ellos viven “en otro mundo” según esa experiencia, logran captar el sentido y son enviados a dar testimonio de ella. Hay todo un proceso que la fenomenología puede ayudar a describir: algo que se les aparece (un hombre llamado Jesús), en ese hombre hay algo que se muestra (una nueva forma de relación con Dios), algo que se da (una donación de amor). Fue algo que les cambió la vida y de ahí les surge la necesidad de vivirlo, escribirlo, contarlo. Algo nos pasó, nos cambió nuestro mundo, hay que contarlo. Con el tiempo van descubriendo nuevos aspectos de ese encuen-

²² Cf. J. LECLERQ, *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la edad media*. Sígueme, Salamanca 2009.

tro: es el Hijo, es el Mesías, es el Salvador, es el Prometido, es el Novio, está presente en la Comunidad, Él volverá...

En ese encuentro con Jesús, hay momentos de especial manifestación que desbordan la capacidad receptiva de esos hombres. En el lenguaje ellos los expresan con términos como Transfiguración que indica una revelación: Jesús es el Hijo del Padre pero también es la expresión de lo que es la vocación del ser humano común y corriente. Es un acontecimiento saturado que sigue alimentando el lenguaje cristiano para comprender la plenitud de sentido de algo que desborda. Lo mismo ocurre con la última Cena, la muerte en la Cruz y la resurrección. Son acontecimientos que todavía hay que seguir leyendo para ahondar en la comprensión sin agotarla. Ninguna lectura es ya definitiva, ninguna ética realiza ya todo el acontecimiento.

La resurrección es el acontecimiento más saturado, más desbordante y más definitivo. Que esos hombres tuvieron una experiencia de la resurrección no se puede negar. El lenguaje utilizado es el de la narración (el Señor resucitó y se ha aparecido) que permite transmitir algo que vivieron y es que Él es la plenitud de sentido, la esencia de Dios que no muere y permanece y que es la revelación plena del Hombre-Dios. Es imposible allí buscar una objetividad científica pues se trata de una realidad humana, de una certeza fenomenológica existencial, que es capaz de cambiar la vida. Arriesgarse a dar explicaciones científicas a una experiencia como la de la resurrección es como arar en el aire. La resurrección es la vivencia comprendida expresada a través del lenguaje: Jesús ha producido una vivencia de plenitud total, vivencia que estaba oculta a los ojos y que ahora se ha manifestado. Las palabras de ese lenguaje tratan pobremente de expresar la vivencia, pero aunque en esas palabras está todo dicho hay que seguir el esfuerzo de la comprensión. ¿Será posible encontrar el concepto definitivo que la defina? Imposible pues siempre el lenguaje irá detrás de la experiencia. Hay un itinerario de búsqueda y de experiencia que no se detiene pues la presencia del resucitado continúa en cada época de la historia. El creyente siempre seguirá en la experiencia vivida y tras el imposible concepto que la defina.

El lenguaje transita un camino doloroso pues describe un fenómeno experiencial que siempre se escapa. La revelación de Jesucristo como fenómeno saturado en el sentido de Marion siempre dará qué hablar pues el misterio se revela y se oculta, se descubre y se encubre, cuando se tiene agarrado vuelve a escaparse, pues es el misterio de Dios. El lenguaje cuenta

toda la experiencia y por eso puede ser revivido. Eso es lo que han hecho los cristianos: creer en la narración y vivirla, no criticarla o analizarla en laboratorio, situándose en la misma posición de esos primeros hombres y mujeres. Portadores de una luz que puede salvar, pero no analistas científicos de una realidad tangible, explicable por las leyes de la física. Así lo entendieron los primeros cristianos, ser *teóforos*, portadores de Dios, no científicos o filósofos.

La situación de la experiencia de la resurrección es un mostrarse de una realidad y no la presencia de un objeto. La carrera tras el objeto (como se da en la filosofía moderna) o tras el concepto (como lo hace Hegel) es una pretensión de tipo científico que se puede dar en las cosas que permiten una gran intencionalidad del parte del sujeto. Pero estas cosas son entes agarrables fácilmente por la inteligencia humana. Pero la mostración de los fenómenos de sentido es sólo asequible en cuanto se dé y en la forma en que se dé. No son susceptibles de objetualización o conceptualización sino de vivencia y descripción fenomenológica de una comprensión. El amor de Dios manifestado en Jesucristo y que por su resurrección permanece en la comunidad lleva al sentido y a la comunión pero no se define en un concepto ni se captura en una expresión filosófica o científica. Se puede estar en la narración, se puede vivir en la narración, pero no se puede probar científicamente la narración.

Poner a prueba la narración no es someterla a la crítica histórica, a la historia de la redacción y de la tradición lingüística, ni a la filología. Esto es tomar la narración como si fuera cualquier otro texto literario de la historia de la humanidad, y lo puede legítimamente hacer cualquier estudioso de la literatura universal. No se excluye dicha lectura que puede aportar elementos de comprensión y explicación de ciertas cosas pero no es útil para la comunidad cristiana en su vivencia del sentido.

Uno de los problemas difíciles hoy es la re-escritura de la narración. Re-escribir la narración es tratar de expresarla en el lenguaje contemporáneo, con categorías y conceptos de la época del siglo XXI. Una dificultad radica en que algunos teólogos tratan de reescribir la narración aceptando las filosofías y los lenguajes contemporáneos pero sin relación con la experiencia. Se hacen constructos conceptuales que satisfacen a algunos pero que no están tocados por la santidad. Pueden ser edificios bonitos pero con bases débiles, pues si no está en la base la experiencia de Dios no hay un contar

de lo vivido sino una especulación sin sentido. Von Balthasar pide que el teólogo bueno sea místico, pastor y doctor, es decir, que tenga la experiencia (místico), viva la experiencia con su comunidad (pastor) y reflexione racionalmente su experiencia (doctor)²³.

Una experiencia que se vive, una experiencia que se hace comunidad y una experiencia que se reflexiona. Fundamentalmente, la experiencia se vive en la liturgia que recrea el acto fundacional de la misma experiencia. La comunidad celebra lo que cree y lo que vive en una acción que está en el límite, que sale del mundo y el espacio comunes, y sitúa en un espacio escatológico, pues la esperanza ya está aquí, esta es la Jerusalén celestial. Y el amor experimentado y celebrado es la ética de su vida diaria.

Sin embargo, hay que dar razón de la experiencia de la fe, hablar, dar testimonio, mostrar la razonabilidad de la vivencia del “otro modo de vivir”. Allí ingresa la hermenéutica que no será solo interpretación sino interpretación desde la misma experiencia del amor recibido, pues si se trata como si fuera cualquier relato o narración se dejará de oír y ya no resonará en el corazón de aquellos que la escuchan.

¿Qué lenguaje usar para expresar hoy la narración original de la experiencia? Es difícil decirlo pues cada lenguaje tiene sus pro y sus contra. Siempre habrá tensión entre la experiencia y el lenguaje usado para contarla. Pero algunos elementos pueden tenerse en cuenta:

- Más importante que la conceptualización abstracta es la acción testimoniante del amor. Esta es la prueba de la credibilidad pues un lenguaje sin correspondencia en la práctica no convence.
- Todo lenguaje que se use debe humanizar más al hombre y todo lo que lo deshumanice será contrario a la experiencia cristiana.
- La humanización conlleva la donación del amor como constituyente de seres humanos y como apertura a vivir “otro mundo”.

²³ H. VON BALTHASAR, “Teología y santidad” en: *Ensayos teológicos I Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964, 235-268.

- El lenguaje utilizado debe mantener viva la distancia entre inmanencia y trascendencia. Lo que significa mantener un margen de reserva y un margen de confianza, margen de literalidad y margen de metáfora, margen de kénosis y margen de diferencia, margen de realidad y margen de imaginación simbólica, margen de conformidad y margen de exigencia. Es decir, hay un núcleo compuesto por la kénosis, la ensarkosis y la Gloria que no puede ser violado pues la experiencia dejaría de ser donación de amor y el testimonio se convertiría en una ética de este mundo y no de “otro mundo”.

- En el sentido de lo anterior, las tentaciones sobre la narración son dos: reducir todo a racionalidad argumentativa en el sentido de la teología liberal o reducir todo a trascendentalidad objetiva extrínseca que cae en un dogmatismo irracional. Ni la ciencia dominante ni la irracionalidad espiritual pueden dar razón de la experiencia del amor de Dios como revelación en el *Da-Gott*. La crisis del lenguaje religioso está en que la ciencia le pide a la teología un lenguaje veritativo y la religiosidad irracional le exige a la ciencia renunciar a su lenguaje propio. Ni mayor inteligibilidad racional ni mayor renuncia a la misma, por ahí no se logra un lenguaje religioso que sea comprensible hoy.

- El método fenomenológico (sin pretender ser el lenguaje único para la teología) se ha mostrado útil en el análisis del fenómeno humano. El análisis de la experiencia pasa por el análisis de las vivencias, y éstas tienen una estructura peculiar existencial y noética, y que no se reducen a patologías en el ser humano. La narración de la experiencia cristiana sigue vigente hoy y la fenomenología puede prestarle su arsenal de medios y categorías para mostrar la verdad de la narración misma, no su demostración. Hay que mostrar la verdad y no demostrarla. La fuerza de la narración está en que es narración de una experiencia, no demostración de una verdad histórica, pues ésta exige el poder de la autoridad y la primera exige la adhesión del corazón en un acto libre de seguimiento. La fe testimonial del “Yo lo vi” es la fuerza de la narración.

- El uso de un lenguaje de autoridad que trate de asegurar la verdad histórica objetiva de los hechos y los conserve en conceptos, mata la

experiencia y hace que surjan los dogmatismos, eclesiásticos o laicos, que tantos efectos perniciosos han tenido en la historia. Este lenguaje hace que surjan las “academias” de teólogos que dominan la doctrina y fijan las normas, excluyendo a las demás academias con suprema autoridad. Lo que importa es fijar normas para controlar el espíritu y el cuerpo de los creyentes desde el panóptico de la ley. Siempre en estos casos, son los “otros” los que no entienden, se equivocan, son infieles o remisos, nunca el mismo teólogo. El lenguaje no puede ser, en el caso de la comunidad cristiana, un lenguaje oclusivo, defensivo, dogmático excluyente, polémico.

–El lenguaje cristiano a partir de la narración de la experiencia espera que se pueda vivir en la comunión de la iglesia y en la comunión con los teólogos, como quienes ayudan a mantenerse en el camino histórico de la comunidad (tradición) e iluminan el camino hacia el futuro de la humanidad. No es necesario vivir en el conflicto de las interpretaciones sino en el diálogo en la comunidad.

–La hermenéutica es la interpretación de las experiencias de la vida fijadas por la Sagrada Escritura y predicadas en la comunidad eclesial, el hermeneuta no puede sino acercarse a la vivencia original de la experiencia, de lo contrario será un literato, un filólogo o un vividor. Esa hermenéutica ha de llevar a recrear o a revivir la experiencia dentro de la comunidad cristiana para los creyentes de ahora y del futuro. Hay que revivir la experiencia de la donación, contar las vivencias y actuar según esa llamada de amor. Biblia, tradición y contexto son elementos vivos, dinámicos y activos en la vida de la iglesia contemporánea.

4. La libertad como respuesta

Tradicionalmente se ha comprendido la libertad como una capacidad del hombre para decidir qué hace en su vida y cómo lo hace. Es la potencia de un yo que puede optar por una cosa o la otra. Supone que independientemente de la vida del hombre normal, hay por allá en la lejanía un Dios al que podría, algún día, aceptar, y que esa aceptación sería provocada por

una dificultad en la vida, por una experiencia extraordinaria o milagrosa, o por una decisión intelectual que él mismo tomaría con plena independencia de juicio. Se acepta así una doble esfera: la natural en la que el hombre ejercería su libertad, y la sobrenatural que sería un plus de valor que, en algún momento, se podría aceptar por conveniencia, por razonamiento o por conversión debida a un milagro. En casos más extremos, se consideraba que las religiones son un estorbo a la plena autonomía humana ya que ellas predicarían una moral heterónoma. La tarea de las éticas simplemente laicas sería orientar la conducta humana por caminos de la deontología o de la eudaimonía para escapar al excesivo desbordarse de la *Hybris* (el exceso) que iría contra los convencionales derechos humanos.

Dentro de una concepción de dos planos (natural y sobrenatural) tal tipo de libertad sería pertinente, lo mismo que una corrección de la *Hybris* por medio del derecho positivo que coarta la libertad si se sale de los límites de lo civilmente permitido. El resultado es el individualismo de las mónadas individuales, cada uno en su cómoda esfera sin preocuparse por la vida de los demás, o el control, al estilo del Gran Hermano, que vigila a los que piensan de una manera distinta. Pero otro resultado es el sufrimiento de la persona que no es capaz de evitar hacer lo que se considera malo, pues se le enseña que no tiene fuerza para evitarlo, y se le va la vida tratando de dominar lo que se llama vicios y pecados para responder a una norma externa.

La libertad se constituye y se respeta en el momento del llamado. No hay libertad sino en el momento del acontecimiento. La libertad es la aptitud para llegar a ser sí mismo cuando llega lo que nos traspasa, comenzando por el nacimiento que es el acontecimiento primero del ser humano y que inaugura la serie de acontecimientos que van haciendo más libre al hombre, si decide ser sí mismo. Así lo considera Claude Romano y aporta un elemento fundamental: la libertad no está dada sino que se va construyendo con los acontecimientos que arriban a lo largo de la existencia²⁴. El nacimiento como primer acontecimiento muestra que desde la mismidad no puede llegarse a la ipseidad sino que sólo desde el don recibido puede construirse la ipseidad. El mundo contemporáneo opta por la libertad entendida como posesión de sí, pero no hay posesión de sí, sino construcción

²⁴ Cf. C. ROMANO, "Acontecimiento y mundo", *Persona y sociedad* XXI/1 (2007) 111-113.

del sí mismo a partir de las experiencias de alteridad que se van dando en la existencia y que urgen la decisión del sujeto por una respuesta al llamado o los llamados que va recibiendo a lo largo de su vida. Yo soy libre en cuanto respondo al llamado y esto implica que no hay una única forma de respuesta ya predeterminada. Pero sí está determinado que sea hacia la alteridad so pena de perder el sí mismo y convertirse en un autismo existencial.

La libertad es una decisión que se toma en el momento del reconocimiento del llamado de otro que no soy yo. Es algo que nos llega y nos pone en situación de respuesta (responsabilidad). Diego Marulanda lo expone así: “La más evidente mostración de la superación del sujeto –más allá de todos los intentos ensayados en la Modernidad–, es la manifestación del Don, según la Revelación, por la que el hombre recibe el darse de Dios y responde con su libertad hasta “verse” afectado en su propia carne (plenitud de sentido). La superación del sujeto racionalista aparece con la respuesta del adonado como el *lugar* del darse gratuito de quien llama. El adonado es el que ofrece el comienzo de la superación de todo sujeto que se constituye *per se*. Una solución al problema de la libertad, no como construcción del pensamiento autónomo sino como respuesta a un Llamado originario, es el aporte de la teología revelada a la comprensión adecuada de una autonomía por la gracia de Otro”²⁵.

Insiste Marulanda en que esto supone una comprensión nueva del hombre que implica ser afectado por el Don, por la donación del amor originario, que me constituye como un a-mí por la presencia originaria del amor. El ser del hombre está precedido por quien lo ha amado gratuitamente. Pero esto supone una corrección del pensamiento de fenomenólogos como Marion y Romano que insisten mucho en la pasividad, sin tener en cuenta el drama de la libertad. Se podría aceptar que el nacimiento y la muerte son eventos en los que la pasividad prima y sólo queda aceptarlos. Pero entre los dos eventos mencionados ocurre el drama de la opción libre. Al respecto nos dice Marulanda: “Queda abierto el problema teológico de la libertad. Este autor plantea una total actitud pasiva ante el evento del fenómeno saturado de tal manera que sólo queda para el sujeto la aceptación, la con-

²⁵ D. MARULANDA, *Don y Plenitud. Aportes a la teología fundamental en clave fenomenológica* (tesis de doctorado en teología), Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2016, 220-221.

versión y el seguimiento. Parece que la libertad está casi determinada por la potencia de la manifestación. Se propone acá una decisión libre frente a la donación aunque siempre seguirá la discusión sobre el momento de constitución de la libertad. ¿Ésta se constituye por el llamado y en ese momento, o se constituye anteriormente por la búsqueda o apertura del ser humano? ¿O será un pre-dado de la facticidad? La discusión continúa, porque el drama de la libertad tiene una raíz en lo más originario de la conciencia del sujeto. Se revitaliza una teología de la experiencia de Dios en el evento de amor salvador que hace cambiar la vida y lleva a un testimonio que es narración de lo que ha sucedido al sujeto. Esa experiencia suscita la fidelidad (sé a quién me he confiado), genera el testimonio (acción kerigmática y práctica), reúne la comunidad (Iglesia) y se realiza memorialmente (Eucaristía)²⁶.

En términos teológicos, la moral es fruto de una experiencia del absoluto que se da en la manifestación. Se puede colegir que la experiencia es una experiencia mística que se expresa narrativa y racionalmente y que lleva a un testimonio ético. La ética cristiana no es así una simple obediencia a un mandato o el cumplimiento de una ley externa, sino una exigencia de respuesta a un llamado, o aún más, la ética es la expresión de lo que se es, un amado amante. Se supera la excesiva autonomía del sujeto y se pasa a una heteronomía amorosa: respondo porque he sido llamado con un amor absoluto y mi respuesta es respuesta amorosa, no obligada o simplemente temerosa.

5. Libertad como ética del amor

La fe está anclada en una experiencia fundamental que se actualiza constantemente. La racionalidad viene de la misma experiencia que le da su contenido temático universal y general. Ese contenido se confronta continuamente con el lenguaje y en el lenguaje (siempre simbólico e histórico). Estrictamente no se puede hablar de disciplinas teológicas como ética, estética, dogmática sino que hay una sola racionalidad teológica. La sepa-

²⁶ D. MARULANDA, *Don y Plenitud...*, 225.

ración de disciplinas teológicas es una necesidad pedagógica pero la vida cristiana no se divide en compartimientos sino que es una unidad dinámica de experiencia, testimonio, comunidad y enseñanza. Lo que ocurre es que cuando la teología se volvió cuestión de escuelas y de teólogos de profesión, se alejó de la experiencia original, se transformó en ciencia racional de carácter científico y se olvidó de su fuente.

La ética protocristiana era parte esencial de una experiencia monolítica: quien vio al resucitado vive como resucitado, quien tuvo la experiencia, transmite la experiencia. Labor de la comunidad cristiana era elaborar esa experiencia en términos de convivencia (ética) de acuerdo al momento histórico pero sin renunciar al dato original. El fundamento es lo más original y esto es el darse y la llamada, siempre y cuando este darse y esta llamada se acepten por parte del óntico-existencial que es el hombre. Este hombre, que ha tenido la experiencia, no divide su existencia en teoría y práctica, sino que la ética es su comportamiento testimonial reflexionado en su situación histórica. Ver y dar testimonio es la síntesis de la revelación y de la ética cristiana. En Jn 3,11 vemos cómo Jesucristo es el primero en dar testimonio cuando dice que hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, y dice en Jn 1,18 que el que viene del cielo da testimonio de lo que ha visto y oído, mostrando así que Él, que vive la Trinidad, da testimonio de la Trinidad. En Juan 1,34, Juan Bautista dice que “Yo le he visto y doy testimonio de que es el elegido de Dios” y Juan puede decir esto pues ha tenido la experiencia de Jesucristo. El mismo Juan en 19,35 nos dice que lo atestigua el que lo vio y su testimonio es verdadero pues él, como discípulo amado, experimentó el amor de Dios en su vida. En síntesis, para Juan ver y dar testimonio forman una unidad.

Cuando se leen los relatos de la resurrección de Jesús queda claro este esquema: el que tuvo la experiencia del resucitado, inmediatamente la comunica. El que vio es el que lo cuenta. La experiencia va unida inmediatamente al testimonio. Y esa experiencia es clave esencial para la práctica social del cristiano o moral cristiana. La resurrección es un acontecimiento que cumple los cuatro rasgos que aplica Claude Romano²⁷ al legítimo evento:

²⁷ Cf. C. ROMANO, *Event and World*, Fordham Univ Press, New York 2009, 23 ss.

1. Llega singularizando al sujeto pues el acontecimiento es siempre arribado a alguien que es el sujeto “adveniente” (*advenant*) quien se comprende a sí mismo desde la llegada de ese acontecimiento. La ipseidad es la capacidad de mantener abierto lo abierto de la pasibilidad manteniéndose a sí mismo. Es la disponibilidad al acontecimiento y posibilidad de responder a ese acontecimiento.
2. Su llegada es instauración de un hombre nuevo e instauración de un mundo nuevo (irrupción y metamorfosis). Todo se trastoca por la novedad de lo que arriba imprevisiblemente.
3. Llega sin haberlo intencionalmente pedido, en forma anárquica, pero da sentido a la aventura humana.
4. El acontecimiento es absolutamente sorpresivo, no está calculado por la intención. Es un acontecimiento que llega y luego transforma. No es un hecho común y corriente, no está calculado sino que cambia la vida.

El acontecimiento de la Resurrección es un evento que marca al sujeto y lo convierte en testigo de lo que ha vivido. La fuente inspiradora de los principios, valores y acciones del cristiano está en esa experiencia. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia está en esta línea, indicando un camino que va de la experiencia a la teología, del evento a su hermenéutica.

Sin experiencia de la donación del amor, no tiene razón el actuar ético. Una ética sin la experiencia se puede sustentar en cosas pasajeras (Heidegger diría en el ente y no en el Ser) como el consenso, la practicidad, la utilidad, la conveniencia, la ganancia o aún el sufrimiento ajeno, que son razones válidas pero no plenas. En cuanto un sujeto actúe por esas razones, será un buen ciudadano y un hombre justo pero no un hombre abierto a la posibilidad de la donación.

Esta ética necesita una nueva época: la época del acontecimiento de Dios como evento, como revelación, como experiencia de una llamada amorosa. No es una ética fruto de la reflexión, sino fruto de la respuesta al llamado del amor. La apertura hacia la revelación y la experiencia de lo que se revela es la base y fundamento de la ética cristiana. Esa apertura plantea la

disposición del hombre a dejarse convocar y su respuesta es el testimonio. Testimonio que se da en el mundo del hombre, no para preservarlo sino para darle sentido. Este sentido es que Dios se revela en el hombre y este hombre amado y amoroso establece una comunidad en este mundo que es su casa. La ética cristiana no se puede comprender sin la experiencia original descrita como manifestación de Dios o como proximidad gratuita de Dios. Esa proximidad gratuita es la presencia que garantiza las condiciones fundamentales de la vida digna del hombre sobre la tierra, lugar donde se entrecruzan, parodiando a Heidegger, el construir, habitar, pensar, agradecer y rememorar.

Este mundo es la casa (tiempo y espacio que se cruzan con lo humano y lo divino) en la que el hombre habita y vive según la iluminación de la experiencia. Esto es la ética cristiana que, entonces, no necesita de leyes, normas o cánones, sino de vivir a la luz de la experiencia del amor. El hombre es un ser amado que ama a ejemplo de la experiencia de amor que ha sentido.

“Sólo percibe el amor aquel que sabe por experiencia lo que quiere decir el amor. No se trata solamente de educación del gusto o de amaestramiento del espíritu. Se trata de una iniciación plena del alma donde desaparece la diferencia intencional con el objeto, a favor de una unión con otro, reconocido más que conocido, y reconocido no solamente como otro-yo, sino como otro sí mismo, como otro confiado por Dios a mí”²⁸.

Esta ética del amor exige una solícita preocupación por el otro, un comportamiento hacia el otro, que excluye toda ética de manipulación, de dominio, de deber o de imposición. Con la fundación del hombre como imagen y semejanza de Dios, queda excluida la consideración del hombre como objeto y se eleva la ética a la realización de Dios en el hombre. Como imagen de Dios el hombre no es un objeto, y como semejanza de Dios el hombre ha de realizar en sí la divinidad. Dicho de otra manera, el hombre es la residencia de Dios (el hombre es la casa de Dios o la imagen de Dios) y su tarea es hacer que Dios habite plenamente en esa casa (el hombre es la semejanza de Dios). La ética cristiana es traer a la presencia del hombre la misma presencia de Dios. Esto es posible pues el hombre es una apertura

²⁸ Cf. J. L. MARION, «Philosophie chretienne...», 94.

ontológica que necesita ser llenada, y Dios es una plenitud saturada que llena y desborda. De ahí que se pueda decir que el hombre es capaz de Dios, pero Dios es también capaz del hombre. Y sólo cuando el hombre se abre y se deja llenar, alcanza la plena humanidad que es ser plena semejanza de Dios.

Experimentar es en sí obrar. Experimentar a Dios es obrar según Dios. Pensar la ética no es pensar en normas, sino que es pensar en lo más originario de la construcción del habitar humano y eso más originario es lo que constituye al mismo hombre que construye su habitar, y eso más originario es la experiencia del Dios que constituye al hombre como tal. En esa experiencia se siente el hombre amado y esto lo constituye ontológicamente ser que ama. La ética originaria es, en consecuencia, amar.

La donación se está dando, la metáfora se está recreando infinitamente. Un lenguaje perenne es una metáfora esclerotizada. Seguirá la donación y seguirá la metáfora, para que el lenguaje pueda mostrar el sentido y la ética comunicar la experiencia.

Bibliografía

- ALONSO, J., “Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana”, *Scripta Theologica* 31/1 (1999).
- ARBOLEDA, C., “Dios: ‘¿ser o don?’”, *Escritos* 17/38 (2009).
- CHENU, M.D, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Éditions du Cerf, Paris 1985.
- FALQUE, E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.
- _____, “Une analytique de l’incarnation: le De Carne Christi de Tertullien”, en: N. DEPRAZ – J.F. MARQUET (eds.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l’invisible*, Cerf, Paris 2000.
- FERRETTI, G., “Secolarizzazione e annuncio cristiano. Il contesto culturale della società secolarizzata”. Relazione per il corso residenziale del clero di Trento, Verona 14 e 21 gennaio. 2013, www.webdiocesi.chiesacattolica.it/.../relazione_giova.
- Buenos Aires 2004.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, Taurus, Madrid 1960.
- IVEREIGH, A., *El gran reformador. Francisco, retrato de un Papa radical*, Ediciones B, Barcelona 2015.

- KEARNEY, R., "Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology", en: J. P. MANOUSSAKIS (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2006.
- LECLERQ, J., *El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la edad media*. Sígueme, Salamanca 2009.
- MARION, J.L., "Philosophie chretienne et herméneutique de la charité", in *Communio* XVIII 2/106 (1993).
- MARULANDA, D., *Don y Plenitud. Aportes a la teología fundamental en clave fenomenológica* (tesis de doctorado en teología), Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín 2016.
- ROMANO, C., "Acontecimiento y mundo", *Persona y sociedad* XXI/1 (2007).
_____, *Event and World*, Fordham Univ Press, New York 2009.
- SOTO, G., "El maestro Eckhart: Filosofía y Mística", *Estudios filosóficos* 46 (2012).
- VAN DEN BOSSCHE, S., "A possible present for theology. Theological Implications Of Jean-luc Marion's Phenomenology Of Givenness", *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 65/1 (2004).
- VATTIMO, G., *Después de la cristiandad: Por un cristianismo no religioso*, Paidós, Barcelona 2013.
- VON BALTHASAR, H., "Teología y santidad" en: *Ensayos teológicos I Verbum Caro*, Guadarrama, Madrid 1964.
- WALTON, R., "Reducción fenomenológica y figuras de la excedencia", *Tópicos* 16 (2008).

Artículo recibido el 25 de octubre de 2015.

Artículo aceptado el 10 de diciembre de 2015.

