

Est

TEOLOGÍA EN SALIDA



Human

Vladimir Merchán Jaimes
Guillermo L. Herrera Gil
Jonny Alexánder García Echeverri
Editores académicos



TEOLOGÍA EN SALIDA

TEOLOGÍA EN SALIDA

Vladimir Merchán Jaimes

Guillermo L. Herrera Gil

Jonny Alexander García Echeverri

Editores académicos

Colección Humanitas



CATALOGACIÓN EN LA FUENTE

Merchán Jaimes, Vladimir (Ed.)

Teología en salida / Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil y Jonny Alexander García Echeverri, editores académicos.— Rionegro : Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, 2020.

ISBN: 978-958-5518-62-9 (digital).

250 p.; 24 × 17 cm.— (Colección Humanitas; 2).

1. Francisco (2013-) – Documentos pontificios. 2. Teología en salida. 3. Teología pastoral. I. Merchán Jaimes, Vladimir (ed.). II. Herrera Gil, Guillermo L. (ed.). III. García Echeverri, Jonny Alexander (ed.). IV. Título.

253 CDD 21.^a ed.

© Universidad Católica de Oriente

ISBN: 978-958-5518-62-9 (digital)

Primera edición: diciembre de 2020

Editores académicos

Vladimir Merchán Jaimes

Guillermo L. Herrera Gil

Jonny Alexander García Echeverri

Autores

Jonny Alexander García Echeverri

Vladimir Merchán Jaimes

Guillermo L. Herrera Gil

Elkin Alonso Gómez Salazar

Jhon Jairo Serna Sánchez

Jesús David Vallejo Cardona

Nelson de Jesús Patiño Villa, Pbro.

Wilmar Evelio Gil Valencia

Diana Carmenza López Arroyave

Natacha Ramírez Tamayo

Maricel Mena López

Corrección de estilo

Isadora González

Diseño y diagramación

Silvia Giraldo

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

Editado por

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

Sector 3, Carrera 46 n.º 40B-50

054040 Rionegro (Antioquia)

fondo.editorial@uco.edu.co.



Hecho en Colombia – *Made in Colombia*

Se permite la distribución total o parcial del libro, siempre y cuando se dé el crédito debido a los autores y a la Universidad Católica de Oriente.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
INTRODUCCIÓN	13
EL TRABAJO DE CAMPO COMO MÉTODO PARA UNA PASTORAL EN SALIDA.....	15
Jonny Alexander García Echeverri	
TEOLOGÍA EN SALIDA. UN ACERCAMIENTO DESDE LA <i>EVANGELII GAUDIUM</i>	31
Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil	
TEOLOGÍA EN SALIDA: UN ACERCAMIENTO DESDE LA <i>VERITATIS GAUDIUM</i>	49
Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil	
FUNDAMENTOS BÍBLICOS VETEROTESTAMENTARIOS PARA UNA TEOLOGÍA EN SALIDA	67
Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil	
FUNDAMENTOS BÍBLICOS NEOTESTAMENTARIOS PARA UNA TEO- LOGÍA EN SALIDA, A LA ESCUCHA DEL ESPÍRITU	91
Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil	
FUNDAMENTOS BÍBLICOS NEOTESTAMENTARIOS PARA UNA TEO- LOGÍA EN SALIDA, A LA ESCUCHA DEL HERMANO	107
Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil	
APORTES PARA UNA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN SALIDA.....	127
Vladimir Merchán Jaimes, Guillermo L. Herrera Gil	

HACIA UNA TEOLOGÍA ESPIRITUAL EN SALIDA	151
Elkin Alonso Gómez Salazar	
SALIR TEOLÓGICAMENTE AL ENCUENTRO CON EL OTRO-OTRO Y CON LO OTRO	167
Jhon Jairo Serna Sánchez	
APUNTES DE MORAL FUNDAMENTAL Y VIDA PARA LA FORMA- CIÓN DE UN LAICO EN SALIDA	185
David Vallejo Cardona, Pbro. Nelson de Jesús Patiño Villa	
HACIA UNA PASTORAL FAMILIAR EN SALIDA.....	207
Wilmar Evelio Gil Valencia, Diana Carmenza López Arroyave, Natacha Ramírez Tamayo	
RESTAURAR EL AMOR MALTRATADO EN LA PROFECÍA BÍBLICA, EN SUS INTERPRETACIONES Y EN LA VIDA COTIDIANA	223
Maricel Mena López	

Presentación

El papa Francisco, en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG), invita a todos los cristianos a redescubrir la alegría del Evangelio, a una nueva etapa evangelizadora marcada por la alegría, a ser Iglesia en salida que va al encuentro del otro en sus diferentes realidades, ambientes y periferias, especialmente en el encuentro de los más pobres. Como lo indica la misma exhortación, se trata de una nueva visión, de ampliar el campo donde sembrar la buena semilla de la Palabra, de nuevos caminos para la marcha de la Iglesia, los cuales ya han sido emprendidos y pastoreados por el sucesor de Pedro.

En una de las catequesis sobre los Hechos de los Apóstoles, el papa Francisco reflexionó sobre la naturaleza de la Iglesia, y nos dice que no es una fortaleza cerrada, sino una tienda de campaña capaz de agrandarse para recibir a todos, en la que todos somos responsables de que ello suceda: «La Iglesia o es “en salida” o no es Iglesia, o está en camino, ampliando siempre su espacio para que todos puedan entrar, o no es Iglesia. “Una Iglesia con las puertas abiertas” (EG, n.º 46)» (Audiencia General, miércoles, 23 de octubre de 2019).

El abrir y mantener las puertas abiertas posibilita vivir la tarea de la evangelización con mayor convicción, ya que el anuncio y la transmisión del Evangelio a toda persona facilita que se dé el encuentro con la persona de Jesucristo, y de tal relación se gesté la transformación del

corazón del hombre y, por tanto, de la sociedad y de la misma historia. Por tal motivo, enfatizando que «los cristianos no seguimos un conjunto de doctrinas, ni un sistema moral, ni unos ritos o costumbres, sino que seguimos a Jesucristo, el Hijo de Dios, hecho hombre» (Nuestro Plan. Itinerario Pastoral etapa 2016-2020); vamos ocasionando en los agentes de pastoral, en cada laico y comunidad eclesial la necesidad de emprender decididamente la renovación de la vida cristiana en nuestra iglesia particular de la Diócesis de Sonsón-Rionegro.

La facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica, con la convicción de que quien experimenta de verdad la alegría del Evangelio no puede dejar de comunicarla, y de que, por tanto, la fe es una realidad dinámica y misionera, hace suyos los deseos del papa Francisco, que en su ministerio petrino sueña con una urgente renovación eclesial:

Sueño con una opción misionera capaz de transformarlo todo, para que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se convierta en un cauce adecuado para la evangelización del mundo actual más que para la autopreservación. La reforma de estructuras que exige la conversión pastoral solo puede entenderse en este sentido: procurar que todas ellas se vuelvan más misioneras, que la pastoral ordinaria en todas sus instancias sea más expansiva y abierta, que coloque a los agentes pastorales en constante actitud de salida y favorezca así la respuesta positiva de todos aquellos a quienes Jesús convoca a su amistad (EG, n.º 27).

Para la realización de este sueño, en este tiempo marcado por la pandemia del coronavirus, tenemos la oportunidad para una auténtica renovación, muy diferente a reinventarnos como el mundo lo proclama. Hoy es necesario redescubrir nuestra identidad, nuestra vocación, para volver a lo esencial del Evangelio, como punto de partida para renovar lo que somos, lo que tenemos y las formas de hacer las cosas.

Invito a la lectura del libro *Teología en salida*, fruto del estudio, de la investigación y de la oración; es un aporte a la Iglesia en su proceso de renovación, cuyo contenido ayudará a profundizar sobre el significado de una iglesia en salida, brindará los elementos para formar el sujeto cristiano como auténtico discípulo del Señor, y será de gran motivación para emprender y continuar un proceso

decidido de discernimiento, purificación y cambios que conduzcan con espíritu alegre a una nueva etapa de la evangelización, con el compromiso de todos los bautizados en el mundo de hoy, y que la madre Iglesia necesita y reclama «evangelizadores con espíritu, es decir evangelizadores que oran y trabajan» (EG, n.º 262).

Pbro. Nelson Patiño

Decano

Facultad de Teología y Humanidades

Universidad Católica de Oriente

Introducción

*Que tu gracia, Señor,
inspire nuestras obras, las sostenga y acompañe;
para que todo nuestro trabajo
brote de ti que eres su fuente
y se dirija a ti que eres su fin.*

ORACIÓN INSTITUCIONAL

La presente investigación surge del esfuerzo del grupo de docentes de la facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia). Desde hace unos años, se viene gestando un proyecto de pastoral diocesano (Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral), desde el cual, como facultad de Teología, queremos aportar. Al interrogarnos como colectivo docente por los fundamentos y el horizonte que deberían considerarse, se ha estimado como renovadora la propuesta teológico-pastoral del papa Francisco: «Iglesia en salida», «pastoral en salida».

Aun así, somos conscientes de que, si bien la propuesta es aclaradora, no por ello parece resultar convincente para los teólogos contemporáneos. Frecuentemente se le compara al papa Francisco con sus antecesores y en estos análisis se le suele criticar de ser un papa pastor, pero carente de solidez teológica y académica. Los efectos de este tipo de afirmaciones injustificadas tienen serias consecuencias negativas en

la receptividad de su propuesta eclesiológica y de su magisterio, tanto en el campo de la teología como en el ámbito pastoral. Incluso se le ha acusado de ser un papa populista que por el afán de dialogar con el mundo puede llegar, en no pocos casos, a poner en peligro aspectos importantes del depósito de la fe y de la moral católica, todo esto por fundamentarse más en ideologías que en la Revelación. Algunos han llegado a activar las alarmas ante un posible cisma dentro de la Iglesia. En dicho contexto, la presente investigación se cuestiona: ¿cuáles son los principales fundamentos bíblicos, dogmáticos, morales, espirituales y antropológicos que sostienen la propuesta pastoral y teológica del papa Francisco?

En la presente investigación se intentará dar una respuesta, sino concluyente, al menos satisfactoria. Para hacerlo, se parte de la categoría primordial que constituye el centro, la fuente y el objeto de la teología, a saber, la Revelación. Esta reconfigura la teología, su método y estructura. Sin embargo, este evento fundante no se considera en abstracto, sino en su dinamismo difusivo y performativo, en tanto que desde su mismo origen es un proceso en salida. La segunda categoría que permea la presente investigación, y que se desprende de la primera, es la misión como vocación e identidad específica eclesiológica y cristiana. La dimensión social de la misión es un eje estructurante que cualifica y determina el ser y el quehacer del creyente.

Por último, en la mayoría de los capítulos de la obra, se hará uso de una metodología de tipo documental, entendida esta como «entrevista» de textos, tanto del papa Francisco como de la Palabra de Dios, con el fin de estudiar su relación y su continuidad con la teología en salida. Se analizan documentos esenciales del Primer Testamento que constituyen el centro del credo del pueblo hebreo y, a su vez, del segundo testamento, en los cuales se hace explícita la intención, el proyecto y el centro del mensaje de Jesús de Nazaret. Algunos capítulos realizan la misma operación en textos propios de la disciplina teológica en cuestión, tales como espiritualidad, moral, antropología. Así mismo, se exploran otros métodos, como los de las ciencias sociales (la etnografía o trabajo de campo), con el fin de ampliar los horizontes y enriquecer el quehacer pastoral del teólogo en nuestros días.

Vladimir Merchán Jaimes

Guillermo L. Herrera Gil

Jonny Alexander García Echeverri

EL TRABAJO DE CAMPO COMO MÉTODO PARA UNA PASTORAL EN SALIDA

Jonny Alexander García Echeverri

Aspirante a Doctor en Filosofía (UPB), magíster en Filosofía (UPB), teólogo (UPB), licenciado en Etnoeducación (IMA / UPB), bachiller Canónico en Filosofía (UPB). Docente de tiempo completo de la facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia). Miembro del grupo investigativo Humanitas.

ORCID: 0000-0002-4273-9917.

Correo electrónico: agarcia@uco.edu.co

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

Introducción

Investigar es un arte que requiere de esfuerzo, disciplina y creatividad. Quien desee construir una reflexión sistemática sobre un determinado tema, debe procurar, recorrer los caminos (el método o los métodos) que le permitan develar el saber que parece estar oculto detrás de las opiniones o significaciones simbólicas que construye el ser humano en sus relaciones interpersonales. ¿Cómo poder acceder a ellas?

El teólogo de nuestros días se enfrenta a dicha situación paradigmática, quiere acercarse al mundo de «ahí fuera» —objetivo de la investigación cualitativa según Michael Angrosino— con el fin de explicar, interpretar y comprender sus fenómenos sociales desde su interior (2012, p. 10) y, para hacerlo, deberá elegir entre los distintos métodos existentes, aquel que más se aproxime al propósito de su investigación.

El presente escrito quiere postular al trabajo de campo antropológico (etnografía)¹ en la investigación cualitativa como un camino que podría ayudar a teólogos, estudiantes de la teología, agentes de la pastoral y misioneros a encontrarse de un modo directo, con los contextos eclesiales y las personas que lo habitan. De un modo particular, busca apoyar los procesos investigativos realizados por los estudiantes del programa de Teología Virtual, perteneciente a la facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente, como también, por qué no, de todos aquellos programas de teología a los que le resulte útil una propuesta como esta.

En el programa de Teología Virtual (UCO) se ha ido evidenciado que, en los trabajos monográficos de sus estudiantes, hay una creciente preocupación por

¹ Michael Angrosino define el trabajo de campo como: «Investigación social realizada en los entornos naturales donde las personas viven o trabajan» (2012, p. 134).

llevar la reflexión teológica a los espacios de misión y apostolado. Dicho propósito no solo es importante para el programa, también lo es para el propio quehacer de la teología en nuestro tiempo, en el cual se ha enfatizado, con mucha claridad, en la necesidad de liberación que tienen los pueblos en América Latina. La hermenéutica teológica transita del texto (Sagradas Escrituras, tradición) y su contexto a su pretexto (liberación). Dicho juego hermenéutico posibilita, según Alberto Parra (2003, p. 319), que la realidad histórica sea comprendida como el propio lenguaje de Dios, que requiere ser leído e interpretado de un modo cuidadoso, como se hace con las Sagradas Escrituras y la tradición.

La estructura del texto será construida sobre dos apartados específicos. En el primero, se hará una corta mención sobre la propuesta teológico pastoral del papa Francisco, la propuesta de una Iglesia en salida, que, tras superar su enclaustramiento, debe autointerpretarse como una Iglesia misionera, evangelizadora y alegre. Luego de ello, será necesario aclarar, a partir de algunas palabras concretas, qué es el trabajo de campo, cuál es su importancia y cómo podría ser de utilidad en la investigación teológico pastoral. Quien se acerque a este escrito entenderá que lo aquí expuesto, no es de modo alguno una reflexión científica novedosa, sino que, al contrario, es una simple invitación a conocer con mayor cercanía el aporte valioso que podría representar el trabajo de campo en la investigación del teólogo.

El papa Francisco y la propuesta de una Iglesia en salida

La expresión «una Iglesia en salida» se hace común en nuestros días gracias al magisterio del papa Francisco, aun así, valdría la pena aclarar que, esta invitación no es ajena a la Iglesia. La realización del Concilio Vaticano II fue un tiempo propicio para renovar la autocomprensión que tenía la Iglesia de sí misma, establecer un diálogo con el mundo y tener mayor apertura en su misión evangelizadora. Desde 1965 la Iglesia se siente convocada a una renovación de sus métodos que represente una respuesta adecuada a los nuevos desafíos que le plantea la cultura contemporánea, para Fernando Verdugo (2008, p. 673) resulta claro. El mismo Pablo VI (1975) con su exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, es un ejemplo concreto de la demanda que tiene la Iglesia frente a saber relacionar lo pastoral y teológico.

En el marco de dicho contexto, hay que dimensionar el aporte de un papa como Francisco a la pastoral de la Iglesia; entendiéndole como un continuador de la teología conciliar. Un fundamento de lo aquí dicho aparece retractado en la

reflexión de Carlos María Galli, titulada *Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del papa Francisco*. Para Galli (2017), Francisco es «un pastor misionero y un pastoralista lucido» (p. 95) cuya aptitud brota de su ejercicio académico como docente de teología pastoral.

Entre el año 1979 y 1985, Jorge Bergoglio, fue docente de la facultad de Teología de los Jesuitas en Buenos Aires, lugar donde se esmeró en presentar los aportes de la pastoral conferidos por el papa Pablo VI en la *Evangelii nuntiandi* y, de modo especial, su aprecio personal por la figura del papa Montini, cuyo magisterio marcó de forma profunda la recepción del Concilio en América Latina. Afirma Galli (2017):

Pablo VI, el primer Papa que pisó América Latina cuando visitó Colombia en 1968, confesó una especial solicitud por nuestra iglesia: «Nuestra solicitud pastoral por todas las iglesias se reviste de una especial atención cuando se proyecta hacia América Latina». La exhortación *Evangelii nuntiandi*, su testamento pastoral, marcó dos fases de la recepción del Concilio en América Latina: la inmediata, centrada en la Constitución *Gaudium et Spes* —vía la encíclica *Populorum progressio* (1967)— simbolizada en Medellín (1968); la segunda, mediada por *Evangelii nuntiandi* (1975), cifrada en Puebla (1979) (pp. 110, 111).

Las palabras expresadas sobre Pablo VI parecen retratar el camino magisterial de Francisco. Hoy reconocemos que su primer escrito, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, redactado en Roma, y presentada a la Iglesia el día 24 de noviembre de 2013, es un documento de carácter pastoral, mediante el cual, el papa argentino convoca a la Iglesia a marchar hacia un nuevo camino, hacia «una etapa evangelizadora marcada por la alegría» (2013, n.º 1). Objetivo que no es distante de la propuesta evangelizadora de América Latina, por ello, cabría preguntar: ¿no es acaso dicho objetivo el que se ha postulado en Aparecida por la Iglesia latinoamericana? No podría dudarse. Primero, por el testimonio de Galli (2017, p. 95), según el cual, Francisco hunde sus raíces en el proyecto evangelizador de América Latina y, por ello, su participación en Aparecida, debe valorarse y, como un segundo fundamento, aparecen las mismísimas palabras de Benedicto XVI durante la apertura de la V Conferencia; en sus palabras se reafirma el objetivo del encuentro: «Ayudar a los fieles cristianos a vivir su fe con alegría y

coherencia, a tomar conciencia de ser discípulos y misioneros de Cristo, enviados por Él al mundo para anunciar y dar testimonio de nuestra fe y amor» (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2014, p. 667).

Lo expuesto hasta aquí, testimonia la importancia de lo pastoral en la experiencia ministerial de Francisco. Es ahora necesario tratar de señalar cuáles serían las líneas o rasgos fundamentales de una pastoral en salida en la propuesta de Francisco, no sin antes clarificar que el propósito central de la investigación no se concentra en construir un tratado amplio del tema, sino, en formular al trabajo de campo como un camino a recorrer por los teólogos de nuestro tiempo, con el fin de salir del encierro en el que la Iglesia se ha ido sumergiendo.

La propuesta de Francisco de una pastoral en salida

Para hablar ahora de una pastoral en salida nos acercaremos de un modo sutil a la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), con la finalidad de señalar la opción teológico-pastoral en la reflexión de Francisco. Al acercarnos a las palabras introductorias de su documento magisterial, nos topamos con un llamado contundente para la Iglesia actual: romper con aquellos esquemas aburridos mediante los cuales se ha venido encerrando² a Jesús y su Buena Noticia (Francisco, 2013, n.º 11). Para el papa Francisco, resulta claro, la figura de Jesús es fuente de frescura y originalidad y por ello, su constante creatividad divina hace brotar de la Iglesia una nueva tarea evangelizadora en la que se habiliten nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual, que hagan de la acción evangelizadora una realidad siempre nueva (Francisco, 2013, n.º 11).

Diversidad de interpretaciones surgen en torno al mensaje del papa en el contexto actual; para algunos teólogos se trata de un *simple aggiornamento* pastoral de la Iglesia, cuyas fuentes inspiradoras son la doctrina social de la Iglesia; para otros, se trata de una renovación de la cultura eclesial (Luciani, 2016, p. 82)

² Un comentario interesante a la propuesta de Francisco es realizado por Cristián Roncagliolo (2014, p. 352): la *Evangelii gaudium* resulta una verdadera provocación a la *praxis* de la Iglesia, que ha vivido un desarrollo eclesiológico postconciliar centrado en la comunión, pero con una creciente tendencia al «enclaustramiento», a un «hacer» de «autopreservación» y de «vitalización interna», más que a un desarrollo evangelizador, que sitúe la misión de la Iglesia «fuera de sí misma».