LA MÍSTICA Y LA ESPIRITUALIDAD COMO PRINCIPIOS DINAMIZADORES DE LA TEOLOGÍA Y PASTORAL LATINOAMERICANAS

MYSTICS AND SPIRITUALITY AS DYNAMIZING PRINCIPLES
OF LATIN AMERICAN THEOLOGY AND PASTORAL

Patricio Merino Beas¹ - Iván Mejía Correa²

Universidad Santo Tomás. Bogotá, Colombia

Resumen

El presente artículo reflexiona acerca de la permanente referencia de la teología al Misterio de Dios. Esta referencia advierte frente a cualquier reduccionismo de la teología a un racionalismo, mostrando la finalidad salvífico-pastoral que le es inherente a la teología. Esta realidad válida para la teología universal ha tenido en América Latina un desarrollo privilegiado a partir del Concilio Vaticano II, como una teología en cuya raíz se encuentra el binomio contemplación-compromiso, configurando una espiritualidad liberadora que ha caracterizado el quehacer teológico y la pastoral en Latinoamérica.

Palabras clave: Teología, mística, espiritualidad, teología latinoamericana, teología de la liberación.

Abstract

This article reflects on the permanent reference of theology to the Mystery of God. This reference warns against any reductionism of theology to a rationalism, showing the salvific-pastoral purpose that is inherent in theology. This valid reality for universal theology has had a privileged development in Latin America since the Second Vatican Council, as a theology at the root of which is the binomial contemplation-

¹ Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia y Director de la Escuela Teológica del CEBITEPAL-CELAM. Correo: patriciomero@usantotomas.edu.co

² Docente investigador de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás de Colombia. Correo: ivanfernando27@gmail.com

commitment, configuring a liberating spirituality that has characterized theological and pastoral work in Latin America.

Keywords: Theology, mysticism, spirituality, latin american theology, liberation theology.

La mística está relacionada con el misterio de Dios. Es la capacidad que le es dada al hombre por parte de Dios para acercarse vivencialmente al misterio (existe una aproximación etimológica muy significativa entre *místico* y *mistérico*). Sin embargo, el exceso de racionalismo e intelectualismo hoy ha sofocado el misterio. De ahí que la teología contemporánea ha descubierto otros paradigmas teológicos que ayudan a tratar de comprender el misterio; sin embargo, sin desconocer estos nuevos referentes teológicos que son necesarios, la mística sigue siendo el principio dinamizador de la teología de todos los tiempos. De hecho, sin este toque místico, la teología dejaría ser experiencia de Dios para volverse un conjunto de verdades abstractas que no conducen a nada. Un caso muy cercano de una teología que parte de este principio, ha sido parte de la teología realizada desde América Latina, con autores como Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Leonardo Boff, entre otros.

1. El racionalismo en la teología

Actualmente, el excesivo racionalismo infiltrado en la teología ha evidenciado que el problema de fondo es el divorcio que se sigue presentando entre la teología y la mística³, y esto ha traído consecuencias nefastas para el quehacer teológico. De otra parte, este marcado racionalismo ha hecho que

³ “La disminución de la fe en los países desarrollados, manifestado tanto cuantitativamente en el retroceso de número de creyentes en Cristo, como cualitativamente en el contenido de la fe, mantiene relación directa con la industrialización, la globalización y el creciente bienestar. Una causa fundamental de esa disminución radica en lo que François Vandenbroucke llama divorcio de la teología y de la mística. Cada vez se consigue menos transmitir a la mentalidad de hoy los valores místicos y emocionalmente psicológicos del cristianismo”. Cf. J. SUDBRACK, “Divorcio entre teología y mística”, en: C. GARCÍA (ed.), *Mística en diálogo. Congreso internacional de Mística, selección y síntesis*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 78.

la teología se convierta en un conjunto de argumentos que no dicen nada a la vida. Sin embargo, el Concilio Ecuménico Vaticano II en su constitución dogmática DV⁴ quiere superar este impase al mostrar que la revelación de Dios no consiste sólo en un conjunto de verdades, sino más que eso, es un encuentro personal con Dios. En efecto, el arzobispo Octavio Ruiz Arenas acota: “La Revelación se presenta como una economía en la cual Dios se manifiesta libremente al hombre, lo invita y lo llama. Frente a este hecho el hombre se presenta como aquel que tiene la capacidad y la disponibilidad de escuchar y acoger la manifestación divina. Este doble movimiento de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios se presenta en el plano de la libertad, pues Dios interviene con toda libertad de su ser y el hombre a su vez es libre para dar su respuesta. De esta manera, la Revelación viene a establecer un encuentro interpersonal que se realiza en la historia”⁵.

El encuentro con Dios parte de una experiencia⁶ y ésta trasciende a la misma razón. La razón humana, aunque es necesaria en la teología, debe saber que su objeto es el misterio de Dios, el cual asume una dimensión trascendente y, por tanto, denota en el fondo una dimensión mística.

El encuentro con Dios implica todas las dimensiones del hombre, es decir, la dimensión racional, pero también la dimensión cordial. Dios no es una idea, sino una persona que le sale al paso al hombre. Y para ello, los hombres deben no sólo emplear la razón para conocerlo y descubrir la verdad que hay en él, sino que necesita además una apertura radical del corazón y de toda su vida.

Esta actitud, en consecuencia, impele a tener un conocimiento místico, es decir, a descubrir en la realidad la presencia de Dios; con razón, la frase del teólogo jesuita Karl Rahner, frecuentemente mal utilizada –“el cristiano del futuro será un místico o ya no será nada”–, se refiere precisamente a este “encontrar a Dios en todas las cosas” como su último fundamento⁷.

⁴ DV 2.

⁵ O. RUIZ, *Jesús, Epifanía del amor del Padre: Teología de la Revelación*, Celam, Bogotá 2006, 62.

⁶ “La experiencia se realiza siempre a través de mediaciones. (...) porque el hombre sólo experimenta a través de mediaciones significativas, donde hay algo que se vuelve abierto y cobra funciones que podemos llamar referencias alusivas”. X. PIKAZA, *Experiencia religiosa y cristianismo: introducción al misterio de Dios*, Salamanca 1981, 40.

⁷ J. SUDBRACK, “Divorcio entre teología y mística”, Op. cit., 81.

La realidad de Dios se aprehende con todos los sentidos. Por ello, Dios sigue siendo el misterio⁸ que, aunque se revela, es el Dios del misterio⁹. No podemos abarcarlo con la sola razón, y en ese caso no se puede apelar al método de las ciencias exactas para hablar de Dios, mucho menos rendirse de manera acrítica en la trampa de las filosofías positivistas que han impregnado el imaginario colectivo¹⁰. Y es que según Leonardo Boff: “La actitud fundamental del espíritu científico no se orienta a partir del Misterio, sino sólo a partir del logos de la racionalidad y del poder. Para ella no existe ninguna instancia misteriosa que no pueda ser violada por la razón y por los procesos de manipulación”¹¹.

Indudablemente, la teología tiene como objeto al Dios del misterio, y sólo se accede a Él por pura gracia y a través de la contemplación del misterio, que a su vez se convierte en una experiencia genuina de Dios. La teología contemporánea ha encontrado el símbolo como un camino conducente que expresa la realidad teológica de una mejor manera; en esa medida Charles André Bernard afirma: “Para significar los múltiples aspectos de la vida divina en sí misma y en sus manifestaciones hay diversas series

⁸ “Misterio es realidad por excelencia, completamente superior al hombre y al mundo, que concierne íntimamente al sujeto humano y le exige una respuesta personal incondicional. Puesto que es una realidad inefable, su mejor conocimiento es la toma de conciencia de su insondable grandeza. Pero no se trata de una trascendencia inerte e inoperante como el absoluto de los filósofos, sino de una realidad dinámica, que toma la iniciativa de manifestarse al hombre haciendo que éste responda con la entrega de sí mismo en la más completa confianza”. J. SAHAGÚN, “Misterio”, en: X. PIKAZA – N. SILANES (dirs.), *Diccionario teológico: El Dios cristiano*, Secretariado trinitario, Salamanca 1992, 891.

⁹ “El Dios revelado es el Dios escondido”. Este axioma ecuaciona la antinomia fundamental del lenguaje teológico cristiano, es decir, la tensión entre Revelación divina y Misterio de Dios. En otras palabras, el Dios que se revela como misericordioso y fiel en la *‘historia salutis’* es el mismo Dios velado y escondido, Creador del universo, referente último de la realidad contingente, que habita en la luz inaccesible del Misterio. El axioma fundamental formula la equivalencia del *‘Deus revelatus y el Deus absconditus’*. Cf. F. A. PASTOR, “Dios” en: LATOURELLE, R.; FISICHELLA, R.; S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo 1992, 320.

¹⁰ “El triunfo de la ideología del *cientismo* desprestigió el pensamiento de las ciencias humanas, de tal modo que muchas prefirieron someterse a los cánones del lenguaje científico en lugar de aceptar el exilio. La teología y todo tipo de discurso teológico padecieron la incomodidad del imperio del *cientismo*”. J. LIBANIO – A. MURAD, *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México 2000, 31.

¹¹ L. BOFF, *Gracia y Liberación del Hombre*, Cristiandad, Madrid 1980, 80.

de símbolos. La fecundidad interior de Dios será expresada con la ayuda de imágenes de órganos corporales: la generación en el seno, el soplo de la boca, o bien con las imágenes vitales por excelencia: el árbol, la gema, la flor, la raíz; o, también, con las grandes imágenes cósmicas: las fuentes de agua y las fuentes luminosas”¹².

A todas luces, el símbolo¹³ se convierte en una gran alternativa para expresar el misterio. Realidades como encuentro, experiencia, etc., se expresan mejor empleando los símbolos, las analogías y el lenguaje poético. Todas estas figuras fungen como facilitadores, como una manera de comprender mejor el misterio, haciendo que éste sea captado y asimilado por los hombres. Hay realidades que sólo se entienden a través del lenguaje simbólico. Como cuando san Juan de la Cruz, el ‘Doctor místico’ por excelencia, con su incomparable lira templada en el dolor, canta el símbolo de la ‘Noche’ teologal de la fe:

“En una **noche oscura**
con ansias en amores inflamada,
oh dichosa ventura,
salí sin ser notada,
estando ya mi casa sosegada”.
(“Subida al Monte Carmelo”, 1ª estrofa).

Lamentablemente, la separación del dogma y de la mística en la historia de la teología y de la espiritualidad, acarreó grandes despropósitos, permitiendo que la teología entrara en un terreno árido, sin vida y, a su vez, la espiritualidad perdió el fundamento que proporciona y contiene el dogma. Aunque la teología conciliar ha caído en la cuenta de que es necesario unir la mística con el dogma, todavía se sigue observando que la teología en algunos sectores de la sociedad se reduce a un cúmulo de investigaciones de alto contenido científico, pero sin arraigo místico.

Más aún, este divorcio entre mística y dogma, teología y espiritualidad, ha tenido repercusiones en el ámbito ecológico. La urgencia ecológica en

¹² CH. A. BERNARD. *Teología Simbólica*, Monte Carmelo, Burgos 2005, 152.

¹³ Al respecto, un excelente trabajo sobre esta temática es el estudio de J. MARDONES, *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae 2003.

parte se debe a una racionalización¹⁴, que impide ver la Creación desde otras perspectivas que también son válidas; eso mismo sucede con la problemática familiar, hoy abordada desde diversas disciplinas. No obstante, pocas veces es vista la familia desde una perspectiva espiritual. Al respecto, el Papa Francisco afirma lo siguiente: “Es una honda experiencia espiritual contemplar a cada ser querido con los ojos de Dios y reconocer a Cristo en él. Esto reclama una disponibilidad gratuita que permita valorar su dignidad. Se puede estar plenamente presente ante el otro si uno se entrega ‘porque sí’, olvidando todo lo que hay alrededor (...) Allí recordamos que esa persona que vive con nosotros lo merece todo, ya que posee una dignidad infinita por ser depositario del amor del Padre”¹⁵.

Ahora bien, para entender la persona desde la perspectiva cristiana¹⁶ no solamente se debe apelar a la razón sino también al misterio, porque la persona es un misterio que nunca acabaremos de conocer ni de entender mediante conceptos racionales, ni con solas aproximaciones que brindan las ciencias humanas. Es cierto que todas las ciencias –desde su objeto formal– esbozan algún aspecto de la realidad para entender el misterio del hombre, pero desde la óptica del Dios de Jesucristo¹⁷ y, por ende, desde la dimensión mística, podemos tener un acercamiento al ser humano de un modo más pleno.

¹⁴ “El problema fundamental es otro más profundo todavía: el modo como la humanidad, de hecho, ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional. En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. (...) Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados” (*Laudato Si*, 106).

¹⁵ Constitución apostólica *Amoris Laetitia*, 323.

¹⁶ Cf. J. LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996, especialmente el capítulo IV: “La verdad sobre el hombre”, 133-164.

¹⁷ “Nos convertimos al Dios de Jesucristo. Ésta es la relación fundamental que se regenera en la conversión. A partir de ella se regeneran las demás relaciones fundamentales”. J. URIARTE, *Claves de la conversión: Misericordia, esperanza, fidelidad*, Sal Terrae, Santander 2016, 19.

2. Nuevos paradigmas teológicos

El mencionado Concilio Vaticano II¹⁸ abrió nuevas perspectivas en materia teológica. La constitución dogmática *Gaudium et Spes* fue una nueva forma de ver el mundo¹⁹ y, por ello, de situarse en el mundo con una mirada esperanzadora sobre las realidades terrenas y mundanas, actitud que condujo a descubrir nuevos “lugares teológicos” y crear nuevos modelos o *paradigmas teológicos*²⁰.

Esta propuesta conciliar da paso al pluralismo teológico²¹, refrescando a la teología y abriéndola a nuevas perspectivas con enfoques diversos, que hacen salir a la teología del estrecho margen que daba el racionalismo; de ahí que el lenguaje teológico apele a otros conceptos de tono existencial, personalista y experiencial, categorías como encuentro, experiencia, testimonio, resiliencia, biodiversidad, globalización, migrantes, mujer, género, etc.

Esto hace que la teología, desde su objeto formal, estudie nuevas realidades que antes no se contemplaban, porque no cabían en los parámetros de una teología de cuño racionalista, que apelaba a metodologías deductivas, desconsiderando nuevos métodos para abordar las realidades humanas que son susceptibles de ser estudiadas bajo otros parámetros con otros instrumentos. Estos nuevos paradigmas le apuestan a escrutar la realidad

¹⁸ Cf. V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio: Hermenéutica y teología*, San Esteban – Edibesa, Salamanca 1999, especialmente el capítulo V: “Características de la teología según el Vaticano II”, 225-266.

¹⁹ Cf. J. RAMOS, *Teología pastoral*, BAC, Madrid 2006, especialmente el capítulo IV: “La Constitución Pastoral del Vaticano II”, 55-80.

²⁰ “Los teólogos, en determinado momento, comparten una constelación de reglas, esquemas y estilos de hacer la teología. Con ese conjunto de elementos teóricos dan cuenta de las necesidades y demandas teológicas, o de determinado momento histórico, o de determinado lugar, o de determinados intereses, o de determinadas preguntas a la fe. A eso llamamos ‘paradigma teológico’. Expresa, por tanto, una constelación general, un patrón básico, un esquema fundamental, un modelo global, según el cual la teología se percibe a sí misma, a las personas, la sociedad, el mundo y, sobre todo, su relación con Dios. Un paradigma revela un conjunto de convicciones, concepciones, valores, procedimientos y técnicas que son tenidos en cuenta por los miembros de determinada comunidad teológica”. Cf. J. LIBANIO, *Diferentes paradigmas en la historia de la teología*, en: M.F. ANJOS (ed.), *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao 1999, 37.

²¹ Cf. J. B. LIBANIO Y A. MURAD, *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*, op. cit, en especial el capítulo 6: “De la teología a las teologías”, 237-275.

—compleja en sí misma—, teniendo en cuenta que Dios se sigue revelando en la historia, y que todas las realidades humanas, es decir, sus experiencias, continuamente son visitadas por el Dios de Jesucristo, quien se sigue revelando en la historia.

De otra parte, esta pluralidad de teologías y metodologías muestran que estamos frente al misterio de Dios, y que una sola perspectiva se quedaría corta para comprender el misterio, sabiendo que se quedará una gran parte sin comprender ni abordar, porque una mente finita como la de los hombres no puede agotar el infinito que, en este caso, se manifiesta en el misterio de Dios. Tales modelos teológicos han nacido para llevar a cabo una pastoral en aras de una evangelización que siga mostrando a Cristo como el paradigma a seguir por los hombres, pero a su vez estos modelos teológicos deben apelar a la dimensión simbólica y, para ello, enriquecerse dando campo a la dimensión mística del ser humano y su relación con Dios.

3. La mística

La mística se abre paso en la teología mostrando una manera diferente de abordar las realidades teológicas; sin embargo, como afirma el teólogo Juan José Tamayo: “Habrá quien, desde posiciones racionalistas, siga repitiendo la vieja cantinela de que la mística es anti-intelectualista y puramente emocional, y que se mueve fuera de la órbita de la razón. Pero los más recientes estudios interdisciplinarios parecen desmentirlo. Lo que muestran, más bien, es que en ella se compaginan armónicamente el intelecto y la afectividad, la espiritualidad y la teología, la experiencia y la reflexión, las facultades de pensar y la de amar”²².

En efecto, la mística²³ es una forma de acceder al misterio de Dios, de relacionarse con el Trascendente, y una dimensión humana que capacita al hombre para conocer las realidades divinas, comprendiéndolas no sólo

²² J. TAMAYO, *Nuevo paradigma teológico*, Trotta 2004, 213.

²³ “La experiencia mística no es una simple experiencia de Dios, como puede ser la experiencia religiosa. Es un modo nuevo y especial de experimentar a Dios”. J. GARCÍA, *Manual de Teología Espiritual: epistemología e interdisciplinariedad*, Sígueme 2015, 394.

con la razón, sino utilizando todos los sentidos que posee el ser humano. Ejemplo de ello son los místicos que a través de su experiencia de Dios utilizan un lenguaje sublime expresado en la poesía, pero aun ellos en sus más profundas expresiones estéticas no alcanzan a penetrar en la inmensidad del misterio, sin embargo, aun con estas limitaciones, la poesía es capaz de experimentar, comunicar y hablar del misterio divino enriqueciendo la teología.

Recordemos que san Agustín, santo Tomás de Aquino, san Juan de la Cruz, etc., han sido contemplativos que primero se han dejado impregnar por el misterio y luego han hablado de ello. Ésa fue también la experiencia de los Apóstoles, que experimentaron el misterio y desde esa vivencia hablaron de ello, sabiendo que las palabras quedan cortas. Y fue así que, por ejemplo, Pablo "(...) experimentó dentro de sí al Espíritu Santo como el fundamento más profundo con el que daba cuando miraba dentro de sí (...) Para Pablo, el amor no es tanto una exigencia moral como, más bien, una experiencia de Dios. Quien siente dentro de sí un amor que no ha de forzarse a tener, sino que sencillamente está en él como una fuente, ése experimenta a Dios, experimenta en su interior al Espíritu Santo. En él, el Espíritu Santo hace presente a Cristo mismo. Pues, en el Espíritu Santo, nosotros estamos en Jesucristo, y Cristo está en nosotros"²⁴.

Santo Tomás de Aquino hace caer en la cuenta de que "hay un conocimiento que proviene de la investigación empírica o del uso perfecto de la razón, y otro tipo de conocimiento por la connaturalidad"²⁵, y que "el conocimiento por connaturalidad adquiere una importancia especial cuando hablamos de Dios. Porque el que ama conoce a Dios; el que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor"²⁶.

De ahí que la teología contemporánea vuelva a tener en cuenta esta dimensión mística y se haga necesario que juntas se articulen en un diálogo recíproco. Es así que "(...) el dogma y la mística están orientados al sacramento del amor: 'Dios es amor' (1Jn 4, 8, 16). Ambos interpretan esta afirmación según sus propias normas y así se apoyan mutuamente"²⁷.

²⁴ A. GRÜN, *Pablo y la experiencia de lo cristiano*, Verbo Divino 2008, 146-147.

²⁵ W. JOHNSTON, *Teología Mística: la ciencia del amor*, Herder 1995, 63.

²⁶ W. JOHNSTON, *Teología Mística...*, 65.

²⁷ P.-W. SCHEELE, "Dogma y mística", en: C. GARCÍA (ed.), *Mística en diálogo*, Op. cit., 61.

Los nuevos paradigmas teológicos y la dimensión mística muestran que la teología actual debe engendrar una nueva espiritualidad. De hecho, con palabras de Albert Nolan: “La espiritualidad nos permite descubrir quiénes somos y cómo podemos vivir en paz, alegría y libertad. Nos posibilita una transformación radical y personal, y una lucha por la autenticidad y la veracidad. La espiritualidad es el camino hacia la libertad personal”²⁸.

La espiritualidad es una manera de situarse en el mundo desde una perspectiva cristiana, sabiendo que en Cristo encontraremos una auténtica espiritualidad que nos ayude a afrontar todas las complejas realidades humanas.

Desde luego, Jesucristo fue un contemplativo que supo de las cosas del Padre. De hecho, los evangelistas relataron que el que conoce al Padre conoce al Hijo²⁹. Y esto lo condujo a Él a tener una experiencia del Padre, vivencia íntima que Él mostró en sus palabras y sus gestos, cuando se relacionaba con las gentes. Pero en el trasfondo del corazón de Jesús se observaba una dimensión mística, tanto así que cuando se refería al Reino de Dios se expresaba por medio de parábolas; Él mismo nos mostró cómo se debe hablar de este Reino: no usando un lenguaje netamente racional, sino un lenguaje que conjugaba todas las dimensiones del hombre, donde entraba el aspecto contemplativo y el aspecto racional. En otras palabras, donde el lenguaje de la fe entraba en comunión con el lenguaje de la razón. No sorprendía que esta situación desafiante originara en Blas Pascal uno de los aspectos más celebrados de su pensamiento, esto es, que hay cosas que se conocen con la razón y otras con el corazón³⁰.

Por consiguiente, la pastoral y la tarea evangelizadora deben tener en cuenta la diversidad de lenguajes para hablar del misterio de Dios, saber

²⁸ A. NOLAN, *Esperanza en una época de desesperanza y otros textos esenciales*, Sal Terrae, Cantabria 2010, 175.

²⁹ Mt 11, 27.

³⁰ “(...) Cuando B. Pascal habla de las ‘razones del corazón’ describe dimensiones interiores que otros pensadores también han visto; únicamente llama ‘corazón’ e ‘instinto’ a lo que otros llaman ‘percepción inmediata de la evidencia’, ‘conocimiento espontáneo’, ‘conocimiento por connaturalidad’(...) No quiere disminuir la razón en sí misma, sino la razón aislada. Se entiende, pues, que se unen razón y corazón, y que aquélla sirve para vertebrar a ésta”. S. PIE-NINOT, *La teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2006, 123.

sacar partido de la diversidad de paradigmas teológicos³¹ que se presentan hoy, mostrando que el eje transversal consiste en exponer una verdadera espiritualidad que se fundamente en la auténtica *mística*, y que se ayude de la recta razón humana para iluminar el misterio.

Efectivamente, el ejemplo de esta teología son los Padres de la Iglesia³². Ellos fueron los testigos del misterio de Dios que se refleja en el misterio de Cristo (Cf. 2 Co 3,18; 4,4-6). De ahí que la teología de éstos fue primero sabiduría que se convirtió en la ciencia de Dios (Col 2,3).

Hoy la Iglesia, sus teólogos, los obispos, los presbíteros, los diáconos, los religiosos y los laicos –todo el Pueblo de Dios, en pie de igualdad–, están necesitando urgentemente una dosis profunda de mística. Es preciso recuperar el misterio que se ha perdido por una excesiva racionalización. Es indispensable profundizar en los tesoros que ofrece la liturgia, sabiendo que ella es lugar teológico³³ de alcance contemplativo y místico. El misterio hay que celebrarlo, experimentarlo, y saborearlo sapiencialmente. Se necesita un conocimiento de la mística y espiritualidad cristiana, volviendo a maestros como: los Padres Capadocios (san Basilio, san Gregorio Nacian-

³¹ “El Papa Juan Pablo II nos invitó a realizar una ‘Nueva Evangelización’, capaz de generar nuevas expresiones culturales en los que los valores evangélicos estén presentes y se supere la ruptura entre la fe y vida (Cf. Santo Domingo, 1992, Num. 30). No es un tema de moda sino un *nuevo paradigma*, una manera diferente de ver y entender la labor evangelizadora. Y esto exige de nosotros una conversión pastoral que supone, entre otras cosas, cambio de mentalidad y mentalidad de cambio; nuevas actitudes; aceptación de nuevos métodos y estructuras: implica icambio de paradigmas!”. S. VALADEZ, *Espiritualidad Pastoral. ¿Cómo superar una pastoral “sin alma”?*, San Pablo, Bogotá 2005, 116.

³² “La reflexión teológica de los Padres alimentaba la espiritualidad nacida de la fe, expresándola y conduciéndola a su profundización, siguiendo el principio de san Agustín: *‘Intellige ut credas, crede ut intelligas’*. Los Padres han hecho su reflexión teológica como creyentes porque la teología era esencialmente religiosa y creyente, era la ciencia de la fe. Como teólogos no se apoyaban exclusivamente en los recursos de la razón, sino también en los criterios místicos, ofrecidos por el conocimiento de carácter afectivo y existencial, centrado en la unión íntima con Cristo, alimentado por la oración y sostenido por la acción del Espíritu”. J. PATIÑO, *Los Padres de la Iglesia: una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal*, San Pablo, Bogotá 2011, 158.

³³ “Puede afirmarse que la liturgia *‘contiene’* (es decir, actualiza) el acontecimiento de la fe; lo confiesa, mediante la profesión de la fe o *‘Credo’*; la entiende, en cuanto la liturgia es lugar hermenéutico o sede de la interpretación eclesial de la fe; y por último, indica autorizadamente la orientación práctica que ha de seguir la fe para actuar por la caridad”. J. ROVIRA B., *Introducción a la teología*, BAC, Madrid 1996, 142.

ceno y san Gregorio de Nisa), san Juan Crisóstomo, san Agustín de Hipona, san Benito de Nursia, san Gregorio Magno, Dionisio Areopagita, san Bernardo de Claraval, la Escuela de san Víctor, Santo Tomás de Aquino, san Buenaventura, Juan Ruysbroek 'el admirable', santa Catalina de Siena, san Ignacio de Loyola, san Juan de Ávila, fray Luis de Granada, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, san Francisco de Sales, Bérulle, santa Teresa del Niño de Jesús, santa Edith Stein, etc.³⁴.

La verdadera evangelización brota de corazones contemplativos que conozcan a Dios, que se hayan encontrado con Dios. Y este encuentro místico con Dios hace que la teología se dinamice, no siendo un cúmulo de ideas abstractas, sino, al contrario, expresando la experiencia de Dios. Es el caso de los grandes místicos ya mencionados que experimentaron el misterio y sacaron grandes obras teológicas y por ello su teología no pierde vigencia, pues ha sido fruto del encuentro íntimo con Dios.

4. La espiritualidad liberadora en la raíz de la teología latinoamericana

Autores latinoamericanos tales como Segundo Galilea, Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino y Leonardo Boff, entre otros, llamaron la atención desde el comienzo de su quehacer teológico, acerca de la centralidad y la raíz espiritual de la teología de la liberación o, al menos, de gran parte de ella. En este sentido, destacó el binomio contemplación-compromiso, como la raíz misma de la teología. De todos modos, podemos afirmar que el conjunto de la teología latinoamericana ha enfatizado lo que podríamos definir como: "el teólogo como discípulo"³⁵.

La denominación del binomio contemplación-compromiso ha encontrado diversas nomenclaturas en los autores más importantes: contemplación y compromiso³⁶; encuentro con Dios en la historia³⁷; liberación como

³⁴ Cf. A. ROYO, *Los grandes Maestros de la vida Espiritual*, BAC, Madrid 1973, 496, y también J. SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, Eunsa, Pamplona 2005, 302.

³⁵ P. MERINO, "El teólogo como discípulo", *Medellín* 35/139 (2009), 391-416.

³⁶ S. GALILEA, por ejemplo en: *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979.

³⁷ G. GUTIÉRREZ, por ejemplo en: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Cep, 1972.

encuentro de la política y de la contemplación³⁸; los dos ojos de la teología o *theologia ante et retro oculata* (que mira a la fe recibida y al lugar social en que se vive la fe)³⁹; encuentro con el Señor y discipulado⁴⁰; espíritu liberador en la patria grande⁴¹; etc. Hemos optado por el primero porque es el más englobante como dimensión y al que todos apuntan de una u otra forma. Debemos hacer notar que esta dimensión espiritual de la teología de la liberación ha encontrado acogida en la práctica teológico-pastoral de toda América Latina. De hecho, en la actualidad y con la Conferencia de Aparecida, se habla del encuentro con Cristo y de discipulado misionero. Este es un aporte con alcance universal (*Evangelii Gaudium* habla de “Evangelizadores con Espíritu”). De igual manera la contemplación y el compromiso concentran varias categorías clave para la fe cristiana y latinoamericana que van unidas. Nos referimos a las categorías de encuentro con Cristo, seguimiento-discipulado, conversión, revelación en la historia, presencia de Dios, signos de los tiempos, transformación, unión fe-vida, cultura cristiana, promoción humana etc., todas ellas, podríamos decir, se encuentran también englobadas bajo la categoría de reino de Dios⁴². En la gran mayoría de los autores, está claro que la contemplación y el compromiso requieren, a su vez, de dos categorías relacionales: encuentro y conversión. Ambas en un doble movimiento íntimamente entrelazado: encuentro con Dios y con el hombre-pobre (su historia situada) y conversión a Dios y a los pobres-excluidos.

Para los teólogos de la liberación asumir la categoría de encuentro significa el reconocimiento del “Otro” (Dios, trascendente) y de los “otros” y su realidad. Es decir, del marginado, del pobre, del explotado, el excluido,

³⁸ S. GALILEA, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, *Concilium* 96 (1974), 313-327.

³⁹ L. BOFF, *La fe en la periferia del mundo*, Sal terrae, Santander 1981.

⁴⁰ S. GALILEA, por ejemplo en: *La inserción en la vida de Jesús y en la misión*, Paulinas, Santiago 1989 y G. GUTIÉRREZ, por ejemplo en: *Beber del propio pozo*, Cep, Lima 1983.

⁴¹ P. CASALDÁLIGA - J. M. VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Paulinas, Bogotá 1982.

⁴² Así lo piensa J. SOBRINO, para él la categoría reino de Dios es la que permitiría a la teología de la liberación construir todos sus planteamientos y darles un carácter unitario. Cf., ID, “Centralidad del Reino de Dios en la Teología de la Liberación”, en: *Mysterium Liberationis I*, Trotta, Madrid 1994, 483ss.

etc.⁴³, que exigen reconocimiento y ser escuchados. Este movimiento de encuentro que se dio en la praxis misma de la liberación y que podemos llamar horizontal, tiene un fundamento teológico-contemplativo, que podemos llamar vertical. Este doble movimiento, ha permitido que el “otro” no se transforme en adversario ni enemigo, ni se caiga en una praxis carente de alma, ni en un pragmatismo sin valores, ni finalmente, en una pura ética de la praxis⁴⁴. Ciertamente, este último es un peligro de reduccionismo al cual la teología de la liberación ha debido responder en varias oportunidades.

Ahora bien, el fundamento teológico principal de este doble movimiento de encuentro, con Dios y con los prójimos, no sería otro que la encarnación del Verbo y el envío del Espíritu⁴⁵ (Cf. Ga 4, 4-6). Es en la historia humana concreta de Jesucristo donde se nos ha hecho visible la obra de Dios⁴⁶. Estos acontecimientos marcan una nueva presencia de Dios en la historia y en la vida de cada ser humano. Los hombres son transformados en hijos, hermanos y templos del Espíritu. Si se acentúa esta última realidad, el hecho de que cada ser humano es llamado a ser Templo del Espíritu, entonces, para estos teólogos y siguiendo el dato bíblico, se da un encuentro con Dios en el encuentro con el otro realizado en la historia: “si cada hombre es el templo vivo de Dios, a Dios lo encontramos en el encuentro con los hombres, en el compromiso con el devenir histórico de la humanidad”⁴⁷.

El encuentro con Dios y la conversión a él, queda mediado por otro movimiento: la conversión al otro (pobre - prójimo)⁴⁸. Esta conversión significa una “transformación radical de cada uno, significa pensar, sentir y vivir

⁴³ Cf., G. GUTIÉRREZ, “Praxis de liberación. Teología y anuncio”, *Concilium* 96 (1974) 353-374; También en: S. GALILEA, “Espiritualidad de la liberación”, en: *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁴⁴ Cf. S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, 150.

⁴⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 249.

⁴⁶ Para una visión más específica de esto y las acentuaciones de J. Sobrino, podemos ver: J. COSTADOAT, “Cristo liberador, mediador absoluto del reino de Dios”, *Teología y Vida* XLIX (2008) 97-113.

⁴⁷ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 250. Las mismas ideas son desarrolladas en: G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Sígueme, Salamanca 1988.

⁴⁸ La conversión al otro o al pobre es frecuentemente utilizado por los teólogos de la liberación, Gutiérrez ya lo utiliza en su obra clásica, *Teología de la liberación. Perspectivas*, o.c., p. ej. 268ss.

como Jesús se relacionó con el hombre despojado y alienado”⁴⁹. En otra cita se nos dice: “la conversión es una salida de uno mismo y una apertura a Dios y a los demás, ella implica ruptura, pero sobre todo, significa emprender una nueva senda... El encuentro con Cristo en el pobre constituye una auténtica experiencia espiritual. Un vivir en el Espíritu, lazo de amor, entre el Padre y el Hijo, entre Dios y el hombre, entre hombre y hombre”⁵⁰. Siguiendo esta idea, donde la conversión implica la salida de sí mismo, diversos autores la asocian a las imágenes bíblicas de: desierto, éxodo, cautiverio, etc. Por ejemplo, Segundo Galilea nos habló del éxodo como un salir al desierto para ir al encuentro con Dios. Salida - conversión que además implican la necesidad de purificación, a esta última se le asociará el sentido de las privaciones del desierto y, finalmente, de la cruz de Cristo⁵¹. Este sentido de purificación debe ser aplicado a la necesidad de una purificación de los ídolos y de las falsas ideas de Dios⁵².

La fundamentación bíblica que realizan estos teólogos es abundante, con textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, pero hay tres textos claves del Nuevo Testamento que de alguna manera resumen los otros, se trata de: Mt 25, 31-45; Lc 10, 29 y Mt 5, 1-12 // Lc 6, 20-23.

La contemplación y exégesis pastoral de Mt 25, 31-45 (los pequeños y el juicio) permitió acentuar el encuentro con Cristo a partir del encuentro con el otro (“*pequeños*”). Por una parte, este texto promueve la fraternidad y el compromiso, la premura del hacer por sobre el saber⁵³, asimismo, resaltaría el carácter socio-político de la fe y la participación de la mediación humana en el encuentro con el Señor. Pero hay otro aspecto importante que la exégesis de la espiritualidad de la liberación hace de este texto, se trata de la dimensión trascendente y gratuita de la fe. El hombre llamado a la comunión con Dios requiere de la fraternidad humana como mediación que

⁴⁹ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 268.

⁵⁰ G. GUTIÉRREZ, “Praxis de liberación. Teología y anuncio”, *Concilium* 96 (1974) 363.

⁵¹ S. GALILEA, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, *Concilium* 96 (1974) 321.

⁵² Cf. L. BOFF, *La experiencia de Dios*, Secretariado General de la CLAR, Bogotá 1975, especialmente el capítulo VI “Como aparece Dios dentro del mundo oprimido de la América Latina”, 35-44; L. BOFF, *La trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987.

⁵³ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 256.

se ejerce en la caridad y en la acogida del Espíritu. El don de llamar a Dios *Abba*, cambia la existencia del cristiano. Esto último, implica que la praxis liberadora y la fraternidad superan las posibilidades humanas, requieren el triunfo sobre el pecado que le es imposible al hombre por sí mismo.

Galilea resalta este aspecto trascendente sin por ello oponerlo al compromiso. Refiriéndose a la importancia de la oración liberadora y de la contemplación en sentido clásico y estricto, es decir, a la honda implicación entre el encuentro con el Otro (con mayúscula) y los otros (con minúscula), nos dice: “El Otro experimentado en la oración contemplativa se experimenta en el encuentro con los otros”⁵⁴. Para Galilea la esencia de la verdadera oración cristiana consistió siempre en salir de sí para encontrar al Otro, esto implica una ruptura interior con el egoísmo que se ilumina en la experiencia de la cruz y de la muerte de Cristo, como un morir a sí mismo para vivir para Dios, en una entrega o crucifixión del egoísmo para una donación; de ahí también la importancia de la imagen del desierto, como un salir de sí y como instancia de purificación para el encuentro con el Otro⁵⁵.

La lectura de Lc 10, 29-37 (parábola del buen samaritano) sigue más o menos los mismos términos, se insiste en la necesidad de los gestos concretos y de que el amor implica obrar en justicia, dicho clásicamente, la fe obra por la caridad. Aquí el otro es el prójimo. Su fundamento está en Dios mismo, porque él en Jesús se ha hecho nuestro prójimo. Los teólogos de la liberación basándose en este texto bíblico realizan una propuesta muy interesante. Gutiérrez la resume así: “el prójimo no es aquél que encuentro en mi camino, sino aquél a quien yo me acerco y busco activamente”⁵⁶. Esta actitud encuentra en la encarnación y la historia concreta de Jesús su profundo sentido teológico. Dios se ha acercado en Jesucristo, con ello los discípulos movidos por el Espíritu, se identifican con esa actitud y pueden/deben hacer lo mismo. Se introduce la idea del pobre en cuanto se identifica con el despojado y los desechados⁵⁷, por quien Dios ha hecho una clara opción, a la vez que le da una acentuación mucho más activa y comprome-

⁵⁴ Cf. S. GALILEA, “La liberación como encuentro de la política y de la contemplación”, *Concilium* 96 (1974) 319. Gutiérrez lo expresa así: “El pobre, el otro, surge como un revelador del totalmente Otro”, en: “Praxis de Liberación...”, 362.

⁵⁵ Cf. S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, 155ss.

⁵⁶ G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 257.

⁵⁷ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas...*, 257.

tida al principio cristiano del amor al prójimo. La ortopraxis es la práctica del amor eficaz, que tiene en Dios mismo su fundamento.

Otro texto inspirador de la espiritualidad de la liberación lo constituyen las bienaventuranzas, con preferencia de Lc 6, 20, ya que permitió unir la opción por los pobres con la centralidad del reino de Dios⁵⁸. Junto a esto, las bienaventuranzas fundamentan la denuncia profética de estos teólogos de la liberación, es decir, la defensa de los pobres y mansos, de los que lloran y sufren, como también la denuncia de los ricos y opresores.

De los elementos señalados ligados al binomio contemplación–compromiso (encuentro–conversión), se desprenden todavía tres temas que nos parecen muy importantes para nuestra investigación. Se trata de la fraternidad cristiana, de la gratuidad y de la fidelidad a lo real.

La espiritualidad liberadora resalta claramente la fraternidad cristiana. El fundamento que ellos acentúan es el hecho de que Jesucristo es verdadero hermano nuestro: “la integración histórica de Dios en la raza humana a través de Jesús, el hijo de María, no es un mito ni una idea abstracta. Significa que él queda para siempre como nuestro hermano”⁵⁹. De nuestra hermandad con Jesús, resaltan a su vez, la paternidad común del Dios-Padre de Jesucristo. A su vez, esta fraternidad puede ser entendida de manera más amplia y universal. Como fraternidad humana en general. En efecto, esta condición cristiana de fraternidad no fue leída por estos teólogos de forma excluyente, sino como una llamada a la universalidad y a la comunión con todos los hombres. De este modo, la fraternidad cristiana queda constituida como fermento y profecía de aquello a lo que todos estamos llamados. Y el modo principal de anunciar esta fraternidad y de invitar a vivir-la es el testimonio, vivido como el grano de sal y de mostaza que fermenta la masa⁶⁰, ejercido por medio de la caridad y la justicia. Quizás podemos encontrar en este fundamento, totalmente evangélico, lo que más adelante los teólogos de la teología latinoamericana pluralista de la liberación de las religiones promoverán con la categoría de “macroecumenismo”⁶¹. No obs-

⁵⁸ De entre los muchos autores, destaca la síntesis de J. SOBRINO, “Espiritualidad y liberación”, *Sal Terrae* 72/2 (1984) 139-162.

⁵⁹ S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, 199.

⁶⁰ Cf. S. GALILEA, “Espiritualidad de la...”, p. 202.

⁶¹ P. MERINO, *Teología Latinoamericana y pluralismo religioso*, UPSA, Salamanca 2012.

tante, vemos que esta fraternidad, en ningún caso necesita de un principio epistemológico pluralista basado en una hermenéutica de la sospecha. Al contrario, surge de la valoración en todo sentido realista y fuerte de la verdadera encarnación del Verbo, Hijo de Dios, y del misterio de su identidad humana y divina en unidad personal.

Finalmente, es muy importante la acentuación de lo que J. Sobrino llama “fidelidad a lo real”⁶², es decir, a la historia de Jesús y su predicación del reino de Dios. Sobrino, a través del análisis de la actuación de Jesús y en la búsqueda de ser fieles a ella, distingue tres actitudes espirituales básicas. A la primera la llama “honradez de lo real”, basándose en Romanos 1, 18ss, enfatiza la realidad de la injusticia que se vive en Latinoamérica. De ahí que, en fidelidad a la praxis de Jesucristo y a la realidad del continente, es necesaria una conversión, donde los pobres han sido nuestros principales profetas y maestros. En segundo lugar, es necesario ser fieles a lo real. En el relato del siervo de Yahvé y en la acción de Jesucristo crucificado, se deja de manifiesto que aún frente al silencio de Dios, ambos mantuvieron su palabra y tuvieron una actitud firme, asumiendo en fidelidad la realidad. En tercer lugar, hay que mirar la realidad y descubrir en ella su “más” (plus), es decir, que hay en ella una promesa y una esperanza nunca acallada. De modo que esperanza y amor son las formas de corresponder a lo que de “más” tiene la realidad: “Jesús descubrió que para que la historia dé más de sí, el sujeto tiene que dar de sí mismo y a sí mismo”⁶³ viviendo el mandamiento del amor.

Esta dimensión de contemplación y compromiso de la teología de la liberación, permitió, en lo concreto, por un lado, terminar con la dicotomía entre aquellos que optaban por una vida contemplativa y aquellos que preferían la vida activa y, por otro lado, permitió devolverle el sentido cristiano pleno a la praxis de la liberación, superando con ello, la ética puramente de origen marxista que era la constante tentación. La fidelidad a la realidad del actuar y ser mismo de Dios es correspondido por los discípulos con la práctica del amor eficaz.

⁶² Cf. J. SOBRINO, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985, 23. En adelante seguimos de cerca este texto.

⁶³ J. SOBRINO, *Liberación con espíritu...*, 30.

En síntesis, esta espiritualidad liberadora centrada en la contemplación y el compromiso, permitió acentuar la fraternidad cristiana y la gratuidad de la salvación. Pero por sobre todo, al centrarse en la historia de Jesús mismo, como historia del acontecer pleno de Dios, se produjo una atención nueva al acontecimiento salvífico, entendido como llamado a la liberación-salvación universal. Situación que posibilitó el encuentro con el otro como prójimo, a partir del primer movimiento de encuentro y compromiso de Dios con los pobres, marginados, excluidos y despreciados de cualquier orden. Claramente esta dimensión de contemplación y compromiso tuvo su concreción en el seguimiento de Jesucristo, cuyo centro es el reino de Dios. Respecto de nuestra preocupación específica, debemos decir que esta dimensión de la espiritualidad de la liberación ha permitido salir al encuentro del otro y lo diverso, sin un vaciamiento del misterio de la encarnación y de la identidad de Jesucristo. La acentuación en la historia de Jesús ha permitido valorar en toda su fuerza y hondura el hecho de que Dios mismo ha salido a nuestro encuentro, se ha hecho prójimo. Todo con una admirable gratuidad, que ha permitido a su vez sopesar el misterio de la universalidad de su don y el compromiso de realizarlo por quienes lo acogen. Por último, la realidad de su presencia concreta y comprometida no ha opacado, de ninguna manera, la trascendencia y la cualidad de Dios de ser siempre mayor, todo lo contrario, esta condición divina actúa siempre como alerta frente a la tentación de cualquier idolatría⁶⁴.

Bibliografía

- BERNARD, CH., *Teología Simbólica*, Monte Carmelo, Burgos 2005.
- BOFF, L., *Gracia y Liberación del Hombre*, Cristiandad, Madrid 1980.
- _____, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander 1986.
- BOTELLA, C., *El Vaticano II ante el reto del III Milenio: Hermenéutica y teología*, San Esteban-Edibesa, Salamanca 1999.
- CASALDÁLIGA, P. - VIGIL, J., *Espiritualidad de la Liberación*, Paulinas, Bogotá 1992.
- GALILEA, S., *Religiosidad popular y pastoral*, Cristiandad, Madrid 1979.

⁶⁴ Cf. P. MERINO, *Teología Latinoamericana y pluralismo...*, 23.

- GARCÍA, M., *Manual de teología espiritual: epistemología e interdisciplinariedad*, Sígueme, Salamanca 2015.
- GRÜN, A., *Pablo y la experiencia de lo cristiano*, Verbo Divino, Navarra 2008.
- GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.
- _____, *Beber en su propio pozo*, CEP, Lima 1982.
- JOHNSTON, W., *Teología mística: la ciencia del amor*, Herder, Barcelona 1995.
- LIBANIO, J. - MURAD, A., *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*, Dabar, México 2000.
- LORDA, J., *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- MARDONES, J. M. *La vida del símbolo: la dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Cantabria 2003.
- MERINO, P., "El teólogo como discípulo", *Medellín* 35/139 (2009).
- _____, *Teología latinoamericana y pluralismo religioso*, UPSA, Salamanca 2012.
- NOLAN, A., *Esperanza en una época de desesperanza y otros textos esenciales*, Sal Terrae, Cantabria 2010.
- PATIÑO, F., *Los Padres de la Iglesia: una propuesta teológica entendida como tradición eclesial universal*, San Pablo, Bogotá 2011.
- PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo: Introducción al misterio de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981.
- RAMOS, J., *Teología pastoral*, Madrid 2006.
- ROVIRA, J., *Introducción a la teología*, BAC, Madrid 1996.
- ROYO, A., *Los grandes Maestros de la vida Espiritual*, BAC, Madrid 1973.
- RUIZ, O., *Jesús, Epifanía del amor del Padre: Teología de la Revelación*, Cevalam, Bogotá 2006.
- SESÉ, J., *Historia de la espiritualidad*, Eunsa, Pamplona 2005.
- TAMAYO, J., *Nuevo paradigma teológico*, Trotta, Madrid 2004.
- URIASTE, J., *Claves de la conversión: Misericordia, esperanza, fidelidad*, Sal Terrae, Santander 2016.
- SOBRINO, J., *Liberación con Espíritu*, Sal Terrae, Santander 1985.
- VALADEZ, S., *Espiritualidad pastoral: ¿Cómo superar una pastoral "sin alma"?*, San Pablo, Bogotá 2005.

Artículo recibido el 3 de febrero de 2016.

Artículo aceptado el 26 de marzo de 2016.

FASCINACIÓN TECNO-COMUNICACIONAL E IMPLICANCIAS TEOLÓGICAS

TECHNO-COMMUNICATIONAL FASCINATION AND THEOLOGICAL IMPLICATIONS

Diego Irarrazaval¹

Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago, Chile

Resumen

Factores socio/económicos y tecno/comunicativos conllevan dinamismos trascendentes. Los grandes problemas provienen, no de artefactos ni del consumo, sino de potentes imaginarios. Es compleja la confrontación entre aspectos cibernéticos y elaboraciones creyentes. ¿Hay una genuina red de vínculos entre estas diferentes formas de vida? La lógica de la Red desafía la comprensión del cristianismo. ¿Hay vínculos con Dios en la solidaridad con el prójimo? De acuerdo al Evangelio ¿es empoderada gente adolorida que lucha para vivir? De modo creciente, la teología es remodelada gracias al diálogo con tecno-ciencias, con el arcoiris de sabidurías del pueblo, con sueños y prácticas liberadoras.

Palabras clave: Espiritualidad en la Red, ciberteología, factor económico-cultural, imaginario tecnológico y fe cristiana.

Abstract

Socio/economic and tecno/communicational phenomena have religious dimensions. Major problems arise, not from a use of artifacts nor due to consumption of the media, but rather through symbols of power. Concerning cyberculture and theology, good work is taking place. Are there genuine links between different ways of life? The Web touches the understanding of Christianity. Is there communion with God in soli-

¹ Licenciado en Teología; maestría en Ciencias Religiosas. Profesor en la Universidad Católica Silva Henríquez; vicario parroquial. Autor (entre otros) de *Indagación cristiana en los márgenes* (Santiago: U. Alberto Hurtado, 2013), *Levadura en la Harina. Potencia teológica en Sudamérica* (PPC, Bogotá 2015). Correo: diegiro6@gmail.com

parity with one's neighbor? In terms of the Gospel, does the media today empower the downtrodden who struggle for life? These and other concerns deal with how theology is being reconstructed due to dialogue with technology and science, with people's wisdom, with dreams and praxis of liberation.

Keywords: spirituality in the Web, cybertheology, economic-cultural dimensions, technology and Christian faith.

La reflexión creyente es interpelada por tecno-ciencias; éstas facilitan tanto el encuentro como el desencuentro humano. En términos generales, los recursos modernos acentúan lo semejante y a la vez lo diferente. Lo admirable es que entre diferentes haya interacción con equidad. En el día a día es conjugado lo propio con lo ajeno, un ser 'nosotros' que es a la vez 'nos' y 'otros'. Sin embargo, en contextos económicos globales abunda la negación de los demás; al respecto Eduardo Galeano anota: "*los grandes medios que inventamos para comunicarnos no nos escuchan ni nos ven*"².

Esto ocurre en tecno-comunicaciones y en impactos del mercado en la actividad cotidiana. Los siguientes párrafos sopesan mediaciones en la labor teológica. De modo especial la acción y reflexión cristiana encara el luminoso (y a la vez tenebroso) progreso contemporáneo, y encara cuestiones en torno a las TICs (tecnologías de la información y la comunicación). Los logros modernos no son sólo instrumentales; también conllevan creencias y constituyen mediaciones. Dichos elementos humanos manifiestan modos de acercamiento al prójimo y a Dios, aunque también indican procesos de alejamiento y hasta de negación del otro.

Ahora bien, gracias a la perspectiva conciliar, dada la situación que hoy nos envuelve y dada la actual capacidad creativa de la humanidad, ¿cómo es apreciado el misterio de la revelación en "obras y palabras"?³. La tecno-comunicación que a todos nos involucra, ¿cómo facilita que Dios sea reconocido "en la creación"⁴ y mediante la razón humana⁵? Estas inquietudes motivan lo que viene a continuación.

² E. GALEANO, *Espejos, Una historia casi universal*, Siglo XXI, Buenos Aires 2008, 332.

³ CONCILIO VATICANO II, "Constitución Dogmática *Dei verbum*", en: AAS 58 (1966), Editrice Vaticana, Vaticano 1966, 2. En adelante, DV.

⁴ DV 3.

⁵ Cf. DV 6.

Revisaré creencias y mediaciones en una vasta temática⁶. Se delinearán varias cuestiones: 1) lo trascendente en nuestra paradójica realidad global, 2) mediaciones predominantes e iniciativas del pueblo, 3) creencias humanas y propuesta cristiana, 4) palabra y actitud tecno-comunicativa, 5) cibernética y modos de entender la fe, 6) el fascinante imaginario contemporáneo y unas vetas teológicas. La preocupación de fondo es comprender cortacircuitos entre vivencias comunes y la reflexión creyente y, a la vez, sumarse a la conversación entre ámbitos diferentes. Vale revisar modos actuales de ver la presencia (y la ausencia) de señales que conducen a Dios.

1) Escenario global con sus paradojas

La envolvente realidad suscita inquietudes y controversias: *“con una velocidad inédita, el mundo vive un proceso de concentración monopólica en diversas áreas de las tecnologías digitales e internet, desde los servicios básicos hasta el comercio electrónico, pasando por las redes sociales donde las personas se interrelacionan, hasta los buscadores que determinan qué fuentes de información son más visibles, o el mercado publicitario”*.

Además, factores socio-económicos y tecno/comunicacionales van entremezclados con dinamisismos trascendentes. Aunque el ‘mundo’ contemporáneo suele autocalificarse como autónomo y secular, de hecho está lleno de deseos insatisfechos y de neo-absolutos. En el imaginario social moderno se da un peculiar politeísmo. Esto era constatado hace un siglo por Max Weber: *“distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible [...] la contienda que entre sí sostienen los*

⁶ Esta temática ha sido dialogada en instancias pastorales en Santiago y en Cochabamba, en la XXXV Jornada de la Sociedad Chilena de Teología, Antofagasta, 18 Octubre 2014, y en el Congreso Internacional de Teología, Buenos Aires, 2 Septiembre 2015, y luego redactado para su publicación.

⁷ S. BURCH, “Retos de la era digital para América Latina y el Caribe”, *América Latina en Movimiento*, 29 Agosto 2014, <http://www.alainet.org/active/76641>, acceso 10 octubre 2014, y ella añade: “Estados Unidos que mediante su control de la infraestructura y con sus corporaciones transnacionales domina claramente el mundo internet, tiene muy clara su prioridad de mantener un régimen global de libre comercio [...] para garantizar las ambiciones globales de sus corporaciones y hegemonizar el futuro digital del planeta”; también su “Poder y democracia en la Red”, *América Latina en Movimiento* 494 (2014) 1-7.

*dioses de los distintos sistemas y valores*⁸. Cabe pues consignar señales de transcendencia dentro del mundo. En la intercomunicación moderna sobresalen ‘milagros’ de empatía entre personas y ‘milagros’ tecnológicos. En lo cotidiano, se constata omnipresencia y omnipotencia de mecanismos tecno/científicos y sus imaginarios de felicidad (algo semejante a como lo divino es sentido por los creyentes).

Según Karl Jaspers, en todo el universo un tiempo-eje (un cambio axial) ocurrió del 800 a 200 antes de la era cristiana⁹. ¿Qué se ve en nuestros tiempos? Cada día uno percibe que la capacidad de conocer, la expresión ritual, la ética, están mediatizadas por la informática y la cibernética. Lo habitual es estar en la Red (¡la todopoderosa www!). Parece haber un cambio axial, desde mediados del segundo milenio cristiano hasta el presente. Una posmoderna conectividad global podría haber iniciado un nuevo ciclo en la humanidad.

Durante estas grandes fases históricas, lo sagrado es sentido y comprendido de varias maneras. En cuanto a la tecnología y comunicación global, ella genera su peculiar transcendencia (ya que no sólo se trata de instrumentos económico-culturales). En el actual proceso de cambio de época, no sólo existe mayor conectividad real y virtual, también se forjan sentidos y poderes; éstos son tratados como absolutos (aunque sean provisorios y cambiantes).

Ahora bien, en los medios de comunicación es reflejada y cultivada la mercancía transcendente. Vale decir, bienes materiales e instancias sociales no son simples cosas; hay sueños, hondos placeres, espiritualidad virtual. El mercado alimenta deseos insaciables (p. ej. saber más y más, en una permanente profesionalización; la alucinante publicidad comercial y turística); la obtención de objetos que exalta valores supremos (p. ej. ‘ser

⁸ M. WEBER, citado en J. BERIAIN, “El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples”, 11; www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/O-Beriain-imaginario.pdf, citado 2 Diciembre 2014.

⁹ K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1965, 20, 113, 133: “el eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200 [...] a esta época la llamaremos en abreviatura el ‘tiempo-eje’”; Jaspers también anota lo ‘absolutamente nuevo’ en la “ciencia y técnica europea moderna” y luego sugiere “un nuevo tiempo-eje, acaso próximo, el único que abarcaría el globo entero, está por delante de nosotros, sin que podamos representárnoslo”.

feliz' con vestimenta de marca, alucinarse en festivales multitudinarios, obtener créditos para una vida plena). Uno consume más y más; uno se consume a sí mismo; y crece la insatisfacción.