¿Dónde podremos colocar el acento? En la reflexión de María Galli sobre la opción eclesiológica hecha en la exhortación apostólica de Francisco, dos propuestas son enfatizadas: la primera se orienta hacia «una transformación misionera de la Iglesia» (Francisco, 2013, n.º 19-51) y la segunda, hacia el dinamismo de «una Iglesia en salida» (Francisco, 2013, n.º 20-24) que imprimen a su proyecto un carácter eclesiológico pastoral (Galli, 2017, p. 113).

Para Francisco el dinamismo misionero del mandato de Cristo: «Id y haced que todos los pueblos sean mis discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo lo que os he mandado» (Mt 28,19-20) habilita a la Iglesia en su tarea evangelizadora, conduciéndola a «primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar» (Francisco, 2013, n.º 24) la fe de los pueblos. A partir de una autocomprensión de la comunidad eclesial a la luz de la misión dada por Cristo, surge la impronta de una pastoral en conversión, de una pastoral en salida que permita abandonar el cómodo criterio pastoral del «siempre se ha hecho así» (Francisco, 2013, n.º 33).

La misión provee de un carácter dinámico a la Iglesia, la orienta a un encuentro con el mundo, a una reconciliación con el proyecto divino, con un plan en el que el amor de Dios alcanza al mundo y le ofrece, en la muerte (entrega) de su hijo, «vida eterna» (Jn 3,16). Si los pastores de la Iglesia permanecen inmóviles, sentados en sus sedes, esperando que sean las ovejas quienes le busquen, la Iglesia no se renovará. El sedentarismo pastoral que ha estado presente en los procesos de evangelización de nuestra época conduce a una serie de *estados morbosos* (enfermedades) a la Iglesia, en los que no se posibilita anunciar la Buena Noticia con fuerza y alegría. Enfermedades como la indiferencia religiosa van tomando fuerza, se convierten en un fenómeno de impacto mundial; la fe se ve amenazada y reemplaza por una multiplicación de prácticas piadosas; el proyecto de ser cristiano es relativizado; ninguna época como la nuestra había planteado tantos problemas al ser del cristiano.

La propuesta de una Iglesia en salida y de una pastoral en salida representa un nuevo viento para nuestra época, nos permite afirmar con san Pablo: «¡Bienaventurados los que traen buenas noticias!» (Rm 10,15). Salir ha sido una dinámica humanizante, solo en el encuentro con el otro, con la diversidad, el cristianismo logra transformarse y permear al mismo tiempo a la sociedad. El encuentro y el desencuentro son realidades, más que excluyentes, necesarias. La

evangelización de nuestra época tiene diversidad de retos que afrontar, nuevos areópagos que visitar, entre ellos el de una sociedad tecnocrática y bioartefactualizada. ¿Qué caminos procuraremos?, ¿de qué modo entender a la Iglesia y su misión en el mundo? Y más aún, ¿de qué modo, esa autocomprensión que tenga la Iglesia de sí, hará de la misma una comunidad misionera y evangelizadora? Salir, se convierte en una necesidad, la pastoral debe realizarse desde un nuevo dinamismo, el de una pastoral en salida.

El trabajo de campo como método para la investigación teológico-pastoral

La propuesta de una pastoral en salida requiere de una apertura a nuevos métodos, de la habilitación de nuevas sendas que conduzcan al teólogo a un encuentro directo con las comunidades dentro de sus contextos específicos. Francisco (2013) nos convoca «a ser audaces y creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos evangelizadores de las propias comunidades» (n.º 33). En respuesta al objetivo planteado por el papa, la etnografía y el trabajo de campo podrían ofrecerse como un método adecuado para la investigación teológico- pastoral y, en correspondencia con ello, habría que plantear ahora qué es el trabajo de campo y cómo podría aportar al teólogo o al estudiante de teología que desea ahondar en el diálogo fe- cultura, con el fin de comprender las nuevas experiencias comunitarias y personales de las comunidades creyentes de nuestro tiempo.

La etnografía, cuyos inicios se remontan al trabajo de algunos antropólogos o culturalistas a finales del siglo xix y principios del siglo xx, hace referencia a una *descripción detallada y amplia de un pueblo* (Angrosino, 2012, p. 17) cuyo objetivo central se direcciona a la comprensión adecuada de «el comportamiento, las costumbres y las creencias que aprenden y comparten los miembros» (Angrosino, 2012, p. 20) de una comunidad particular. Para hacerlo, el antropólogo o investigador deberá, a partir de una observación participante (o no intrusiva, según sea el caso) y el uso de algunas técnicas para la recolección de datos, transformar las experiencias subjetivas de un determinado grupo social en datos objetivos, que ayuden a la comprensión de determinadas formas de significación o simbolización. A dicha forma de trabajo se le ha denominado también «trabajo de campo» (Angrosino, 2012, p. 17).

El trabajo de campo en nuestro tiempo es reconocido como un método que posibilita a diversas disciplinas, especialmente a las ciencias sociales, obtener información de primera mano desde la cual el investigador pueda, en una relación dialógica con el «Otro», plantear nuevos temas y problemas de investigación, realizar estudios de caso y dar cuenta de la enorme complejidad que revisten los fenómenos sociales (Oehmichen Bazán, 2014, p. 11). La etnografía hoy no está restringida a expertos temáticos, se pone al alcance de todos aquellos investigadores que deseen insertarse en sus amplias geografías.

Dicho esto, es el momento de considerar cuál ha sido la relación entre teología y etnografía, y qué encuentros recurrentes se han posibilitado entre ambas disciplinas. Aunque la etnografía como método de la antropología sociocultural sea tan reciente, no podemos perder de vista la importancia que ha revestido para el misionero o evangelizador el conocimiento de las culturas a las que desea evangelizar. Podría resaltarse, de manera breve, el encuentro de Pablo con los atenienses (Hch 17,16-34). En dicho pasaje de la misión del apóstol, Lucas hace notar la calidad de su observación: «Atenienses, por lo que veo, ustedes son gente muy religiosa. Pues al mirar los lugares donde ustedes celebran su culto, he encontrado un altar que tiene escritas estas palabras: “Al Dios no conocido”» (Hch 17,22-23).

Pablo ejemplifica en su propia labor misionera la importancia que representa para el anuncio de la Buena Noticia el conocimiento de la cultura a la que desea evangelizarse. No es el atropello o la imposición los modos correctos como el mensaje cristiano debe difundirse; ese aprendizaje ha sido hoy reflexionado a profundidad, la Iglesia ha aprendido de sus errores y por ello, emergen nuevas dinámicas de anuncio del mensaje en las que, en una relación entre Evangelio y cultura, se intenta *inculturar*³ o ejercer un *diálogo intracultural* que posibilite una transmisión espontánea del *kerigma*. Dichos caminos van presentando un proceso de maduración en las relaciones entre Iglesia y culturas; los procesos evangelizadores hacen que la teología esté en un encuentro cercano con la antropología sociocultural.

3 Para Mario Miranda, el termino *inculturación de la fe* podría definirse como «La realización de la fe y la experiencia cristianas en una cultura, de tal modo que no solo se exprese con elementos culturales propios (traducción) sino que también se convierta en una fuerza que anime, oriente y renueve esa cultura (discernimiento), contribuyendo a la formación de una nueva comunidad, no solo dentro de su cultura, sino también como enriquecimiento de la Iglesia Universal» (2004, pp 56, 57).

De igual forma, es sorprendente la afirmación hecha por el filósofo español Carlos Beorlegui (2006), el cual, en su obra *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, hace un reconocimiento al papel de los misioneros católicos en las tierras del nuevo mundo. Los misioneros que llegaron durante el siglo xvi a América, entre los que sería importante resaltar a Fray Bartolomé de las Casas y Bernardino de Sahagún, dedicaron su actividad evangelizadora a la defensa, acompañamiento y preservación de las culturas de los pueblos nativos a través del aprendizaje y dominio de sus lenguas, posibilitando, además de sus procesos de evangelización, una preservación de lenguas como el náhuatl en México (gran aporte de Sahagún) y, en un segundo momento, que los apuntes de sus experiencias misioneras se convirtieran en una investigación etnográfica que transmite hasta nuestro tiempo, un conocimiento significativo de la cultura de algunos pueblos en América.

Para Beorlegui (2006), los aportes culturales e intelectuales dados en la labor misionera y en la obra intelectual de Bernardino de Sahagún, iniciaron la moderna antropología sociocultural (p. 129). Hoy llega a afirmarse que es en el siglo xvi con Sahagún y no tal vez en el siglo xix, con Bronislaw Malinowski, como se inicia un método de interpretación y conocimiento de las culturas en el que el proceso misionero y evangelizador de la Iglesia tiene una alta incidencia.

Lo hasta aquí expuesto no debe transmitir la idea de que la etnografía es una saber restringido para el estudio de las culturas nativas o ancestrales y que por ello no podría utilizarse para el trabajo en las sociedades modernas. El trabajo de campo es un método social y tiene incidencia tanto en culturas antiguas como modernas. La antropología no es una ciencia arcaica cuyo único objetivo es el pasado, los huesos fósiles (paleontología) y la cultura material (arqueología). Dicha imagen es una idea distorsionada que se ha ido introduciendo en el imaginario de algunas personas de nuestro tiempo. Para Conrad Kottak (2011, p. 4), los antropólogos estudian al ser humano en el lugar y el tiempo en el que se encuentren: en la Kenia rural, como en un café en Turquía, en una tumba en Mesopotamia o, incluso, en un centro comercial en Estados Unidos. El método etnográfico, puede, por lo tanto, ayudar al teólogo a comprender la expresión de fe comunitaria aquí y ahora, en la actualidad y sus circunstancias, en un lugar delimitado, sin importar si este hace parte de una gran ciudad o de un pequeño pueblo de Colombia; si las comunidades son mestizas, negras (afrocolombianas)

o indígenas. Puede ayudar al líder pastoral de una parroquia en Bogotá, Cali o Medellín o a un misionero en el Chocó, el Vaupés o el Mitú.

Dicho esto, ahora hay que señalar algunos de los aportes que el trabajo de campo puede brindar al teólogo o estudiante de teología para la ejecución de sus investigaciones. La etnografía como método de trabajo de campo enriquece las relaciones entre Evangelio y cultura. Solo cuando el misionero se acerca a una comunidad particular con el fin de enriquecerla, de descubrir en ella las huellas del Verbo, inicia una genuina relación de alteridad. De no hacerse así, surgen prejuicios y la labor evangelizadora encamina su actuar a alimentar una institucionalidad mediada por el poder que somete a pueblos, comunidades y diversidad de culturas. Dicha realidad no está arraigada solo a ciertos ámbitos geográficos como el altiplano (Perú, Ecuador) o la Amazonia (Perú, Bolivia, Colombia, Venezuela, Brasil, Guyana, Guyana Francesa y Surinam); es una realidad que se desplaza a las zonas de mayor industrialización, a las ciudades. Las diócesis y arquidiócesis también poseen dentro de su territorio eclesiástico ciertas comunidades (¿qué pastoral procurará la Iglesia con los inmigrantes?) o culturas particulares que por su cosmovisión del mundo y de las relaciones requieren de una forma diferente de evangelización. Es allí, en esas realidades particulares, en donde debe florecer un estudio de campo que amplíe y madure las relaciones entre Evangelio y cultura.

Una segunda consideración sobre los aportes de la etnografía a la investigación y el hacer pastoral del teólogo y de la Iglesia se encamina a la narración de la memoria histórica de las urbes. A través de la entrevista genealógica (método para la recolección de la información), el etnógrafo o investigador podrá recolectar información de primera mano sobre el parentesco y las redes sociales relacionadas (Angrosino, 2012, p. 132). De acuerdo con Carlos Galli (2020), la pastoral urbana es uno de los nuevos retos que debe afrontar la Iglesia latinoamericana y, para hacerlo, se debe actualizar la memoria eclesial, con el fin de dar una respuesta sensata a la creciente urbanización (Medellín), evangelizar las ciudades modernas (Puebla), inculturar el Evangelio en las ciudades (Santo Domingo) y construir una pastoral urbana con un carisma misionero (Aparecida) (p. 73).

La construcción de una pastoral urbana tiene como desafío, en primer lugar, la comprensión de lo que sea una «cultura urbana». Sin una debida «observación participante» (propio de la etnografía) de las formas de vida y de los sentidos que en la cotidianidad de las urbes se expresan, difícilmente podrá darse una

conversión pastoral. El mismo Galli (2020) plantea entre los *megadesafíos* para la pastoral urbana: «Asumir los procesos antropológicos del *ethos* urbano inculturado e incultural» (p. 77). El teólogo no puede olvidar el dinamismo que posee la cultura. Valores, ritos, costumbres, entre otros elementos más, van cambiando, se van transformado; por ello, las *civitas* se configura como un nuevo espacio a explorar, el nuevo terreno de misión. Si antes la Iglesia consideró la misión *ad gentes* hacia los lugares periféricos y apartados, como un hacer primordial, ahora hay que retornar a los centros; hay que intentar comprender el nuevo modo de vida en el que se desarrolla la vida de las ciudades.

Lo dicho aquí está profundamente unido con el cuarto *megadesafío* planteado por Galli (2020): «Intensificar el movimiento de ir a todas las periferias humanas para compartir el Evangelio con los más pobres y alejados» (p. 77). Por ello es una pastoral en salida. El «ir», «evangelizar», «hacer misión» es el movimiento, el verbo, que dinamiza el hacer central del anuncio salvífico. Galli (2020) acentúa dicho hacer, le adjetiva como «permanente». En consonancia con Aparecida, el teólogo argentino retoma el reto propuesto por la V Conferencia: «Ir a todos los hombres en un *estado permanente de misión continental* (A 213, 551)» (p. 11). Solo así se da el paso de una pastoral autorreferencial, sedentaria y estática a otra itinerante y abierta (Galli, 2020, p. 122). Indudablemente estos desafíos requieren de un enfoque cultural, de una activa observación participante, de un conocimiento profundo de las historias de vida que acontecen dentro de las ciudades. Un conocimiento del hombre, un acercamiento al otro, demanda nuevos métodos para la pastoral y es en esa medida que un método de campo o etnografía podría aportar sus riquezas para la formulación de una pastoral en salida.

Conclusión

La comprensión de los lazos entre cultura y fe es una tarea propia, tanto del teólogo como del misionero o evangelizador. Gerardo Remolina (1983), en su reflexión sobre *La autonomía del método teológico*, afirma que la naturaleza de la teología «consiste en una *reflexión sobre el sentido* (o el significado) que la *fe* ha de tener en una determinada cultura» (p. 159). Por lo tanto, «la primera operación del método en la teología será la de recoger los datos de la experiencia externa e interna que como individuos o comunidad se tiene de la adhesión a Cristo» (Remolina, 1983, p. 164). Para hacerlo, es de vital importancia reconocer, por una vía herme-

néutica, el texto en su contexto, intentando hallar las significaciones, símbolos y experiencias mediante las cuales las primeras comunidades cristianas expresaron su fe.

A través del método, en la teología se logra un acercamiento al texto sagrado desentrañando los datos culturales, históricos, económicos, políticos y, lo más importante, la experiencia de fe de las comunidades cristianas primitivas. Un ejemplo podría ser aclaratorio. La primera carta de San Juan podría ayudarnos a representar un texto y contexto precisos para comprender la experiencia originaria de la fe en las primeras comunidades cristianas. Las comunidades joánicas afirman en 1 Jn 1,1-2: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que han tocado nuestras manos (...) os anunciamos». Se desborda en el texto una multiplicidad de sentidos –oído, visión, tacto– que conducen al investigador a hallar algunos *datos exteriores* (objetivo) y otros *datos interiores* (subjetivos) sobre la experiencia profunda, que del «Verbo» (Jn 1,1; 1 Jn 1,1) tenía la comunidad de los creyentes, pero, esta vez, revestido de una nueva condición, la de la Resurrección.

El texto de 1 Jn 1,1 tiene una conexión directa con la experiencia del resucitado que vivieron los apóstoles en el cuarto evangelio. La perícopa de Jn 20,19-29 es el lugar y el espacio propicio para comprender la vivencia y el sentido de la resurrección que poseen las comunidades joánicas. El texto narra que en la tarde del día primero de la semana (domingo) se presentó Jesús a los discípulos, «les enseñó las manos y el costado» (v. 20), dato exterior (ver objetivo), y estos, «se llenaron de alegría al ver al Señor» (v. 20), dato interior (ver subjetivo).

La experiencia que se narra en la perícopa desborda en una multiplicidad de sentidos y de significaciones, en la que Cristo resucitado impregna la fe de sus discípulos a partir del ofrecimiento de su corporeidad gloriosa, con la cual comunica que sus manos y costado poseen una realidad nueva, impregnada del Espíritu, y que, por ello, es fuente de vida: «Y sopló sobre ellos, y les dijo: Reciban el Espíritu Santo» (v. 22). Esta experiencia es la que anuncia la comunidad joánica y hace luego de haberla vivenciado de un modo interior y exterior.

Los datos aportados por el texto hacen brotar una multiplicidad de sentidos que el observador e investigador tendrá que expresar. ¿Qué podrá decir sobre ellas el etnógrafo o quien desee acercarse al texto desde una interpretación antropológica? ¿Cómo podrá hallar los patrones reales o ideales que ayuden a descifrar el contenido y la experiencia de fe ofrecidas por las comunidades cristianas primitivas?

vas? Y más aún, ¿cómo se vive la experiencia pascual de la fe en las comunidades cristinas de nuestros días?

Para el etnógrafo o investigador se hace evidente que el texto refleja, a través de dicha alusión, la significatividad de la experiencia ritual, celebrativa, litúrgica y religiosa del encuentro comunitario en el primer día de la semana. Una experiencia exterior, objetiva, la de la resurrección en el primer día de la semana, el domingo (Jn 20,1), confiere ahora un sentido celebrativo a la experiencia comunitaria y personal del resucitado que poseen las comunidades joánicas (Jn 20,19), las que, a su vez, manifiestan corporalmente que «se alegraron de ver al Señor» (Jn 20,20), le confiesan con Tomás «¡Mi Señor y mi Dios!» (Jn 20,28).

El texto y contexto del escritor joánico es un dato genealógico para el etnógrafo, él ahora tendrá que captar, el sentido y el modo celebrativo, cómo una comunidad cristiana, en un lugar (Cali, Medellín, Bogotá u otras) y un tiempo determinado, actualiza la resurrección. Habrá que revisar cuáles son sus posturas corporales, cuáles son las palabras mediante las cuales se transmite el mensaje de la resurrección y qué significado tiene cada momento. ¿Qué podrá encontrar el investigador? ¿Cómo podrá aportar a la pastoral hecha por la Iglesia o por una comunidad parroquial particular?

Posiblemente encontrará que la experiencia de fe pascual se fundamenta sobre los textos usados por las comunidades primitivas en sus celebraciones, que los gestos litúrgicos realizados durante la celebración religiosa actual contienen el significado teológico aportado por las comunidades primitivas. Pero, también encontrará que se han dado variaciones en la celebración litúrgica y que ellas pertenecen a una manera cultural de entender la muerte y la vida, de entender la acción salvadora de Cristo. Podrá describir las adaptaciones celebrativas que se han insertado en la liturgia pascual, nuevos signos, extraños para las comunidades primitivas, son usados como una manifestación corporal de la alegría: el uso de bombas y pañoletas blancas en la celebración, reflectores, luces, pelotas gigantes que se lanzan de un lugar a otro mientras se canta el «Gloria». ¿Y todo esto para qué?, ¿para emitir un juicio sobre el modo adecuado o inadecuado como se está celebrando la Pascua? De ningún modo, para reconocer el sentido gozoso mediante el cual, una comunidad actual, entiende la acción salvadora hecha por Cristo a través de su muerte y resurrección.

Es claro, la antropología como ciencia no ha sido ajena a la interpretación de la tradición oral y escrita, mas, cuando se formula una propuesta como la etnográfica, se está haciendo una invitación particular, la de adentrarse en el significado contemporáneo de la fe en las comunidades cristianas de nuestros días.