Por lo tanto, a las alucinantes estructuras se contraponen la frustración consumista. No sólo eso. De modo positivo, hay una gama de iniciativas de quienes están postergados.

Éstos desenvuelven sus propios círculos de confianza, diversión, colaboración económica y social (y para ello emplean celulares, internet, y tanto más). Por un lado el mercado planetario es discriminatorio y excluyente; por otro lado, millones de gente pobre en ciudades y pueblos realizan ferias callejeras relativamente autónomas. Por un lado nos conmocionan festivales artísticos y comerciales de todo tipo. Por otra parte, la población latinoamericana atesora sus propios espacios y tiempos de fiesta. Abundan pues las paradojas.

Otro gran fenómeno es la co-existencia entre lo secular y lo espiritual. Esto caracteriza el día a día de la humanidad y su ciencia (que algunos catalogan como auto-regulada y a-religiosa). De hecho, lo cotidiano es profano y a la vez hondamente espiritual. Además, abundan lugares y momentos con rasgos marcados por iglesias y por una gama de organismos religiosos.

Por consiguiente, en medio de paradójales escenarios globales, la transcendencia es sentida. Ella es comunicada mediante la existencia material y simbólica. Por otra parte, abundan formas de carácter religioso, y logros dentro de las iglesias; sin embargo, estas formas generan cortocircuitos cuando intentan reducir las energías transcendentales. En la labor teológica a menudo existen cortocircuitos hacia fenómenos inéditos. Además, no es fácil reconocer la validez de diversos modos de conexión sagrada; tales conexiones se han ido desarrollando con relativa autonomía en el mundo de las comunicaciones. El escenario se nos vuelve aún más complejo cuando la cibercultura se caracteriza por una auto-regulación, y a su modo intenta dar la espalda a significados transcendentales que ella no controla.

2) Mediaciones predominantes e iniciativas del pueblo

No sólo los medios de comunicación están condicionados por grandes agentes políticos y económicos; también es problemático que mucha tecno-

ciencia (con aspectos neo-religiosos) esté subordinada al mercado global¹⁰. Esto conlleva que, a nivel mundial y local, crezca la asimetría social y tecnológica. A nivel personal, estamos más interconectados, y a la vez más segmentados, parametrados, y solitarios. En estos contextos se desenvuelven avasalladoras mediaciones socio-culturales¹¹, ante las cuales la mediación específicamente cristiana queda en desventaja. Jesucristo es mediador del amor de Dios y de rutas solidarias. Si así es entendida la presencia del Señor, entonces su comunidad discrepa con la cotidiana función del mercado que aprisiona ciencias, tecnologías, asociaciones humanas, existencias individuales.

En ámbitos del pueblo, ¿qué pasa? La condición creyente del pueblo es agredida por instrumentos que implantan desigualdad e incomunicación. Como subraya Ronaldo Muñoz, hay “conocimientos y recursos técnicos para la comunicación, para el trabajo y la organización de la economía, para la educación y la salud... y por otro lado... (los recursos son) accesibles sólo para ‘los de arriba’, con todas las frustraciones que se siguen, en especial para los jóvenes”¹². En otras palabras, la inequidad y la frustración afectan a crucificados de hoy.

¹⁰ Véase J. MARTÍN BARBERO, *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, México 1987; J. PORRAS, R. ARAYA (eds.), *E-democracia*, U. Bolivariana, Santiago 2003 (con capítulo de M. CASTELLS, ‘Internet, libertad, sociedad’, 17-44); M. SERRANO, *La mediación social*, Akal, Madrid 2008; M. CASTELLS, *Comunicación y Poder*, Alianza, Madrid 2009; M. EINSTEIN, “Religio, Midia e Marketing”, en: A. MOREIRA, C. LEMOS, E. QUADROS (org.), *A religião na midia e a midia na religião*, Editora America, Goiânia 2012, 13-32; P. CHEONG - P. FISCHER-NIELSEN, ET AL. (eds.), *Digital Religion, Social Media, and Culture*, Lang, New York 2012; M. SPITZER, *Demencia Digital, el peligro de las nuevas tecnologías*, Ediciones B, Madrid 2013; H. CAMPBELL, *Digital Religion*, Routledge, London 2013.

¹¹ Suele entenderse ‘mediación’ como relación entre elementos distintos. Hoy prolifera la ‘intermediación artefactual’. Véase M. PARSELIS, “Intermediaciones en tiempos de internet”, en: SAT (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, XXXII Semana Argentina de Teología, Ágape, Buenos Aires 2014, 91-102. En mi ensayo, se aborda la ‘mediación’ principalmente desde ángulos socio-culturales e incluye contraposiciones (dada la asimetría global en nuestros contextos). Por otra parte, en nuestros espacios cristianos, Cristo es considerado mediador entre Dios y la humanidad, y el pobre es apreciado como lugar privilegiado de encuentro con el Señor.

¹² R. MUÑOZ, *Pobres, Evangelio, Poder*, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago 1998, 89.

Caminando en medio de pueblos crucificados, la comunidad cristiana se pregunta qué mediaciones tecno-económicas pueden ser ventanas hacia Dios. Ellas existen; hay recursos comunicativos y laborales que dignifican al pueblo, y también vetas de educación y de salud (como anota R. Muñoz), aunque es ardua la lucha para que estén a disposición de todos y todas.

Por consiguiente, por un lado es apreciada toda interacción social y tecnológica que humaniza, y por otro lado es confrontado el cotidiano imperio de mercancías que nos enjaulan (y hasta conllevan rasgos idolátricos). El capitalismo “es un sistema basado en creencias”; y postula “un progreso técnico virtualmente infinito”; además existe una peculiar ‘religión del mercado’ y una ‘trascendentalización de la mercancía’ (cuestionadas por A. Moreira y otros)¹³. Todo esto penetra y pervierte mentalidades populares. Abunda la fascinación por ‘ser feliz’ a través de medios tecno-económicos-comunicacionales.

Sin embargo, en el acontecer ordinario del pueblo existen muchas señales del Dios de la Vida. Hay iniciativas en la espiritualidad personal, y de carácter sacramental (cuando se participa en comunidades cristianas). Abunda una ritualidad neo-sacramental; por ejemplo, en informales modos de consolar al afligido, en ritos de sanación, en el culto con imágenes, en multitudinarias peregrinaciones. Así se manifiestan clamores y búsquedas por el sentido de vivir aquí y ahora, y es reconocida la respuesta amorosa de Dios. Esto es constatado y evaluado en numerosas aproximaciones a la fe del pueblo¹⁴. Se trata de mediaciones plurales y polifónicas.

¹³ J. C. DA SILVA, “A fé no dinheiro: promessa de salvacao e riqueza infinita”, en: A. MOREIRA (org.), *O capitalismo como religiao*, PUC Goias, Goiania 2012, 120. A. MOREIRA retoma planteamientos sobre la ‘religión económica’ y el ‘mercado transcendentalizado’, *ibid*, 22.

¹⁴ Por ejemplo, J. MORENO ET AL., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago 1975; EQUIPO SELADOC, *Religiosidad popular*, Sígueme, Salamanca 1976; H. RIBEIRO, *Religiosidade popular na teología latinoamericana*, Paulinas, Sao Paulo 1985; L. MALDONADO, *Para comprender el catolicismo popular*, Verbo Divino, Estella 1990; J. L. IDÍGORAS, *La religión, fenómeno popular*, Paulinas, Lima 1991; M. FRANCA DE MIRANDA, *O cristianismo em face das religioes*, Loyola, Sao Paulo 1998; D. IRARRAZAVAL, *Teología en la fe del pueblo*, DEI, San José 1999; M. SALINAS, “Sueños teológicos, luchas sociales e imaginario popular”, en: *En el cielo están trillando*, Usach, Santiago 2000, 209-238; C. M. GALLI (org), *Seguir caminando, La peregrinación juvenil a Luján*, Guadalupe, Buenos Aires 2004; A. F. MÉNDEZ, *Festín del deseo*, Jus, México 2010; V. AZCUY, “Re-imaginando la renovación”, en: *Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Guadalupe, Buenos Aires 2014, 187-225.

Deseo recalcar que la iniciativa del pueblo se manifiesta en cauces institucionales pero mayormente a través de formas más o menos autónomas. Es muy creativo el liderazgo laical. Aunque suele malentenderse hay mucho ingrediente interreligioso y sincrético. Esto sobresale en tanta iniciativa para encarar la enfermedad y lograr salud; también es notorio en la veneración de 'santos populares'; por ejemplo, la peruana Sarita Colonia, incontables 'animitas' en Chile, el comportamiento sanador del Gauchito Gil y de la Difunta Correa (en Argentina); e innumerables creencias en el continente¹⁵. Es muy significativa la vinculación con el Gauchito Gil (un degollado que interviene en todo tipo de dramas humanos) y con la Difunta Correa (consoladora de quienes sufren y le colocan ofrendas de agua). En tensión (y contraposición) con lo ritual y doctrinal de carácter oficial, la población desarrolla terapias e imaginarios alternativos, y tiene sus modos de comunicación.

En esta gama de súplicas, ofrendas, celebraciones del pueblo, puede constatar una lógica comunicacional, y una peculiar 'economía del don'. El polisémico cristianismo popular contiene mucha iniciativa y celebración de Vida a favor del pobre. Suele ser ambivalente (como cualquier actividad ritual). Sin embargo configura mediaciones sanadoras, traspasa asimetrías socio-religiosas, simboliza justos anhelos de poblaciones postergadas.

3) Creencias humanas y propuesta cristiana

El contexto moderno/posmoderno suele ser considerado secular y distante de parámetros espirituales. Sin embargo el mundo global incluye un potente factor religioso que tiene incidencias económicas, políticas, simbó-

¹⁵ Véase M. E. CHAPP, ET AL., *Religiosidad popular en Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1991; C. PARKER, *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*, Rehue, Santiago 1992, F. COLUCCIO, *Cultos y canonizaciones populares en Argentina*, Del Sol, Buenos Aires 2003; R. DRI (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos*, Biblos, Buenos Aires 2007; A. AMEIGEIRAS, *Religiosidad popular, creencias religiosas populares en la sociedad argentina*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires 2008, 78-83; B. DEL BRUTTO, "La Difunta Correa", en: R. DRI (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos*, Biblos, Buenos Aires 2007, 113-138; G. SAIDON, *Santos rutereros. De la Difunta Correa al Gauchito Gil*, Tusquets, Buenos Aires 2011; L. BAHAMONDES - A. Vera (eds.), *Representaciones religiosas y devociones al margen*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2014.

licas. Hoy se constatan abundantes creencias en el esfuerzo personal y en el progresar (acatando dinamismos del mercado). También se sueña con forjar el propio destino, reinventarse, ser feliz individual y grupalmente. Otras creencias se refieren a apoyar a líderes que más o menos milagrosamente benefician a la ciudadanía. Éstas y otras actitudes configuran una sacralidad de carácter socio-cultural y funcional a pautas contemporáneas. Aunque esta religiosidad secular principalmente sostiene un orden social, ella es respaldada por representantes de iglesias y por otras agencias de lo sagrado. Así se entrecruzan comportamientos cotidianos, creencias en el acontecer concreto, pautas ideológicas, colaboración por parte de instancias representativas de lo sagrado.

Pues bien, es necesario –entre otras cosas– confrontar sacralizaciones (estructurales y a menudo encubiertas y sutiles). En el terreno tecno-comunicacional proliferan ilusiones y también creencias ambivalentes. Como señala D. Cabrera: *“la vida cotidiana del neotecnoconsumidor se convierte en un ciclo de esperas y esperanzas, de objetos técnicos poseídos y otros prometidos... No es necesaria una fe ciega; el artefacto neotecnológico está allí para ser visto y así creído”*¹⁶. De modo sutil la esperanza es redimensionada en un futuro ya presente mediante el uso de artefactos, y la creencia tiende a ser cosificada mediante soluciones a necesidades de cada día.

Entonces, ¿cómo acceder a la fe y esperanza suscitadas por la revelación cristiana? La comunidad eclesial, llamada a ser fiel al Evangelio, encara grandes obstáculos. En asuntos económicos, la comunidad confronta la cosificación de la esperanza y la sacralización de deseos insaciables. En el campo tecnológico hay que discernir sus ofertas cuasi-mágicas y omnipo-

¹⁶ D. CABRERA, *Lo tecnológico y lo imaginario*, Biblos, Buenos Aires 2006, 218. Véase N. NEGROPONTE, *La era digital*, Ediciones B, Barcelona 1995; J. L. SÁNCHEZ NORIEGA, *Crítica de la seducción mediática*, Tecnos, Madrid 1997; T. MALDONADO, *Crítica de la razón informática*, Paidós, Barcelona 1998; J. BARBERO Y OTROS, *Efímero y trascendente. Lo sagrado y los medios de comunicación*, UARM, Lima 2009; D. DE MORAES, anota: “al celebrar los valores del mercado y del consumismo, el sistema mediático subordina la existencia al mantra de la rentabilidad. La glorificación del mercado consiste en presentarlo como el ámbito más adecuado para traducir anhelos”, en: “Seis cuestiones para entender la hegemonía mediática”, <http://www.alainet.org/active/80425>, citado 9 marzo 2015 y también su obra *Mutaciones de lo visible: comunicación y procesos culturales en la era digital*, Paidós, Buenos Aires 2010.

tentes. En cuanto a lo comunicacional hay que encarar asociaciones en Red y fantasías individuales.

Como es bien sabido, el mensaje cristiano nos orienta a la salvación en términos concretos y trascendentes, y ello tiene como mediación la responsabilidad humana. Esto ¿cómo hoy interpela lo vivido en lo económico, tecnológico, comunicacional? ¿Cómo todo esto es discernido y pensado a la luz del Evangelio? Nuestra convicción es que Dios acompaña a “todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras”¹⁷ (cf. Rm 2,6-7). Esto nos motiva a evaluar mediaciones tecno-comunicacionales, y también a sopesar modos de entender iniciativas de la gente común.

Me parece que, ante avasalladores medios de comunicación, y ante el *marketing* de aspiraciones de felicidad, es bien arduo revisar dichas circunstancias. Las revisamos a fin de ver qué conduce y qué no conduce hacia Dios. A la luz del Evangelio, personas de iglesia dialogamos con portavoces de las ciencias. De modo interdisciplinario son examinadas creencias humanas, y son desentrañadas mediaciones de lo sagrado.

La reciente encíclica *Laudato Si'* hace advertencias de fondo. “Hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica”; “el paradigma tecnocrático también tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política”; y más adelante añade: “el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social”¹⁸. Cabe pues, en los diálogos científicos y en aportes específicos de la teología, avanzar en el debate sobre propuestas y pautas tecnocráticas y socio-políticas. En el mundo contemporáneo, la omnipotencia de pautas técnicas y económicas refuerza el milenarismo antropocentrismo. Al borde de estos abismos vamos caminando hoy.

En un sentido positivo, hay propuestas radicales: “una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático”¹⁹, ya que “la libertad humana es capaz de limitar la

¹⁷ DV 3.

¹⁸ FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si'*, Editrice Vaticana, Vaticano 2015, 108-109. Véase su reflexión sobre la “liberación del paradigma tecnocrático”, 112 y sobre el antropocentrismo y el relativismo práctico, 115-123. En adelante LS.

¹⁹ LS 111.

técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso... más integral”²⁰. También es recalcada la espiritualidad cristiana: un “estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo”²¹. Hacia el final de la Encíclica se invita a orar para sanar “nuestras vidas, para que seamos protectores del mundo y no depredadores, para que sembremos hermosura y no contaminación y destrucción”²². Vale decir, pueden encararse desafíos apremiantes, sin ingenuidad ante avances modernos, apreciando capacidades humanas, y propuestas cristianas con carácter profético y contemplativo.

4) Adhesión a la Palabra y actitud tecno-comunicativa

Cuando la mayor parte de las personas sobredimensionamos el contacto instantáneo, sensorial, intersubjetivo, ¿cómo es apreciada la fe en cada instancia de genuina comunicación? Es relevante subrayar la regeneración comunitaria e histórica, apasionada por el Dios de la Vida (una regeneración que no cae en el antropocentrismo). Lo fundamental es la acción de Dios que revitaliza personas, pueblos, el universo. Esto incentiva una actitud teo-bio-céntrica.

Se trata de cultivar la “posibilidad de que la humanidad se conecte con la Palabra que le garantiza su salvación trascendente y gratuita”²³. Esto contrasta con “infinitas posibilidades”²⁴ en el marketing digital y en la Red. No sólo esto. También es propuesto un “ser digital”, y un “technoself”²⁵; lo

²⁰ LS 112; se incluyen ejemplos precisos para superar lo tecnocrático. Esto motiva para encarar el avasallador poder tecno-comunicacional hoy en Chile y el continente.

²¹ LS 222.

²² LS 246.

²³ A. BENTUÉ, *La opción creyente* Verbo Divino, Santiago 2014, 79. Bentué retoma el ‘existencial sobrenatural’ de KARL RAHNER: “el conocimiento y la libertad hacia el misterio absoluto, está llevado por Dios mismo en su autocomunicación”, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1989, 61-62.

²⁴ Con el título ‘La revolución digital al servicio del marketing’, *La Tercera*, 56/23067 (2013) 35, se anotan ‘infinitas posibilidades’ en el ‘marketing digital’. Lo infinito marca el lenguaje tecnológico. Con respecto a la Red, N. CARR indaga *¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes? Superficiales*, Taurus, Madrid 2011, y comenta lo que llama ‘iglesia de Google’. ¡Hace pensar!

²⁵ Véase N. NEGROPONTE, *Ser digital*, Atlántida, Buenos Aires 1995; R. LUPPICINI, *The emerging field of technoself studies. Moral, ethical and social dilemmas in the age of technology*, Hershey PA, Pensilvania 2013.

que presupone la condición humana delimitada por la tecnología digital y por lo virtual. El conocimiento mediático tiende hacia lo instrumental y superficial a escala individual. Como es bien sabido, la escucha de la Palabra requiere mediaciones que intercomunican y que abren al Misterio. Esto es bloqueado por el inmediatez yoista de hoy; sin embargo, la palabra de Vida rompe barreras.

La Palabra de Dios nos convoca a desentrañar la manifestación divina 'en las buenas y en las malas', vale decir, en el impredecible devenir histórico. En lo concreto no es predecible lo que ocurra en cada uno de los itinerarios humanos de ser crucificados y de ser resucitados hoy. Dentro del acontecer histórico somos convocados al Reino, que se refiere al presente y al porvenir de una genuina felicidad. Las bienaventuranzas del Reino ocurren en trayectorias humanas, donde se entremezcla la maldad (que conlleva 'crucifixión') y el triunfo del amor (con sus signos de 'resurrección'). Ello implica (en el terreno de la comunicación) no plantear una dicotomía verdadero/falso; más bien cabe desentrañar interpelaciones a realidades ambivalentes, donde ocurre la Revelación.

Por ejemplo, es desentrañado el dilema entre interacción, por un lado, e interioridad, por otro lado. Tenemos por un lado incontables contactos en la Red, y por otro lado recibimos el don de interiorizar la Palabra e interactuar con Ella. Otro inmenso reto es conjugar intimidad y alteridad; ya que el íntimo contacto con Dios y el prójimo nos des-centra a fin de abandonar el yo-ismo. Por otra parte cabe mayor valoración de la subjetividad e intimidad; esto ocurre en nuestros contextos interculturales, y de urgentes responsabilidades socio-políticas (en situaciones con tanta crisis de credibilidad y tanta desconfianza de los demás). Precisamente aquí es urgente revalorar sujetos con liderazgos para el bien común; y así afianzar subjetividades sensibles hacia quienes son diferentes. La Palabra nos ilumina en este caminar.

La fidelidad a la Palabra hoy subraya el encuentro/seguimiento con Jesucristo, respondiendo a las proféticas bienaventuranzas del Reino. Dichas bienaventuranzas nos sensibilizan, por ejemplo, a desequilibrios sociales, y al modo como Dios declara felices a quienes han sido privados de bienestar. Tomando en cuenta advertencias provenientes de las ciencias humanas, el pensar cristiano impugna inequidades comunicacionales y trampas hedonistas en la tecno-diversión. También se ofrece un paradigma de felicidad

que aprecia y fortalece la intercomunicación entre personas y culturas, y los cotidianos diálogos que contribuyen a la humanización.

Aquí cabe recordar como el pensar latinoamericano con la Palabra ha redescubierto la misericordia de Dios con el pobre y la correspondiente acción solidaria. A la luz del Evangelio se ha desarrollado un “*intellectus misericordiae, iustitiae, amoris*”²⁶. En este sentido, adherir hoy a la Palabra exige, entre otras cosas, revisar lo comunicacional, lo estético, lo socio-político, para que el pensar sea con amor y justicia.

A nivel eclesial, ha crecido la conexión empática con símbolos y sabidurías del pueblo, y a la vez la lectura crítica de creencias, ritos, éticas, organizaciones, liderazgos populares²⁷. En muchas formas el pueblo de Dios sobrepasa la inequidad comunicacional y violencia contemporánea, genera sus peculiares códigos, y nutre la solidaridad que sana el dolor de hoy. Otra serie de inquietudes teológicas afloran en torno al acontecer secular, por creencias en la mercancía capitalista como ‘solución’ a la pobreza, y por la sacralización de deseos y modelos de éxito en la tecno-comunicación. Con cautela es examinado lo mediático; y de modo constructivo es reformulado lo teológico en diálogo con el imaginario tecno-comunicacional y cibernético²⁸.

²⁶ J. SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid 2007, 49. Véase J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera iglesia*, Sal Terrae, Santander, 1984, 53, en esta obra se indica que el pensar latinoamericano intenta superar el “dualismo más radical en la teología: el de sujeto creyente e historia, el de teoría y praxis, pero no ya dentro del mismo pensamiento, sino dentro de la existencia real”.

²⁷ Al respecto, referencias bibliográficas ya anotadas en notas 14 y 15, y el precursor pensar de Lucio Gera. Cfr. V. AZCUY, C. GALLI, M. GONZÁLEZ, *Presente y futuro de las teología en Argentina, homenaje a Lucio Gera*, Agape, Buenos Aires 2006; Publicaciones de M. FABRI DOS ANJOS, *Experiencia religiosa*, Paulinas, Sao Paulo 1998; CELAM, “Documento de Aparecida”, en: *Documentos Fundamentales*, Paulinas, Sao Paulo 2003, 258-265; FRANCISCO, exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, en: *AAS* 105 (2013), Editrice Vaticana, Vaticano 2013, 122-12.

²⁸ Véase la siguiente sección (quinta) y trabajos de M. D. DE MIGUEL, *Con el Señor en la cibercultur@*, BAC, Madrid 2001; B. CARRANZA, *Catolicismo mediático*, Ideas & Letras, Aparecida 2011; E. SBARDOLETTA, “Deus digital, religiosidade online, fiel conectado”, *UNISINOS I(X/70)* 2012; SAT (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, XXXII, Semana Argentina de Teología, Ágape, Buenos Aires, 2014; J. C. PINTO, *Iglesia@ Digital*, San Pablo, Madrid 2014; A. BRAZAL – A. KOCHURANI (eds.), *Feminist Cyberethics in Asia* (Macmillan, New York 2014); A. SPADARO *Cyberteología*, Vita & Pensiero, Milano 2012; Herder, Madrid 2014; A. SPADARO, “La fe y el ambiente digital...,” (que pone la ‘ciberteología’ no como algo contextual sino como “fruto de la fe en un tiempo en que la lógica de la Red marca el modo de pensar, conocer, comunicar, vivir”), A. SPADARO, “Cybergracia”, *Sal Terrae* 103/104 (2015) 301-320.

Al comprender la fe, la comunidad escucha la Palabra, y a la vez ésta, de muchos modos interconectada, navega con abundante información, discierne luces y sombras mediáticas, e indaga los significados de la Revelación para el mundo actual. Al respecto hay aprendizaje y empatía hacia lo que Dios nos dice hoy con respecto a logros humanos, y también hay actitudes de cautela y discernimiento de lo que humaniza y lo que deshumaniza.

5) Confrontación entre cibernética y modos de entender la fe

¿Cómo nos involucramos con lo comunicacional y cibernético²⁹? En las actividades concretas no parecen haber dificultades. Más bien se tienden a apreciar logros del mundo contemporáneo y en especial interacciones con las nuevas generaciones. En ámbitos cristianos pasa a ser más dinámica la formación en la fe. También la comunicación institucional y grupal/personal adquiere mayor flexibilidad, rapidez, eficiencia, significación. Por otra parte, sí es materia de debate la explosión y penetración del marketing religioso (que utiliza y resignifica medios audio visuales).

En el campo académico, durante estas últimas décadas va creciendo tanto el debate como la interpretación interdisciplinaria. De modo contextual e intercultural se van dando pasos prácticos y teóricos (dados primero

²⁹ Suele confundirse lo informático (que es binaria: 0 y 1), lo digital, la cibernética. Lo digital (en latín: *digitus* = dedo) predomina en la matemática y la computación. En griego *kubernetes* significa timonel de una nave; la cibernética es considerada una ciencia interdisciplinaria que remite a tecnologías de la comunicación. El matemático y filósofo N. WIENER publicó *Cybernetics* (1948) y *Cibernética y Sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires 1988. En la informática y lo digital, sobresalen obras de M. CASTELLS *La era de la información. La sociedad red*, Alianza, Madrid 1996; A. MATTELART *Historia de la sociedad de información*, Paidós, Barcelona 2002. Véase P.A. MERCIER Y OTROS, *La sociedad digital*, Planeta, Barcelona 1985, N. NEGROPONTE, *Ser digital* Atlántida, Buenos Aires 1995; T. BERNERS-LEE, *Tejiendo la Red*, Siglo XXI, Madrid 2000. El semiólogo M. LEONE ha publicado *Spiritualita digitale*, Mimesis, Milano 2014; S. BURCH ET AL., "Internet, Poder y Democracia", *América Latina en movimiento* 494 (2014) 1-, http://www.alainet.org/sites/default/files/alai494w_o.pdf, acceso 10 Octubre 2014; D. CABRERA, *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Biblos, Buenos Aires 2000; A. ESCOBAR, "Bienvenido a Cyberia. Notas para una antropología de la cibercultura", *Revista de estudios sociales*, 22 (2005) 15-35. A mi modo de ver, es problemático lo *cyber* y teológico ('cyberteología'); más bien se trata de tecnologías e imaginarios que afectan lo simbólico y también el pensar creyente.

por autores protestantes y luego por católicos). Va apareciendo una nueva terminología: pastoral tecno-comunicacional, iglesia digital, ciber-espiritualidad, ciber-gracia, ciber-teología³⁰. Me voy a detener en dos asuntos: el trasfondo del imaginario con sus mediaciones, y un acercamiento crítico hacia la cibernética.

Como en cada actividad tecno/científica, lo cibernético tiene sus criterios, metodologías, imaginarios. No es sólo un mecanismo instrumental. Más bien, como explica D. Cabrera, las nuevas tecnologías conllevan instituciones y comprensiones del mundo. Añade Cabrera “literalmente hay que ‘ver para creer’: ver los objetos tecnológicos para creer en la tecnología como totalidad social”; se trata de “un fenómeno de creencias que funciona porque se confía y se cree en ellas”; y, a fin de cuentas, las tecnologías tienen como marcos imaginarios la “matriz mágica y escatológica que las hacen posibles”³¹. Cabrera hace otras lúcidas anotaciones: con el artefacto tecnológico “‘la salvación’ se realiza en el ‘aquí y ahora’ del

³⁰ Véase D. LOCHHEAD, *Theology in a digital world*, United Church, Toronto 1988; J. COBB, *Cybergrace, The search for God in the digital world*, Crown, London 1998; D. SCOTT, *Christian faith and the cyberculture*, <http://www.religion-research.org/irtc/newsitr/scott.html>; D. NOBLE, *La religion de la tecnología*, Paidós, Barcelona 1999; J. M. BERLAIN, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona 2000; DECOS-CELAM, “Aproximación teológica y pastoral a la cultura de la imagen”, en: *Cultura de la Imagen*, CELAM, Bogotá 2001, 75-134; M. DE MIGUEL, *Con el Señor en la Cibercultura*, BAC, Madrid 2001; E. BORGMAN – S. VAN ERP, “Qué mensaje en el medio?”, *Concilium* 309 (2005) 127-139; B. WATERS, *From human to posthuman: Christian theology and technology in a postmodern world*, Ashgate, London 2006; N. HERZFELD, *Technology and religion: remaining human in a co-created world*, Templeton, Pennsylvania 2009; F. WILFRED, “Religion and Theology in Information Society”, *Margins: site of Asian Theologies*, ISPCK, Delhi 2008, 316-344; F. KHEK – G. LIM, *Mediating Piety: technology and religion in contemporary Asia*, Brill, Leiden 2009; H. CAMPBELL, *When religion meets new media*, Routledge, London 2010; D. HERRING, *Contextual theology in cyberspace*, <http://www.cybertheology.net>; P. M. SCOTT, *Anti-human theology: nature, technology and the post-natural*, SCM London 2010; A. SPADARO, *Cyberteologia, pensare il cristianesimo al tempo della rete*, V&P, Milano 2012; J. C. PINTO, *Iglesia@ Digital*, San Pablo, Madrid 2014; A. SPADARO, “La fe y el ambiente digital: ‘nodos’ críticos y prospectivas”, en: SAT (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, XXXII, Semana Argentina de Teología, Ágape, Buenos Aires, 2014, 21-43; A. ZANOTTI, “Nuevas tecnologías, nuevas vinculaciones” en *La transmisión...* 113-138; L. O. LIBERTI, “Algunas oportunidades de la comunicación virtual/digital a la transmisión evangelizadora de la Iglesia”, en *La transmisión...*, 375-383.

³¹ D. CABRERA, *Lo tecnológico...*, 218-221. Estas y otras frases tienen resonancia teológica.

consumo”; y, las nuevas tecnologías conjugan “el hacer eficaz de la magia con el decir adivinatorio del profeta”³². Estas anotaciones delinean la confrontación entre estrategias comunicacionales y dimensiones sagradas. Cabe pues discernir matrices de significación en los imaginarios, con sus mediaciones técnicas y cuasi mágicas. Brotan hondos interrogantes; por ejemplo, por qué y en qué sentido unos artefactos pasan a ser considerados señales de salvación.

Es decir, junto a líneas de complementación entre la habilidad cibernética y la dimensión religiosa, van apareciendo cortacircuitos y confrontaciones. Esto en parte ocurre porque lo tecno/comunicacional es auto-regulado, tiene sus modos de mediación, y desarrolla peculiares energías espirituales. Lo tecno/comunicacional ofrece aparatos y contactos que difunden sensaciones de ‘salvación’, y también provee redes de asociación y celebración. Puede decirse que hay una interiorización inmanente con respecto a lo trascendente.

Esto obviamente despierta interrogantes y debates. Por ejemplo, al emplear un esquema de sobrenatural/natural, algunos perciben mucha imaginación y una falta de contacto real con lo trascendente. Otros portavoces de la religión ven lo profano separado de lo sagrado, y distinguen emplear medios modernos por un lado, y entender la fe por otro lado. Otros aprecian la experiencia del sentir de modo inmanente la transcendencia.

El debate permite ver que la mediación tecno/comunicacional no sólo es real y virtual. Lo que sobresale son los artefactos y la ‘media’ ya no como objetos pasivos sino como agentes culturales. Los seres humanos ya no somos entes omnipotentes. Más bien sobresale la interacción; tanto los instrumentos como la ‘comunidad digital’ desarrollan intercambios unos con los otros. Otro tema de discusión es cómo entidades religiosas y eclesiales tienden al uso acrítico de artefactos (y hasta se limitan a lo emocional y proselitista). Vale pues continuar ahondando interrogantes y el debate religioso, cultural, económico, tecnológico.

Existen varios tipos de inquietudes, por parte de quienes han ingresado (y por quienes nos aproximamos) al fascinante terreno ciber-espiritual-teológico. La tecnología difundida en todo el planeta ofrece una fascinante

³² D. CABRERA, *Lo tecnológico...*, 217, 220.

conectividad de carácter global y pluridimensional; esto conlleva desafíos espirituales. La empatía y conectividad transversal ¿en qué medida expresa espiritualidades sin barreras, y en qué modo apunta a formas encarnadas y solidarias de ser cristiano? ¿Qué temáticas de la fe están siendo replanteadas? Por otra parte, es cuestionable que a logros científicos rápidamente se le concedan respaldos teológicos. Vale pues la cautela ante ingenuas lecturas de lo moderno. Sobre lo cibernético y la fe cristiana se han llevado a cabo pocas aunque fecundas reflexiones. Se trata de una indagación germinal, interdisciplinaria, y abierta hacia la tradición cristiana.

Un tipo de inquietud práctica es cómo lo tecnológico es asimilado en la iglesia. Ello ha sido impulsado en ámbitos evangélicos y protestantes. Por ejemplo, en Canadá en los años 80 David Lochhead reivindicaba la potencialidad de la computadora³³; y más adelante David Scott exaltaba internet como lugar de poder, identidad, comunidad, con una interpretación trinitaria³⁴. En ámbitos católicos hay aportes de María Dolores de Miguel, y sobre todo de Antonio Spadaro. Éste recalca como la lógica de la “www” puede modular el pensar teológico; como internet desafía la comprensión del cristianismo mostrando ya sea “connaturalidad o bien posible incompatibilidad”; y, subraya que la conexión no implica comunión, y también recalca el “surplus de la gracia” y de la revelación³⁵. Tajantemente Spadaro anota que “‘googleizar’ la fe es imposible porque sería una falsedad”³⁶.

También es cautelosa la perspectiva de María Dolores de Miguel, dado el “imperio monopolizador del mercado digital”, que es contrapuesto al “diálogo y servicio desde la sólida incardinación en el Señor y en el mundo actual”³⁷. Por otra parte, se anota la “ética teológica de la conectividad me-

³³ Es notable la ya citada obra de D. LOCHHEAD, *Theology in a Digital World*, y la producción del organismo que lleva su nombre: Institute for Religion, Technology and Culture.

³⁴ Véase D. SCOTT, “Christian faith and the cyberculture”, 1999, <http://www.religion-research.org/irtc/newsltr/scott.html>, acceso 10 Octubre 2014, que mira a la Cybercultura desde la perspectiva de Dios Padre (el poder de la tecnología digital) del Hijo (la dignidad humana transformada en el ciberespacio) y del Espíritu (como potencial de la comunidad humana).

³⁵ A. SPADARO, *Cyberteología, pensare...* 21, 89, 91. (Mi traducción).

³⁶ A. SPADARO, 44. (Mi traducción).

³⁷ M. DE MIGUEL, *Con el Señor en la cibercultura...*, 152. Esta obra se mueve entre la crítica y la empatía con la tecnología digital; y recalca ambivalencias en lo espiritual e institucional.

diática” (Borgman y Van Erp)³⁸; que la religión mediante la computación no toca la dimensión trascendente reconocida por la población creyente como un don (lo subrayado por Wilfred)³⁹; la problemática de mediación frágil, transitoria, diseminada en interminables enlaces (Rebok); la conexión horizontal mediante artefactos (Parselis)⁴⁰. Estas anotaciones hacen ver que la comunicación cibernética, aunque parezca ‘neutral’ e instrumental, de hecho tiene evidentes limitaciones, y además conlleva patologías de soledad y de una selectiva transcendencia.

6) Imaginario tecno-comunicacional y vetas teológicas

Los desafíos mayores provienen, no del uso de artefactos, ni del consumo a través de medios electrónicos y digitales, sino más bien de ambivalentes imaginarios de poder y conectividad. Estas ambivalencias son difundidas mediante instrumentos de la Red y por otros mecanismos. Lo problemático es cómo tales imaginarios traspasan y van más allá de los objetos y también alteran el contacto entre seres humanos. Se afianzan mecanismos de control, conexiones que conllevan ilusiones de todo tipo, construcciones reales y fantasías virtuales. Varios autores dan buenos argumentos para dejarse interpelar por fenómenos contemporáneos, y para llevar a cabo un diálogo crítico y constructivo.

Por otra parte, no se puede olvidar la pesada mochila en la labor interdisciplinaria. Aunque hay notables excepciones, una constante ha sido la distancia entre ciencia/tecnología y elaboración teológica. Por eso, es grato constatar, en el pasado y el presente, algunas actitudes de escucha, debate, y aprendizaje mutuo. En este sentido, se van a delinear unas vetas socio-teológicas.

Al encarar el progreso contemporáneo, una buena actitud teológica es reconsiderar el sentido de vivir. Esto implica confrontar absolutos seculares, tendencias homogeneizadoras, el pragmatismo infiltrado en ciencias, tecnologías, ámbitos religiosos. En términos positivos, se admira al Dios

³⁸ BORGMAN Y VAN ERP, *Concilium*, 139.

³⁹ Véase F. WILFRED, *Margins, site of Asian Theologies...*, 330-331 (mi traducción).

⁴⁰ Véase REBOK y también PARSELIS, *La transmisión...*, 80-81, 92, 98.

encarnado en el acontecer humano, y nuestra capacidad para transformar el mundo. De acuerdo con la buena nueva de Jesucristo, la comunidad eclesial da prioridad a la solidaridad con gente insignificante y postergada.

Ante tecno-ciencias que empoderan aspectos de la existencia, la reflexión saca a luz como el pueblo de Dios es empoderado de modo radical e integral. Pero la población camina entre polos de libertad y polos de sumisión. En la tecno-comunicación hay rasgos de violencia, de poderes transnacionales, de subordinación y pasividad. Hay pues dinanismos de maldad, que la ética califica como pecado estructural. Esto requiere conversión al Señor salvador de todo mal. Hoy el apartarse del pecado, y el convertirse a Dios y al prójimo, tiene dimensiones tecno-comunicacionales.

En este sentido es encarada la pragmática e instantánea intercomunicación tecnológica. Sobresale el cuestionar el imaginario de conexiones ilimitadas, sostenido por una gama de mecanismos y sobre todo por ilusiones de omnipotencia. Por otro lado la población cultiva vínculos concretos, fecundos, transformadores, escatológicos. Tales vínculos son incentivados por el Evangelio. Son vínculos manifestados a través de sanaciones, proverbios y parábolas, bienaventuranzas y demás signos del Reinado de Dios. En el pasado y en la actualidad sobresale la interacción entre pobres y Reino, entre quienes sobrellevan sufrimientos y optan por la Vida.

Ahora bien ¿cómo puede entenderse lo teológico en la Red? Sin duda son realidades diferentes, que no se amalgaman. Desde una perspectiva liberadora, L.O. Liberti reconoce “nuevas preguntas de los que mueren de hambre, sed y frío en la era de la tecno-ciencia... (y ello) ‘plasmará’ el encuentro con Jesucristo y su Buena Nueva”⁴¹. Aún más sugerente es la reflexión de M.D. de Miguel (aunque se expresa de modo potencial): participar en la Red sería una metáfora del encuentro con Dios, podría ser un seguimiento del Señor, “podría convertirse en parábola del camino de la fe”⁴². Por otra parte, con moderación A. Spadaro indica “una tarea específi-

⁴¹ L. O. LIBERTI, “Algunas oportunidades...”, 383.

⁴² M. D. DE MIGUEL, *Con el Señor...*, 186; además: “navegar por la Red fascina y seduce porque es un proceso de búsqueda y exploración interactiva. Y podría convertirse también en parábola del camino de la fe” (84). Al hablar en términos de ‘parábola’ del camino de la fe, la Red no es sacralizada por DE MIGUEL (aunque sí le atribuye un carácter mediador, que me parece algo exagerado). En otra parte la teóloga anota la “metáfora de nuestra relación con Dios, el que es más allá de todo espacio y de todo tiempo” (77).

ca del católico en Red: hacer madurar la Red de lugar de ‘conexión’ a lugar de ‘comunidad’⁴³.

Con respecto a modos de entender a Dios al participar en terrenos cibernéticos, existen cuestiones abiertas. Hay posturas en que la tradición cristiana parece sobrepuesta a fenómenos contemporáneos. Por ejemplo, la ya comentada lectura de lo trinitario en la cibernética⁴⁴, o el presuponer que “navegando por el ciberespacio somos todos iguales... y tal vez... nos allane el camino hacia el Señor, fuente y origen de la *verdadera Red*”⁴⁵. De hecho no somos todos iguales. Varios estudios indican que el ciberespacio es discriminatorio y es manipulado de modo local y global por gigantes culturales-económicos.

Un buen camino es confrontar el imaginario tecno-científico y la propuesta cristiana, mediante un debate honesto e interdisciplinario. Cada interlocutor tiene su propia metodología y su manera de entender diferencias. El jesuita A. Spadaro acota: “siguiendo a San Pablo, sólo el Espíritu Santo es un ‘motor de búsqueda realmente confiable para los cristianos, efectuando búsquedas semánticas que superan todo motor’”⁴⁶. Luego, al intentar una lectura cristiana de la tecno/ciencia se dice que “la Red incide sobre la capacidad de comprensión de la realidad y, por tanto, también de la fe y del modo de vivirla [...] la lógica de la Red, con sus potentes metáforas que operan sobre el imaginario –además de sobre la inteligencia– pueda modelar la escucha y la lectura de la Biblia, el modo de comprender la Iglesia y la comunión eclesial, la Revelación, la liturgia, los sacramentos: los temas clásicos de la teología sistemática”⁴⁷.

Estas reflexiones indican posibilidades. A mi parecer, el pensar creyente es remodelado no sólo gracias al diálogo con ciertas tecno-ciencias, sino

⁴³ A. SPADARO, “La fe y el ambiente digital...” en *La transmisión...*, 36.

⁴⁴ Véase nota 34.

⁴⁵ M. D. DE MIGUEL, *Con el Señor...*, 113.

⁴⁶ A. SPADARO, “La fe y el ambiente digital...”, 31.

⁴⁷ A. SPADARO, “La fe y el ambiente digital...”, 23 y 29. Se describe la “cyberteología como la inteligencia de la fe en el tiempo de la Red” (28): En su libro *Cyberteología...*, 33-34, Spadaro comenta 4 definiciones de S. GEORGE y 3 facetas (‘en’, ‘del’, ‘por’) de D. HERRING. Sobresale lo contextual. Existen modos más amplios de entender la teología: ‘inteligencia del amor’ (J. SOBRINO), ‘reflexión crítica a la luz de la fe’ (G. GUTIÉRREZ).

también con el arcoíris de filosofías, con sabidurías del pueblo, con proyectos e iniciativas concretas de liberación.

Es cierto que cada lenguaje e imaginario humano afecta modos de entender la fe cristiana. Lo crucial es ver en qué medida cada factor humano es (io no es!) mediador de lo trascendente. Hay que ver si constituye un vínculo con Dios en la solidaridad con el prójimo, y ver si de acuerdo con el Evangelio se trata de un vínculo preferencial con gente adolorida que tiene derecho a la vida plena. Vale continuar discutiendo si el avance en tecnología (y otros ámbitos) logra ‘plasmear el encuentro con Cristo’ (Liberti), y de ‘modelar’ la teología sistemática (Spadaro). Cabe continuar el discernimiento de la tecno-comunicación y la cibernética. ¿En qué sentido logra configurar, y tener un carácter mediador, del encuentro con el Señor? Plantear estas y otras preguntas, y responderlas, constituye una actividad de carácter urgente.

Voy terminando. Hoy nos abruma las ilusiones que todo tiene explicación y que es ilimitada la interconexión. Sin embargo, a menudo uno es enjaulado por modos de ver y manipular el mundo. Por eso, es urgente entrecruzar miradas, y poder dialogar entre ciencias y responsabilidades sociales. La avasalladora tecno-comunicación emplea lo digital que es visto como el “lenguaje más universal conocido”⁴⁸, y conlleva la “multiplicación de redes... y un nuevo tipo de sociedad y cultura”⁴⁹. Esto sólo es una propuesta. La gran problemática es la contraposición entre tecno-ciencias y la actual transmisión de la fe. Hoy nos abruma los constantes cortacircuitos entre pensar moderno y convicciones espirituales. Es pues necesario confrontar realidades diferentes, y ver en qué medida pueden conjugarse.

A fin de cuentas, comprender el Evangelio y encontrarse con Dios no se reduce a artefactos, ni a fórmulas, ni a normas. Más bien es una incesante conversión a la buena noticia del Reinado de Dios; que tiene implicancias personales, históricas, comunitarias. Spadaro insiste que el Evangelio sa-

⁴⁸ M. REBOK “Tecnología, lenguaje y cultura”, en: SAT (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, XXXII, Semana Argentina de Teología, Ágape, Buenos Aires 2014, 76: sobresalen las “denominaciones en inglés, que es como *lingua franca*, pero también índice del imperialismo contemporáneo”.

⁴⁹ M. PARSELIS, “Intermediaciones en tiempos de internet”, en: SAT (ed.), *La transmisión...*, 101.

cude y no tranquiliza⁵⁰. La Buena Nueva interpela y brinda felicidad. Lo hace mediante vínculos nuevos con Dios, la humanidad, la creación.

A la luz del Evangelio, la comunidad eclesial discierne cada obra humana. He recalcado entender qué pasa con los vínculos. En la tecno-comunicación ¿hay genuina red de vínculos entre diferentes? ¿Se admira a Dios que nos sorprende con su inmanencia/transcendencia? La humanidad está envuelta por conexiones auto-reguladas y superficiales. Hay que dar el paso hacia la interioridad donde se intuye el Misterio.

Las buenas vetas teológicas encaran un cambio de época, en que sobresale lo tecno-económico-comunicacional. Hay bellos desafíos en lo informático, lúdico, sapiencial, espiritual. Reaccionamos ante una agobiante inequidad, y ante oscuras trampas. También abundan signos luminosos. Dios, por vías imprevisibles, sale al encuentro de personas y pueblos intercomunicados.

Bibliografía

- AMEGEIRAS, A., *Religiosidad popular, creencias religiosas populares en la sociedad Argentina*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires 2008.
- DEL BRUTTO, B., “La Difunta Correa” en: DRI, RUBÉN (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos*, Biblos, Buenos Aires 2007.
- AZCUY, V. – MARTÍNEZ, C., “Re-imaginando la renovación de la Iglesia”, en: AZCUY, V. (coord.), *Ciudad vivida. Prácticas de Espiritualidad en Buenos Aires*, Guadalupe, Buenos Aires 2014.
- AZCUY, V. – GALLI, C. – GONZALEZ, M., *Presente y futuro de la teología en Argentina, homenaje a Lucio Gera*, Agape, Buenos Aires 2006.
- BAHAMONDES, L. – VERA, A. (eds.) *Representaciones religiosas y devociones al margen*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2014.
- BENTUÉ, A., *La opción creyente*, Verbo Divino, Santiago 2014.
- BERIAIN, J., *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Anthropos, Barcelona 2000.

⁵⁰ A. SPADARO, *Cyberteologia...*, 44: “la parola del Vangelo scuote [...] non serve a ‘far star bene’, ma, al contrario [...] ‘far star male’ potremmo dire”; de modo similar Spadaro confronta el consumo de servicios religiosos.

- _____, “El imaginario social moderno: politeísmo y modernidades múltiples”, Universidad Pública de Navarra, www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/O-Beriain-imaginario.pdf, citado 2 diciembre 2014.
- BERNERS-LEE, T., *Tejiendo la Red*, Siglo XXI, Madrid 2000.
- BORGMAN, ERIK, VAN ERP, S., “¿Qué mensaje en el medio?”, *Concilium* 309 (2005).
- BRAZAL, A. – KOCHURANI, A (eds.), *Feminist Cyberethics in Asia: religious discourses on human connectivity*, Macmillan, New York 2014.
- BURCH, S., “Retos de la era digital para América Latina y el Caribe”, *Alainet*, 29 agosto 2014, www.alainet.org/active/7664.
- CABRERA, D., *Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Biblos, Buenos Aires 2000.
- CAMPBELL, H., *Digital Religion*, Routledge, London 2013.
- _____, *When religion meets new media*, Routledge, London 2010.
- CARR, N., *¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes? Superficiales*, Taurus, Madrid 2011.
- CARRANZA, B., *Catolicismo mediático*, Ideas & Letras, Aparecida 2011.
- CASTELLS, M., *Comunicación y Poder*, Alianza, Madrid 2009.
- _____, *La era de la información. La sociedad red*, Alianza, Madrid 1996.
- COBB, J., *Cybergrace, The search for God in the digital world*, Crown, London 1998.
- COLUCCIO, F., *Cultos y canonizaciones populares en Argentina*, Del Sol, Buenos Aires 2003.
- CHAPP, M., ET AL., *Religiosidad popular en Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1991.
- CHEONG, P. – FISCHER-NIELSEN, P., ET AL. (eds.), *Digital Religion, Social Media, and Culture*, Lang, New York 2012.
- DA SILVA, J.C., “A fé no dinheiro: promessa de salvacao e riqueza infinita”, en: MOREIRA, A. (ORG.), *O capitalismo como religiao*, PUC Goias, Goiania 2012.
- DE MIGUEL, M., *Con el Señor en la cibercultura*, BAC, Madrid 2001.
- DECOS-CELAM, “Aproximación teológica y pastoral a la cultura de la imagen”, en *Cultura de la Imagen*, CELAM, Bogotá 2001.
- DRI, R. (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos*, Biblos, Buenos Aires 2007.
- EINSTEIN, M., “Religiao, Midia e Marketing”, en: A. MOREIRA. C. LEMOS, E. QUADROS (ORG.), *A religiao na midia e a midia na religiao*, Editora America, Goiania 2012.
- EQUIPO SELADOC, *Religiosidad popular*, Sígueme, Salamanca 1976.

- ESCOBAR, A., "Bienvenido a Cyberia. "Notas para una antropología de la cibercultura", *Revista de estudios sociales*, 22 (2005), www.res.uniandes.edu.co/view.php/322/index.php?id=322.
- FABRI DOS ANJOS, M., *Experiencia religiosa*, Paulinas, Sao Paulo 1998.
- FRANCA DE MIRANDA, M., *O cristianismo em face das religioes*, Loyola, Sao Paulo 1998.
- FRANCISCO, *Carta encíclica Laudato Si´*, Editrice Vaticana, Vaticano 2015.
- GALEANO, E., *Espejos, Una historia casi universal*, Siglo XXI, Buenos Aires 2008.
- GALLI, C., (org), *Seguir caminando, La peregrinación juvenil a Luján*, Guadalupe, Buenos Aires 2004.
- LIM, G. – F KHEK, F., *Mediating Piety: technology and religion in contemporary Asia*, Brill, Leiden 2009.
- HERZFELD, N., *Technology and religion: remaining human in a co-created world*, Templeton, Pennsylvania 2009.
- HERRING, D., *Contextual theology in cyberspace*, 2015, <http://www.cybertheology.net>.
- IDÍGORAS, J., *La religión, fenómeno popular*, Paulinas, Lima 1991.
- IRARRÁZVAL D., *Teología en la fe del pueblo*, DEI, San José 1999.
- JASPERS, K., *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1965.
- LEONE, M., *Spiritualita digitale*, Milano, Mimesis 2014.
- LOCHHEAD, D., *Theology in a digital world*, United Church, Toronto 1988.
- LUPPICINI, R., "The emerging field of technoself studies", en: LUPPICINI, R. (ed.), *Handbook of research on technoself : identity in a technological society*, Hershey PA, Pennsylvania 2013.
- MALDONADO, T., *Crítica de la razón informática*, Paidós, Barcelona 1998.
- MALDONADO, L., *Para comprender el catolicismo popular*, Verbo Divino, Estella 1990.
- MARTÍN-BARBERO, J., *De los medios a las mediaciones*, G. Gili, México 1987.
- MARTIN-BARBERO J. ET AL., *Efímero y trascendente. Lo sagrado y los medios de comunicación*, Universidad A. Ruiz de Montoya, Lima 2009.
- MATTELART, A., *Historia de la sociedad de información*, Paidós, Barcelona 2002.
- MÉNDEZ, A., *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, Jus, México 2010.
- MERCIER, PIERRE-ALAIN, PLASSARD, F., SCARDIGLI, V., *La sociedad digital*, Planeta, Barcelona 1985.

- MORAES, DENIS DE, *Mutaciones de lo visible: comunicación y procesos culturales en la era digital*, Paidós, Buenos Aires 2010.
- MORENO, J. ET AL., *Religiosidad y fe en América Latina*, Mundo, Santiago 1975.
- MUÑOZ, R., *Pobres, Evangelio, Poder*, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago 1998.
- NEGROPONTE, N., *La era digital*, Ediciones B, Barcelona 1995.
- NOBLE D., *La religión de la tecnología*, Paidós, Barcelona 1999.
- PARKER, C., *Animitas, machis y santiguadoras en Chile*, Rehue, Santiago 1992.
- PARSELIS, M., "Intermediaciones en tiempos de internet", en: SAT (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, Agape, Buenos Aires 2014.
- PINTO, J., *Iglesia@ Digital*, San Pablo, Madrid 2014.
- PORRAS, J. - ARAYA, R. (eds.), *E-democracia*, Universidad Bolivariana, Santiago 2003.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona 1989.
- REBOK, M., "Tecnología, lenguaje y cultura", en: SAT (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, XXXII, Semana Argentina de Teología, Ágape, Buenos Aires 2014.
- RIBEIRO, H., *Religiosidade popular na teología latinoamericana*, Paulinas, Sao Paulo 1985.
- SAIDON, G., *Santos rutereros. De la Difunta Correa al Gauchito Gil*, Tusquets, Buenos Aires 2011.
- SALINAS, M., "Sueños teológicos, luchas sociales e imaginario popular", *En el cielo están trillando*, Usach, Santiago 2000.
- SÁNCHEZ, J. L., *Crítica de la seducción mediática*, Tecnos, Madrid 1997.
- SBARDOLETTA, E., "Deus digital, religiosidade online, fiel conectado", *UNISINOS* IX/70, 2012.
- SCOTT, D., *Christian faith and the cyberculture*, 1999, <http://www.religion-research.org/irte/newsitr/scott.html>.
- SCOTT, P. M., *Anti-human theology: nature, technology and the post-natural*, SCM, London 2010.
- SERRANO, M., *La mediación social*, Akal, Madrid 2008.
- SOBRINO, J., *Fuera de los pobres no hay salvación*, Trotta, Madrid 2007.
- _____, *Resurrección de la verdadera iglesia*, Sal Terrae, Santander 1984.
- SPADARO, A., "Cybergracia", *Sal Terrae* 103/104, abril (2015).
- _____, *Cyberteología*, Vita & Pensiero, Milano 2012; Herder, Madrid 2014.

- _____, “La fe y el ambiente digital”, *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, Agape, Buenos Aires 2014.
- SPITZER, M., *Demencia Digital, el peligro de las nuevas tecnologías*, Ediciones B, Madrid 2013.
- SAT (ed.), *La transmisión de la fe en el mundo de las nuevas tecnologías*, XXXII, Semana Argentina de Teología, Ágape, Buenos Aires, 2014.
- WATERS, B., *From human to posthuman: Christian theology and technology in a postmodern world*, Ashgate, London 2006.
- WIENER, N., *Cibernética y Sociedad*, Sudamericana, Buenos Aires 1988.
- WILFRED, F., “Religion and Theology in Information Society”, *Margins: site of Asian Theologies*, Ispck, Delhi 2008.

Artículo recibido el 13 de noviembre de 2015.

Artículo aceptado el 12 de enero de 2016.