Referencias bibliográficas

- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Beorlegui, C. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam). (2014). *Las cinco conferencias generales del episcopado latinoamericano: Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida*. Bogotá: San Pablo; Celam.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Galli, M. (2017). Líneas teológicas, pastorales y espirituales del magisterio del papa Francisco. *Medellín*, 42(167), 93-158.
- Galli, M. (2020). La pastoral urbana en la Iglesia latinoamericana: Memoria histórica, relectura teológica y proyección pastoral. *Revista Teología*, 47(102), 73-129.
- Kottak, C. (2011). *Antropología cultural*. México: McGraw-Hill.
- Luciani, R. (2016). La opción teológico pastoral del papa Francisco. *Perspectiva Teológica*, 48(1), 81-115.
- Miranda, M. (2004). *La inculturación de la fe: Un abordaje teológico*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Oehmichen Bazán, C. (Ed.). (2014). *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica «Evangelii nuntiandi» acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

- Recuperado de: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.
- Parra, A. (2003). *Textos, contextos y pretextos: Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología.
- Remolina, G. (1983). La autonomía del método teológico. *Theologica Xaveriana*, (67), 153-173. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/25088/21623>.
- Roncagliolo, C. (2014). Iglesia «en salida»: Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii gaudium*. *Teología y Vida*, 55(2), 351-369. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000200007>.
- Verdugo, F. (2008). Aparecida: perspectiva teológico pastoral. *Teología y Vida*, (49), 673 - 684

TEOLOGÍA EN SALIDA. UN ACERCAMIENTO DESDE LA *EVANGELII GAUDIUM*

Vladimir Merchán Jaimes

Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Rionegro (Rionegro, Antioquia, Colombia). Adscrito al grupo de investigación Humanitas de la facultad mencionada.

ORCID: 0000-0002-0949-0208.

Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

Guillermo L. Herrera Gil

Magíster en Filosofía; pregrado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia «Regina Apostolorum» de Roma. Actualmente docente-investigador de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador del programa de Teología Virtual. Grupo de investigación Humanitas.

ORCID: 0000-0001-5844-1026.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

La verdadera Carta Magna de la conversión Pastoral es Evangelii Gaudium, bajo el paradigma de la salida misionera, enfocada desde su naturaleza cristocéntrica, pues de Jesús brota permanentemente la novedad de la evangelización: nuevos caminos, métodos, formas de expresión, signos y nuevos lenguajes.

García Maestro (UPSA).

Introducción

La expresión «teología en salida» es la concreción en el ámbito teológico de la nueva etapa evangelizadora a la que llama Francisco en el primer documento programático de su pontificado, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG). No se trata de crear una nueva teología para una Iglesia en salida, sino de ir a lo esencial respetando el proceso de la misma revelación, su dinamismo y su finalidad. La transformación misionera de una Iglesia en salida, propuesta por el papa en EG, implica una renovación teológica que se haga concreta en una teología en salida. La Iglesia y la teología deben acompañarse mutuamente en ese proceso de transformación misionera.

¿Por qué una Iglesia en salida? ¿Cambio de paradigma?

Francisco (2013) tiene la certeza de que tanto el misterio del ser humano como el de la Iglesia tienen su origen en la Santísima Trinidad.

Es ciertamente un *misterio* que hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual siempre trasciende toda necesaria expresión institucional. Propongo detenernos un poco en esta forma de entender la Iglesia, que tiene su fundamento último en la libre y gratuita iniciativa de Dios (n.º 111; cursivas dentro del texto).

Respecto al ser humano afirma: «El misterio mismo de la Trinidad nos recuerda que fuimos hechos a imagen de esa comunión divina, por lo cual no podemos realizarnos ni salvarnos solos» (Francisco, 2013, n.º 178). La concepción que

tiene el papa sobre Dios, sobre el ser humano y sobre la Iglesia es esencialmente relacional. Cuando el cristiano vive esa relacionalidad, vive la gracia, cuya consecuencia inmediata es la armonía consigo mismo, con Dios, con el otro y con el entorno. Esta armonía Francisco la entiende como alegría y solidaridad.

La antropología de Francisco insiste claramente en el ser humano como relación, a imagen de la Trinidad. En este sentido el papa se distancia significativamente de modelos antropológicos individualistas por muy personalistas que manifiesten ser, o de definiciones del ser humano como una substancia individual de naturaleza racional, o del «pienso luego existo» cartesiano, así como de ontologismos que producen estilos de vida fragmentados y «autistas» en el sentido figurado del término.

En la *Laudato si'* afirmará que «las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones» (Francisco, 2015, n.º 240). Por ello su convicción radical es que

la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas. Así asume en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impreso en ella desde su creación. Todo está conectado (Francisco, 2015, n.º 240).

Esta última es la certeza que impregna todo el magisterio del obispo de Roma, el dinamismo trinitario y relacional. El Dios de Francisco no es un Dios solo, monárquico y autoritario. Es el Dios amante, Padre, familia, hogar, que nos invita a su banquete. Un reflejo de esta relacionalidad en la vida cotidiana la traduce como «encuentro». Francisco llega a estas conclusiones a partir de la praxis de Jesús, de su experiencia del Reino, que desarrollará ampliamente en la conferencia de Aparecida (2007, n.º 380-431) como encargado del comité de redacción.

La ruptura de las relaciones

Cuando el ser humano rompe esta relación con lo trascendente se produce la gran tragedia del pecado, de tal modo que a lo que muchos cristianos llaman «pecados» no son más que consecuencias de uno solo inicial: la desconfianza, que se traduce en soledad absoluta. Por ello Francisco inicia la exhortación apostólica, invitando al encuentro con Jesús, cuyo fruto contrasta con la soledad y tristeza

que brota de la desconfianza y lejanía: «La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús». Esta soledad y ruptura con la armonía, Francisco la llamará repetidas veces: aislamiento, individualismo, clausura en los propios intereses (Francisco, 2013, n.º 2), conciencia aislada, pero usará un término que aparecerá en otros discursos: autorreferencialidad (Francisco, 2013, n.º 8). Es una vida sin relación, sin vida trinitaria, sin fraternidad. En consecuencia, insistirá continuamente en dejarse encontrar: «Invito a todos los cristianos a renovar ahora mismo su encuentro personal con Jesucristo [...] cada día sin descanso» (Francisco, 2013, n.º 3, 4, 6, 7, 8).

Cuando se rompe esa relación fontal, se rompe inmediatamente la relación con el hermano, y este se vuelve un enemigo, peor aún, un instrumento, al servicio de mis intereses personales; se explota, se aprovecha como una «herramienta útil». Francisco dirá que cuando esto sucede «ya no hay espacio para los demás, ya no entran los pobres» (Francisco, 2013, n.º 2). Es más, históricamente sucede que, cuando esta ruptura se da es cuando se produce la indolencia social propia de la soledad antes mencionada. Entonces surgen relaciones inhumanas y degradantes que Francisco señala como intolerables a los ojos de Dios. Modos de vida donde algunos pobres no logran ya estar ni siquiera en las clases sociales más bajas, sino que simplemente son descartados.

Para Francisco los pobres no son un fenómeno social sino eminentemente teológico, son la consecuencia de la suma de «pecados individuales» por decirlo de alguna manera, son los que gritan a cada persona que algo en la relación con Dios se rompió. Son la prueba de muchos desórdenes individuales sumados. Su preocupación casi obsesiva por los pobres no brota de una postura política, ideológica, publicitaria, esnobista o de ver en ellos un tema común para hablar con algunos sectores de la sociedad. Sería una distorsión total de su pensamiento. Ni siquiera se trata de una postura eclesiológica, filosófica o humanista. Es un fenómeno eminentemente teológico como se irá mostrando a lo largo de estos capítulos insistentemente, al precio de ser repetitivos, lo cual no se debe a los autores del presente libro sino al planteamiento mismo de Francisco. Solamente el término pobres aparecerá un total de 65 veces en la EG, sin contar sus sinónimos. Esta primera realidad antropológica se puede resumir con la misma palabra de Francisco, autorreferencialidad. Es la contrapartida del modelo antropológico relacional y trinitario apenas descrito.

Este mismo autorreferencial se presenta también en los creyentes y en la Iglesia, y en este caso se denominará «autopreservación, introversión eclesial» (n.º 27). Se refiere a un eclesiocentrismo entendido como «elitismo narcisista y autoritario», «inmanentismo antropológico» (n.º 94), «mundanidad espiritual», «fariseísmo» (n.º 93). También se da como «cuidado ostentoso de la liturgia, de la doctrina y del prestigio de la Iglesia», entonces la Iglesia se convierte en una «pieza de museo» y se vive de una «autocomplacencia egocéntrica» (n.º 95). La comunidad se vuelve también «una Iglesia mundana bajo ropajes espirituales» (n.º 97). Por ello, El papa no hablará de aggiornamento, sino de una profunda y verdadera transformación (eclesial), refiriéndose a las estructuras eclesiales que a veces encierran a Jesús (n.º 11) y «nos dan una falsa contención, convirtiéndonos en jueces implacables de los demás» (n.º 49).

Esta autorreferencialidad también se expande a la teología y a su ejercicio, y se da como «abstraccionismo» (Francisco, 2015, n.º 17), una forma de teología gnóstica (Francisco, 2013, n.º 94). Se trata de una conceptualización de la revelación completamente desconectada de la realidad (n.º 231), una especie de «nominalismo declaracionista», «fundamentalismos ahistóricos» e «intelectualismos sin sabiduría» teologías del «sofisma» que generan «eticismos sin bondad» (n.º 231). Son teologías indolentes o «idealismos ineficaces» que «a lo sumo clasifican o definen, pero no convocan» discursos religiosos que «se instalan en el reino de la pura idea y que reducen la fe a la pura retórica» (n.º 232).

Ante esta autorreferencialidad humana, introversión eclesial y gnosticismo teológico, las cuales comparten el mismo modelo egocéntrico y de autoaislamiento de fondo, el papa propone un salir de sí mismo hacia las periferias como un cambio radical de paradigma (este término en Francisco es esencial): humano, eclesiológico y teológico. Es decir, son imprescindibles formas más humanas de vivir (solidarias), maneras más evangélicas de ser Iglesia (en estado de misión, pobre con los pobres) y de hacer teología (en contacto directo con la realidad tomando el modelo de la encarnación). Respecto a las dos primeras tratará abundantemente la EG. Respecto a la que más ocupa el presente capítulo se menciona aquí una de las propuestas del papa, citado por Luciani (2016):

Como lo expone Francisco en la carta que escribiera al cardenal Poli con motivo del centenario de la Universidad Católica Argentina: Debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica

o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir: teología y santidad son un binomio inseparable [...]. No se conformen con una teología de despacho. Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres (Vaticano, 3 de marzo de 2015) (p. 108).

Este cambio de paradigma completamente teológico, trinitario y cristológico (no tanto sociológico, eclesiológico o ideológico) parece ser uno de los aportes más importantes del magisterio del papa Francisco, y será la clave de lectura para comprender en justicia su propuesta de una «Iglesia en salida», y poder elaborar una teología más acorde a la revelación cristiana, como se irá viendo progresivamente. Francisco «apela a la encíclica *Redemptoris missio* (1990) de san Juan Pablo II para recordar que la actividad misionera es “el mayor desafío para la Iglesia” y concluir “que la salida misionera es el *paradigma de toda obra de la Iglesia*” (EG 15)» (Madrigal, 2015, p. 91; cursivas dentro del texto). La teología necesita colaborar para ese cambio de paradigma, para ello deberá, en primer lugar, asumirlo más explícitamente.

La renovación teológica en el marco de la teología en salida

La expresión «teología en salida» es la concreción en el ámbito teológico de la transformación eclesial a la que llama Francisco (2013) en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, la cual plantea como hoja de ruta para los próximos años: «En esta Exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría, e indicar caminos para la marcha de la Iglesia en los próximos años» (n.º 1). El papa define abiertamente lo que entiende por dicha transformación: significa una Iglesia en salida de sí hacia las periferias y hacia el hermano concreto. Esta llamada no nace de un supuesto imaginario ya que

la propuesta de una Iglesia en «dinamismo de salida» (EG 20), junto con ser novedosa, es una crítica al modo cómo ha sido comprendida, en no pocas ocasiones, la «eclesiología de comunión», y la consecuente pastoral que de ella brota. La crítica pareciera apuntar a que expresiones de esta eclesiología han sido implementadas pastoralmente en formas

de autorrealización, con características «narcisas», «autopreservantes», con un marcado acento intraeclesial. En efecto, el foco de atención ha estado, con preeminencia, en la organización de la Iglesia misma —en sus estructuras— más que en las personas que la constituyen, en los planes pastorales más que en el Evangelio que se debe anunciar, y pareciera entusiasmar «más la hoja de ruta que la ruta misma» (EG 82) postergando, paradójicamente, el sentido misionero que explica el ser de la Iglesia (Roncagliolo, 2014, p. 29).

Esta no puede dejar las cosas como están (Francisco, 2013, n.º 25), y al mismo tiempo es impostergable (n.º 27). La opción misionera debe poder transformarlo todo, estilos, lenguajes, estructuras —«lo que incluye las universidades eclesásticas, en particular las facultades de teología» (Galli, 2018, p. 128)—, superar la autopreservación y abrirse al mundo.

En un ámbito aún más acotado, esta propuesta de una Iglesia «en salida» provoca una revisión de los modos de conducción de la Iglesia, del sentido y los alcances de las curias diocesanas, de las vicarias y los decanatos, y de todas las instituciones eclesiales, cuyo desarrollo, en no pocas ocasiones, las ha llevado a tener estructuras «pesadas», complejas, con pretensiones monopólicas y uniformadoras (Roncagliolo, 2014, p. 35).

Obviamente la teología no puede escapar a esta renovación, y ha de estudiar cómo traducirla en su propio ámbito. Cuestionarse continuamente si está siendo una teología abierta, en anuncio, en salida constante hacia las periferias, en escucha y diálogo con la realidad. Así como la Iglesia, la teología no debe temer entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma. Un decano de una facultad de Teología, al inaugurar el año académico 2017, afirmaba:

En el ámbito de la ciencia teológica, nos pide (el papa) renovar «la pastoral de la teología», que despliega con lucidez y audacia la dimensión o perspectiva pastoral en todas las disciplinas teológicas. Para el papa argentino, «la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesásticos está llamada a jugar un papel estratégico». Me pregunto si nuestras instituciones y cada uno de nosotros somos conscientes y estamos dispuestos a jugar ese rol estratégico para la evangelización de la cultura y la inculturación del Evangelio (Galli, 2018, p. 128).

Si la teología se origina y se desarrolla en el seno de la Iglesia, debe acompañarla en ese dinamismo de primerear, involucrarse, acompañar, fructificar y festejar. Es decir, tomar la iniciativa y dar el primer paso hacia el encuentro de quienes más se encuentran necesitados:

Lejos de todo intimismo, esta propuesta pone el foco de la Iglesia «fuera de sí», dispuesta a «salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio» (EG 20), asumiendo «la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá» (EG 21). Por eso, el papa afirma, con una audacia inusitada, que prefiere «una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades» (EG 49) (Roncagliolo 2014, p. 31).

No puede ser una teología reactiva, sino proactiva, que busque creativamente responder, a la luz de la revelación, a los problemas que viven los hombres concretos de cada época. De esta manera supera también su introversión, para que lejos de ser indolente, sea una teología comprometida con la realidad concreta en la cual se desenvuelve y formula. Es el dinamismo propio de la revelación, a la cual se debe sin condiciones. Una teología encarnada en los procesos históricos, como el verbo que habitó entre nosotros y se hizo carne, humano, historia.

La parábola del buen samaritano es una denuncia profética contra un culto y una teología (simbolizado en la persona del sacerdote y el levita) sin vinculación con el ser humano, indiferente ante su dolor. La teología cristiana no puede pasar de largo ante los sufrimientos que acucian a los hombres y mujeres, está llamada, a acompañar a las personas, de la mano de la Iglesia, en sus procesos de curación, de crecimiento, de madurez y de liberación. Es consciente que el reino que anuncia es un estilo de vida y no solo un punto de llegada. Por ello se vuelve un servicio, pero no en el sentido metafórico, sino concreto. Para hacer teología cristiana se necesita fe y compasión, no solo basta arrodillarse delante de Dios, también es necesario delante del hermano, que necesita lavar sus pies, sanar sus heridas. Esta dimensión horizontal como clave hermenéutica se necesita tanto como la vertical, según la propuesta de Su Santidad.

Antecedentes de la opción teológica del papa Francisco

Para entender sus opciones teológicas es necesario situarse en el proceso sociohistórico de la teología latinoamericana de la liberación y en el modo cómo esta fue recibida en Argentina por medio de la teología del pueblo. Así también, es necesario seguir los debates sobre la relación que ha de existir entre el anuncio del Evangelio, la vida de la Iglesia y la realidad de los pobres, según han sido expuestos desde Medellín hasta Aparecida (Luciani, 2016, p. 81).

La raíz primigenia parte del Concilio Vaticano II, pero sobre todo de la recepción de este en América Latina por medio de sus conferencias generales del episcopado (desde Medellín hasta Aparecida). Algunos han propuesto claves de lectura que no son propias del pensamiento franciscano, tales como una lectura eclesiológica a la luz de la doctrina social de la Iglesia, o como una actualización del *aggiornamento* presente en el Vaticano II. Estos modelos no son suficientes para comprender sus opciones teológico-pastorales, si bien están incluidos de una forma indirecta. Algunos críticos lo han calificado de populista (político) latinoamericano sin apenas comprender su visión de Dios, de Iglesia y de sociedad. Se trata en realidad de un retorno a Jesús, el Verbo encarnado; a sus gestos y acciones, sus palabras y su mensaje, y a su luz, hacer un discernimiento de la realidad (cultura):

El pontificado de Francisco propone una hermenéutica evangélica de la cultura en clave profética —antes que doctrinaria o cultural—, y asume la praxis de Jesús como referente principal de todo quehacer teológico-pastoral y buena nueva para la generación de procesos de cambio en la mentalidad global actual. Es lo que dirá en la *Evangelii Gaudium*: «Lo que quiero ofrecer va más bien en la línea de un discernimiento evangélico. Es la mirada del discípulo misionero» (EG 50) (Luciani, 2016, p. 83).

Desde este paradigma, para él no existe una fe que no sea social, que no tenga repercusiones en el contexto, pues es consciente que la propuesta de Jesús, que consiste en el Reino de Dios, es un proyecto nuevo de vida, de sociedad y de relaciones humanas (Francisco, 2013, n.º 180, 181). Cuando Luciani (2016) habla de una hermenéutica evangélica de la cultura no se refiere al arte sino a los modos de vida que se han ido estableciendo tanto en la sociedad como en la Iglesia. Teológicamente hablando, el papa Bergoglio debe mucho de sus opciones a una rama de la teología latinoamericana llamada teología popular —«una corrien-

te con características propias dentro de la teología de la liberación» (Scannone, 2015, p. 42)—, elaborada epistemológicamente por autores argentinos como Luis Gera y Rafael Tello, ambos cercanos a su persona. Entre otras cosas estos teólogos entienden que la reflexión teológica y la praxis pastoral han de formar una unidad y han de tener como centro de su reflexión la vida concreta del pueblo pobre, sus esperanzas y sus alegrías, sus tristezas y sus dolores; en la línea propia de *Gaudium et spes*, y la acción salvadora de Dios en esa historia concreta. Por ello, será fundamental conocer esta historia real, comprenderla, tal como queda expresado en la *Laudato si'* a propósito de la reflexión cristiana:

Este contacto primero y necesario con lo real queda también expuesto en la *Laudato si'*: «las reflexiones teológicas o filosóficas sobre la situación de la humanidad y del mundo pueden sonar a mensaje repetido y abstracto si no se presentan nuevamente a partir de una confrontación con el contexto actual, en lo que tiene de inédito para la historia de la humanidad» (n. 17). Solo así podemos evitar el «abstraccionismo espiritual» y dejarnos confrontar con la realidad socioeconómica en las que estamos insertos para «considerar lo que le está pasando a nuestra casa común» (n. 17) (Luciani, 2016, p. 86).

Este «abstraccionismo» será la principal denuncia que realizará el pontificado de Francisco, tanto a la teología como a la vida cristiana, pues entiende que es un mecanismo malévolo de evasión del Evangelio y, al mismo tiempo, un poderoso tranquilizante de conciencia por tratarse de realidades espirituales. El presente compromiso de la teología con la realidad social, su orientación y vocación misionera, serán las claves para su renovación y conversión. La *Evangelii gaudium* constata que hay estructuras eclesiales que pueden llegar a condicionar el dinamismo del Evangelio, a paralizarlo, cuando estas no están en función de transformar la realidad desde la Palabra de Dios, al servicio de la dignidad humana. La teología no escapa a este peligro como se acaba de observar en la crítica al abstraccionismo.

Aportes de la *Evangelii gaudium* a la renovación teológica

Las cinco concreciones de la transformación misionera que pide Francisco para toda la Iglesia universal en todas sus dimensiones son: una Iglesia en salida, Una pastoral en conversión continua, Desde el corazón del evangelio, La misión

que se encarna en los límites humanos y Una madre de corazón abierto. Todas ellas se aplican a la renovación teológica, especialmente las dos primeras constituyen el marco conceptual arriba mencionado de la *Veritatis gaudium*. Como ya se ha afirmado, y se seguirá profundizando, en el magisterio de Francisco, tanto la teología como la pastoral tienen la misma finalidad misionera (Francisco, 2013, n.º 133) y viven en una simbiosis armoniosa (teología popular), por lo que lo declarado sobre una, afecta a la otra.