**DIOS PADRE NOS AMA GRATIS
–NOTAS A JUAN 3,1-21–**

GOD FATHER LOVES US FOR FREE

Hernán Cardona Ramírez¹

Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia

Resumen

Nicodemo, un judío, fariseo y maestro de ley, creyó estar en comunión con Dios por sus cualidades. En el diálogo con Jesús (Jn 3,1-21), descubre que el amor de Dios está presente desde el inicio de la historia: Dios nos amó primero (1Jn 4,19). ¿Pero si un hombre piadoso y fiel como Nicodemo no está en comunión plena con Dios, entonces quién? ¿Para qué ser creyente y practicar una religión? ¿Tiene sentido la ley? ¿Cómo se debe comportar el ser humano cuando queda cara a cara con el amor gratuito de Dios? A estas preguntas quiere responder el presente artículo, con base en unas anotaciones bíblicas y teológicas, capaces de ofrecer algunas orientaciones para obrar como Jesús de Nazaret, en medio de la realidad actual.

Palabras clave: Nuevo Testamento, exégesis, Juan, Nicodemo.

Abstract

Nicodemus, a Jew, Pharisee and master of the Torah, believed to be in communion with God because of his qualities. In dialogue with Jesus (John 3:1-21), he discovers that God's love is present from the beginning of the history: God loved us first (1John 4:19). But if a pious and loyal man like Nicodemus is not in full communion with God, then who? What for to be a believer and to practice a religion? Does the Law have sense? How should the human being behave when he is faced to the free love of God? These questions intends to answer the present article, with base in some biblical and

¹ Presbítero de la comunidad salesiana (Colombia). Doctor en Teología Bíblica; Magíster en Estudios Bíblicos. Docente de la Facultad de Teología (área bíblica) de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Director del Departamento de Teología. Correo: laceja1960@gmail.com

theological annotations, which offer some guidelines for acting like Jesus of Nazareth, in the middle of our current reality.

Keywords: New Testament, exegesis, John, Nicodemus.

Introducción

En el diálogo (Jn 3,1-21) de Jesús con Nicodemo aflora esta frase: “*Porque así amó Dios al mundo, entregando a su Hijo único*” (Jn 3,16). En este enunciado, el verbo griego para amar es “*agapaô*”, el amor servicial, solidario, de ofrenda, más efectivo que afectivo, el amor gratuito, el cual se entrega sin esperar nada a cambio². Del significado de este amor hace una presentación esencial la epístola 1Jn 3,16-24; 4,1-21. Y además la máxima se inserta en un coloquio entre dos personajes judíos (*Nicodemo y Jesús*), con visiones diferentes de la realidad. Para tratar de acercar sus posiciones, la conversación se ayuda del lenguaje, y dentro de él, tiene especial preponderancia “la Palabra”.

Dabar, el término hebreo para la “palabra” viva y eficaz, resuena unas 1441 veces en el Antiguo Testamento, así como *Logos*, “palabra” en griego, cubre con unas 331 apariciones el Nuevo Testamento. Y además, en el Nuevo Testamento unas treinta veces brotan los vocablos griegos *dialoghismós/dialoghizomai*, los cuales hablan, a la vez, del diálogo y el pensamiento, la discusión, la conversación y la formulación de preguntas. El diálogo, como enseña Platón con sus obras maestras literarias y filosóficas, es un encuentro por medio de la palabra, es decir, de palabra cargada de pensamiento y corazón; por ese motivo, el diálogo penetra en el corazón de las personas (*diá*) el *lógos*, o sea, en el coloquio fruto de la reflexión³.

² G. KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol. I, Eerdmans, Michigan 1999, 21-56.

³ Los diálogos platónicos abarcan el período histórico del apogeo de Atenas en el año 450 a.C. y su derrota en la guerra del Peloponeso (año 432), hasta un poco tiempo después la muerte de Sócrates en el 399 a.C. Una serie de decisiones desastrosas acrearon la derrota final de Atenas en el 404. Sócrates, uno de los maestros de Platón, desarrolló un método de filosofar peculiar e interesante, llamado mayéutica, consistía en preguntar al interlocutor hasta llevarlo a la contradicción; convencido el interlocutor de su ignorancia, se ponía en camino de investigar la verdad con seriedad. Este procedimiento Platón lo plasmó en una inimitable forma de transmitir la filosofía: los

Entre los varios retratos de Jesús, presentes en los Evangelios, asoma uno bien sugestivo, sobre todo en el Cuarto Evangelio, *Jesús de Nazaret es el hombre de los diálogos*: con Nicodemo (Jn 3,1-21), con la mujer de Sicar (Jn 4,1-41), con los judíos (Jn 5,10), con la gente (Jn 6,25), con los jefes de los sacerdotes y los fariseos (Jn 7,32), los maestros de la ley (Jn 8,3-4), con los judíos de Jerusalén (Jn 10,24), con sus discípulos (Jn 14)... incluso Jesús dialoga con hostiles interlocutores tales como escribas, fariseos, saduceos, sacerdotes.

La palabra griega “*Nikódemos*” significa victorioso, conquistador sobre el pueblo; quizá se encuentra en relación con el hebreo, “*Naqdêmôn*”, con el mismo sentido. Es un nombre común entre griegos y judíos. Nicodemo, personaje judío, tenía un estilo de vida marcado por la ley, era fariseo. Cuando se encuentra con Jesús, siente la tentación de decir: *soy de la flor y nata de los fariseos, maestro de Israel, miembro del Sanedrín, del más alto nivel del cuerpo legal, legislativo y judicial de los judíos; maestro de las más altas calidades respecto al conocimiento de las Escrituras (la Biblia Hebrea, para los católicos Antiguo Testamento)*. Se recogen aquí una serie de títulos, vigentes en nuestro mundo actual, y muchas personas vinculadas al culto los esbozan con afán.

Un hombre de Iglesia encontró en la entrada de un centro comercial, en el pasado mes de diciembre, un grupo de voluntarios atentos a recibir donaciones de regalos para niños y niñas pobres de barrios marginales de la ciudad. Cuando el ministro entregó su donación, una mujer le dijo: *¿Señor, ya está salvado?* El hombre no atinó a responder. Y ella añadió: *“Quiero preguntar si usted le ha dado su vida al Señor”*. El sacerdote reveló su identidad y algunos datos de su vida, pero la mujer le dijo: *“le agradezco su información, pero es más importante que sepa que puede salvarse”*.

Quizá nadie alcanza a soñar una vida como la de Nicodemo, es maestro de Israel, fariseo, especialista en la Torah; como judío vive solo para ser adepto a Dios. Sin embargo, quedó impávido cuando Jesús le dijo: *“Todo*

diálogos (Crátilo, Fedón, Fedro, Critón, Banquete, República, Timeo...). Por tal razón el ágrafo Platón dijo *“De las cosas que yo tomo en serio, no hay escrito alguno mío ni es posible que lo haya”*. Cf. A. SUÁREZ, *La idea de la palabra según Platón*, Quito 2006, <http://www.monografias.com/trabajos36/la-palabra-platon/la-palabra-platon2.shtml#ixzz4EWISumBy>, citado 22 agosto 2016.

ese bagaje no es suficiente para ver el Reino de Dios”, porque primero se debe aceptar la donación de Dios en la existencia personal: “*Dios nos amó primero*” (1Jn 4,19). Pero, si un hombre como Nicodemo no es apto para el Reinado de los Cielos, entonces ¿quién?

Algunos elementos del contexto

Jn 3,1 identifica a Nicodemo como un fariseo. Y los fariseos ya asomaron en Jn 1,24, al inicio del evangelio, cuando enviaron líderes judíos de Jerusalén a donde Juan Bautista para interrogarlo sobre su manera de proceder. Juan Bautista es contundente, él no es el Mesías, ni Elías, ni el profeta, sólo es una voz desde el desierto, preparad el camino del Señor⁴. A las autoridades judías les preocupan los encuentros frecuentes del Bautista con las multitudes, pues se podría desencadenar una revuelta contra los romanos (Cf. Jn 11,48 y están allí los fariseos (Jn 11,57).

En Jn 2, después del signo de vino abundante obrado por Jesús; el Maestro anuncia la destrucción del Templo de Jerusalén, con un signo evidente de fuerza y poder por parte de Jesús (Jn 2,18-22), el hecho atrajo con creciente preocupación la atención de los líderes religiosos judíos. Mientras tanto la gente sencilla en Jerusalén disfrutaba con los signos de Jesús (Jn 2,23-25).

Los fariseos no llevaron la peor parte en el ataque de Jesús. En sentido estricto, de ellos no dependía el comercio en el Templo, esta era una tarea de los sacerdotes y de los saduceos⁵. Incluso los fariseos se podrían sonreír en su corazón, ante la acción de Jesús, porque transformaba el Templo y su culto. Además porque de esta manera los saduceos y la casta sacerdotal eran humillados de manera pública por un campesino venido de Galilea⁶. A

⁴ La figura de Juan Bautista fue impactante para los judíos, incluso para Herodes Antipas (Mc 6,19-20). Aquí en el Cuarto Evangelio se resalta también esta incidencia del Bautista, a pesar de no haber realizado ningún “signo” (Jn 10,41), como sí los hizo Jesús.

⁵ Los saduceos son nombrados siete veces en Mateo, una vez en Marcos, una vez en Lucas, y en el Cuarto Evangelio nunca aparecen.

⁶ Según Jn 2,18, el evento de Jesús en el Templo de Jerusalén fue conocido por diversos motivos, tanto por los sacerdotes como por los jefes judíos, independiente de si estuvieron todos presentes en el suceso histórico.

los fariseos les llamó la atención la persona y la vida de Jesús (Jn 7,45-52, donde se cita a Nicodemo, v. 50). ¿Pensó Nicodemo ganar a Jesús para su causa como un socio menor? No lo sabemos, pero de acuerdo con Jn 7 se interesan en Jesús los fariseos, los jefes de los sacerdotes (Jn 7,45) y también Nicodemo (Jn 7,50).

En este contexto se ubica el diálogo de Jesús con Nicodemo, el cual aparece al menos en tres ocasiones especiales en el Cuarto Evangelio (Jn 3,1-21; 7,50-52; 19,39-42). En Jn 3, Nicodemo llega donde Jesús, de noche, con un discurso preparado y de memoria, y quizá también con aportes de su grupo de referencia⁷. Pero cuando Jesús lo interrumpió, él y en él los fariseos, quedó no sólo desarmado sino desorientado. Este hombre es un personaje importante en el seno del pueblo hebreo, un “notable” o un “jefe”, de acuerdo con las traducciones. Su notoriedad se debe a su saber y a su enseñanza, sin duda también a la sabiduría de la vida como es propio en muchos judíos. La expresión “*Maestro en Israel*” (Jn 3,10) recoge estos diversos aspectos.

Como fariseo, Nicodemo está preocupado por respetar las prescripciones de la Torah de Moisés. Pero es también un hombre libre, un intelectual capaz de tomar distancia de su clan. Es un creyente en búsqueda, por eso le atrae y lo cuestiona Jesús de Nazaret, joven rabí de Galilea, pues además reúne con facilidad a las muchedumbres y realiza ante ellos obras sorprendentes (Jn 3,2). Nicodemo, para conocer mejor a Jesús, lo busca ahora que llega a Jerusalén para la celebración de la fiesta judía de la Pascua. Nicodemo va donde Jesús, pero de noche, para evitar comentarios innecesarios y estar tranquilo, en un cara a cara de hombre a hombre.

El texto de Jn 3 describe el diálogo entre Jesús y un maestro del pueblo judío. Nicodemo preparó su primera intervención con especial cuidado: “*Rabí, sabemos que vienes de parte de Dios como maestro, pues nadie puede realizar los signos que tú realizas, si Dios no está con él*” (Jn 3,2). Jesús lo sorprende con una respuesta en apariencia desfasada o fuera de contexto: “*Te aseguro, si no naces de nuevo, no podrás ver el reino de Dios*” (Jn 3,3).

⁷ Conviene notar este elemento en la lectura del diálogo entre Jesús y Nicodemo. Al principio quien más habla es Nicodemo y poco a poco sus intervenciones se van diluyendo hasta quedar “mudo”, en un silencio profundo. Jesús, por su lado, vive el proceso contrario, sus intervenciones van creciendo en el relato.

Nicodemo no comprende o quizá en parte se hace el ingenuo: “¿Cómo puede un hombre nacer si ya es viejo? ¿Acaso puede entrar por segunda vez en el seno de su madre?” (Jn 3,4). Jesús le habla del nacimiento “del Espíritu”, “el viento sopla donde quiere”. Nicodemo, cada vez más desconcertado pero a la vez curioso, dice: “¿Cómo puede suceder?” (Jn 3,9). ¿Renacer significa partir de cero?

Nicodemo hace parte del equipo de estrellas de la ley judía, es un fariseo de los más capacitados; guardadas las proporciones, sería del grupo de los “teólogos” de la época. Jn 3,10 lo llama: “*El maestro de Israel*”. Pero cuando Nicodemo habla con Jesús, él escucha las respuestas a las cuestiones con las cuales se ha atormentado por muchos años. Además cuando él ve a Jesús en conversación con las multitudes (Cf. Jn 2,23-25), toma conciencia de una verdad: *nunca él como maestro fariseo de Israel ha atrapado la atención de un auditorio como Jesús, ni en cantidad, ni en la aceptación de la conversión* (cf. Jn 7, 31.45-46). Jesús habla de manera diferente, con palabras muy sencillas, usa comparaciones de la vida cotidiana (Cf. Mc 4,1-32; Jn 10; 15,1-8), de las actividades comunes de la gente campesina... Nicodemo sabe de las acciones de Jesús, de los numerosos signos (Jn 3,2), cuando él ni siquiera, como especialista en la Torah, ha realizado ni un solo “milagro”. Nicodemo no puede compararse con Jesús.

Jesús recibe a Nicodemo en la oscuridad de la noche

Nicodemo no quiere ni puede pasar por alto la evidencia, aunque sus compañeros buscan alternativas para explicar el éxito de Jesús (Jn 7,47-49), él tiene una convicción: *este hombre sencillo de Galilea es Maestro, viene de Dios y se respalda con los signos obrados para el beneficio de las personas* (Jn 3,2). Las palabras de Nicodemo son sinceras, aunque al mismo tiempo buscó la noche para pasar inadvertido.

En sus palabras, Nicodemo descubre un gran respeto por Jesús. Lo llama: “Rabí” (Jn 3,2), el mismo título con el cual muchas personas se dirigen a Nicodemo, pero en él este título es muy válido porque es maestro de la Torah entre los judíos. Pero, no es común en los fariseos actuar en la noche y de manera discreta. Ellos prefieren hacerse notar (Jn 1,19-25; Lc 5,17;

Mt 23,6-7). Ellos se presentan como si fueran la agencia acreditadora del judaísmo pues ellos se consideran a sí mismos los especialistas en la Torah.

Nicodemo dice: eres “*un Maestro (Rabí) venido de Dios*”. Y Nicodemo no habla en singular, sino en plural: “*Nosotros sabemos...*” Quizá involucra a su grupo, a los fariseos de su época, a sus colegas⁸. El pronombre “nosotros” usado por Nicodemo tendría varios significados: quizá hable a nombre del grupo, pero más bien, él habla como miembro de un sistema, del cual él no solo hace parte, sino del cual es uno de sus líderes, de sus más cualificados representantes. Él piensa en términos del sistema judío. Sus conclusiones preliminares lo dibujan como un “fariseo”. Él es fariseo ciento por ciento. Pero, como individuo y representante de un régimen, se plantea el argumento de la salvación a partir de Jesús. El Maestro le muestra a Nicodemo las limitaciones del judaísmo: *no es salvador ni alcanza a salvar a nadie*.

Nicodemo no sabe qué decir de aquí en adelante, si tenía una agenda o un discurso preparado como se insinúa al inicio, en su segunda intervención ya no se percibe tan seguro. Si él tenía un plan previo no lo alcanzó a desarrollar. Él le dice a Jesús: *por cuanto he visto en persona, concluyo, vienes de Dios y tu misión posee la inspiración divina* (Cf. Jn 3,2). Dicho esto, Nicodemo espera alguna ayuda de Jesús, quizá él rellene sus espacios en blanco, o resuelva sus inquietudes existenciales. Si esta era su expectativa, va a quedar defraudado.

Antes de mirar las afirmaciones de Jesús, no olvidemos la recta comprensión de Nicodemo respecto al Maestro, lo tiene por alguien venido de Dios y una persona en quien Dios aparece con claridad. Dios está con Jesús (Jn 3,2). Pero Nicodemo no sabe que sus palabras son más ciertas de lo que él mismo cree. Jesús es un Maestro venido de Dios, él viene a la tierra desde el Padre (Jn 1,1.14) y en verdad Dios está con él.

Jesús es mucho más grande de cuanto Nicodemo pudo imaginar. Él es Dios (Jn 1,1-2) y manifiesta el poder del Padre en su testimonio, en sus acciones, en sus signos. Pasará un buen tiempo antes de que Nicodemo asimile el contenido real de sus palabras. Cuanto ahora oye lo toma por sorpresa.

⁸ En este evangelio, el pronombre “nosotros”, incluye con frecuencia a todos los judíos de manera global.

Es necesario nacer de nuevo, nacer de lo alto (Jn 3,3)

Jesús le dice a Nicodemo: “*En verdad, en verdad te digo (amen, amen, en griego, fórmula solemne para destacar un anuncio esencial), si alguien no nace de nuevo⁹ no podrá ver el reinado de Dios*” (Jn 3,3)¹⁰. Para Nicodemo el centro es Jesús, él no vino a hablar de sí mismo ni del movimiento fariseo. Quiere encontrar a Jesús, su palabra y su relación con Dios. Nicodemo abre la puerta cuando aprecia la misión y el lugar de donde viene Jesús. Esta es una manera interesante de abrirse a Jesús. Y el Maestro comienza por hablar de su misión de una manera solemne, no responde a la expectativa inicial de Nicodemo, lo lleva más lejos.

Las palabras de Jesús dejarán sin aliento a Nicodemo, pues comienzan con una solemne declaración: “*en verdad, en verdad te digo... (Jn 3,3)*”¹¹.

⁹ La expresión “nacer de nuevo” (*desde arriba*, según la traducción literal) o de lo alto, según algunas versiones, en la lengua castellana permite esas variaciones. Estos sentidos caben en la presentación general del Cuarto Evangelio (Cf. L. MORRIS, *The Gospel According to John*, Eerdmans, Grand Rapids 1971, 212-213. En el Cuarto Evangelio, este término, puede abarcar el sentido “nacer de lo alto”, “nacer de arriba”, “nacer de nuevo”, así se usa en Jn 3,3.7.31 y dos veces más en Jn 19,11.23. En los casos donde el término no se encuentra en relación con Nicodemo, el significado es preciso: “desde arriba.”

¹⁰ Para los judíos en general y para Nicodemo, en particular, “ver era creer” (ver Jn 2,18; 3,2; 6,30), Jesús invierte esta idea popular, Él le dice a Nicodemo: “creer es ver”.

¹¹ La expresión “*en verdad, en verdad les digo*”, es la traducción de una palabra griega repetida dos veces: “amén, amén”, y la cual se translitera al castellano de la misma manera “amén, amén”. El Cuarto Evangelio la utiliza sólo así repetida y lo hace en veinticinco ocasiones en su texto, frente al uso simple, una sola vez, sin repetición, en los evangelios sinópticos: Mateo (31x), Marcos (14x), y Lucas (6x). La palabra “amén” en sentido estricto no es original del griego, ya venía desde el hebreo y también era usada en el vocabulario arameo. Es el participio de un verbo cuyo significado es ‘confirmar’ y se usaba para señalar una afirmación. Por ejemplo, fue y sigue siendo en el judaísmo, la palabra típica (amén) para responder a la oración en una asamblea comunitaria (*también en el cristianismo y en las celebraciones católicas*). De esta manera la comunidad se une al orante y hace suya esa oración personal o particular (1Co 14,16). En pocas ocasiones es la conclusión de una oración propia, aislada o personal (quizá en Tb 8,7f.), y expresa un deseo particular. Pero ese uso es escaso en la Biblia. Lo propio de “Amén” es dar el asentimiento a las palabras expresadas por el “otro”. En los evangelios el uso de la expresión se atribuye a Jesús y siempre es el prefijo para afirmaciones esenciales en el Evangelio. Remarcan el sentido de la solemnidad, la importancia y la seriedad del argumento. Aunque algunos estudiosos, sin lograr imponer sus tesis, sugieren que la expresión era conocida en el judaísmo del s. I e.c., por ahora asoma con una frase propia de Jesús. L. Morris, *The Gospel According to John*, 169.

Una expresión única en el Cuarto evangelio. Con una sentencia de pocas palabras, se derrumba cuanto Nicodemo es y representa, pero no solo eso, todo se debe rehacer con la fuerza de Dios¹². Nicodemo con su impronta de judío fariseo no conoce la recreación ni el hecho de renacer¹³. El único nacimiento conocido, en el pueblo descendiente de Abraham, es el nacimiento del seno materno, el cual, según la mentalidad de numerosos judíos, ya otorgaba por sí mismo todos los privilegios humanos e históricos deseados por cualquier país. Cabe recordar, dentro de este contexto, unos versos del evangelio de Mateo 3,7-10:

Pero cuando Juan Bautista vio que muchos de los fariseos y de los saduceos venían a su bautismo, les decía: ¡Oh generación de víboras! ¿Quién les ha enseñado a huir de la ira venidera? Hagan, pues, frutos dignos de conversión, y no piensen dentro de ustedes: A Abraham tenemos por padre; porque yo les digo que Dios puede levantar hijos a Abraham aun de estas piedras. Ahora, el hacha ya está puesta a la raíz de los árboles; por tanto, todo árbol que no da buen fruto es cortado y echado al fuego.

Para muchos israelitas nacer como judío daba de inmediato el ingreso al reino de los Cielos. Incluso para muchos practicantes del judaísmo, los gentiles ya nacían perdidos o condenados, destinados a perecer para el reino. Este era el privilegio de ser judío. Jesús confronta con fuerza a Nicodemo, hace entrar en un choque a su interlocutor, porque ni él, ni nadie, podrá ver el reino de Dios, si no nace de nuevo, si no nace de lo alto. Para Nicodemo, el solo hecho de nacer como judío, le aseguraba la visión beatífica del reino de Dios (Cf. Mt 3,9; Jn 8,39; Rm 9,6-7).

Nicodemo y los suyos creen tener las llaves del reino. Los fariseos se consideran los guardianes de la Torah de Moisés y el “resto” sagrado de Israel. Los fariseos se atribuyen la función de ser los “porteros” del reino, quienes cuidan la puerta de acceso al reinado de Dios; regulan las normas

¹² Cf. L. MORRIS, *The Gospel According*, 212.

¹³ El judaísmo del S. I e.c., en términos generales, esperaba un “nuevo mundo”, incluso con la connotación farisea de “resurrección de los muertos” y quizá con las imágenes de la apocalíptica judía, propia del “cataclismo”, el “terremoto”, el cambio del mundo de la noche a la mañana. Jesús hace un contraste a esta visión porque él habla de una “vida nueva”.

de la ley cotidiana mediante la tradición oral (Cf. Mt 23,13-15). En síntesis, Nicodemo y los fariseos creen tener el reinado de Dios bajo su control. Pero Jesús con delicadeza y radicalidad tumba estos soportes. En la primera comunidad cristiana de Jerusalén, algunos pensaban que era fundamental ser judío para acceder a la salvación (Hch 10; 11,15-18). Incluso muchos creyentes cristianos venidos del judaísmo no cambiaron sus costumbres (Hch 11,1-3).

Pablo es muy exigente en este punto. Muchos israelitas no son verdaderos israelitas (Rm 9,6-7; Ga 3,28; 6,16). Nicodemo frunció el ceño cuando Jesús lo confrontó al decirle: *tu nacimiento natural como judío no es suficiente para la salvación, por eso debes renacer de lo alto*. La implicación es clara, si Nicodemo y cuanto él representa no nacen de lo alto, entonces, no verán el reino de Dios. Delante de Jesús, Nicodemo (*y el grupo por él representado*) cree tener reservadas varias sillas en la primera fila del cielo. Para Jesús, todavía Nicodemo no puede estar tan seguro de sus sueños e ideales como fariseo.

Nacer de lo alto (Jn 3,4-8)¹⁴

¿Cómo nacer de nuevo siendo viejo? ¿Cómo volver al seno materno una segunda vez? Nicodemo elige tomar las palabras de Jesús al pie de la letra. Para él “*nacer de lo alto*” equivale a nacer del seno materno por segunda vez¹⁵. Nicodemo no quiere entender ni asumir las consecuencias de un nacimiento de lo alto. Y prefiere insinuar el ridículo y el absurdo en las palabras de Jesús: ¿Para ver el reino, se debe volver a nacer del seno materno?

Como lectores del Cuarto Evangelio, tenemos una ventaja sobre Nicodemo. El Evangelio ya identificó a Jesús como el hijo de Dios y por lo tanto él es Dios (Jn 1,1). Por Jesús fueron creadas todas las cosas (Jn 1,3), y a

¹⁴ El texto juega con el singular y con el plural: “te aseguro...”, “no te extrañes...” versus “todos tienen que nacer de nuevo...”, “todos quienes nacen del Espíritu...”.

¹⁵ A menudo, en el Cuarto Evangelio, los interlocutores de Jesús se equivocan al tomar, al pie de la letra, las afirmaciones de Jesús, porque están destinadas a ir mucho más allá, incluso a descubrir elementos de la revelación de Dios Padre o a dimensionar la “trascendencia” (véanse, por ejemplo, los siguientes textos: Jn 2,18-22; 4,10-11; 6,25-27; 6,48-65...)

quienes creen, se les concede llegar a ser hijos de Dios (Jn 1,12). Pero por ahora Nicodemo no alcanza a ir más allá de una lectura literal de las últimas palabras del maestro venido de Galilea.

De nuevo, Jesús utiliza unas expresiones solemnes. *“En verdad, en verdad te digo (amen, amen, en griego) si una persona no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios”* (Jn 3,5). Por lo tanto, nacer de lo alto, se puede ubicar como un sinónimo de *“nacer del agua y del Espíritu”*, y es muy importante saber cuál es el significado de esa expresión. ¿El agua remite al nacimiento natural o al bautismo y el Espíritu a una elección de fe o espiritual? Si este es el sentido primero, entonces Jesús dice: debes nacer primero de manera natural y luego hacer una opción de fe o espiritual. Pero en este caso ¿se puede y se deben separar las palabras “agua y Espíritu”?

Un fariseo como Nicodemo conoce bastante bien la Biblia Hebrea y con facilidad recuerda la profecía de Is 44,3-5: *“... voy a hacer que corra agua en el desierto, arroyos en la tierra seca. Yo daré nueva vida a tus descendientes, yo les enviaré mi bendición. Y crecerán como hierba bien regada, como álamos a la orilla de los ríos. Uno dirá: ‘Yo soy del Señor’, otro se llamará descendiente de Jacob, y otro se grabará en la mano: ‘propiedad del Señor’, y añadirá el nombre de Israel al suyo propio”*.

Y Nicodemo, como todo estudioso judío de la Torah, también trae con rapidez a su memoria, un pasaje de la profecía de Ez 36,24-28: *“Los recogeré de entre las naciones, los reuniré de todos los países, y los llevaré a su tierra. Derramaré sobre ustedes un agua pura que los purificará: de todas sus inmundicias e idolatrías los he de purificar; y les daré un corazón nuevo, y les infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de su carne el corazón de piedra, y les daré un corazón de carne. Les infundiré mi espíritu, y haré que caminen según mis preceptos, y que guarden y cumplan mis mandatos. Y habitarán en la tierra que di a sus padres. Ustedes serán mi pueblo, y yo seré su Dios”*.

Este trabajo de renacimiento y creación es obra del *“viento del espíritu, del aliento de Dios, del soplo de lo alto”*: *“Y me dijo: Profetiza al espíritu, profetiza, hijo de hombre, y di al espíritu: Así ha dicho Dios el Señor: Espíritu, ven de los cuatro vientos, y sopla sobre estos muertos, y vivirán. Y profeticé como me había mandado, y entró espíritu en ellos, y vivieron, y estuvieron sobre sus pies; un ejército grande en extremo”* (Ez 37,9-10).