Una teología desde el corazón del evangelio

La tercera, desde el corazón del evangelio, es de suma importancia porque «si pretendemos poner todo en clave misionera, esto también vale para el modo de comunicar el mensaje» (Francisco, 2013, n.º 34), y por supuesto para el modo de hacer teología, entendida como un acto interpretativo y comunicativo de la revelación. Tanto en la predicación como en la teología se corre el enorme riesgo de reducir este mensaje a aspectos periféricos y fragmentarios del mismo. La distorsión se da cuando se identifican estos aspectos con el evangelio.

Francisco se refiere explícitamente a algunas cuestiones que forman parte de la moral de la Iglesia. A propósito de la presentación del mensaje dice:

Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia. Cuando se asume un objetivo pastoral y un estilo misionero, que realmente llegue a todos sin excepciones ni exclusiones, el anuncio se concentra en lo esencial, que es lo más bello, lo más atractivo y al mismo tiempo lo más necesario (Francisco, 2013, n.º 35).

Entre las verdades, hay algunas más importantes que otras por expresar más directamente el corazón del evangelio. El mismo Concilio Vaticano II habla de una jerarquía entre ellas. Esto vale, según Francisco, tanto para los dogmas de fe como para la enseñanza moral. Apoyándose en santo Tomás de Aquino dirá que la misericordia es la más grande de todas las virtudes, ya que a ella pertenece el volcarse en otros. En la presentación del mensaje debe haber una adecuada proporción. Francisco se atreve a concretar el tema con varios ejemplos. Los que hablan más de la templanza que de la justicia y caridad, los que hablan más de la ley que de la gracia, los que hablan más de la Iglesia que de Jesucristo; incluso llega a

decir, los que hablan más del papa que de la palabra de Dios. Estos ejemplos hablan por sí solos y describen algunas prácticas teológicas dignas de ser superadas.

Insiste en que en el centro debe brillar el Dios amante que nos salva y que nos invita a reconocerlo en los demás, a salir de nosotros mismos para buscar el bien común. Una experiencia religiosa que se resume en el Padre Nuestro, en la propuesta del reino por la que vivió y murió Jesucristo. Esta invitación en ninguna circunstancia debe quedar en un segundo plano, y todo el edificio moral de la Iglesia debe girar en torno a esa experiencia, de lo contrario se puede convertir en un castillo de naipes, en una ética estoica, en un catálogo de errores y pecados o en una ideología religiosa, pero distará mucho de ser el Evangelio. Toda la teología debe girar sobre este centro. Este criterio es completamente evangélico y Jesús tuvo que defenderlo.

El contexto es una fuerte diatriba contra los fariseos y escribas (intérpretes de la doctrina) de su época. El tema de la discusión versa sobre qué es lo más importante (Mt 23,17). Estos interlocutores defendían férreamente aspectos secundarios del judaísmo y descuidaban el fundamental. Con base en preguntas, Jesús les va demostrando las contradicciones teológicas, pastorales y sobre todo morales en las que caen. «Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23,23). La preocupación desmedida de los rabinos de la época por estas plantas insignificantes es directamente proporcional a su descuido por el centro de la vida judía o cristiana.

Se encuentra aquí ciertamente un núcleo interpretativo para la renovación de la reflexión teológica y de la moral cristiana. No es posible colar el mosquito y tragarse el camello. También para Jesús había un centro, y es preciso vivir y reflexionar desde él. Esta justicia y misericordia tienen rostros en el presente evangelio, y forman parte de su núcleo teológico, son los pobres del capítulo 25,40. Este evangelista tiene un fuerte acento doctrinal y ético al mismo tiempo. Su tema es hacer la voluntad del Padre: practicar la justicia, la misericordia y la fe, es decir, buscar el Reino como lo único absoluto y necesario. Este es el horizonte de la teología, de la moral y la pastoral cristianas y es el mismo que está defendiendo el papa en su magisterio. Este principio sinóptico de la realidad histórica será una clave interpretativa para comprender la naturaleza de la reforma que propone, se trata de «recuperar la forma originaria del Evangelio» (Schickendantz, 2017, p. 37).

La misión que se encarna en los límites humanos

Empieza Francisco haciendo una valoración de la libertad y la pluralidad en la teología, siempre y cuando estas se dejen armonizar por el Espíritu y el respeto. Hace un contundente llamado a cuidar la substancia que va más allá de la formulación, pues a veces con formulaciones completamente ortodoxas no se entrega el mensaje. Se puede ser fiel a la formulación sin serlo a la substancia, y este, según Francisco, es el riesgo más grave. En segundo lugar, invita a no tener miedo a revisar asuntos que no están directamente ligados al núcleo del evangelio, por muy arraigados que estén a lo largo de la historia. Nuevamente citando a santo Tomás dirá que los preceptos dados por Cristo y los Apóstoles al Pueblo de Dios «son poquísimos». Este debería ser un criterio para la reforma de la Iglesia, y por ende de la teología. Sin disminuir el valor del ideal cristiano, recuerda que hay que acompañar con misericordia y paciencia todas las etapas de crecimiento de las personas, y que un pequeño paso en medio de muchos límites es mucho más significativo que un enorme paso realizado sin enfrentar grandes dificultades. No cabe duda de que tanto del anterior criterio como del presente se desprende la necesidad de una teología misericordiosa, que tenga en cuenta los límites humanos.

Una madre de corazón abierto

Francisco continúa insistiendo en la acogida, la escucha libre de prejuicios, los brazos abiertos, el calor humano, el ambiente de hogar. Si el dinamismo misionero implicaba en el punto anterior una teología misericordiosa, en este se describe esta teología como empática. Por encima de todo, con los que más sufren, con los descartados y olvidados. «No debe quedar duda, los pobres son los destinatarios privilegiados del evangelio [...] hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos» (Francisco, 2013, n.º 48). Este principio es una concreción profundizada del diálogo al cual apuntaba el Vaticano II en su constitución dogmática *Gaudium et spes*. Difícilmente se puede entablar una relación si la primera actitud es sospecha, condena, o amenaza. Francisco lo explicará de la siguiente manera:

Necesitamos ejercitarnos en el arte de escuchar, que es más que oír. Lo primero, en la comunicación con el otro, es la capacidad del corazón que hace posible la proximidad, sin la cual no existe un verdadero

encuentro espiritual. La escucha nos ayuda a encontrar el gesto y la palabra oportuna que nos desinstala de la tranquila condición de espectadores. Solo a partir de esta escucha respetuosa y compasiva se pueden encontrar los caminos de un genuino crecimiento, despertar el deseo del ideal cristiano, las ansias de responder plenamente al amor de Dios y el anhelo de desarrollar lo mejor que Dios ha sembrado en la propia vida (Francisco, 2013, n.º 171).

Una escucha «fenomenológica» se hace imprescindible también para la comprensión de los problemas y dramas humanos, y para elaborar una adecuada respuesta a ellos. Es en este apartado en el cual el papa subraya la necesidad de una Iglesia servidora y desinstalada: En el número 48 se afirma abiertamente la opción fundamental por los pobres, como concreción de ese amor materno y en el 49 se subraya: «Salgamos, salgamos a ofrecer a todos, la vida de Cristo [...] prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una Iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades». Luciani (2016) afirma al respecto:

Se trata de un nuevo modo de ser y estar de la Iglesia a partir de la opción preferencial por la parte del pueblo encarnada en los pobres –condenados a vivir en las periferias socioeconómicas y existenciales–, y el impacto que ellos tienen para generar procesos de conversión en todos aquellos que hacemos vida en la Institución eclesial y en la sociedad en general (p. 88).

Fue una opción eclesial cuyos inicios se pueden rastrear hasta los primeros días posconciliares. Además de Medellín, el documento de San Miguel, que recoge las conclusiones de la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino, celebrada en la ciudad homónima en 1969, supuso una nueva forma de ser Iglesia, no solo optando por los pobres, sino siendo pobre con ellos. Para Francisco también será una gran inspiración el famoso pacto de las Catumbas, celebrado en Roma en 1965, en el cual un grupo de obispos, «entre ellos Don Hélder Câmara, proclamó la necesidad de regresar a la praxis del Jesús histórico a través de una “Iglesia servidora y pobre”, cuyo rasgo distintivo debía ser la práctica de “la fraternidad, la justicia y la compasión”» (Luciani, 2016, p. 89).

Se comprometían a la renuncia de riquezas, títulos, privilegios, y honores eclesiales. Así como a una cercanía con las clases sociales más desamparadas, com-

partiendo con ellos su vida cotidiana, colocando todo en la iglesia al servicio de las personas y su promoción social (Pacto de las Catacumbas, 1-13). Estos compromisos y los adquiridos en la conferencia de Medellín fueron plenamente asumidos por el citado documento de San Miguel. No es la Iglesia terminada que enseña desde arriba y que se implanta dónde va; es la Iglesia que se construye desde y con los más necesitados, e incluso aprende de ellos, de sus gestos evangélicos y de su solidaridad.

En este contexto se entiende la importancia de la praxis, en la teología latinoamericana y en la del papa Francisco, que entienden el ser Iglesia, como una manera de vivir, en la que no caben compartimentos, y en esta quedan completamente integrados

el pensamiento teológico, la praxis pastoral, la vida de fe y la misión e identidad de la Institución eclesial no podrán verse como fragmentos aislados; binomios como fe y vida sociopolítica, o academia e inserción pastoral, no serán pensados separadamente o provocarán una relación disfuncional entre el sujeto pensante y la realidad de los pobres a la que se deben moralmente. No en vano la *Laudato Si'* habla de quienes «viven y reflexionan desde la comodidad de un desarrollo y de una calidad de vida que no están al alcance de la mayoría de la población mundial» (n. 49), lo que trae como consecuencia la falta de conexión con la realidad que solo contribuye «a cauterizar la conciencia» (Luciani, 2016, p. 89).

Hacer teología desde una Iglesia, madre de corazón abierto, o desde una Iglesia hospital de campaña, implica esencialmente la praxis, la desinstalación, el cuidado, el acompañamiento. Es así como no sorprende la fuerte insistencia del papa en la relatividad de las estructuras, en renunciar a su falsa contención, en ir más allá de las normas, que vuelven a los cristianos jueces implacables de los demás, y desafía a los jóvenes a «hacer lío», a todos los creyentes a superar el cómodo criterio del «siempre se ha hecho así» y a asumir esta salida con audacia y creatividad, sin prohibiciones ni miedos. Lo importante será no ir solos, sino de la mano con los hermanos, especialmente con la guía de los obispos en un continuo discernimiento que involucra a todos. Es evidente que la concepción eclesiológica (el desde dónde) determina la actitud.

Conclusiones

La teología se da en el seno de la Iglesia por lo que no puede quedar fuera de la reforma que esta necesita. Al contrario, las dos están llamadas a acompañarse mutuamente en este trasegar que consiste en salir de sí hacia el encuentro con la carne de Cristo, en el hermano y en la historia. En segundo lugar, porque ambas comparten la misma vocación, al servicio de la misión recibida, razón que justifica la existencia de cada una. Pero también comparten la forma de salir, pues las dos están llamadas a primerear, tomar la iniciativa, ser proactivas, acompañar al ser humano en sus procesos e involucrarse con él en el barro de la historia. Juntas, desde su especificidad, tienen el deber de ir modelando un nuevo paradigma de la realidad, un nuevo modo de vida al estilo del Evangelio. La teología, como la Iglesia, necesita recuperar su centro, la persona de Jesucristo en su relación trinitaria, junto con su praxis. Las dos están referidas fundamentalmente a Jesús y a la sociedad.

La misericordia y la alegría son parte constitutiva de la renovación a la cual cada una de las dos están llamadas. Una teología compasiva y una Iglesia con corazón materno. Viven su misión como procesos y no como una ocupación de espacios. Parten del otro, de su realidad y dignidad como sujeto y no como objeto o instrumento. El primer paso del anuncio es la escucha del otro, de su situación concreta y de su riqueza. El hombre concreto de cada época se convierte en el camino en cual, tanto la Iglesia como la teología, viven su vocación específica. La teología es pastoral desde su configuración, no porque trate desde el primer momento de los problemas sociales, sino porque su conceptualización está pensada para ellos.

Referencias bibliográficas

- Aparecida: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2007). *Documento conclusivo*. Aparecida (Brasil), 13-31 de mayo. Bogotá: Celam.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

- Francisco. (2015). *Carta encíclica «Laudato si'» sobre el cuidado de la casa común*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Galli, C. M. (2018). La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera: Una primera recepción de la Constitución *Veritatis gaudium*. *Revista Teología*, 45(127), 121-158.
- Luciani, R. (2016). La opción teológico-pastoral del papa Francisco. *Perspectivas Teológicas* 48(1), 81-115.
- Madrigal, S. (2015). La «Iglesia en salida»: La misión como tema eclesiológico. *Revista Catalana de Teologia*, 40(2), 89-121.
- Roncagliolo, C. (2014). Iglesia «en salida»: Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii gaudium*. *Teología y Vida*, 55(2), 351-369. DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG/10.4067/S0049-34492014000200007](http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000200007).
- Scannone, J. C. (2015). El papa Francisco y la teología del pueblo. *Selecciones de Teología*, 54(213), 39-50. Recuperado de: https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol54/213/213_Scannone.pdf.
- Schickendantz, C. (2017). La reforma de la Iglesia en clave sinodal: Una agenda compleja y articulada. *Teología y Vida*, 58(1), 35-60.

TEOLOGÍA EN SALIDA: UN ACERCAMIENTO DESDE LA *VERITATIS GAUDIUM*

Vladimir Merchán Jaimes

Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Rionegro (Rionegro, Antioquia, Colombia). Adscrito al grupo de investigación Humanitas de la facultad mencionada.

ORCID: 0000-0002-0949-0208.

Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

Guillermo L. Herrera Gil

Magíster en Filosofía; pregrado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia «Regina Apostolorum» de Roma. Actualmente docente-investigador de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador del programa de Teología Virtual. Grupo de investigación Humanitas.

ORCID: 0000-0001-5844-1026.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

Necesitamos teólogos (hombres y mujeres, presbíteros, laicos y religiosos) que sepan cómo escapar de la lógica autorreferencial, competitiva y, de hecho, cegadora que a menudo también existen en nuestras instituciones académicas y escondidas, tantas veces, entre las escuelas teológicas. En este camino continuo de salir de uno mismo y encontrarse con el otro, es importante que los teólogos sean hombres y mujeres compasivos, —lo subrayo: que sean hombres y mujeres compasivos— tocados por la vida oprimida de muchos, por la esclavitud de hoy, por las heridas sociales, por la violencia, por las guerras y de las enormes injusticias sufridas por los pobres.

PAPA FRANCISCO en Nápoles, 2019

Introducción

Cuatro años después de la anterior exhortación apostólica y de su llamada a una transformación eclesial misionera, Francisco abordó directa y sistemáticamente su aplicación a la teología en la constitución apostólica *Veritatis gaudium*, documento de atención obligada «para todos los implicados en la investigación y la docencia de las ciencias eclesiásticas» (Tejerina, 2019, p. 192). Ambos documentos están intrínsecamente unidos, «comparten en el título la referencia a la alegría que acabamos de ver mencionada, pero más allá de este dato, el proemio mantiene una clara dependencia doctrinal de la Exhortación» (p. 200).

El vasto y multiforme sistema de los estudios eclesiásticos ha florecido a lo largo de los siglos gracias a la sabiduría del Pueblo de Dios, que el Espíritu Santo guía a través del diálogo y discernimiento de los signos de los tiempos y de las diferentes expresiones culturales. Dicho sistema está unido estrechamente a la misión evangelizadora de la Iglesia y, más aún, brota de su misma identidad, que está consagrada totalmente a promover el crecimiento auténtico e integral de la familia humana hasta su plenitud definitiva en Dios (Francisco, 2017, n.º 1).

Pero también Francisco se ocupa de ubicar la actualización de los estudios eclesiásticos en el corazón mismo de la *Evangelii gaudium*:

Es un momento oportuno para impulsar con ponderada y profética determinación, a todos los niveles, un relanzamiento de los estudios ecle-

siásticos en el contexto de la nueva etapa de la misión de la Iglesia, caracterizada por el testimonio de la alegría que brota del encuentro con Jesús y del anuncio de su Evangelio, como propuse programáticamente a todo el Pueblo de Dios con la *Evangelii gaudium* (Francisco, 2017, n.º 1).

Que no quede lugar a duda, la Iglesia y la teología deben acompañarse mutuamente en ese proceso de transformación misionera, caracterizado por el testimonio de la alegría. El mismo papa aclara que lo que se afirma de dicho proceso eclesial en *Evangelii gaudium* es necesario decirlo del teológico, explicitado en *Veritatis gaudium*. El presente capítulo se propone identificar los elementos específicos que aporta este último documento del papa Francisco y que constituyen a su vez los principios para una renovación teológica a la cual invita.

Aportes de la constitución apostólica *Veritatis gaudium*

La exhortación empieza destacando dos puntos fundamentales para la teología. El primero, es una confesión cristológica y cristocéntrica. El objeto de la teología no son ideas abstractas, doctrinas teóricas ni afirmaciones éticas. Es una persona. Francisco se refiere a Él como Jesús, el Verbo de Dios, en quien se nos revela el Padre y su amor. El papa empieza dejando claro que la teología cristiana es una teología personal y relacional. No se trata de una religión del libro, sino de una teología viva, porque esa persona nos brinda en el encuentro con Él su alegría. Todo lo que la constitución afirme debe entenderse a la luz de Jesús, el verbo encarnado. Él es la clave de lectura de toda la teología. Al respecto, Tejerina (2019) afirma que:

Veritatis Gaudium comienza con una proclamación de fondo, netamente cristológica, a modo de confesión inicial que abre a la realidad y la misión de la Iglesia y dentro de ella a la organización de los estudios eclesiales. Todo lo que la Constitución diga, por concreto o práctico que sea, quiere quedar, por tanto, bajo esta *confessio* primera (p. 194).

Francisco retoma este principio axial de Jesús como el punto de partida de toda reflexión teológica y de la misión de la Iglesia de la *Evangelii nuntiandi*:

El fundamento de la teología de la misión propuesta en *Evangelii nuntiandi* es el ministerio concreto de Jesús y su predicación del reino/rei-

nado de Dios, de manera que esta predicación define toda la misión de Jesús (EN 6), siendo él mismo «el primer y el más grande evangelizador» (EN 7) (Madrigal, 2015, p. 103).

Esto confirma lo dicho al inicio del presente capítulo, el paradigma de Francisco es cristológico y teológico, y todo lo que afirme de la Iglesia, de la sociedad y de la teología se debe leer a la luz de este. El segundo presupuesto trata del intento que se dio en el Vaticano II, de superar el divorcio que había entre teología y pastoral, entre fe y vida (Francisco, 2017, n.º 2). Este será el marco de toda la constitución apostólica, pues todos sus grandes temas se pueden situar en él: una teología encarnada. Posteriormente recoge grandes aportes de anteriores encíclicas sociales como la *Populorum progressio* (PP), y esto es muy significativo, como la llamada a que el desarrollo de los pueblos debe ser integral, es decir, debe promover a todos los hombres y a todo el hombre, superando así una visión de la salvación espiritualista, lo cual implica que todo lo humano es teológico, y que la teología no se limita a la dimensión divina o religiosa del ser humano.

Esta visión armónica e integradora del ser humano será un elemento fundamental en la reflexión franciscana. Cuando explica el significado de involucrarse, afirma que la comunidad evangelizadora se mete con obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, y asume la vida humana, tocando la carne sufriente de Cristo en el pueblo. No se trata del hombre abstracto, metafísico, o conceptual, sino del hombre real, concreto e histórico. Se trata de cada hombre y de todo lo que lo rodea, antes que del diálogo con los filósofos más insignes de cada época. Se hace urgente así una teología menos metafísica y más histórica, más centrada en el ser humano que en sistemas categoriales.

Francisco (2017) subraya que «la *Populorum progressio*, interpreta con visión profética la cuestión social como un tema antropológico que afecta al destino de toda la familia humana» (n.º 3), pero lo verdaderamente significativo es que Francisco interprete lo antropológico desde lo social: «No podemos olvidar que la mayoría de los hombres y mujeres de nuestro tiempo vive precariamente el día a día, con consecuencias funestas. Algunas patologías van en aumento» (Francisco, 2013, n.º 52); más adelante seguirá diciendo:

Hoy tenemos que decir «no» a una economía de la exclusión y la inequidad. Esa economía mata. Hoy todo entra dentro del juego de la

competitividad, donde el poderoso se come al más débil [...] Como consecuencia de esta situación, grandes masas se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia o sin poder, sino que se está fuera (Francisco, 2013, n.º 53).

Este es el hombre real que debe recorrer la Iglesia como su camino vocacional. La salvación, y por ende la teología se da y ocurre en la historia concreta de las personas con todas sus dimensiones (concepción antropológica del papa Bergoglio).