Y esta comprensión es no solo de la profecía y de Jn 3, sino también de otros textos del Nuevo Testamento, los cuales asumen la obra salvadora de Dios como un baño en el nuevo nacimiento y como la renovación en el Espíritu Santo (Tt 3,3-7, Jn 1,25; 1,33; Rm 6,1-11). Por lo tanto nacer del agua y del Espíritu, es aceptar la compasión de Dios en mi vida, significa ser recreado desde lo alto; ser salvado es un don de Dios, un regalo, no una acción del ser humano confiado en sus propias fuerzas.

El bautismo de Juan, el hijo de Zacarías e Isabel (Cf. Lc 1,5-25) era visto como un bautismo de preparación para la llegada del reinado de Dios, como un bautismo de arrepentimiento (Cf. Mc 1,4; Mt 3,6; Lc 3,3). Incluso quien se hacía bautizar, varón o mujer, renunciaba al judaísmo, a guardar la ley, para salvarse (*era una provocación y una contradicción para el judaísmo*), porque para Juan Bautista ya no era necesario peregrinar a Jerusalén, ni entrar en el Templo de la ciudad capital, no eran necesarias las ofrendas... solo se pedía para entrar en comunión con el Dios de Israel hacerse bautizar en las aguas del río Jordán. Por estos motivos los fariseos incrédulos e impenitentes no aceptaron el bautismo de Juan (Lc 7,29-30): *“Pero los fariseos y los maestros de la ley no se hicieron bautizar por Juan, despreciando de este modo lo que Dios había querido hacer a favor de ellos”* (Lc 7,30).

Y también Jesús, por el mismo motivo, se cuidó de identificarse con Juan Bautista y su servicio profético. Aunque Dios se manifestó en ellos, con claridad, fue Juan Bautista quien dio testimonio de Jesús y fue el único en hacerlo. El bautismo de Juan se podría buscar y recibir, pero era una obra humana.

En este contexto, Jesús más bien insiste en un dato diferente: *en la soberanía de la acción gratuita de Dios en la persona, quien nos amó primero* (cf. 1Jn 4,19). Nacer de lo alto significa nacer de Dios. Nacer de Dios significa nacer del Espíritu. Nacer del Espíritu significa abrir la mente y el corazón a la soberanía de la obra de Dios en la persona (Lc 17,21: “El reino de Dios está *dentro* de ustedes”); dejar el protagonismo de la vida a la acción Espíritu, descrito en este caso por Jesús con la imagen del “viento”¹⁶.

¹⁶ En el Nuevo Testamento, la misma palabra griega (pneuma) significa a la vez: “viento” (Jn 3,8) y “espíritu” (Jn 1,32-33; 3,5; 6,8.34). En Jn 3,8, el término aparece dos veces: la primera vez se traduce como “viento,” y la segunda vez como “Espíritu”.

Se trata de tomar decisiones cada día para hacer el mayor bien posible y vencer de ese modo el mal.

Jesús compara la obra salvadora de Dios mediante su Espíritu con la acción del viento. Con su fuerza y con su recorrido el viento toma posesión de un territorio con todos sus enseres y habitantes. Los efectos del viento se ven, pero el viento en sí mismo no se ve, no se le puede atrapar, ni se puede controlar su desplazamiento. El viento sopla donde quiere y hace cuanto le place. Los seres humanos no controlan el viento. La acción salvadora del Espíritu procede de una manera similar; el Espíritu en su movimiento transmite vida y salvación; ningún ser humano puede controlarlo¹⁷.

Nadie con sus propias acciones, ni con su esfuerzo personal, ni con su capacidad de manipulación puede gobernar la acción del Espíritu. Pero cuando el Espíritu produce el nuevo nacimiento, los efectos son evidentes. Conocemos la acción del Espíritu de Dios, sin ser visto y más allá de poder controlar su acción (Cf. Rm 8,26-27; Ga 5,22-23). En este sentido, ni Nicodemo, ni nadie puede salvarse a sí mismo. La salvación es la obra soberana de Dios, realizada por el Espíritu Santo; es un regalo, una gracia y un don de Dios, regalado a todos los seres humanos.

Hacia una opción de fe (Jn 3,10-15)¹⁸

En los versos 3,4.9 Nicodemo pregunta: “¿Cómo es posible...?”¹⁹. Él duda, no entiende el “cómo” de este nuevo nacimiento y además se pregunta cómo

¹⁷ Esta fue la lección aprendida “a las malas”, a la fuerza, por Simón el Mago en Hch 8,9-24.

¹⁸ En el verso 11, la expresión “ustedes”, abarca no sólo a Nicodemo, sino a los fariseos y quizás a los “judíos”, es la forma como el Cuarto Evangelio asume esta palabra.

¹⁹ En el texto griego de Jn 3,4.9, las dos preguntas de Nicodemo comienzan con la misma expresión: “*Pôs dynatai*” (cómo puede suceder...), son frases idénticas. Ambas expresiones inquieran sobre cómo se lleva a cabo cuanto Jesús dice. Las dos palabras asoman también en Mt 12,29; Mc 3,23; Jn 6,52; 9,16. En cada una de estas instancias el argumento es una cuestión de lógica. Cuando santa María, le pregunta al ángel Gabriel (Lc 1,34), la cuestión es similar pero no idéntica, ni se usan las mismas palabras (aquí sólo se usa “*pôs*” en griego), por ello este caso es diferente de manera significativa. Ella no pregunta “cómo puede ser o cómo puede suceder”, sino “cómo será”. Ella no pone en duda la acción de Dios, quien la hará madre de un hijo siendo ella una virgen, sino cuál es el significado. En cambio Zacarías manifiesta sus dudas sobre el asunto comentado por el ángel Gabriel y pide algún signo de verificación, por ello es reprendido (Ver, Lc 1,18-20).

pueden ser ciertas las palabras de Jesús. En teoría los fariseos creen en los milagros (Cf. Hch 23,6-8), pero aquí Nicodemo es escéptico por completo.

Jesús cuestiona de nuevo a Nicodemo. *¿Cómo “un Maestro de Israel como él” ni entiende ni es capaz de explicar los asuntos de Dios? Las palabras de Jesús tienen un tono benévolo pero no esconden el reproche al especialista en la Biblia Hebrea. Nicodemo es fariseo, es miembro del sanedrín, pero también es “el” Maestro de Israel (v. 10), el texto griego trae aquí un artículo singular definido. Si Nicodemo no es el primero, sí es uno de los más connotados, prominente y respetado maestro judío de su época. ¿Por qué un reconocido maestro de las Escrituras judías no entiende cuanto Jesús dice? Parece increíble, pero es así.*

Jesús avanza con un fuerte contraste en el v. 12: *“los asuntos de la tierra... los asuntos del cielo”*. Nicodemo pone los argumentos de Jesús (celestiales) como si fueran de la tierra. Los asuntos del cielo están asociados con el reinado de Dios y van más allá de nuestra cerrada comprensión. *¿Cómo un maestro de Israel no entiende cuanto la misma Torah, de la cual se dice especialista, enseña con reiteración? El problema de la humanidad, de acuerdo con el testimonio bíblico, siempre se anida en el corazón (Gn 8,21; Ex 7,14; Dt 5,28-29; 8,14; Is 29,13; Jer 17,9-10), y este problema solo lo resuelve Dios, y lo soluciona dándole al ser humano un nuevo corazón (Ez 26,24-28; Dt 30,6; Jr 31,31-34). Quien nace del Espíritu es un ser humano nuevo (1S 10,6-13), y es el Espíritu quien le permite a las personas tomar conciencia de estas realidades (1 Co 2,10-16; 2 Co 3,12-18).*

En este ámbito se ubica Jn 3,11, la respuesta solemne de Jesús enfatiza: *“Nosotros hablamos de cuanto conocemos y damos testimonio de cuanto hemos visto”* y añade: *“... pero ustedes no aceptan nuestro testimonio”*. El pronombre (nosotros) es plural, quizá porque abarca a Jesús (*a la comunidad cristiana cuando escribe el Evangelio*) y también a Juan Bautista. Ambos dan testimonio de cuanto han visto. Incluso Juan Bautista es considerado profeta y encarna a los profetas del Antiguo Testamento. Por su lado, el pronombre “ustedes” junta a Nicodemo, a los fariseos y a los judíos en general. Tanto el testimonio de Juan Bautista (Jn 1,25-29), como el de Jesús y los suyos (Jn 9,22.35), son rechazados por los fariseos (Cf. Jn 8,48).

Jesús habla de nacer de nuevo, de nacer de lo alto. Esta es la acción del Espíritu de Dios, quien arropa con su soberanía al ser humano y le da una nueva vida (Jn 3,7-8) y esta acción viene de lo alto (Jn 3,13-15) *¿Cree Nico-*

demo en el reino de los cielos? Con bastante seguridad sí, como lo hicieron varones y mujeres del Antiguo Testamento (Hb 11,13-16). Si alguien va al cielo, es porque antes vino del cielo. Es un viaje de ida y vuelta con su punto de partida en el cielo, porque allí nace la decisión de crear. Solo el hijo del Hombre puede retornar al cielo porque él vino del cielo (Jn 3,13; Cf. 1Ts 4,13-5,1). Por este motivo la salvación viene “*de arriba, de lo alto*”.

La serpiente de bronce (Nm 21,4-9)

La referencia a la serpiente de bronce en el Antiguo Testamento (Nm 21,4-9), se relaciona aquí con la salvación ofrecida por Dios Padre en su Hijo Jesús, “*El Hijo del hombre*”. Los israelitas en el desierto murmuraron contra Dios y contra Moisés. Se quejaron del viaje por el desierto y por la aparente falta de agua y de alimentos. No les gustó el maná dado por Dios cada día. Por estos y otros motivos, el pueblo, con su pesimismo y su rebelión, atrajo al campamento serpientes venenosas y muchos de los mordidos por las serpientes morían. Los israelitas se buscaron el mal y debieron asumir sus efectos.

Sin embargo, Dios no permaneció indiferente ante la muerte de los suyos, él acudió a salvar a su pueblo desobediente, y el juicio divino se convirtió en una ayuda para sobrevivir. Dios ordenó a Moisés hacer una serpiente de bronce y ponerla en un poste, y quienes eran mordidos por las serpientes venenosas, con solo mirar la serpiente levantada en el desierto, eran curados. No solo el evento narrado por el libro de los Números 21,4-9, sino también la relación con Jn 3,14-15, han suscitado entre los estudiosos de la Biblia importantes consideraciones. Un desarrollo amplio del tema exige más espacio, pero en orden a explicitar la relación, se sugieren algunos criterios comprensivos.

Ya desde la época de los sumerios²⁰, el legislador para presentarse ante su pueblo usaba una imagen semejante a aquella dedicada al dios o la diosa

²⁰ Para este parte ver: “serpente”, en: H. BIEDERMANN (dir.), *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, Milano 1999; “Sumeri”, en: G. BELLINGER, *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti, Milano 2001; “Arca del Patto”, “serpente”, en: A. MERCATANTE, *Dizionario dei miti e delle leggende*, Newton & Compton, Roma 2001.

de la vida, denominada “*Ningiszida*” y hacía parte del panteón sumerio. Este ícono era considerado el patrono de la medicina y también una divinidad de la fertilidad, aunque asociado al mundo subterráneo; pues una de las traducciones de la palabra sumeria es “*señor del árbol bueno*”, y se vincula de manera simbólica a una serpiente enroscada.

En sumeria ya desde el milenio III a.C, circulaban imágenes del reptil enroscado en torno a un asta, como un anticipo al Caduceo de Hermes, al bastón sanador de Asclepio, dios de la medicina, y al bastón de Moisés. Con el paso del tiempo se afianzaron al menos dos imágenes: una vara de olivo adornada con guirnaldas y, en su forma clásica, una vara rodeada de dos serpientes enroscadas y ascendentes, coronada con un par de alas.

De acuerdo con la versión de 2R 18,4, la serpiente pudo ser venerada en Israel, por algún grupo, hasta por lo menos el s. VIII a.C., pues Ezequías (716-687 a.C.) rey de Judá (después de la caída de Samaría a manos de los asirios 721-720 a.C.), destruyó todos los ídolos, quitó los lugares altos, quebró las imágenes, rompió los símbolos de Aserá e hizo pedazos *la serpiente de bronce* hecha por Moisés, porque hasta entonces los hijos de Israel le quemaban incienso; y la llamaban *Nehustán*. Aquí la serpiente está en el lugar de la deidad, por lo tanto, podía matar o curar.

En hebreo el vocablo *Nehustán* contiene la raíz “nag”, muy antigua, incluso se conecta al sanscrito “naga”, coligado a la raíz semita “nachash”, serpiente, con referencia no solo a la vida sino también a la regeneración (*la serpiente muda su piel*). Es un rasgo de la serpiente presente en el relato de Gn 3,1 donde aparece como creatura astuta y le dice a la mujer que al comer del árbol no morirán, sino que serán como dioses. El evangelio de Juan 8,44 interpreta de una manera muy densa ese momento: “*Ustedes son (hijos) de su padre el diablo, y quieren hacer los deseos de su padre. Él ha sido homicida desde el principio, y no permanece en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando habla mentira, de suyo habla; porque es mentiroso, y padre de mentira*”.

En el relato de Ex 7,8-12, Moisés, para convencer al Faraón de que sus palabras venían del Señor, arrojó por tierra su bastón, el cual se transformó en una serpiente. Entonces el Faraón llamó a sus magos quienes hicieron un hechizo similar, pero para probar la superioridad del Dios de los hebreos, la serpiente de Moisés devoró los reptiles de los magos egipcios.

Ya el libro de la Sabiduría realizó una interpretación del relato de Nm

21,4-9: *“Dios nuestro, tu pueblo sufrió la terrible furia de las fieras, y muchos murieron por la mordedura de serpientes venenosas, pero tu ira no llegó al extremo. Tan solo como corrección y por breve tiempo fueron turbados, pues tenían un símbolo de salvación que les hacía memoria de las enseñanzas de tu Torah; y quien daba la vuelta para contemplarlo tenía la vida, no por ello, sino por ti, Salvador de todo. Con esto demostraste a nuestros enemigos que eres tú quien salva de todo mal; ellos morían por la picadura de langostas y mosquitos sin poder encontrar remedio para su vida... Pero contra tus hijos ni siquiera pudieron los dientes de serpientes venenosas, porque tu misericordia vino a su encuentro y los sanó... Y, porque, ni hierba ni unguento los curó, sino tu Palabra, Señor, la que todo lo sana”* (Sb 16,5-10. 12).

Como se aprecia en este breve recorrido, las diversas fuentes sobre el tema no presentan una visión unitaria del argumento. Cuanto se ha escrito sobre la serpiente, descubre un largo proceso de elaboración, dentro de la historia de la humanidad. Incluso la serpiente es ocasión de muerte, pero también de vida.

Con base en los elementos anteriores, sobresalen algunos aspectos de Nm 21,4-9. El contexto es de rebelión del pueblo de Israel contra El Señor y contra Moisés. Las serpientes son venenosas, muerden a numerosos israelitas y ellos mueren. La intervención del Señor por medio de Moisés, es curativa y salvadora con la serpiente de bronce; la serpiente es para los mordidos por las áspides venenosas, es para los necesitados.

Una traducción bastante literal, de unas frases, de Nm 21, 8-9, dirían: v. 8, *“Todos los que la miren (la serpiente de bronce en el asta) vivirán (tendrán la vida, revivirán)... v. 9, Cuando alguno era mordido por una serpiente, miraba fijamente (contemplaba) la serpiente de bronce y vivía (tenía vida, revivía)”*.

En el v. 8 se usa la raíz hebrea “raah”, ver sin más, y el v. 9 se utiliza “nabat”, mirar fijamente. Con este sentido se halla en Gn 15,5: *“El Señor le dijo a Abrán: contempla el cielo y cuenta, si puedes, las estrellas”*. Es una mirada hacia el horizonte, hacia una vida nueva; como se le dice a Lot: *“Ponte a salvo, no mires hacia atrás... para que no perezcas... La mujer de Lot miró hacia atrás y se convirtió en una estatua de sal”* (Gn 19,17.26). Esta forma de mirar se vincula en el texto hebreo con el Señor: *“Moisés se cubrió el rostro, porque temía mirar a Dios”* (Ex 3,6). Y también: *“El Señor*

nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza... Hoy hemos visto que Dios puede hablar al hombre, sin que éste muera” (Dt 5,24). Se trata de una mirada fija, contemplativa y desde el Señor.

Ahora bien, en ambos versos (vv. 8-9) se emplea el verbo “hayah”, sanar, vivir, dar vida... como aparece también en Gn 3,22: “*Solo le falta al ser humano, echar mano del árbol de vida, comer su fruto y vivir para siempre*”. Con el sentido de “salvar la vida”, este verbo se usa en Dt 19,4.5; y con el significado de vivir, de tener una fuente de vida en las instrucciones del Señor, en Ez 20, 11.13.21.

En pocas palabras, en el relato del libro de los Números, la muerte se transforma en vida. En un espacio de muerte, porque el pueblo está en el desierto, se ha rebelado y sufre las mordeduras mortales de las serpientes venenosas, el Señor pone la vida. Como si fuera una contradicción, hoy se usa el veneno de la víbora para salvar vidas; del veneno de las serpientes sale el antídoto para la curación. La serpiente de bronce elevada en un asta, es el símbolo de la presencia de Dios mientras acompaña a Israel por el desierto, como lo interpreta el libro de la Sabiduría 16,5-7. Todas las acciones del Señor en este contexto son para favorecer, defender y potenciar la vida.

Para Israel debe ser claro un dato de experiencia: *solo Dios salva del peligro y de la muerte, solo él cura y sana*. El pueblo no alcanza con sus esfuerzos particulares a realizar dicho proceso. La serpiente de bronce como símbolo del desierto es la memoria permanente para Israel de la salvación y de la curación obtenida como un regalo de Dios, quien sorprende cada día al pueblo de Israel con sus acciones. El Señor no goza con el dolor ajeno, tampoco es vengativo, ni cobra las rebeliones de Israel, suscitando sufrimiento y/o angustia en los suyos.

La provisión de Dios por la salvación de Israel en el desierto, se lee ahora desde Jesús en Jn 3, y recibe su plenitud de sentido, con la acción inminente de Dios a través de su Hijo Unigénito, el Mesías. Jesús en su conversación con Nicodemo usa la imagen de la serpiente de bronce, y establece de esa manera una analogía entre el levantamiento de la serpiente y la crucifixión del Hijo del Hombre, y *así quien crea en Él tenga la vida eterna (Jn 3, 14-15)*; este argumento queda evidente no solo aquí, sino también más adelante: “*Les dijo Jesús (a los judíos): Cuando levanten en alto al Hijo del Hombre, entonces conocerán que Yo Soy. Yo nada hago por*

mi propia cuenta, solo enseñó lo que aprendí del Padre. De ello hablo” Jn 8,28²¹.

El texto usa una expresión central en el libro del Éxodo 3,14-16, “Yo Soy” expresión para identificar al Señor en la Biblia Hebrea; aquí en el Cuarto Evangelio, identifica a Jesús como el Hijo de Dios, por eso Jesús puede decir “Yo Soy”, él tiene la vida, es salvador y existe una relación entre creer y tener vida eterna.

De acuerdo con la afirmación de Jn 8,28, Jesús es levantado delante de los seres humanos en la crucifixión: *“Allí (en el Gólgota) lo crucificaron junto con otros dos, uno a cada lado de Jesús... quien vio estas cosas da testimonio de ellas, y su testimonio es verdadero... La Escritura dice también en otro pasaje: mirarán al que traspasaron”* (Jn 19, 18.35.37). El testigo es el discípulo a quien Jesús amaba, y según el texto, él ve con los ojos de la fe (*horaô*, en griego: vv. 35. 37), por lo tanto, la cruz lo transforma y a la luz de la cita de Za 12, 10-12, a la cual alude Jn 19,37, éste discípulo al *contemplar de manera detenida* todos los eventos de Jesús en la cruz, recibe el don de las lágrimas; un dato que entre otros muchos significados, apunta en la Biblia a mostrar como el corazón de piedra, de una persona o de una comunidad, hasta ahora incrédulo o dudoso, se transforma en un corazón de carne.

Mientras en el libro de los Números la serpiente de bronce solo servía a quienes estaban enfermos, en riesgo de muerte, mordidos por las serpientes venenosas, la cruz de Jesús es para todos los seres humanos. No en vano en Jn 19,23-27, se describen “Doce” personas en la cruz, provenientes de regiones y situaciones bien distintas, como si el autor quisiera entregar una imagen de universalidad: cuatro soldados al servicio del opresor imperio romano; tres crucificados, condenados por el poder civil y malditos para la religión judía (Dt 21,22-23); cuatro mujeres, personas insignificantes para el judaísmo y la sociedad de la época, entre ellas la madre de Jesús, quien

²¹ El término “ser levantado” (en griego: *Hypsôsen*) posee un doble significado. En su versión más literal, “levantado”, pero también ser “exaltado” (ver por ejemplo: Mt 11,23; 23,12; Hch 2,33). El Señor Jesús fue, a la letra, “levantado en la cruz”, pero a la vez “exaltado” por ser “levantado” de esa manera. Su muerte en la cruz está unida al hecho de “ser levantado” del sepulcro por el Padre con la resurrección y la ascensión.

puede personificar aquí a la madre del Mesías, es decir, al judaísmo; y el discípulo a quien Jesús amaba, en quien se puede mirar a la naciente comunidad cristiana.

Por lo tanto, la obra de Jesús es incluyente, nadie queda por fuera: esclavos y libres, judíos y gentiles, varones y mujeres, porque todos somos uno en Cristo Jesús (Cf. Ga 3,28). Israel vio en Moisés a su salvador, el hombre más grande del judaísmo (Dt 34,10-12), pero Jesús es superior, es el Hijo de Dios (Jn 1,1). Con Moisés vino a Israel la Torah, con Jesús la gracia y la verdad para la entera humanidad (Jn 1,17).

El amor de Dios, en la cruz de Jesús el Mesías (Jn 3,16-21)

El verso 3,16 es bastante conocido y también muy citado con frecuencia en los estudios bíblicos para describir a Dios, pero se lamenta el uso de la frase fuera de su contexto. Ante todo conviene precisar un elemento de la traducción. Las dos primeras palabras griegas de Jn 3,16 son: “*houtôs gâr*”, cuyas traducciones oscilan en las diversas versiones: “*Porque tanto amó Dios al mundo; de esta manera...; así...; ha tenido tal amor...; por este camino...*”. Vale la pena considerar la expresión no sólo en el Cuarto Evangelio sino también en otros pasajes del Nuevo Testamento²².

El adverbio griego “*houtôs*” se halla unas 205 veces en el Nuevo Testamento, de ellas, en 163 ocasiones se traduce “*así*”; por su lado la expresión compuesta de adverbio y conjunción, “*houtôs gâr*”, como se encuentra en Jn 3,16, asoma unas treinta y ocho veces en el Nuevo Testamento y de manera explícita tres veces en el Cuarto Evangelio (Jn 3,16; 5,21.26) y al mirar la ubicación y la traducción del adverbio griego en el Cuarto Evangelio, se debería traducir: “*así, de esta forma, por este camino... amó Dios al mundo*”.

Además, el adverbio aquí se usa como un comparativo con la obra de Moisés en Jn 3,14, *así como* Moisés levantó la serpiente de bronce en un poste en medio del desierto... “*así*” o “*de la misma manera*” o “*por idéntico camino*”, Dios amó al mundo dándonos a su Hijo. Para educar y formar a

²² Por ejemplo: Mt 2,5; 3,15; 5,12; Jn 3,16; Hch 13,8. 47; 20, 13; 1P 3, 5; 2P 1, 11...

un especialista en el Antiguo Testamento como es Nicodemo, Jesús recurre al libro de los Números y a la escena de la serpiente en el desierto.

La respuesta de Jesús es precisa, solo quien cree en el Hijo del hombre tendrá vida eterna, esta afirmación supone la fe como una opción, vivir como vive Jesús. Además, la fe se revela como un don, viene de lo alto. En el caso de Moisés, de los israelitas y la serpiente, la ayuda sanadora vino de lo alto; la serpiente levantada en un poste, elevaba la mirada del necesitado de curación hacia los cielos, en este caso, hacia el Señor de Israel pues de este Dios, y no de otro, vino la salvación.

Dios provee desde lo alto la salvación de los seres humanos. Es la primera enseñanza para Nicodemo. Irá al cielo quien desciende del cielo. Los seres humanos debemos “mirar” a Jesús. En Jn 3,3 el verbo griego es “horaô”, se trata del *ver de la fe*, como cuando el resucitado se deja ver de los suyos (Jn 20,8.18.20.25.27.29). Quien nace de lo alto “verá” (horaô) el reinado de Dios.

La manera como Dios nos ama queda al descubierto en cuanto hace el Padre con el Hijo, pero este gesto no es aceptado por los fariseos, ellos no reconocen en Jesús una revelación de Dios y menos aún aceptan a Jesús como “*El Hijo de Dios*” (Cf. Jn 7,47-48). Los fariseos y en general los miembros del pueblo de Israel, estaban convencidos de un hecho: “*Dios nos ama* (decían ellos) *por el solo hecho de ser judíos*”. Pero Jesús ofrece un dato nuevo y original: *Dios ama gratis a todos los seres humanos en Jesús el Mesías*. Los ama porque son sus hijos e hijas, y ponen el descubierto la obra nacida de sus manos. Los seres humanos somos la obra creada por Dios. Su obra por excelencia. Si los judíos, los fariseos y otros seres humanos rechazan a Jesús, también rechazan el amor del Padre; Él ama a la entera humanidad.

Para Nicodemo este hecho es otro duro golpe, capaz de dejarlo tendido en la lona como al boxeador vencido. Para un judío, y más aún para un judío fariseo, que su Dios ame a los extranjeros, a los enemigos, a los herejes, a los opresores del pueblo elegido es una contradicción frente a la elección hecha desde antiguo de un pueblo particular (el pueblo de Israel). Pero según Jn 3,16, el amor del Dios Padre se extiende a “*todo ser humano, a toda la creación*”. Por lo tanto, la intención última de Dios es salvar tanto a los gentiles como a los judíos. Esta acción de Dios, va más allá de la mentalidad de numerosos judíos, incluidos los fariseos guardianes de la Torah y de la tradición.

De acuerdo con la profecía de Jonás, al profeta de Israel no le cabía en la cabeza la salvación de los ninivitas (*gentiles y enemigos*) y por ello hizo todo cuanto estuvo a su alcance para ver destruida la ciudad de Nínive, símbolo del más cruel enemigo de Israel en el s. VIII a.C (Cf. Nah 1,14; 2,9-11; 3,1-7.12-19). Por un camino similar, los discípulos de Jesús, Santiago y Juan, quieren hacer caer fuego del cielo, como una antorcha encendida, sobre un pueblo samaritano que no quiso recibirlos cuando se dirigían hacia Jerusalén (Lc 9,52-56). Cuando Simón Pedro da testimonio del Evangelio en la casa de Cornelio y sucede allí un nuevo pentecostés, la comunidad de Jerusalén lo llama al orden, le pide cuentas (Hch 11,1-3) y le exigen ser testigo solo delante de los judíos (Cf. Hch 11,19).

Cuando Pablo se dirige a una audiencia judía hostil, el auditorio lo escucha con paciencia hasta cuando el oriundo de Tarso menciona cómo Dios lo llamó para ser testigo del Evangelio delante de los gentiles, entonces los judíos radicales intentaron matarlo (Hch 22,22-23). La afirmación del Cuarto Evangelio, según la cual, Dios ama en Jesús a todos los seres humanos, es para los judíos una frase no sólo escandalosa, sino revolucionaria, sorprendente y angustiada, porque un judío y en especial un fariseo estricto en el cumplimiento de la Torah, no alcanza a ver el amor de Dios extendido a quienes no son judíos.

El verbo “amar” (*agapaô, en griego*) en Jn 3,16, se encuentra en un tiempo pasado puntual; en la gramática griega se denomina el tiempo “aoristo”, es decir, se trata de un hecho específico y particular en un momento determinado de la historia. El verbo no está en tiempo presente: “Dios ama al mundo”, sino en un tiempo pasado intenso “Dios amó al mundo de una manera muy especial”. Dios manifestó su amor al mundo de una forma precisa; Dios nos amó en su Hijo, quien se encarnó, se hizo fragilidad (Jn 1,14), murió en la cruz y fue resucitado por el Padre.