Inmediatamente después de ese recorrido menciona por primera vez la necesidad de una renovación teológica sabia y valiente para hacer realidad el cambio de una Iglesia en salida. Este es el segundo marco, que no es más que una explicación del primero que llamaba a una teología para la vida, con un fuerte acento en lo social. Plantea esta necesidad con urgencia y en el contexto de la transformación eclesial de la EG, que nuevamente subraya, afirmando que, en esta, los estudios eclesiásticos tienen un papel estratégico (Francisco, 2017, n.º 3).

Pero ¿en qué consiste este papel? La teología está llamada a convertirse en un laboratorio. Esta figura de imagen supone, lógicamente, reconocerle o asignarle al trabajo teológico un margen muy notable de libertad, el que es imprescindible para llevar a cabo, con la responsabilidad debida, las labores de investigación y experimentación propias de un laboratorio, en el que la Iglesia se ejercita en la interpretación performativa de la realidad, que brota del acontecimiento Cristo. La metáfora del laboratorio es digna de ser resaltada en cuanto que es en la teología donde se anticipan, ensayan y preparan las propuestas a los problemas del mundo.

Esta figura de laboratorio de interpretaciones, con la creatividad grande que ahí queda implicada y que se exige, ha de merecer especial atención por parte de las instituciones de los estudios eclesiásticos porque se trata seguramente de un desafío muy notable. Se habla, en efecto, de interpretación performativa, una comprensión con vocación de conformar realmente la realidad en la praxis correspondiente (Tejerina, 2019, p. 202).

Se trata de una teología que apunta a interpretar y transformar la realidad, no solo a comprenderla asépticamente o a comentarla neutralmente. Una teología

comprometida con el entorno, a la luz del Verbo encarnado. Resuenan aquí las palabras del buen pastor: «He venido para que tengan vida y vida en abundancia» (Jn 10,10). Es un desafío pensar una facultad teológica en estos términos de laboratorio, entendida como el espacio en la cual se anticipan testimonialmente las propuestas teológicas y humanas que se ofrecen a la sociedad.

Muchos estudiosos analizando la propuesta de Jesús de Nazaret en los dos primeros capítulos del evangelio de Marcos, donde se narran las escenas del espíritu inmundo en la sinagoga, el pasaje del leproso, el conflicto del ayuno y del sábado con los fariseos, concuerdan en que conforman una progresión de enfrentamientos, ya que Jesús poniéndose al servicio de lo humano, señala el déficit de unas instituciones religiosas de su época, centradas en lo sagrado *per se*. Jesús no solo no comparte esta postura, sino que afirma rotundamente que un elemento tan sagrado e identitario para el pueblo de Israel y su culto como el sábado, está al servicio del hombre y no al revés.

La realidad descrita ha favorecido el «enclaustramiento» de los bautizados en los límites internos de las parroquias, movimientos u organizaciones eclesiales, emergiendo como paradigma de cristiano al «agente pastoral», y como ideario natural de la vocación laical, la participación en las estructuras de la Iglesia (parroquias, comunidades de base, movimientos, etc.) (Roncagliolo, 2014, p. 29).

La religión no es una realidad autorreferencial, que gira sobre sí misma, sino que está completamente al servicio de la vida humana, y trascendente; «esta evangelización es indisociable del desarrollo general de los pueblos, como de un humanismo nuevo e integral, al servicio de una civilización del amor» (Mathot, 2018, p. 121). Jesús no vino a transformar el culto judío, a mejorar la doctrina religiosa, o a establecer un nuevo código ético o moral. Jesús vino a servir a la vida desde lo más básico de la existencia. Lo mismo se evidencia en un pasaje tan central como el discurso escatológico de Mateo 25, donde se aborda el único criterio para entrar en el reino, y desaparecen todos los criterios religiosos, culturales, sagrados, y queda solo en el centro el servicio al ser humano de una forma tan radical que resulta imposible espiritualizarlo.

Una radicalidad evangélica que subvierte el orden del mundo como está; una radicalidad que deconstruye las prioridades y los valores tra-

dicionales que nuestro sistema económico valoriza; una radicalidad que nos incita a mirar nuestros hermanos y nuestras hermanas humanos, comenzando por los más débiles y pobres, como tantos rostros vivos de Dios mismo. Entrar en este compromiso, que fue el compromiso de Jesús en su época, es entrar en un riesgo, así como en la incertidumbre de una búsqueda que nunca puede prevalecerse de un saber o de un sistema (Mathot, 2018, p. 123).

El Dios de Jesucristo es el Dios de la vida y por ello el Dios que se identifica con el sufrimiento concreto del hermano. Francisco es consciente de ello y por tal motivo no concibe una experiencia religiosa, ni una teología, sin el hermano, en especial el más necesitado. Por ello precisamente en un documento que se ocupa de los estudios teológicos, va a afirmar que:

Se trata, en definitiva, de «cambiar el modelo de desarrollo global» y «redefinir el progreso». Esta enorme e impostergerable tarea requiere, en el ámbito cultural de la formación académica y de la investigación científica, el compromiso generoso y convergente que lleve hacia un cambio radical de paradigma, más aún —me atrevo a decir— hacia «una valiente revolución cultural». En este empeño, la red mundial de las universidades y facultades eclesásticas está llamada a llevar la aportación decisiva de la levadura, de la sal y de la luz del Evangelio de Jesucristo y de la Tradición viva de la Iglesia, que está siempre abierta a nuevos escenarios y a nuevas propuestas (Francisco, 2017, n.º 3).

No se puede reproducir en los centros de estudios eclesásticos los mismos criterios del viejo paradigma autorreferencial. La propuesta de Jesús y su reino precisamente quiere cambiar desde dentro las relaciones de los seres humanos, de estos con la creación y con el creador. Es un evento que humaniza plenamente al hombre. La teología tiene que tomarla en serio y no necesita acudir a ninguna ideología humana para realizar su tarea, puesto que la experiencia del reino es la única capaz de transformar la realidad desde su interior y fue el centro mismo de la vida, mensaje y persona de Jesús de Nazaret. La teología tiene un compromiso de primer orden con ese cambio de modelo o de paradigma a la luz del evangelio y de la tradición viva de la Iglesia.

Criterios para una renovación teológica según la *Veritatis gaudium*

Una teología kerygmática y fraterna

Que se deje impregnar por la experiencia de la buena nueva del evangelio, que tenga la «voluntad de reconciliar la fe cristiana y la vida de fe. La idea aquí es que los estudios eclesiológicos, no solamente transmitan contenidos teológicos, sino también que puedan iniciar los estudiantes a un encuentro con el “misterio del Cristo”» (Mathot, 2018, p. 121). Galli (2018) lo expresa sucintamente de la siguiente manera: «La Iglesia está llamada a centrarse en el único y doble centro bipolar de la fe constituido por Cristo y la Trinidad, o sea, en el cristocentrismo trinitario que articula la historia de la salvación» (p. 130).

Una teología fraterna, que saborea la mística del vivir juntos, en la cual el hermano forma parte esencial. Tal como rezaba la cita de Luciani (2016) en el capítulo anterior, recuperando unas palabras del papa Bergoglio a un profesor de teología:

Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres (Vaticano, 3 de marzo de 2015) (p. 108).

Teólogos con olor a oveja, a calle, que participen del barro de la historia, y no solo conozcan indirectamente su objeto de conocimiento. Esta teología fraterna escucha el grito de los pobres de la tierra, y desde ahí reflexiona, construye, crea. Esta sería la idea central de una «teología que debe referirse, no solamente a la Revelación cristiana (o la dimensión trascendente), sino también a los seres humanos, en su vida real, en su existencia concreta, así como a la sociedad y a la cultura» (Mathot, 2018, p. 120). Una teología que tiene una opción muy clara por los últimos, «hay un signo que no debe faltar jamás: la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha». Esta opción debe impregnar la presentación y la profundización de la verdad cristiana (Francisco, 2017, n.º 4).

Francisco llega a indicar que esta opción debe impregnar la presentación y la profundización de la verdad cristiana. En este contexto se entiende no solo la pastoral u homilética, sino también los tratados de la teología. Esto obliga a repensar

algunos de ellos de forma que se pueda hacer realidad una teología más histórica y contextual, una antropología teológica menos individualista y más fraterna, donde el hombre no sea presentado como una entidad filial aislada delante de Dios, sino como hijo y hermano, ya que, a la luz de la revelación, el ser humano es relacional, pero no solo con el padre sino también con el prójimo, hasta formar con los demás, como diría Pablo, un solo cuerpo, y por ello miembros los unos de los otros (Rm 12).

Una teología dialogal en todos los ámbitos

Planteada no como una táctica sino como una vivencia que brota del corazón del evangelio, que promueve insistentemente la experiencia del encuentro con el otro. Francisco estima esta dimensión, nuevamente fraterna, que él llama la cultura del encuentro, porque percibe que está en la base del reino. Jesús se encuentra con todo tipo de personas y es capaz de admirarse y apreciar cuánto hay de evangelio en algunos tan alejados y diferentes como la mujer cananea o el centurión romano. Esta llamada supone trascender los miedos propios del ser humano a lo diferente, y abrirse a la riqueza que el encuentro pueda hacer brotar. Supone también trascender una teología apologética que acompañó durante muchos siglos a la Iglesia y que consistía básicamente en defenderse o contratacar. Cuando se lee en la *Evangelii gaudium* lo que significa diálogo para Francisco se percibe que la primera parte de este es escuchar profundamente al otro.

Lógicamente este diálogo debe tener límites, pues el papa no está convocando a un sincretismo en el cual saldrían perdiendo todas las partes, sino a un enriquecimiento fruto del reconocimiento del otro. Esta teología humilde sabrá reconocer y asimilar riquezas evangélicas que, en algunos casos, tal vez hayan sido más trabajadas en otras tradiciones. La teología en salida no tiene nada que ver con una iniciativa imperialista o conquistadora que se impone a la fuerza o por convencimiento. Tiene que ver por el contrario con la atracción, con el encuentro y el intercambio mutuo que Francisco llamará sinergia generosa. En este punto (Francisco, 2017, n.º 4), es la primera vez que el papa menciona explícitamente la necesidad de revisar urgentemente la dinámica del currículo o planes de estudios de teología, lo cual resulta altamente significativo.

Señala la necesidad de repensar y actualizar no solo la intencionalidad (como lo había apuntado en el punto anterior) sino también la organización de las dis-

ciplinas y las enseñanzas impartidas con esta lógica y según esta intencionalidad, refiriéndose claramente por el contexto a la teología dialogal. Esta renovación curricular debe iluminar: los modos de relación con Dios, con los otros y con el espacio, y no alejándose de los lugares donde se gestan los relatos y paradigmas, sino introduciéndose precisamente en ellos. Una teología creativa y proactiva que sale de lo aprendido y explora nuevos lenguajes, nuevos estilos y modos, más evangélicos, de hacer teología. Esto es tan profundo que implica cambios, no solo en la presentación de las disciplinas sino en los planes de estudio.

Una interdisciplinariedad y transdisciplinariedad desde un centro vivo

En este punto, el papa empieza valorando la transdisciplinariedad y la interdisciplinariedad vividas con creatividad a la luz de la revelación, fruto del tercer punto que llama al diálogo. Un sistema de pensamiento con un centro desde el cual se pueda dialogar bidireccionalmente con otros saberes, disciplinas y culturas. Este centro debe permitir elaborar una síntesis orientadora en los diferentes ámbitos de la existencia y sus relaciones. «Esta opción por una transdisciplinariedad, busca una integración viva de las distintas disciplinas más allá de una acumulación material de sus distintas visiones. Salta a la vista la labor intensa de diálogo, de comunicación y posible integración de perspectivas» (Tejerina, 2019, p. 206). Nuevamente la teología no puede ser un sistema cerrado, sino que necesita entrar en diálogo con las demás disciplinas de forma que se dé un mutuo enriquecimiento, y permita una mayor cohesión, flexibilidad y organicidad de la sabiduría. «Este principio teológico y antropológico, existencial y epistemológico, puede ayudar también al diálogo plural con y entre las ciencias, ante un panorama fragmentado de los estudios universitarios» (Galli, 2018, p. 133).

El teólogo necesita aprender a ir más allá de su disciplina para poder establecer un diálogo maduro y edificante con los demás campos humanistas. Necesita una dosis de humildad para no encapsularse en su área y aprender de las otras. Esto resulta ser una clara concreción de la teología en salida. Salir de la zona de confort. No se trata de una mera yuxtaposición de los distintos saberes, sino de un diálogo estructural entre ellos. Francisco le pone un nombre propio a ese centro que lo unifica todo, Cristo Jesús, el verbo hecho carne.

Es importante subrayar dos elementos importantes de esta nominación. La primera es que no señala solamente el Cristo de la fe, sino que aclara que es el mismo que se hizo carne. El Jesús histórico que tuvo como proyecto de vida el reino de Dios. Para Francisco la teología cristiana no puede ser gnóstica o doctista, sino histórica. Partimos de un acontecimiento que es la encarnación, no hay mayor muestra de compromiso de Dios con nuestra historia. La revelación se dio por medio de gestos y palabras intrínsecamente unidas, y cada opción de Jesús revela paulatinamente el rostro del padre. Pero ese Jesús resucitó, y está vivo y, sin embargo, sigue siendo el mismo que abrazó al leproso y que defendió la dignidad de la mujer pecadora por encima de todas las etiquetas morales de su época. Esta síntesis cristológica se revela fundamental como centro propuesto por Francisco.

Él es la regla de fe, el criterio absoluto, y como ya lo había dicho en la EG, todos los elementos de la teología tienen que girar en torno a Él, que es la clave de lectura y el centro integrador de todas las reflexiones éticas, morales, jurídicas, teológicas, espirituales, pastorales. Al respecto, Francisco insistirá mucho en volver al evangelio y a su luz discernir la realidad:

¿Qué significa este concepto un poco oscuro de «hermenéutica evangélica»? Significa que el Evangelio debe ser nuestra brújula para leer la realidad, para relacionarnos con la gente, para discernir las pistas de acción en vista de una humanización siempre más profunda de la sociedad y de la cultura (Mathot, 2018, p. 123).

Hacia una teología en comunidad que investigue desde los problemas humanos

En coherencia con los anteriores principios y con la cultura del encuentro, Francisco propone una teología en comunidad, en equipo y colaboración personal e interinstitucional que investigue profesional y especializada los problemas de alcance histórico que repercuten en la humanidad de hoy. Implica abandonar en primer lugar la competitividad egoísta propia de otras disciplinas y el egoísmo egolátrico que hace trabajar aisladamente a los investigadores, como si la investigación fuera una carrera o un oficio antes que un servicio. También en este punto Francisco invita a salir del encierro individualista e investigar en equipo y en redes, respetando la diversidad. Lejos de querer una teología monolítica o unifor-

me, propone una teología poliédrica o pluriforme, que responda desde diferentes perspectivas a los problemas estudiados, como bien lo anota Galli (2018,).

En segundo lugar, propone priorizar los temas de importancia de los que se quiere ocupar la teología, y el criterio para ello son aquellos temas que tienen que ver con el hombre concreto actual, con el desarrollo integral y la dignidad humana, y que ofrezcan resoluciones apropiadas y objetivas. Francisco se refiere obviamente a cómo transformar el entorno social, cultural, familiar y educativo en que vive el ser humano, a la luz del evangelio en un ambiente humanizante y edificante. Parecen quedar en un plano muy secundario problemas abstractos, conceptuales o religiosos que no sumen al proceso de una humanidad nueva que vive en este mundo y se compromete desde su realidad específica a vivir el reino. La investigación teológica se realizaría tanto en la oración, como en la biblioteca, pero también en el barro de la historia. Es por ello por lo que en este trabajo se reservará un capítulo especial a la investigación teológica de campo.

La casa común mencionada en *Laudato si'* resulta una de las mayores preocupaciones en la investigación teológica, junto con un proyecto común que nos permita vivir más fraternalmente. Para Francisco no hay duda de que la teología debe basarse en la escritura y en la Tradición viva de la Iglesia, y por ello mismo acompaña los procesos culturales y sociales de cada época. Incluso debe, siempre según el papa, hacerse cargo de los conflictos, no solo eclesiales sino los que afectan a todo el mundo, aceptándolos y resolviéndolos en una unidad pluriforme que engendra nueva vida. La investigación científica debe relanzarse en las facultades de teología como una tarea urgente, pero no para especular en conceptos teóricos sino para elaborar herramientas intelectuales que puedan proponerse como paradigmas de acción y de pensamiento capaces de transformar la realidad y de crear sistemas de presentación del evangelio que profundicen en los diversos sistemas culturales respetándolos conscientemente.

Lo anteriormente planteado, el diálogo con la ciencia, el cuidado de la naturaleza y la defensa de los pobres requiere la creación de centros de investigación cualificados, multiculturales, multireligiosos, interdisciplinarios, libres y fraternos. La investigación propia de una teología para una Iglesia en salida que propone el papa se preocupa de la aplicación del evangelio a la vida personal y social. Es una investigación no solo diagnóstica o hermenéutica, sino en definitiva transformadora y performativa. Para ello cierra el tema de la investigación con las siguientes palabras:

Las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones poseen valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación. Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan. Todo esto nos ayuda a profundizar en el misterio de la Palabra de Dios, Palabra que exige y pide dialogar, entrar en comunicación (Videomensaje al Congreso Internacional de Teología [Buenos Aires, Argentina], 2015, citado por Francisco, 2017, n.º 5).

Las necesidades del pueblo son la clave hermenéutica de la investigación teológica. El conocimiento no resulta un fin en sí mismo si no está orientado a cómo encarnar el evangelio en la historia cotidiana. Algo muy consecuente con el modelo de una teología en salida, proactiva y que no se inventa los problemas a investigar, sino que los descubre en la realidad en la cual se desenvuelve y los afronta creativamente con la fuerza renovadora de la revelación. El papa no está llamando a pasar de la teoría a la práctica, sino de la teoría a la teoría práctica, lejos de infravalorar una episteme profunda y seria, llama a realizarla como una tarea urgente, de forma transdisciplinar, fraterna, creyente, pero, por encima de todo, orientada a la realidad concreta que viven los hombres y mujeres de cada época. No se anula la episteme, cambia el enfoque. Esto implicará que la investigación de campo vaya ganando protagonismo junto a su intrínseco contacto directo con las vivencias de las personas.

En conclusión, se pueden apuntar los siguientes aportes de esta constitución apostólica, que serán la clave de lectura que permite comprender por qué la urgencia e importancia de la salida que propone Francisco, que está en otro plano mucho más profundo que el político o social. El principal aporte es señalar la necesidad urgente de romper con un paradigma cuyas consecuencias han sido nefastas y que tiene a su vez por lo menos tres grandes dimensiones. En primer lugar, se refiere a un modelo antropológico autorreferencial y cerrado en sí mismo, donde brota una tristeza individualista y donde el interés propio reina sobre todo lo demás y produce una sociedad del descarte que desecha y olvida a los más necesitados.

Y esto tiene un valor indispensable para una Iglesia en salida, puesto que hoy no vivimos solo una época de cambios sino un verdadero cambio de época, que está marcado por una crisis antropológica y socioambiental

de ámbito global, en la que encontramos cada día más «síntomas de un punto de quiebre, a causa de la gran velocidad de los cambios y de la degradación, que se manifiestan tanto en catástrofes naturales regionales como en crisis sociales o incluso financieras». Se trata, en definitiva, de «cambiar el modelo de desarrollo global» y «redefinir el progreso (Francisco, 2017, n.º 3).

Ante esto, propone el reto de asumir la humanidad como un proyecto común y el planeta como la casa común. Hablará incluso de una antropología relacional, de la defensa de los pobres y de la naturaleza.

El segundo, es un modelo eclesiológico autorreferencial que gira sobre sí mismo con una pastoral de la autoconservación y autopreservación, sin la novedad creadora y sin la alegría del evangelio y de su anuncio. Ante esta situación Francisco propone una Iglesia en salida al mundo y a las periferias: «En efecto, la tarea urgente en nuestro tiempo consiste en que todo el Pueblo de Dios se prepare a emprender “con espíritu”, una nueva etapa de la evangelización. Esto requiere «un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma» (Francisco, 2017, n.º 3).

El tercero y el más importante para el tema presente se refiere al paradigma teológico en el cual está divorciada la teología de la pastoral, la vida de la fe, «Como tuve ocasión de destacar: “Buscar superar este divorcio entre teología y pastoral, entre fe y vida, ha sido precisamente uno de los principales aportes del Concilio Vaticano II”» (Francisco, 2017, n.º 2). Respecto al divorcio entre la teoría de la praxis, dirá: «Solo de este modo será posible superar la nefasta separación entre teoría y práctica, porque en la unidad entre ciencia y santidad consiste propiamente la índole verdadera de la doctrina destinada a salvar el mundo» (Francisco, 2017, n.º 4). El papa propone una teología volcada al cuidado de la vida, especialmente donde esta se ve más amenazada: los pobres y la naturaleza. Esta separación apenas mencionada se resuelve no en una mejor formulación racional, sino en la experiencia gozosa del evangelio. La teología es expresión de esta vivencia, que se recibe de rodillas en una actitud orante y contemplativa.

Francisco en ningún momento llama a un contrataque hacia el modernismo y el mundo. Propone, por el contrario, un diálogo amistoso ante todo lo diferente, una actitud de escucha y de acogida sin renunciar a la propia identidad. Esta llamada al diálogo, a la escucha y al encuentro respetuoso demuestra que la teolo-

gía en salida que plantea Francisco no es un acontecimiento avasallante imperia- lista que conquista eliminando lo diferente e imponiéndose por la fuerza. Él sabe que el cristianismo no tiene un único modo cultural, sino que, «permaneciendo plenamente uno mismo, en total fidelidad al anuncio evangélico y a la tradición eclesial, llevará consigo también el rostro de tantas culturas y de tantos pueblos en que ha sido acogido» (Francisco, 2017, n.º 4).

A la investigación teológica no le deja espacio para la especulación teórica al margen de la vida. Esta no puede quedarse en un círculo cerrado y aislado fuera de la historia, en el cual solo entran los grandes intelectuales pues «el teólogo que se complace en su pensamiento completo y acabado es un mediocre» (Francisco, 2017, n.º 3). La investigación debe estar orientada a la praxis, a encontrar las so- luciones a los problemas más acuciantes que el mundo presenta en la actualidad, por eso habla de «centros especializados de investigación que promuevan el estu- dio de los problemas de alcance histórico que repercuten en la humanidad de hoy, y propongan pistas de resolución apropiadas y objetivas» (Francisco, 2017, n.º 4).

El hombre, la Iglesia y la teología necesitan romper sus barreras y salir de sí mismos al encuentro del hermano, del más desfavorecido, que es la carne de Cristo. En esa experiencia se reencontrarán plenamente. En este sentido, afirma Roncagliolo (2014):

La recepción de la «eclesiología de comunión» en *Evangelii gaudium*, junto con ser coherente con la interpretación del Vaticano II, resulta una verdadera provocación a la praxis de la Iglesia, que ha vivido un de- sarrollo eclesiológico post conciliar centrado en la comunión, pero con una creciente tendencia al «enclaustramiento», a un «hacer» de «auto- preservación» y de «vitalización interna», más que a un desarrollo evan- gelizador, que sitúe la misión de la Iglesia «fuera de sí misma» (p. 26).

Conclusiones

Se puede afirmar que la teología que propone Francisco es una teología cre- yente, experiencial, espiritual y existencialmente hablando, vivencial y misericor- diosa, histórica y contextual, práctica y pastoralmente pensada (Mathot, 2018). Profundamente social, comprometida con la realidad, performativa, comunitaria. En plena sintonía con su modelo eclesial es una teología en salida, es decir, proac-

tiva y creativa, que va a la vanguardia del acontecer cultural (Tejerina, 2019), que toma la iniciativa, se involucra y acompaña los procesos humanos, pero respetuosa de la diferencia, fraterna, dialogante y acogedora, transida toda ella por la alegría del Evangelio. La teología en salida al mismo tiempo está llamada a configurar un nuevo paradigma cultural, social y humanizador a la luz del Evangelio.

Esta tarea, enorme y que ya no admite retrasos, requiere un cambio radical de paradigma, una valiente revolución cultural para la cual la red de universidades y facultades eclesiásticas debe aportar la levadura, la luz y la sal del Evangelio y de la tradición cristiana que a su vez o por su parte siempre está abierta a nuevos escenarios (Tejerina, 2019, p. 202).

Referencias bibliográficas

- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francisco. (2017). *Constitución apostólica «Veritatis gaudium» sobre las universidades y facultades eclesiásticas*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.
- Galli, C. M. (2018). La alegría pascual de la teología en una Iglesia en salida misionera: Una primera recepción de la Constitución *Veritatis gaudium*. *Revista Teología*, 45(127), 121-158.
- Luciani, R. (2016). La opción teológico-pastoral del papa Francisco. *Perspectivas Teológicas* 48(1), 81-115.
- Madrigal, S. (2015). La «Iglesia en salida»: La misión como tema eclesiológico. *Revista Catalana de Teologia*, 40(2), 89-121.
- Mathot, B. (2018). *Veritatis gaudium*: Algunos elementos de discernimiento. *Palabra y Razón: Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*, (13), 119-127. Recuperado de: <http://revistapyr.ucm.cl/article/view/251>.
- Roncagliolo, C. (2014). Iglesia «en salida»: Una aproximación teológico pastoral al concepto de Iglesia en *Evangelii gaudium*. *Teología y Vida*, 55(2), 351-369. DOI: [HTTP://DX.DOI.ORG/10.4067/S0049-34492014000200007](http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492014000200007).

Tejerina, G. (2019). Proemio de la constitución apostólica *Veritatis gaudium*: El ideario del papa Francisco para el nuevo marco de la elaboración y enseñanza de la Teología. *Salmanticensis*, (66) 191-211.

FUNDAMENTOS BÍBLICOS VETEROTESTAMENTARIOS PARA UNA TEOLOGÍA EN SALIDA

Vladimir Merchán Jaimes

Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Rionegro (Rionegro, Antioquia, Colombia). Adscrito al grupo de investigación Humanitas de la facultad mencionada.

ORCID: 0000-0002-0949-0208.

Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

Guillermo L. Herrera Gil

Magíster en Filosofía; pregrado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia «Regina Apostolorum» de Roma. Actualmente docente-investigador de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador del programa de Teología Virtual. Grupo de investigación Humanitas.

ORCID: 0000-0001-5844-1026.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman ungüento y vino en las heridas de los hombres. Que la teología sea expresión de una Iglesia que es «hospital de campo», que vive su misión de salvación y curación en el mundo.

PAPA FRANCISCO en Nápoles, 2019

Introducción

El presente capítulo pretende estudiar el acontecimiento de la revelación divina a la luz de los textos mismos donde ella aparece, respetando su propio sistema semántico. Busca responder a la siguiente pregunta: ¿qué dice la revelación bíblica sobre sí misma? Para ello se estudian Ex 3 y Dt 26,6-11. El criterio selectivo consiste en que sean los textos más importantes sobre la identidad de Dios, sobre el dinamismo de la revelación, su contexto vital y su finalidad. Identificar sus características fundamentales es tarea esencial para la teología, ya que la revelación es su principio y fundamento. Al mismo tiempo, estos textos muestran ser fundantes para la fe y el credo de Israel.

1. El Dios del Génesis, un Dios relacional

La escritura es toda ella testimonio de un Dios que *sale* de sí, al encuentro del hombre para liberarlo y bendecirlo.

Esta imagen de Dios, que favorece, se entromete y participa en la liberación del pueblo esclavo en Egipto, no solo atraviesa toda la literatura del primer testamento, sino que se constituye en aspecto fundamental de identidad, de tal forma que si renunciara a esta imagen los relatos dejarían de ser expresivos como noción teológica (Henao Mesa, 2014, p. 211).

Incluso la misma creación es fruto de ese dinamismo relacional divino. No hay un solo libro de la Biblia que no sea fruto de este. También el ser humano queda involucrado, desde el inicio, en ese movimiento. En el mismo evento de la

creación el hombre es constituido como relación: varón y hembra los creó. Pero al mismo tiempo aparece como un interlocutor privilegiado de Dios: a su imagen y semejanza lo creó (Gn 1,26). En el segundo relato, que es el yahvista, se lee claramente la sentencia divina: *no es bueno que el hombre esté solo* (Gn 2,18).

Rompen la relación

En el capítulo cuarto del Génesis se narran las consecuencias de una vida cerrada a este dinamismo relacional, por medio de la escena del asesinato de Abel a manos de su hermano Caín. El creador se involucra directamente en favor de la víctima reclamando a su victimario ¿dónde está tu hermano? Esta pregunta denota uno de los criterios esenciales de la religión bíblica para su validación o no, y uno de los intereses fundamentales del Dios de la tradición judeocristiana. El discurso escatológico (Mt 25,31ss) hará eco interpelante de este criterio y pregunta. El contexto cultural de la escena de Caín y Abel acentúa la ironía y la advertencia para el futuro, pero sobre todo su sentido. El culto no tiene sentido alguno si no se integra con el cuidado del hermano. La respuesta de Caín a la pregunta divina, «¿Acaso soy yo el guarda de mi hermano?», preconiza una de las principales tentaciones de la religión bíblica, a saber, una fe individualista y solipsista. La solidaridad divina con las víctimas y su opción preferencial por los pobres se introduce claramente en este pasaje: «Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo» (Gn 4,10). Nótese que, en este caso particular, la consecuencia del pecado no es la ausencia del culto, sino su manipulación. El centro de este culto no resulta ser el rito en sí mismo sino la pregunta por el hermano.

Posteriormente, Abraham será llamado a *salir* de su zona de confort y a inaugurar un nuevo pueblo, una nueva familia. No obstante, existen pasajes que de una manera privilegiada condensan este dinamismo apenas mencionado, en el que confluyen de forma explícita y sincrónica Dios y el Hombre. Uno de ellos es la revelación o teofanía que Yahveh realizó con Moisés, y el proceso que se desata inmediatamente después.

Durante nuestra larga historia los cristianos hemos leído la Biblia con varios énfasis y hemos buscado lo fundamental en diferentes textos de los muchos y variados que lo integran. Sin embargo, en los últimos cincuenta años cada vez más hemos llegado al convencimiento de que el éxodo como evento y el Éxodo como relato son el fundamento del An-

tiguo Testamento. Este convencimiento surge primero en los grandes centros teológicos y universitarios de Europa como parte de la reacción masiva contra el idealismo ingenuo del liberalismo que dominó las facultades de teología durante el siglo diecinueve y la primera parte del veinte (Pixley, 1983, p. 5).

2. La revelación a la luz de Éxodo 3

Mucho se ha escrito al respecto desde el punto de vista del Éxodo como evento fundante del pueblo, «el éxodo es el acontecimiento fundante de la historia de Israel, el acontecimiento sobre el cual YHWH fundamenta todas sus prerrogativas» (Ska, 2001, p. 51), y de la vocación de Moisés como paradigma de la llamada y respuesta, sin embargo, este capítulo (Ex 3), se centra solamente en la Revelación o teofanía como acto liberador e identificador del Dios israelita y de su plan salvífico para con su pueblo.

Tanto por razones científicas como por razones de la vivencia de las luchas populares de liberación, damos como un hecho el que el Éxodo es el relato básico del Antiguo Testamento, porque la liberación que en ella se narra es el hecho fundador del pueblo de Dios que será el sujeto de todos los libros de la Biblia. Para los cristianos, saber leer el libro del Éxodo es indispensable. Si queremos entender por qué el anuncio del Reino de Dios en el Nuevo Testamento es llamado «evangelio» o «buena nueva» necesitamos conocer al Dios que Jesús declara ser su padre y que él y su pueblo conocieron como «el Dios que nos sacó de Egipto de la casa de servidumbre» (Pixley, 1983, p. 5).

2.1 Contexto vital en el que se da la Revelación bíblica

Se evidencia en importantes tratados sobre revelación una descontextualización histórico-bíblica de la misma, lo cual esteriliza su poder profético, produciendo una suerte de Divinidad revelación sin vínculos reales con los procesos humanos. Por un lado, algunas lecturas teológicas de la liberación han leído el presente texto como paradigma de una emancipación social, desvinculándose en un momento de la manifestación revelación que sucede en él, por lo cual se han visto obligadas a terminar bebiendo en paradigmas simplemente sociológicos. Otras lecturas más europeas, encontradas en los tratados sobre la revelación, se

preocupan en cambio por la identidad y ontología divina solamente y, en las pocas páginas que le dedican al presente texto lo han leído aislado de su contexto histórico pretendido (la opresión y explotación humana), esterilizando su fuerza transformadora y creando una suerte de revelación abstracta, doctrinal o simplemente personal, pero desentendida de los dramas sociales.

El resultado es una especie de revelación docetista o cínica. Incluso muchos de estos autores europeos llegan a decir que la revelación se da en la historia, pero tienen una concepción metafísica o irénica de esta, como si fuera una sucesión de eventos neutros, sin injusticias ni sufrimientos. La imagen de Dios producto de esta postura es la de un Dios ambiguo y escéptico.

El siguiente análisis busca integrar, en la medida de lo posible, todos los elementos, dimensiones y realidades presentes en el texto, y el mensaje fruto de esas interacciones multidireccionales (personajes, contexto histórico pretendido, escenario de la trama, temas, lugares, tiempos), sin pretender profundizar en dichos elementos, tarea que solo se podría realizar en un comentario propiamente exegético del mismo. Es decir, se busca el mensaje del sistema comunicativo que constituye el texto.

La ambientación histórica que ofrece el mismo pasaje forma parte constitutiva de su mensaje, no solo un marco narrativo. Esta afirmación fundamental constituirá la clave de lectura del presente documento. En primer lugar, se describe un imperio egipcio tiránico, que ejerce una clara explotación laboral por medio de un sistema organizativo que vela exclusivamente por los intereses del poder de turno, específicamente del faraón. Los trabajos por realizar son muy duros y es así como logra progresar el Estado egipcio, «Se está cuestionando la inhumanidad del sistema de esclavitud y explotación que pone a las personas bajo el sometimiento de un sistema que extrae de ellos su fuerza y su vida para que otros disfruten del fruto de ese trabajo» (Andiñach, 2006, p. 32). El texto califica explícitamente el trato dado a los israelitas como opresión y una reducción de estos a siervos, instrumentos de producción; en este caso de ladrillos, construcción y toda clase de trabajos en el campo.

Al mismo tiempo subraya la crueldad con la que eran tratados, refiriéndose a los procesos de deshumanización que se dan algunas veces en las relaciones sociales y laborales. El elemento de ser foráneos no es menor, pues están a merced de políticas extranjeras (para ellos) que buscan usufructuarse de mano de obra vulnerable y gratuita.

La narración muestra que en su calidad de extranjeros estaban sometidos a los vaivenes del humor y las necesidades políticas de los gobernantes del momento. Esta debilidad social del extranjero será evocada en las leyes israelitas una y otra vez para reclamar su protección, recordándole a Israel la trágica experiencia de haber sido libres y haber perdido esa libertad (Andiñach, 2006, p. 29).

Las leyes que recibirá Israel, posteriormente en el Sinaí, van a manifestar la exigencia de un cuidado especial por el huérfano, la viuda y *el forastero*, como memoria de lo que ellos fueron en Egipto.

El temor ante una posible organización del pueblo sometido a explotación y su rebeldía frente al orden establecido, hace que el faraón egipcio determine incluso eliminar o administrar la vida de los miembros del pueblo esclavizado. Es precisamente en este contexto que emerge la figura de Moisés. Lo primero que se describe de él es su sensibilidad ante las condiciones de vida que llevan sus hermanos israelitas, cuando constata los penosos trabajos que deben realizar. Por si fuera poco, presencia cuando uno de ellos es golpeado por un egipcio, y tomando la justicia por sus manos mata a este último. Por este motivo tiene que huir de Egipto.

Durante este periodo, menciona el texto, gimieron y clamaron (Ex 2,23-25) en medio de esa situación de servidumbre y explotación, que se llega a describir en este pasaje como una esclavitud. El Dios que está a punto de revelarse es el Dios que escucha estos gemidos, que opta por los últimos de la historia e interviene en su favor. Y no solo eso, es precisamente en este contexto y a causa de este contexto que se da a conocer. Esto es parte esencial del mensaje del texto bíblico. Es importante subrayar que esta revelación del Dios de Israel no es la del dios metafísico, de los filósofos, que busca responder a la inteligencia humana. No se entiende en este pasaje la revelación como un evento cognitivo, doctrinal o noético primordialmente. El Dios bíblico no *sale* al encuentro del hombre para revelar ideas o verdades abstractas, *sale* para liberar a su pueblo, para atender su clamor y salvarlo:

La revelación no tiene lugar fuera del tiempo, ni en el tiempo mítico, en el instante extratemporal del comienzo: es un acontecimiento localizado en el tiempo. Por la revelación Dios entra en la historia humana y puede determinarse el momento de su entrada. La acción reveladora hace historia (Latourelle, 1982, p. 450).

Tampoco se desarrolla esta revelación en el ámbito del mito, muy propio de los dioses griegos y la visión cíclica que estos tenían de la historia, pues estos, los dioses, realmente no están allí. Israel parece ser la primera cultura que concibe la historia de una manera lineal y por ello registra el acontecimiento fundante de la revelación de Dios como un hito en su historia.

En realidad, el escándalo del particularismo de la revelación es inseparable de su historización. La revelación se nos da en y por la historia, como acontecimiento; de ahí se colige que ese acontecimiento está sometido a las condiciones de la historia: se realiza aquí y no allá, ahora y no después, en un grupo étnico y no en otro. La revelación se particulariza más aún en la encarnación. Esta tiene lugar no solo en una comunidad determinada, sino en una persona determinada que vivió y murió en tiempo de Pilato (Latourelle, 1982, p. 447).

Un elemento fundamental es que el contexto vital en el cual se desarrolla el acontecimiento revelador no es inmediatamente religioso. En un primer momento, Yahveh no *sale* a liberar de los pecados, *sale* a liberar de la explotación laboral, de situaciones sociales denigrantes y deshumanizantes, de relaciones interpersonales que violan la dignidad humana. El objeto de la salvación, operada en el contexto de la primera revelación explícita de Yahveh, es la vida y dignidad humana, en su dimensión física, existencial, social y laboral.

El texto muestra que el tema de todo el proemio 1,1-22 es la vida humana de los israelitas, su subsistencia física. Lo expresa de dos maneras, la primera se refiere al intento de eliminarla por medio de trabajos físicos extenuantes, la segunda al mandato dirigido a las parteras para que maten a los recién nacidos varones. La vida humana se ve amenazada desde su etapa más frágil y descarnadamente vulnerable cuando el faraón da la orden de un control de natalidad por medio de la eliminación de los bebés hebreos.

Desde la estrategia inicial de endurecer las condiciones de trabajo de los padres, hasta la instrucción de arrojar al río a los hijos, se ha recorrido un camino que va desde el miedo al extranjero y el deseo de detener su expansión hasta la voluntad del genocidio (Andiñach, 2006, p. 34).

Resulta imposible espiritualizar o alegorizar este texto. Yahveh no busca solo la salvación de las almas; su lucha es por la vida humana en todas sus fases y di-

mensiones, es decir, física, social, laboral, espiritual, si bien esta última aparecerá solo después del mar Rojo. Es claro, Yahveh es sinónimo de liberador, de un Dios comprometido con la vida humana y sus procesos históricos. El versículo 1,17 dará una clave implícita, las parteras no cumplieron el mandato del faraón porque temieron a Dios. Ellas reconocen un poder superior, un Dios que está por ahora presente en acción. Hasta este punto el conflicto no es entre egipcios e israelitas, sino entre el faraón que representa un sistema opresivo para el cual la vida no cuenta en absoluto, y entre Dios que está luchando por la vida y la dignidad humana.

Sin embargo, el nombre de Yahveh aún no aparece, el autor lo reserva para la escena central de la epifanía; por ahora, deja anclado un principio bíblico: temer a Dios y reconocerlo como el señor de la vida significa defender la vida humana desde su dimensión más básica y elemental, significa oponerse a la muerte y a lo que oprime la vida. Los paralelos de estos pasajes con los capítulos 5-11 del primer libro de Reyes son bastante claros. No es casualidad que, sucedida la muerte de Salomón, inmediatamente se realiza la división de los dos reinos a causa de la explotación social que sintió el reino del norte. Las advertencias del profeta Samuel al pueblo acerca de la monarquía son un claro reflejo de esa tradición:

Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y caballos, y tendrán que correr delante de su carro, les hará labrar sus campos, tomará vuestras hijas, tomará vuestros campos y se los dará a sus servidores, tomará vuestros criados y vuestros mejores bueyes [...] El pueblo no quiso escuchar a Samuel y dijo: «No, tendremos un rey» (1 Sm 8,10-19).

En los mencionados pasajes de 1 Reyes, se encuentra el relato de las grandes construcciones de Salomón: «El Rey Salomón reclutó el trabajo forzado de todo Israel y el trabajo forzado era de treinta mil hombres [...] Adoram estaba al frente del trabajo forzado» (5,13-14). Este modelo de progreso a costa de la explotación humana, esta actividad voraz constructora gracias a una mano de obra barata y vulnerable es contemporánea al autor yahvista o por lo menos cercana. Él habla para su actualidad. En 1 R 9,19 menciona la construcción salomónica de ciudades-depósito, al estilo del primer capítulo del libro del Éxodo. No parece estar haciendo historiografía. Relata lo que ve en su contexto con los rasgos de opresión y explotación social. Se puede observar cómo usan el acontecimiento del Éxodo como un modelo explicativo de la realidad. En este sentido, cuando Francisco denuncia un modelo antropológico solipsista en la línea de Caín, y un modelo social, cuyo

paradigma es un progreso inhumano que produce descartados y desherdados, al estilo egipcio, no parece ser un pastor preocupado solamente por asuntos sociales, sino un teólogo que bebe de las fuentes de la Escritura, alma de la teología.