En Jn 3,16 un nuevo elemento causó a Nicodemo, a los fariseos y en ellos a numerosos judíos, una gran dificultad. Dios procede así para que “nadie perezca”, para que nadie se muera. El verbo griego “apollumi” (*perder, perder, destruir por completo*), aflora en Jn 6,39, al hablar de la voluntad del Padre: “Su voluntad es que yo no pierda a ninguno de quienes él me ha dado, sino que los resucite en el último día”. Y luego en Jn 10,10: “El ladrón va al rebaño solo para robar, matar y destruir. Yo he venido para dar vida a los seres humanos y para que la tengan en plenitud”. El

texto habla no solo del beneficio para un pueblo elegido o especial, sino para todas las personas.

En cambio el interés de los líderes judíos es otro: *“Caifás que era sacerdote aquel año, les dijo... ¿No se dan cuenta de que es preferible que muera un solo hombre por el pueblo (se refiere a Jesús), a que toda la nación sea destruida?”* (Jn 11,50). Y cuando comienzan los eventos de la Pascua final en Jerusalén, Jesús es consciente de cumplir su misión de manera completa: *“Así se cumplió lo que él mismo había dicho: No he perdido a ninguno de quienes me diste”* (Jn 18,9).

Este paralelo entre perder y salvar, perecer y acoger, tiene ya su legendario antecedente en el evento de la serpiente en el desierto. Quienes miraban la serpiente de bronce elevada en el poste, eran los mordidos por las serpientes venenosas, los moribundos, aquellos a quienes la vida se les escapaba entre los dedos de sus manos. Ellos estaban a punto de perecer y asumían así las consecuencias de su crítica, de su rebelión y de su rechazo al Dios del Éxodo.

Nicodemo está muy golpeado y conmovido, ya no es capaz de hablar más, se le apaga la voz. De hecho, ya no hablará más, le tocará al evangelista terminar la escena del diálogo con Jesús. Quien no acepta a Jesús, ni el amor de Dios en su Hijo para todos los seres humanos sin excepción, no va camino hacia lo alto, sino al descenso, al abismo, en medio de apremiantes pensamientos, marcados por la amenaza del fracaso. Una persona en esas condiciones, como está ahora Nicodemo, es un muerto en vida, va por el corredor de la muerte. Por estos motivos el texto insiste en una verdad profunda, *Dios envió a su Hijo, no para condenar el mundo sino para salvarlo por medio de su Hijo.*

Jesús se encarnó en esta historia para revelar a la entera humanidad el amor de Dios. Él se hizo fragilidad para salvarnos a todos. Quienes no reciben a Jesucristo como camino de salvación de Dios, rechazan el amor de Dios (Cf. Jn 14,6). El propósito principal de la encarnación del Señor es contagiar el amor de Dios a los pecadores, a los pobres, a los débiles, a los despreciados, a los perdidos; así como de manera tímida la serpiente de bronce fue un medio de curación para los moribundos israelitas, en su travesía por el desierto, cuando miraban hacia lo alto.

En el caso de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11), donde de entrada hay una injusticia, pues según la ley debía presentarse también al

varón adúltero, queda en evidencia un hecho sorprendente: los fariseos y los escribas presentaron a esta mujer “pecadora” para asistir a la condena por parte de Jesús o al menos para corroborar o validar su calidad y su condición de Maestro. Pero Jesús rechaza condenarla, porque se hizo hombre no para condenar sino para salvar, empezando por quienes estaban perdidos, o eran condenados por los otros, o se encontraban abandonados a su suerte (cf. Rm 3,9-18).

La luz vino al mundo, pero los seres humanos prefirieron las tinieblas a la luz (Jn 3,19). Dios creador dice: *hágase la luz y la luz fue* (Gn 1,3). La luz vence las tinieblas y este criterio se asoma en toda la Biblia, como un hilo luminoso invade sus páginas. “*Dios es luz*”, dice 1Jn 1,5, desvelando un valor altísimo para esta realidad física. Jesús se presenta como luz del mundo (Jn 8,12), y el célebre prólogo del Cuarto Evangelio lo identifica en su ingreso a la historia del mundo como “*la luz verdadera que ilumina a todo ser humano*” (Jn 1,4-5). Jesús le ratificará a Nicodemo que la luz vino al mundo, pero los hombres prefieren las tinieblas a la luz porque sus obras eran malas. De hecho quien hace el mal, odia la luz y no se acerca a la luz porque descubre sus obras (Jn 3,19-20).

También el espacio y la historia humana están transidos de luz cuando son visitados por Dios, como en la era mesiánica cantada por Isaías: “*El pueblo que caminaba en las tinieblas vio una luz grande, sobre quienes habitaban en una tierra tenebrosa una luz les brilló*” (Is 9,1). La tierra está bañada y alumbrada por la luz de Dios (Gn 1,1-3) y de manera especial Jerusalén (Is 60, 1-3).

Nicodemo fue con Jesús hasta la Pascua definitiva

Sólo el Cuarto Evangelio habla de Nicodemo y lo hace en tres ocasiones, al inicio del evangelio (Jn 3,1-21), en el centro del Evangelio (Jn 7,50-52) y en la hora de la cruz y la sepultura de Jesús (Jn 19,39-42).

El primer texto, como se expuso antes, es esencial (Jn 3,1-21), porque Jesús invita al judaísmo en la figura de los fariseos y de Nicodemo a nacer de lo alto, del Espíritu, a recibir al Padre como un regalo, porque el amor de Dios es gratuito (agápe). Y Nicodemo acepta la difícil exigencia de renacer.

Acoge el don del Espíritu, conoce una libertad mucho más grande y se abre poco a poco a la luz. Nicodemo prosigue con honestidad su búsqueda. Así lo encontramos en Jn 7.

En medio de una discusión acalorada los sumos sacerdotes y los fariseos amenazan a Jesús y quieren arrestarlo. Nicodemo se interpone: *¿“Acaso nuestra ley condena a un hombre sin escucharlo primero y precisar qué hace”?* (Jn 7,52). En esta ocasión Nicodemo se hace del lado de los indeseables y sus colegas se fastidian y por ello le dicen: *¿“También eres tú galileo? Estudia y verás que de Galilea no salen profetas”*. Estudia, le dicen sus colegas. Pues de hecho, porque conoce a Jesús y lo estudia, porque Jesús se hizo prójimo de este fariseo, por ese motivo Nicodemo dice tales palabras y hace su elección.

En el tercero y último texto, donde el Cuarto Evangelio menciona a Nicodemo, viene la hora de la escandalosa condena pronunciada contra el Hijo del Hombre. Nicodemo no estaba lejos de la cruz ni de la hora de la muerte de Jesús. Junto con José Arimatea *“discípulo de Jesús, aunque clandestino”* (Jn 19,38) participa de la sepultura de Jesús: *“Vino también Nicodemo, quien al inicio fue de noche (donde Jesús), con cien libras de una mixtura de mirra y áloe. Nicodemo y José tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas según la costumbre judía de sepultar a los muertos. En el lugar donde crucificaron a Jesús había un huerto y en el huerto un sepulcro nuevo donde nadie había sido enterrado. Y como era el día de la preparación de los judíos, y el sepulcro estaba cerca, allí pusieron a Jesús (Jn 19,39-42).*

El Cuarto Evangelio relata un entierro más solemne y espléndido para Jesús si se compara con la tradición de los Evangelios Sinópticos. Jn 19,38-42 cuenta un detalle ausente en los otros evangelistas: con José de Arimatea *“fue también Nicodemo”*. En el Cuarto Evangelio los responsables del entierro de Jesús son dos varones: un cristiano, José de Arimatea y un judío, el maestro fariseo Nicodemo (¿convertido ya al cristianismo?).

Los detalles de la sepultura son fascinantes. Nicodemo se presentó llevando mirra y áloe, dos polvos aromáticos que los judíos ponían junto a los cadáveres para disimular el olor de la descomposición. Según el relato, Nicodemo llevó ¡45 kilos de especias! Una cifra desorbitada, que hubiera podido aplastar el cadáver de Jesús; además, es imposible que Nicodemo

hubiera podido cargar él solo esas especies. Se trata pues de una cifra con un significado más amplio. El Cuarto Evangelio describe aquí el entierro de un rey. En efecto, cuando murió el rey Herodes se emplearon 500 esclavos para cargar los aromas de sus exequias; y cuando murió el rabino Gamaliel el Viejo, se quemaron 40 kilos de esencias en su funeral. Para el autor y la comunidad del Cuarto Evangelio, Jesús no podía ser menos. Si en la cruz habían puesto un cartel que lo proclamaba como “Rey de los judíos” (Jn 19,19-20), debía de recibir un sepelio como “Rey”.

Luego, José de Arimatea y Nicodemo, tomaron el cuerpo de Jesús y “lo envolvieron con vendas” (*no solo con una sábana, como dicen los evangelios sinópticos*), agregaron los aromas, y realizaron todos los ritos necesarios “según la costumbre judía de sepultura”, es decir, con la meticulosa perfección de los fariseos. No se escapó un detalle del funeral. Y por si fuera poco, terminada la tarea depositaron el cuerpo en una tumba nueva que había “en un jardín” próximo. Se trata de otro detalle con un hondo sentido en el Cuarto Evangelio. Los reyes de Judá eran sepultados en un jardín (2R 21,18.26), Y el rey David yacía en una tumba de un jardín (Neh 3,16, según la versión de los Setenta). El “rey de los judíos”, hijo de David, también debía descansar en un jardín. Según el Cuarto Evangelio, Jesús tuvo un entierro magnífico, digno de un rey.

El entierro de Jesús, en el Cuarto Evangelio, es responsabilidad de dos personas admiradoras de Jesús pero cobardes y temerosas, lo seguían en secreto, y al final dieron la cara en el momento más peligroso y se animaron a mostrar en público su devoción por él. Para este Evangelio, no se puede ser seguidor de Jesús en secreto; solo cuando uno da testimonio cristiano en público puede decir que ha encontrado al Señor. Y según el evangelio del cual es testigo el Discípulo a quien Jesús amaba, por este sendero anduvieron José de Arimatea y Nicodemo.

Conclusión

El texto de Jn 3,1-21, es rico en argumentos, pero también en aplicaciones puntuales. Ser religioso no equivale a ser cristiano. Alguien escribió un libro, para explicar la epístola de Pablo a los Romanos, con este título:

“*Cómo ser cristiano sin ser religioso*”²³. Pero bien se podría escribir un libro con un título inverso: “*Cómo ser religioso sin ser cristiano*”. Esta fue la tragedia de Nicodemo, de numerosos fariseos, de un grupo grande judíos y de un buen número de personas del presente siglo.

Nicodemo era un hombre religioso, muy fiel a la Torah, pero no era seguidor de Jesús. Y este drama nos acompaña a muchos de nosotros hoy. Ser cristiano implica nacer de lo alto, nacer de Dios. Hay una gran diferencia entre ser religioso y nacer de lo alto. En este contexto, Nicodemo podría estar tan perdido como la mujer de Sicar junto al pozo en Jn 4,1-41, y ambos son muy distintos, hasta “enemigos” y se encuentran respecto a la fe en polos opuestos.

Muchas personas creen acceder a la comunión con Dios, gracias a sus propias fuerzas, a sus méritos, a sus prácticas religiosas y se olvidan de Jesús, de la salvación ofrecida por él como un don y como un regalo del Padre. Si creemos en Jesús, nacemos de lo alto, optamos por su estilo de vida, por encima de nosotros mismos y de nuestras capacidades y solo así vemos el reino de Dios.

El amor gratuito y compasivo de Dios por todo el mundo ha quedado de manifiesto en la encarnación del Hijo de Dios, en su vida, en sus obras, en sus palabras y de manera particular en su pasión, muerte y resurrección (*es decir, en la Pascua*). Así Dios ama al mundo, es la manera como los seres humanos ahora y por siempre disfrutamos de Dios. Rechazar a Jesús, equivale a rechazar el amor de Dios donado en Él. El amor de Dios nos envuelve en la persona de Jesús. Y este amor de ágape nos desborda en su inagotable gratuidad.

Bibliografía

BELLINGER, G., “Sumeri”, en: G. BELLINGER, *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti, Milano 2001.

²³ Cf. F. RIDENOUR, *How to be Christian without being Religious*, Regal books, Ventura 1967. Versión castellana: *Cómo ser cristiano sin ser religioso*, Libertador, Maracaibo 1972.

- BIEDERMANN, H., "serpente", en: H. BIEDERMANN, *Enciclopedia dei simboli*, Garzanti, Milano 1999.
- KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. I, Grand Rapids 1999.
- MERCATANTE, A., "Arca del Patto", "serpente" en: A. MERCATANTE, *Dizionario dei miti e delle leggende*, Newton & Compton, Roma 2001.
- MORRIS, L., *The Gospel According to John*, Eerdmans, Grand Rapids 1971.
- RIDENOUR, F., *How to be Christian without being Religious*, Regal Books, Ventura 1967.
- SUAREZ, A., *La idea de la palabra según Platón*, Quito 2006, <http://www.monografias.com/trabajos36/la-palabra-platon/la-palabraplaton2.shtml#ixzz4EWISumBy>.

Nota recibida el 25 de febrero de 2016.

Nota aceptada el 3 de abril de 2016.

CAMBÓN, E., *Trinidad ¿Modelo Social?*, Ciudad Nueva, Buenos Aires 2014, 240 pp., ISBN 978-950-586-269-6.

“La originalidad cristiana no consiste en el hecho de afirmar la existencia de Dios, sino de creer que ‘Dios es Amor’ (1 Jn 4,8.16; cf 4,10.19; Jn 3,16; Rom 8,39; 5, 5)”. Con estas palabras de la introducción comienza nuestro autor a desarrollar de manera novedosa y atractiva el misterio de la Trinidad.

La teología católica tiene páginas memorables en autores como San Atanasio, San Basilio, San Gregorio de Nacianzo, San Gregorio de Niza, Ricardo de San Víctor, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, por nombrar solo algunos. A lo largo de los siglos se han ido acuñando términos necesarios y claves para intentar comprender la vida íntima de Dios. Nuestro autor recoge esta tradición y esos términos fundamentales en el capítulo primero de su obra: “Una teología adecuada a los tiempos”. El texto presupone la doctrina clásica sobre la Trinidad. No era posible ni era la intención del autor exponer de manera sistemática y completa el dogma Trinitario.

El análisis previo consiste en constatar que la Trinidad ni siquiera se nombra en muchos catecismos y documentos de conferencias episcopales a lo largo del mundo, y, cuando se hace, no se saca ninguna consecuencia concreta para la vida económica, política y cultural de la persona. Ante esto el desafío es “hacer regresar del exilio” a la Trinidad para darle el espacio que le corresponde en nuestro pensamiento y en nuestra vida” (p. 20). Pericóresis, kénosis, ágape son conceptos que se desarrollan a lo largo de la obra y que tienen como punto de partida la fe en el Dios Uno y Trino como ha sido vivido por el cristianismo a lo largo de la historia, pero, la clave de lectura que se ofrece es que las consecuencias prácticas (estilos de vida, escala de valores) pueden ser acogidos por toda la sociedad, incluidos quienes no están inspirados por una fe religiosa.

El capítulo 2 se titula “Características típicas de un estilo unitrinitario de vida”. Centrándose en los conceptos binomios *persona-relación, unidad-*

distinción, totalmente-totalmente, altruismo-reciprocidad y vaciamiento- plenitud nuestro autor busca explicar en qué consiste la unitrinitariedad. Una novedad de este texto consiste en el notable esfuerzo por ser didáctico, lo que no le resta complejidad y le agrega cierta perplejidad por el mismo esquema de toda la obra. Se advierte que “es necesario un constante movimiento especular, de la Trinidad a la experiencia y de ésta a la Trinidad. Es lo que trataremos a través de cuanto diremos. Si se pierde de vista esto es difícil captar tanto el método como el contenido que ofrecemos” (p. 41). Lo bíblico o teológico y la experiencia vital se presentan de manera dinámica y en recíproca circularidad. De ahí que se van retomando y reiterando conceptos, en una progresiva y diversa comprensión.

En el capítulo 3, “¿Qué significa ‘unidad trinitaria’ en nuestros comportamientos sociales?”, se pretende encontrar las raíces trinitarias de actitudes y comportamientos sociales. No resulta ocioso destacar que es la persona humana la protagonista de estas actitudes y comportamientos, por lo mismo en cada subtema de este capítulo se destaca su centralidad. Es interesante como se toman los principios de la doctrina social de la Iglesia y se busca dejar en evidencia sus raíces trinitarias. No deja de ser estimulante para quienes se dedican a la teología moral el poder profundizar bajo esta lógica su propia disciplina.

“Repercusiones sociales de la vida trinitaria” es el tema del capítulo 4. Se destaca la audacia y lucidez de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla quienes reconocen que la comunión trinitaria debe manifestarse en todas las dimensiones del orden temporal, sea este económico, político o social. Es cierto que un modelo trinitario de relaciones pericoréticas no proporciona elementos técnicos o proyectos concretos. Lo que sí hace es proporcionar “un paradigma, que implica y promueve una concepción de la realidad, criterios de conducta, una dinámica, un estilo de vida, un orden de prioridad en los valores y motivaciones que nos movilizan” (p. 116).

Muchos autores han cuestionado lo que significa el dogma trinitario para la vida del creyente, algunos han llegado a afirmar que en la práctica es irrelevante. En este libro se afronta y responde con contundencia a esta cuestión. Lo relacional incide en cosas concretas. Lo propio de cada cual se revela en una relación. El modo de relacionarme me puede perfeccionar, o no. Con datos bien concretos nuestro autor se encarga señalar los grandes desafíos pendientes. “La pobreza de relaciones es para todos la más terrible

de las pobrezas. Hoy reconocemos que cuando hablamos de pobreza no nos referimos solo a la falta de dinero, sino sobre todo a una cuestión de valoración, de respeto y de dignidad, que cuando falta es peor que la escasez de bienes y con frecuencia consecuencia de ella” (p. 122).

En el epílogo se habla de la “Trinidad como programa social”. El esfuerzo permanente del texto es ir a lo concreto. No significa esto liviandad al tratar de la Trinidad. El libro es rico en su aparato crítico. Las citas magisteriales son generosas, así como de los más variados autores y de las más variadas disciplinas.

Ya al final del libro se encuentra una “Breve bibliografía comentada” y un “Apéndice” con preguntas para la reflexión personal y dinámica grupal. Acá se aprecia lo que el autor explícitamente ha señalado en más de una ocasión, esto es, la pretensión de que sea un libro pedagógico. En un particular estilo este libro puede contribuir a renovar la mirada del creyente sobre este Dios que es amor, Uno y Trino. Lo anterior no se busca por medio de una mayor erudición, sino por una experiencia vital, consciente, en donde la fe sí debe iluminar las realidades temporales, en donde nuestra atenta mirada debe descubrir en el otro nuestra propia identidad. “Lo importante es hacer crecer relaciones basadas en una mentalidad y dinámica de vida pericorético-trinitarias” (p. 217).

Un libro muy estimulante que puede ayudar a refrescar la mirada en torno al misterio trinitario y que deja abiertos muchos asuntos para seguir profundizando.

Claudio Soto Helfmann

Instituto de Teología

Universidad Católica de la Ssma. Concepción, Concepción-Chile

Correo electrónico: claudiosoto@ucsc.cl

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

1. Alcance y política editorial

An.teol. publica “artículos” resultantes de investigaciones científicas, artículos de revisión, esto es, que den cuenta del *status quaestionis* de una determinada temática, y contribuciones originales significativas en las áreas de Teología, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Ecumenismo, Ciencias de la Religión, Bioética, Doctrina Social de la Iglesia e Historia de la Iglesia.

An.teol. publica bajo la sección “notas”, artículos cortos, ensayos, como también, textos y/o documentos que den cuenta del quehacer propio del Instituto de Teología de la UCSC.

An.teol. publica también “reseñas” bibliográficas.

An.teol. acepta contribuciones originales en español, portugués, inglés, italiano y alemán. Se aceptarán sólo artículos inéditos, es decir, que no hayan sido publicados ni estén en proceso de publicación en otro medio, en el mismo o en otro idioma.

2. Derechos de autor y retribución

Una vez que el artículo ha sido aceptado para su publicación se entiende que el autor cede sus derechos a la revista y no puede ser reproducido en otro medio sin que se cite la fuente. En retribución cada autor recibirá un ejemplar impreso de la revista, un archivo en formato pdf de su artículo y diez separatas impresas del mismo.

3. Presentación de los manuscritos y forma de citar

3.1. Para la sección de artículos y la sección notas:

Los textos deben ser acompañados de un resumen en español e inglés, con una extensión de 10 a 15 líneas, en el que aparezca la tesis central y los argumentos principales que la sustentan. Además deben indicarse de tres a cinco palabras clave en español e inglés, que den cuenta de su contenido.

Al final del texto el autor debe indicar la bibliografía completa utilizada. Se debe indicar: Nombre del autor, comenzando por el apellido, luego el nombre.

A continuación el título completo del libro, seguido de la editorial, ciudad y año. En caso de ser una revista, debe presentarse el nombre del autor, primero el apellido, luego el nombre. Seguido del título del artículo, nombre de la revista, número, año, páginas en las que se encuentra el artículo.

Los autores deben indicar su(s) grado(s) y/o título(s) académico(s), actual lugar de trabajo, labor específica que desempeña y correo electrónico.

Las colaboraciones deben ser enviadas escritas con letra tipo Arial 12. El título en Arial 14. Las notas a pie de página deben ser correlativas con letra tipo Arial 10. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm. En tamaño de hoja carta a espacio simple con una extensión promedio de 25 páginas para los artículos y de 10 páginas promedio para la sección de notas.

La revista **An.teol.** tiene una forma de citar las notas a pie de página que se especifica a continuación:

Las notas bibliográficas deben tener las siguientes características: Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, título del libro en *cursiva*, editorial, ciudad y año, número de páginas en letra normal. El título de los artículos de revista debe ir “entre comillas” en letra normal, el nombre de la revista en *cursiva*, seguido del número del volumen y/o el número de la revista y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Las obras en colaboración, así como las voces de diccionarios deben seguir el criterio anterior. Véase los siguientes ejemplos:

Libro:

H. PINO, *Introducción a la Biblia hebrea*, Sígueme, Salamanca 2005, 89-91.

Artículo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16.

Obra en colaboración:

H. PINO, “Una aproximación al concepto de ‘naturaleza’ en Santo Tomás de Aquino”, en: V. TORRES (ed.), *La filosofía tomista. Enfoques actuales*, San Pablo, Santiago 2005, 350-372.

Voz de diccionario:

H. PINO, “Crítica textual”, en: H. PINO – F. HUERTA (dirs.), *Diccionario bíblico manual*, BAC, Madrid 1999, 505-510.

En el caso de utilizar material de Internet se deben seguir los criterios anteriores agregando la dirección electrónica y la fecha en que la página fue consultada.

Ejemplo:

G. HENTSCHEL - C. NIESSEN, “Der Bruderkrieg zwischen Israel un Benjamin (Ri 20)”, *Biblica* 89/1 (2008) 1-16, www.bsw.org/?l=7189, citado 26 Junio 2008.

Las citas de los libros bíblicos seguirán el modelo de abreviaturas de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao 1998). Para el uso de fuentes bíblicas, utilícese preferente-

mente “bwhebb” para el texto hebreo y “bwgrkl” para el texto griego. Si se usa otra, debe adjuntarse la fuente utilizada.

3.2. Las reseñas:

También pueden presentarse para ser publicadas en *An.teol.* reseñas de libros. Las reseñas deben presentar de forma resumida los principales contenidos de la obra y luego hacer algunas observaciones críticas. La presentación de las reseñas debe tener una extensión promedio de 2 páginas tamaño carta, con letra tipo Arial 12. Márgenes superior, inferior, izquierdo y derecho de 2,5 cm.

El autor firmará con su nombre y apellido más la institución a la cual pertenece. La cabecera de la reseña debe tener los siguientes aspectos formales:

Inicial del nombre del autor y apellido en **VERSALES**, título del libro en *cursiva*, colección a la cual pertenece la obra entre paréntesis indicando el número; editorial, ciudad y año, cantidad de páginas, número de ISBN. Así por ejemplo:

F. GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia* (Introducción al Estudio de la Biblia 3a), Verbo Divino, Estella 2003, 383 pp. ISBN 84-8169-960-2.

4. Envío de textos

Los artículos, notas y reseñas deben ser enviados vía correo electrónico a analesteologia@ucsc.cl como documento adjunto, en procesador de texto Microsoft Word, cualquier versión.

5. Evaluación de los artículos y procedimiento

Los artículos serán sometidos a evaluación por dos especialistas externos, con el sistema de doble ciego siguiendo una pauta de arbitraje que ha sido establecida por el consejo editorial. Si hubiere discrepancia en el veredicto, se consultará a un tercer especialista. Cada autor que envíe artículos será informado en detalle de los resultados de la evaluación en un tiempo no superior a dos meses. El comité editorial decidirá de acuerdo al contenido en que sección serán publicados los artículos evaluados positivamente.

6. Conflicto de intereses

Anales de Teología no publicará artículos en los que se detecte un conflicto de interés, ya sea de carácter económico, institucional, personal u otro.

7. Suscripción y canje

Toda la correspondencia y solicitud de la revista, suscripción y canje, por favor dirigirse a:

Revista Anales de Teología

Instituto de Teología UCSC

Calle Alonso de Ribera 2850

Concepción-Chile

Teléfono: (56-41) 2345669

Correo electrónico: analesteologia@ucsc.cl

Sitio web:

<http://teologia.ucsc.cl/investigacion/publicaciones/revista-anales-de-teologia/>

Los precios de suscripción son:

Nacional: Anual \$ 15.000.

Extranjero: Anual US\$ 45.

Número suelto: Nacional \$7.000. Extranjero: US\$ 25 + gastos de envío.

Esta
publicación,
editada por el
Instituto de Teología de la
Universidad Católica de la Santísima Concepción,
se terminó de imprimir
en el mes de junio de 2016,
en los talleres de
Trama Impresores, S.A.,
Hualpén,
Chile
(la que actúa sólo
como impresora).

ANALES DE TEOLOGÍA

DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE LA SANTÍSIMA CONCEPCIÓN

Volumen 18.1

Primer semestre 2016

ÍNDICE

ARTÍCULOS

Na parábola do *Homo Viator* (Lc 10, 25-37): a qualidade de vida escatológica
Homo Viator's parable (Lc 10,25-37): the eschatological quality of life
 RAMIRO DÉLIO BORGES DE MENESES 7-26

Elementos sobre la alianza esponsal en la interpretación rabínica del Cantar
 de los Cantares
 Elements on the marriage covenant in rabbinic interpretation of the
 Song of Songs
 PABLO URIBE ULLOA 27-42

No sin ti, no sin ustedes. Aportes de Michel de Certeau a la comprensión de
 la eclesialidad de la fe
Not without you. Michel de Certau's contributions to the understanding
 of the faith's ecclesiality
 JUAN PABLO ESPINOSA ARCE 43-63

Experiencia religiosa, lenguaje y libertad
 Religious experience, language and freedom
 LUIS ALBERTO CASTRILLÓN - CARLOS ARBOLEDA MORA 65-89

La mística y la espiritualidad como principios dinamizadores de la teología
 y pastoral latinoamericanas
 Mystics and spirituality as dynamizing principles of latin american
 theology and pastoral
 PATRICIO MERINO BEAS – IVÁN MEJÍA CORREA 91-110

Fascinación tecno-comunicacional e implicancias teológicas
 Techno-communicational fascination and theological implications
 DIEGO IRARRAZAVAL 111-136

NOTAS

Dios Padre nos ama gratis –Notas a Juan 3,1-21–
 God Father loves us for free
 HERNÁN CARDONA RAMÍREZ 137-164

RESEÑAS

Cambón, E., *Trinidad ¿Modelo Social?*, Ciudad Nueva, Buenos Aires
 2014, 240 pp., ISBN 978-950-586-269-6
 CLAUDIO SOTO HELFMANN 165-167