Los versículos sacerdotales del presente relato del Éxodo tienen también sus paralelos en Lv 25,43.46.53. Se trata de una normativa a los jefes, donde se emplean los mismos vocablos. Se les ordena no tratar jamás con rigor y tiranía a los jornaleros y obreros. El término rigor-tiranía (*perek*) vuelve a aparecer en Ez 34,4, esta vez referido a los pastores, que han gobernado el pueblo con tiranía o despotismo. Los autores están usando la imagen del faraón como sinónimo de tiranía, que en unos casos puede ser un capataz y en otros una autoridad religiosa. En realidad, están denunciando toda relación social que explote o deshumanice. Spreafico (1995) lo expresa claramente en los siguientes términos:

La esclavitud y la opresión proceden de un mundo de poderosos, que imponen sus propias leyes a los débiles y que, empujados por el miedo, no aceptan convivir con la diversidad. Se repite una y otra vez la historia de Caín y Abel: Caín no acepta la diversidad de Abel, el débil (la palabra hebel, que traducimos con el nombre propio Abel, significa en hebreo «el nadie», «el que no cuenta»), como necesaria para la humanidad. Nace, por el contrario, la envidia, el miedo, que llevan, casi sin quererlo, a la muerte. El otro se convierte en amenaza para la propia seguridad y la propia fortaleza, no en ayuda. Así aparece sellada la historia de los hombres. Así se inicia el éxodo: en los primeros compases de la historia de Israel reaparece la misma lógica de fuerza y de dominio de quienes se exaltan a sí mismos y esclavizan a los demás, eliminándolos de la propia existencia (p. 34).

En todos estos casos la opresión es utilizada como un instrumento que adormece la conciencia de los explotados, que no les permite pensar en nada más que subsistir.

2.2 Vocación de Moisés

Dos acciones de Moisés son fundamentales para iniciar su proceso de transformación, «salir» y «ver» (Ex 2,11). Spreafico (1995 p. 39) dice que es el Éxodo el que permite *ver* la condición de los otros. El sufrimiento y el dolor ajeno no existen para quien vive encerrado en su propia autorreferencialidad. Solo cuando *sale* de su zona de confort cae en la cuenta, *ve* la explotación a la que están siendo sometidos sus hermanos.

La clave de lectura de los vv. 23-25 se encuentra en la declaración del v. 24: «Oyó Dios sus gemidos y se acordó de su alianza con Abraham, Isaac y Jacob». El párrafo tiene un sentido claramente jurídico, por extraño que parezca a la sensibilidad moderna. Dios se siente comprometido con los israelitas por una alianza que «le obliga» a intervenir en su ayuda. Alianza que viene desde el Génesis y que realizó con los patriarcas. Este es uno de los muchos fundamentos veterotestamentarios de la opción preferencial de Dios por los pobres. El texto no deja lugar a dudas, ese es el primer motivo por el cual Yahveh entra en acción, porque se acordó de su alianza. Posteriormente el texto le presentará al lector el segundo motivo: su identidad: Dios es liberador. Pero es necesario retomar el sentido del texto presente: si un oprimido clama a Dios, Él tiene que actuar en su favor, así lo quiso Él, por ello se puede hablar de una opción libre por los pobres.

Dios se siente en el deber de intervenir en su defensa, en virtud de un tratado o una palabra acordada. El recuerdo no es un acto nemotécnico, sino una revivificación del pacto. Nuevamente el texto menciona que el clamor en estos versículos no es un acto religioso, sino absolutamente humano, pagano. El grito no está dirigido a Dios, sino al vacío de la existencia, a la crueldad del sufrimiento en sí mismo, a la soledad del dolor. Sin embargo, ese grito, como si tuviera vida propia, como si se hubiera independizado de su emisor, asciende hasta Dios. Esta interpretación basada en el pacto queda confirmada por la respuesta de Moisés, narrada en 3,13: «El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros».

Afirmar que Dios escucha el clamor de los oprimidos; no es simplemente una oración puntual, devota o religiosa; es una experiencia tan humana y física que el término *sa'qa* (clamor) de Ex 3,7 es el mismo que aparece en la escena de Caín: «La sangre de tu hermano clama (*sa'qa*) a mí desde el suelo» de Gn 4,10, y por ello Dios interviene. Al Dios de la Biblia le importa la vida humana en todas sus dimensiones, corporal, emocional, social y espiritual, y es precisamente en la defensa de todas ellas donde se revela.

2.3 Delimitación con inclusión

El presente evento se encuentra claramente en otra unidad respecto a los dos primeros capítulos precedentes. Se inicia con la mención de Jetró en Ex 3,1: Moisés era pastor del rebaño de Jetró, su suegro, y finaliza con una clara inclusión en 4,18: Moisés volvió y regresó a casa de Jetró y le dijo: «*Con* tu permiso me vuelvo a ver a mis hermanos de Egipto, para ver si viven todavía».

¿Qué hizo cambiar a Moisés completamente de opinión? La respuesta se encontrará precisamente en esta unidad apenas mencionada: la revelación de Yahveh y su llamada. El movimiento parece intrínseco al texto; por una parte, el *divino* se describe como «he bajado para librarle de la mano de los egipcios, y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa» (Ex 3,8). Mientras que el *humano* en la persona de Moisés se describe de la siguiente manera: «Tomó, pues, Moisés a su mujer y su hijo y, montándolos sobre un asno, volvió a la tierra de Egipto» (Ex 3,20). Dios se ha revelado a Moisés y eso al mismo tiempo constituye para este una misión, porque la revelación es una experiencia dinámica, histórica y performativa.

En la figura de Moisés el libertador y el profeta son inseparables, por lo que adquiere así un significado superior a los demás libertadores y profetas. Este significado superior se ve también cuando apreciamos el horizonte que antecede al relato de Ex 3-4 (Kessler, 2013, p. 350).

El descenso de Yahveh se corresponde con el descenso de Moisés desde el Horeb, y con su posterior viaje a Egipto. Revelación y vocación aparecen intrínsecamente unidas porque la revelación bíblica no es en primer lugar conceptual, sino que es un evento que involucra toda la existencia del ser humano. «Vemos, pues, que la revelación es concretísima, como concretas son también las profesiones de fe de Israel. Los “credos” del Antiguo Testamento no son sino la narración sucinta de los hechos salvíficos de Yavé» (Latourelle, 1982, p. 439). El Dios de la biblia no se revela cual catedrático para explicar verdades eternas y sobrenaturales a las cuales el hombre con su pura razón y conocimiento no accedería. El Dios de la biblia se revela liberando, e involucrando al mismo hombre en su propio proceso de liberación y haciéndolo responsable de este.

La expresión «He bajado para librarlos de la mano de los egipcios» (Ex 3,8) no deja lugar a duda. La revelación es un evento transformador de la realidad en términos de libertad y bienestar humano e integral: «Para subirlos a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel» (Ex 3,8).

El verbo «subir» utilizado en el texto original descubre, respecto al «salir» (cf. Éx 3,10-12; 6,6-8.13.26-27; Dt 6,21-22; 26,8), la dimensión dinámica del camino hacia. El éxodo de Egipto no acaba con la «salida», sino que incluye un camino que lleva hacia una nueva tierra. El Señor envía a Moisés para que haga salir a su pueblo (Spreatico, 1995, p. 54).

El «yo he bajado» del v. 8 se ve prolongado en el «yo te envío» del v. 10. Dios se revela por primera vez de una manera personal como el Dios liberador de los procesos históricos que esclavizan al ser humano y lo explotan. De tal manera que es imposible separar el «estudio» sobre Dios de la historia humana concreta. Lógicamente que Yahveh trasciende la historia, y es infinitamente más que esta, pero se ha querido revelar y dar a conocer en ella.

Israel rompió con la concepción cíclica del tiempo, porque encontró a Dios en la historia. Israel confiesa que Dios intervino en su historia, que este encuentro tuvo lugar un día y que cambió por completo su existencia. Su Dios no está inmerso en la naturaleza: es una persona viva, soberanamente libre, que interviene donde interviene la libertad, en los acontecimientos. La revelación vetero-testamentaria no tiene lugar en el tiempo mítico, «en el instante extratemporal del comienzo», sino en la duración histórica. Moisés recibió la ley en un lugar y tiempo determinado: acontecimiento irreversible que no se repetirá jamás, como ninguna de las manifestaciones de Dios (Latourelle, 1982, p. 434).

Con otras palabras, el insigne teólogo holandés, Edward Schillebeeckx, acuñaría una frase que quedaría para la historia: «*Extra mundum nulla salus*», «Fuera del mundo no hay salvación». Una alerta para algunas teologías que han espiritualizado tanto la experiencia de la revelación que han terminado difuminándola en prácticas exclusivamente pietistas, privadas o meramente intelectuales, sin consecuencias en sus entornos reales. En este sentido, la estructura quiástica planteada por Andíach (2006) pone al descubierto la centralidad de la acción divina en la historia humana, y el juego verbal usado para ello, descender para hacer subir:

- a. vi la opresión de mi pueblo en Egipto (7a)
- b. oí el clamor (7b)
- c. descendí para hacerlos subir (8)
- b. el clamor de los hijos de Israel ha llegado a mí (9a)
- c. vi la opresión con que los egipcios los oprimen (9b)

La respuesta divina a la primera objeción de Moisés parece subrayar este principio apenas mencionado. «¿Quién soy yo para ir a Faraón y sacar de Egipto a los israelitas? Respondió: “Yo estaré contigo”» (vv. 12-13).

3. Revelación de la identidad divina

En la segunda objeción de Moisés encontramos el nombre propio de Dios, pues este relato gira sobre la identidad de Dios, de Moisés y del pueblo. «“Cuando me pregunten cuál es su nombre, ¿qué les responderé?” Dijo Dios a Moisés: “Yo soy el que soy”» (13-14). La Biblia de los LXX ha traducido «Yo soy el ser, o el que es, el existente», obviamente direccionados por una mentalidad griega y metafísica. Lo mismo ocurrió con muchos padres de la Iglesia. Pero el verbo «ser» en hebreo nunca tiene el significado del ser ontológico propio de la filosofía griega. Según la concepción hebrea, desarrollada por el exégeta Claudio Doglio (s. f.), el ser hebreo nunca es abstracto, sino claramente específico; un ser en relación, según, por lo menos, las tres siguientes acepciones que podría significar «yo soy el que soy»: 1) *Estar allí, estar presente*. En este caso la traducción sería «yo soy aquel que está presente contigo» (así aparecerá en Ex 6,6-7). 2) *Estar con*. La imagen es la de la relación nuevamente, del encuentro personal. No es el Dios idea, sino un Dios personal que establece una relación interpersonal. En actitud de encuentro. 3) *Estar para*. «Yo soy el que está a tu favor, de tu parte». Yahveh es presentado entonces como aquel que está vivo y que comunica vida con su presencia favorable y liberadora. Dios no es un concepto sino *alguien* que actúa en defensa del pueblo.

Hemos visto ya cómo Israel llegó a la idea de creación partiendo de la historia. El dueño de las fuerzas anárquicas de la naturaleza (mar Rojo, plagas de Egipto, marcha por el desierto), el que se manifestó como señor de los pueblos y los utilizó como instrumentos para después castigar su orgullo, debe ser también el creador de los pueblos y del universo (Latourelle, 1982, p. 446).

En el mismo sentido Andíñach (2006) afirmará:

Comencemos por considerar la relación con el v. 12. Allí, a la pregunta de ¿quién soy yo o qué autoridad tengo para ir al faraón [...]?, la respuesta es: «yo estaré contigo» (heb. *'ehyeh 'imak*). Nótese que el verbo es exactamente el mismo que el que será utilizado en el v. 14 (*'ehyeh asher 'ehyeh*), incluso con idéntica forma verbal. Si aquí lo traducimos de ese modo, ¿por qué no considerar esta alternativa para el v. 14? Desde el punto de vista hermenéutico, esta afirmación es clave para todo el resto del relato, y no puede resultar insignificante a la hora de describir

al Dios que se revela en esta escena. La expresión *'ehyeh asher 'ehyeh* sería una radicalización de aquella expresión, como si dijera: yo estaré contigo *siempre* (p. 83).

Lo que se verá corroborado luego en Ap 1,4. «Yo soy el que es, el que era y el que viene». El que está llegando, el que está presente. Las expresiones «yo estaré contigo, en tu boca, he bajado» confirman claramente la anterior interpretación, pero además es necesario recordar que los dos temas fundamentales del libro del Éxodo son la soberanía de Yahveh sobre su pueblo por encima del faraón y el tema de la morada o presencia, los cuales se encuentran concatenados desde el final del cántico de Moisés (Ex 15,17). Ska (2001) lo expresa de la siguiente manera:

Los dos temas, la soberanía y la morada (santuario), están ya unidos en estos versículos finales del «cántico de Moisés» [...] YHWH viniendo a habitar en medio de Israel afirma su soberanía sobre el pueblo de Israel (y sobre el universo). Israel es el pueblo de YHWH y de ninguna otra divinidad o potencia. La consagración de la tienda corresponde a la afirmación categórica del primer mandamiento: «Yo soy el Señor, tu Dios, el que te sacó de Egipto, de aquel lugar de esclavitud. No tendrás otro Dios fuera de mí» (Ex 20,2-3) (p. 50).

Así pues, el nombre de Dios no se presenta como la definición de Dios, algo nunca pretendido en el Antiguo Testamento, completamente inabarcable, subrayado con las metáforas del fuego, la zarza, el ángel, mencionados en los tres primeros versículos de Ex 3. Sin embargo, el nombre tiene un valor grandísimo en la cultura semita veterotestamentaria, y dice mucho de lo que la persona es. Así pues, Dios comunicando el *nombre* anuncia algo fundamental de su identidad, «también se podría decir que el tema en sí no es el del nombre propio, sino el de la identidad divina. El nombre propio ya se conoce y es Yahveh» (Adiñach, 2006, p. 83), y lo comunica en el evento, en la historia, no conceptualmente, pues la «revelación no se nos da como un sistema de proposiciones abstractas acerca de Dios, sino que va incorporada a los acontecimientos de la historia. Conocemos a Dios, sus atributos, su designio, pero a través de los acontecimientos de la historia» (Latourelle, 1982, p. 444). El contexto en el que se revela, la acción por medio de la cual lo hace, y donde dice su nombre, son parte esencial de la revelación de su identidad.

La revelación de su nombre se da en medio de los gritos de sus hijos y de los clamores de su pueblo. Dios se revela liberando, *saliendo* al encuentro de quien está oprimido por el sufrimiento, porque Él *es* liberador. Más adelante Yahveh no dejará lugar a duda: «Yo Yahveh, soy tu Dios, el que te sacó de Egipto, de aquel lugar de esclavitud» (Ex 20,2). El *nombre* de Yahveh debe ir unido por siempre a *liberador*, y esta es la realidad fundante del decálogo, la que le da sentido a la Ley y a toda la historia de Israel. Por tanto, el «Yo soy el que soy» se debe comprender a la luz del «Yo soy el que te sacó de Egipto, de la esclavitud», sin necesidad alguna de recurrir a explicaciones metafísicas que violentarían el texto. Y esto es mucho más que simplemente afirmar genéricamente que Dios actúa en la historia, pues no actúa en la historia de una manera neutra, actúa en la historia de los oprimidos, y optando preferencialmente por ellos para liberarlos.

El mismo contexto del Éxodo confirma esta dimensión dinámica de la revelación y su vinculación con la defensa de la vida. «El título quizás más frecuente de Dios en la Biblia es Yahvé, el Dios que nos sacó o sacó a Israel de Egipto. En Éxodo 6,7 cuando se va a iniciar la gran gesta liberadora, Dios se presenta así: «Y sabéis que yo soy Yahvé, vuestro Dios, el que os liberó de la servidumbre de Egipto» (Aguirre, 2010, p. 2).

El inicio del libro del Éxodo describe detalladamente la servidumbre de Israel en Egipto, pero al final del libro, Israel «sirve» a YHWH, con la diferencia de que este «servicio» a YHWH no es otra servidumbre. La «liturgia» —en hebreo, la misma palabra, *‘abódá*, significa «servidumbre», «trabajo» o «liturgia»— es un «servicio espontáneo y libre», no un «trabajo forzado». Se puede ver Ex 35,4-29, donde la gente actúa «voluntariamente» («todo corazón bien dispuesto», Ex 35,5.22; «todos los que se sentían guiados por su corazón y movidos por su espíritu», Ex 35,21). El descanso del sábado (Ex 35,1-3) distingue el «trabajo libre» de la esclavitud (Ska, 2001, p. 54).

En consecuencia, se puede afirmar entonces que la mayor experiencia de liberación que vive el ser humano es la del servicio vivido libre y conscientemente, en la cual se libera del yugo de la esclavitud y del yugo de la autorreferencialidad, que lo encerraba en sí mismo y lo confinaba en sus intereses individuales. Es lo que expresa Georges Auzou en uno de los mejores comentarios al libro del Éxodo, *Dalla servitù al servizio: Il libro dell'Esodo*. En el Nuevo Testamento dicho servicio no consistirá en la construcción de un santuario tal como lo acaba de mencionar

Ska, sino en la búsqueda y promoción del reino de Dios y su justicia, desde el servicio a los descartados de la historia: «Tuve hambre y me disteis de comer [...]; estuve desnudo y me vestisteis [...]» (Mt 25,35-36). Francisco (2013) lo expresará con claridad en la *Evangelii gaudium*:

Solo gracias a ese encuentro —o reencuentro— con el amor de Dios, que se convierte en feliz amistad, somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la autorreferencialidad. Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero. Allí está el manantial de la acción evangelizadora. Porque, si alguien ha acogido ese amor que le devuelve el sentido de la vida, ¿cómo puede contener el deseo de comunicarlo a otros? (n.º 8).

Yahveh se revela entonces como aquel que se involucra en las vicisitudes de los suyos y los acompaña en el proceso de liberación apenas iniciado por Él. Su nombre es presencia en la historia del pueblo para salvarlo en todas sus dimensiones: humana, política, social y espiritual.

4. Revelación y compromiso con los procesos históricos

El Dios que era conocido por los ancestros, a partir de este encuentro con Moisés, será conocido de una manera mucho más profunda y clara, su identidad y su nombre, en gran medida, se comprenden a partir de la vida humana y sus condiciones concretas como se acaba de mencionar. Henao Mesa (2014) lo resume de la siguiente manera:

En el sufrimiento del pueblo el nombre de Dios, lo que llamamos Dios, se torna más profundo y revelador, en el sentido de que se implica en la historia humana, particularmente a partir del sufrimiento del pueblo esclavo. Cualquier mediación religiosa tiene que responder a esta cuestión, aplicarse a ella, legitimarse en ella. Si no se lo percibe, entonces Dios es un mito porque no transforma la realidad. En este sentido, se genera una ambigüedad con el mito y la filosofía de los griegos: allí se habla de Dios, fundamentalmente como sustancia o como ser. El Éxodo, a través de los verbos *rescatar*, *hacer salir*, *liberar*, habla de Dios como actividad en la historia. El Éxodo no habla de Dios *per se*, sino de Dios implicado en la historia humana (pp. 203, 204).

De tal manera que el credo israelita no está conformado solo por Dios, sino también por su liberación, y esto en una unidad inseparable. Es por ello por lo que la liberación de Egipto se convirtió en el centro de la fe de Israel, en el título de Yahvé, en el motivo de la oración en los Salmos, e incluso en el fundamento de la ley. Ese dinamismo liberador, *en salida*, que *primerea*, se involucra, acompaña, Yahvé «se revela como un Dios vivo, atento a su pueblo, que no abandona la tarea, que acompaña a quienes llama y que será un sostén para Moisés» (Andiñach, 2006, p. 85).

Parece que el significado de *Iglesia en salida* que *primerea*, *acompaña*, *se involucra*, es simplemente la forma de continuar el dinamismo propio del Dios de Israel con su pueblo; es propio de la revelación, principio y fuente de toda teología que se llame cristiana. El creyente sabrá quién es Dios cuando experimente su obra salvadora y se comprometa con ella en sus realidades históricas. Es por ello por lo que Francisco (2013) busca liberar la conceptualización de un nominalismo estéril devolviéndola a su vinculación con la realidad. Para ello plantea que la realidad es más importante que la idea:

Existe también una tensión bipolar en la idea y la realidad. Entre las dos se debe instaurar un diálogo constante, evitando que la idea termine separándose de la realidad. Es peligroso vivir en el reino de la sola palabra, de la imagen, del sofismo. Esto supone diversas formas de ocultar la realidad: los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los nominalismos declaracionistas, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría (n.º 231).

Una revelación que no tenga relación alguna con la vida concreta de sus destinatarios puede convertirse en una simple filosofía de la religión, al mismo tiempo, una ausencia total de formulación la priva de su comunicabilidad. En este sentido es importante comprender cómo Israel condensó su experiencia de la revelación para su transmisión.

5. El credo histórico de Israel

El evento del éxodo marcó tanto la fe del pueblo israelita que se convirtió en su profesión de fe.

Constatamos que la liberación de Egipto —*Dios que nos sacó de la esclavitud de Egipto*— se constituyó en el núcleo más primitivo de la fe de

Israel, a la que después se fueron incorporando más elementos: la promesa a los patriarcas, la alianza en el Sinaí, la creación... En uno de los credos más primitivos que se encuentran en la Biblia —capítulo 26,5-9 del libro del Deuteronomio— (Aguirre, 2010, p. 1).

Cuando el pueblo israelita declaraba su fe en Dios, no lo hacía por medio de doctrinas abstractas o conceptos teológicos. Ellos lo hacían rememorando su propia historia y la actuación del Dios liberador en ella. Era en sus propias vidas donde habían conocido a Dios como salvador, donde habían vivenciado su revelación. Las grandes fiestas religiosas tenían como objetivo actualizar esas experiencias de una manera especial y la profesión del credo en la vida cotidiana. Por eso, el credo israelita es llamado por los exégetas el credo histórico, porque es una narración de la experiencia vivida en el éxodo y sus eventos concomitantes. La fuente de la religión hebrea, su objeto y contenido es que Dios los liberó de la opresión egipcia. Esta es la narración sobre la que está construida la fe israelita:

⁵ Tú pronunciarás estas palabras ante Yahveh tu Dios: «Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa.

⁶ Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. ⁷ Nosotros clamamos a Yahveh Dios de nuestros padres, y Yahveh escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, ⁸ y Yahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. ⁹ Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel [...]» (Dt 26,5ss).

Israel recuerda su origen. Al principio fueron inmigrantes, sin tierra, sin campos ni propiedades. Crecieron en número, pero siendo humillados y explotados en Egipto. La narración deuteronomista está rememorando claramente los hechos estudiados en el primer texto del éxodo. Pero no solo coinciden temáticamente, sino que incluso hay relaciones directas como el mismo uso de vocablos fundamentales:

- La raíz de la forma verbal «afligir», presente en Dt 26,6, es la misma que se encuentra en Ex 2,11.12 y 3,7.
- La expresión técnica «dura servidumbre», usada en Dt 26,6, es exactamente la misma que se encuentra en Ex 3,14.

- El vocablo solo «servidumbre» aparece en Ex 3,13.14 (dos veces) y también se encuentra en Ex 2,23 (dos veces).
- El verbo usado en Dt 26,7 para designar que Dios «escuchó», es el mismo con el cual se designa idéntica acción en Ex 2,24 y 3,7.
- El verbo usado en Dt 26,7 para describir «clamamos», es la misma palabra en sustantivo usado en Ex 3,7.9 para designar «los clamores» que escuchó Dios.
- La expresión «Dios de nuestros padres», presente en Dt 26,7, es exactamente la misma que se encuentra en Ex 3,15.
- La expresión técnica «tierra que mana leche y miel», de Dt 26,9, aparece exactamente igual en Ex 3,8.
- El sintagma «con brazo tenso», presente en Dt 26,8, es la misma con la que se describe la liberación en Ex 6,6.
- La frase «con mano fuerte», de Dt 26,8, se halla presente en Ex 13,3.

Las relaciones entre los dos textos (Ex 3 y Dt 26,6-9), es decir, de la formulación de la revelación con la experiencia que hicieron de ella, son evidentes. Esta profesión de fe resume la historia de la salvación, centrada en la liberación de Egipto. Israel solo conoce y confiesa al Dios que actúa en su historia y en sus procesos de liberación de toda opresión y esclavitud. Es un Dios experimentado como el cuidador de la vida concreta. Revelador y contenido se corresponden claramente. Yahveh es liberador y viene para liberar. Por ello la única manera que tienen de acercarse a la revelación es de forma vivencial, dejándose involucrar personalmente, es decir, dejándose salvar. Así se da una continuidad total entre el objeto de la revelación, el destinatario y el revelador. Esta continuidad aparece como parte fundamental del dinamismo de la comunicación divina veterotestamentaria.

Notas sobre Dt 26,4-11

Es importante señalar la presencia de verbos causativos (casi siempre en forma *hiphil*) cuyo agente es Dios. Israel solo participa de la iniciativa gratuita divina. El Señor nos hizo salir (literalmente) (v. 8), no dice: nosotros salimos; nos hizo entrar aquí (v. 9), no dice: nosotros entramos. Esto se percibe de manera evidente en el texto original, pero se difumina en algunas traducciones. Es Dios quien actúa, Israel solo participa de ese movimiento.

Las afirmaciones centrales describen las fases del evento salvífico:

«Mi padre era un arameo errante»: incluso antes de bajar a Egipto el origen de Israel es más que modesto. Un inmigrante sin posesión ni seguridad alguna, alguien que vivía a la intemperie. De hecho, esta fue la causa que lo hizo viajar a Egipto en busca de oportunidades. Este antepasado remoto carecía de tierra y de casa. Cuántos inmigrantes pueden ver su vida reflejada en la presente narración. Solo ellos pueden comprender lo que significa vivir sin tierra, sin hogar, sin derechos. El papa Francisco ha tenido fuertes gestos proféticos para denunciar la explotación laboral de los mal llamados «extracomunitarios», las mafias dedicadas a la trata de personas, la indiferencia ante ellos provocada por nacionalismos y xenofobias. Ese origen humilde, Israel nunca lo puede olvidar, será un gran antídoto contra su soberbia. Solo quien no lo ha tenido todo siempre, sabrá agradecer, como se narra en el v. 11.

«Los egipcios nos oprimieron»: las cosas no salieron como el inmigrante había deseado. A su falta de tierra y casa ahora se suma una experiencia de humillación y explotación. El sueño egipcio no se cumplió. Los seres humanos pueden crear relaciones deshumanizantes por razones económicas o de poder.

«Vio Dios nuestra miseria»: el Dios de Israel es compasivo, misericordioso y se deja afectar por la vida de las personas. Esta es el centro de su revelación. No actúa por narcisismo ni interés propio. Hace una opción fundamental por el vulnerable.

«Nos sacó con mano fuerte y nos hizo entrar en esta tierra»: se corresponde dialécticamente con la primera afirmación: arameo errante. La tierra es un regalo. El principio de la gracia está en la base de la fe israelita.

«Luego te regocijarás por todos los bienes recibidos»: el agradecimiento es la forma básica de acercarse a la revelación divina, es la consecuencia directa de revivir el credo.

El contexto vital es litúrgico. Las barreras espacio-temporales se rompen. Israel celebra en el presente trasladándose agradecidamente al pasado para proyectar su futuro: «Tú pronunciarás estas palabras ante Yahveh tu Dios» (Dt 26,5). Pero este tema será tratado en el capítulo sobre la revelación como fundamento de la teología, donde se estudiará el sentido teológico del «hoy» deuteronomista o *hayom*. Este credo hebreo se va a ir desarrollando, pero nunca perderá su carácter histórico. Se puede encontrar en los libros narrativos de una forma específica en

Jos 24,2-13. La tradición profética también va a ser testigo de esta narración, aunque fragmentariamente, pero basará en ella las exhortaciones parenéticas que realizará en cada momento. El salterio tendrá testimonios tan privilegiados como el Sal 136, el cual es una celebración del evento fundante.

Conclusiones

La revelación bíblica de Dios a Israel no se va a referir entonces a un mito extrahistórico, como muchos de sus pueblos vecinos, ni a conceptos abstractos como la naciente filosofía griega. Esta se va a realizar en un hecho «histórico» y trágico como liberación. Revelación y Liberación son entonces dos realidades intrínsecamente unidas que se iluminan mutuamente y que si se separan se distorsionan. Yahveh *sale al encuentro* del hombre como Liberador, y se revela en el acto de liberar. A partir de entonces la teología no puede pretender conocer a Dios sin la obra inaugurada por Él. El modo de su revelación en la historia determina el acceso a Él, ya que su praxis es intrínseca a su nombre como lo ha dejado claro el presente texto del Éxodo. Esta obra divina apenas mencionada adquiere un valor antropológico y sociológico que se puede comprender y actualizar profundamente en cualquier situación cultural e histórica.

La promoción humana no aparece entonces como un elemento extraño a la Salvación, ya sea anterior o posterior a esta, sino como parte constitutiva de la misma. Tampoco se agota la una en la otra, pero desde el inicio surgen como parte de un mismo proceso divino. La opción preferencial por los pobres y la dignidad humana aparecen desde el inicio mismo de la Historia de la Salvación y forman parte esencial de la misma. El Dios de los hebreos se revela como una Persona viva, relacional; alguien bueno, protector y liberador, y ese será el mismo punto de partida de Jesús de Nazaret en su discurso programático que a continuación se analizará.

Referencias bibliográficas

Aguirre Monasterio, R. (2010). *Dios liberó a Israel de la esclavitud de Egipto*. Recuperado de: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2010-2011/CursoTeologiaDiosLibraAlPuebloDeIsrael2010-2011.pdf>.

- Andiñach, P. (2006). *El libro del Éxodo*. Salamanca: Sígueme.
- Doglio, C. (s. f.) L'Esodo: Dio interviene nella storia e libera il suo popolo. *Symbolon.net*. Recuperado de: http://www.symbolon.net/Antico%20Testamento/Pentateuco/Esodo/01-introduzione_all_Esodo.pdf.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Henao Mesa, J. A. (2014). Dios narrado desde lo político. *Cuestiones Teológicas*, 41(95), 191-215. Recuperado de: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/354>.
- Kessler, R. (2013). Vocación para la libertad: el caso Moisés. *Revista Pistis & Praxis: Teología e Pastoral*, 5(2), 345-363. Recuperado el 18 de junio de 2020, de: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449749234003.pdf>.
- Latourelle, R. (1982). *Teología de la revelación*. Salamanca: Sígueme
- Pixley, J. (1983). *Éxodo: Una lectura evangélica y popular*. México: Casa Unida de Publicaciones.
- Ska, J.-L. (2001). *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Estella (Navarra, España): Verbo Divino.
- Spreafico, A. (1995). *Guía espiritual del Antiguo Testamento: El libro del Éxodo*. Barcelona: Herder.

FUNDAMENTOS BÍBLICOS NEOTESTAMENTARIOS PARA UNA TEOLOGÍA EN SALIDA, A LA ESCUCHA DEL ESPÍRITU

Vladimir Merchán Jaimes

Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Rionegro (Rionegro, Antioquia, Colombia). Adscrito al grupo de investigación Humanitas de la facultad mencionada.

ORCID: 0000-0002-0949-0208.

Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

Guillermo L. Herrera Gil

Magíster en Filosofía; pregrado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia «Regina Apostolorum» de Roma. Actualmente docente-investigador de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador del programa de Teología Virtual. Grupo de investigación Humanitas.

ORCID: 0000-0001-5844-1026.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

Los estatutos, la organización interna, el método de enseñanza, la organización de los estudios debería reflejar la fisonomía de la Iglesia «en salida».

PAPA FRANCISCO en Nápoles, 2019

Introducción

En el capítulo anterior, la búsqueda de los fundamentos bíblicos veterotestamentarios para una teología en salida se centró en el estudio de Éxodo 3 y Deuteronomio 26,6-11. En el presente capítulo se buscará el mismo objetivo, pero indagando en las fuentes del Nuevo Testamento, para cuyos efectos se estudiarán los pasajes de Lucas 4,16-21 y 7,18-23. El criterio selectivo consiste en que se trata de los textos más importantes sobre la identidad divina, sobre el dinamismo de la Revelación, su contexto vital e histórico y su finalidad. Identificar sus características fundamentales es tarea esencial para la teología, ya que la Revelación es su principio y fundamento.

El programa de la revelación de Jesús (Lucas 4,16-18)

A modo de introducción respecto al tema en cuestión, se puede afirmar que en el texto se encuentran los temas esenciales de la teología de la Revelación. El Vaticano II abrió una nueva perspectiva de interpretación y de reflexión del hecho revelado: un acontecimiento dinámico, un evento comunicativo por excelencia que necesita ser contemplado desde todas sus perspectivas, actores y realidades para poderse comprender. Toda acción de comunicar tiene los siguientes elementos: quien comunica, quien recibe el mensaje, el mensaje como tal y el medio en el cual se comunica. La Revelación tiene, sin falta, estos cuatro elementos:

El que comunica y el que recibe: Dios es quien se da a conocer. No se trata de un encuentro casual entre dos personas que pueden, aceptan y deciden entablar una conversación. En la cotidianidad las posibilidades de comunicación son proporcionales al número de personas que se encuentran. Cada uno elige a quién hablarle. Pero esta elección no le da al otro la capacidad de hablarle. La otra persona ya la tiene. Es decir, los dos pueden, en igualdad de condiciones, iniciar una

conversación. No sucede así con Dios. Cuando Dios decide revelarse, acercarse a una distancia que podamos escucharlo, no lo hace como quien simplemente toma la iniciativa. Aquí la posibilidad del diálogo no es bilateral, va en una sola dirección: solo porque Dios decidió hablarnos, solo por eso, podemos nosotros responderle. Aquí está la esencia de la Revelación, Dios es donación total y voluntaria, nosotros somos respuesta libre al que se entregó primero. La iniciativa de Dios no es entonces la del que habla primero, sino la del único que podía hablar.

Hay otra nota para tener en cuenta. El que recibe no lo hace como quien recibe algo muy bueno, pero al fin y al cabo no esencial. Aquí lo que Dios tiene para decir es el imperativo necesario, lo único necesario: ¡camina!, ¡recobra la vista! Lo que Dios comunica es esencialmente liberador. Si Dios viene a nosotros como liberador es porque nosotros somos cautivos. Si viene como quien sana, es porque estamos heridos. El Mensaje de salvación es ante todo vital y concreto. Dios no nos da algo para vivir mejor, viene a darnos la vida. Hechas estas consideraciones, se inicia el estudio del texto de Lucas:

En aquel tiempo, Jesús volvió a Galilea, con la fuerza del Espíritu, y su fama se extendió por toda la comarca. Enseñaba en las sinagogas y todos lo alababan. Fue Jesús a Nazaret, donde se había criado, entró en la sinagoga, como era su costumbre los sábados, y se puso en pie para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías y, desenrollándolo, encontró el pasaje donde estaba escrito: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido. Me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres, para anunciar a la liberación a los cautivos y a los ciegos la vista. Para dar libertad a los oprimidos; para anunciar el año de gracia del Señor». Y, enrollando el libro, lo devolvió al que le ayudaba, y se sentó. Toda la sinagoga tenía los ojos fijos en él. Y él se puso a decirles: Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír (4,14-21).

Este pasaje establece una continuidad directa con el primer texto de la revelación tratado en el capítulo anterior (Éxodo 1-3). Ambos coinciden tanto en la temática como en el vocabulario y el campo semántico: liberación, pobres, cautivos, oprimidos, año de gracia, libertad. Este texto también habla de la identidad del revelador: se dice que es un ungido por el Espíritu del Señor y un enviado, alguien en salida. En segundo lugar, se describe claramente en qué consiste su misión, su revelación, y la finalidad de esta: enviado para liberar. Se describe

también el dinamismo de esa revelación y sus destinatarios, es decir, histórica, comprometida con los pobres, concreta, humana, espiritual y performativa: dar la libertad a los oprimidos. No se trata solo de pronunciar palabras de liberación, sino de ejecutarlas. Aquí también la acción es parte esencial del envío, del mensaje, y del revelador.

El pasaje es una construcción teológica hecha por el autor que busca condensar el programa de Jesús y su misión, partiendo de Isaías 61,1-2, sin que eso signifique en absoluto cuestionar su esencial historicidad.

Jesús lee lo que quería que oyeran los que estaban presentes en la sinagoga, el texto de Isaías, gracias al que se presenta indirectamente a sí mismo. Puede efectivamente decirse que esta perícopa pone en marcha lo que a partir de ahora se ha convenido en llamar la «cristología indirecta» de Jesús (Aletti, 2019, p. 36).

A continuación, se establecerá la relación con el texto masorético (TM) que podría ser su fuente, a pesar de la inestabilidad que aún atravesaban las diferentes ver-

Isaías 61,1-2	Lucas 4,18-20
«El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh.	«El Espíritu del Señor está sobre mí, porque él me ha ungido.
A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos;	Me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres,
a pregonar a los cautivos la liberación,	para anunciar la liberación a los cautivos y a los ciegos la vista.
y a los reclusos la libertad,	Para dar libertad a los oprimidos;
a pregonar año de gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios;	para anunciar el año de gracia del Señor».
para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido. Se les llamará robles de justicia, plantación de Yahveh para manifestar su gloria».	Y, enrollando el libro, lo devolvió al que le ayudaba, y se sentó. Toda la sinagoga tenía los ojos fijos en él. Y él se puso a decirles: —Hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír.

Fuente: Elaboración propia.

Los dos textos son casi idénticos, sin embargo, es importante comparar cada uno de sus elementos. El texto de Lucas omite: vendar los corazones rotos, que sí estaba en Isaías. Se conoce que en este momento es cuando empiezan a estabilizarse las versiones del Antiguo Testamento, y es posible que estuviera leyendo un texto profético ligeramente distinto al masorético que se tiene hoy en día; por otra parte, coincide obviamente con los LXX, específicamente el «dar la vista a los ciegos», pero no coinciden en un tema tan importante como es «liberar», caso que sí sucede con el TM. Lucas añade: a los ciegos la vista. Es probable que sea voluntariamente, a cuenta sabida de la importancia que van a tener las curaciones en el ministerio de Jesús, sobre todo las curaciones físicas. Puede ser una forma de conexión-premonición de lo que luego Jesús va a realizar, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter programático del texto.

El tema de la visión va a ser fundamental en este evangelista y refleja claramente un aporte teológico propio, como se constatará en la recuperación de la vista por parte de los discípulos de Emaús. Lucas cambia en la cuarta frase reclusos por oprimidos. Es evidente la valoración que tiene de los pobres como los primeros y preferenciales destinatarios del reino, y cómo cuando habla de ellos es imposible reducirlos a una categoría o situación espiritual. En este caso va más allá y los describe como afectados por una situación social que efectivamente los oprime.

Por último, Lucas omite también la segunda parte de la frase final de Isaías: que entendía que el año de gracia es al mismo tiempo «un día de venganza de nuestro Dios». El Dios del evangelio de Lucas es el Dios misericordioso por antonomasia, que sale a buscar a todo hijo suyo que esté perdido y lejos de casa. Este Dios en salida va a dibujarse en cada gesto de Jesús con los pecadores y excluidos por el sistema religioso-social judío. Su salida es expresión y concreción de su misericordia. No sale a condenar ni a juzgar, sino a perdonar, curar, sanar, acoger, resucitar. Por ello Jesús abandona el férreo lenguaje de Juan el Bautista en el desierto, no ubica al pueblo ante el día de la ira, por el contrario, anuncia un año de gracia.

Para Lucas «el año» es la época de transición escatológica, que había sido anunciada mediante la asunción profética del tema del año jubilar (Lev 25,8-54). El nombre de ungido del Señor y la mención del año jubilar anuncian juntamente el cumplimiento definitivo de la voluntad de Dios (Bovon, 1985, p. 304).

No se acerca el juicio devastador, sino que en cambio se ha acercado el Reino, porque el tiempo se ha cumplido. No le llama a la gente raza de víboras, incluso a los pecadores y excluidos los va a invitar a regresar al hogar donde un padre los espera con los brazos abiertos. Incluso su opción por los pobres no es una acción excluyente (de los ricos), sino un llamado profético para que estos cambien sus prioridades, por las prioridades de Dios. No hablará del juicio de Dios en primer lugar, sino de su cercanía y presencia en la vida cotidiana. No esperará a las gentes en el desierto para bautizarlas, sino que saldrá a su encuentro, irá a buscarlas donde estén porque para esto ha sido enviado.

Este pasaje de Lucas no es uno más en su narración, es la presentación de la identidad de Jesús y de su programa, solo este evangelista «inaugura el ministerio de Jesús con un episodio (Lc 4,16-30) en el que los principios que tejerán el resto de su relato están presentes sistemáticamente y en el que la palabra misma de Jesús engendra el resto del relato» (Aletti, 2019, p. 45). Por eso Lucas lo coloca precisamente antes de narrar la vida de Jesús y su ministerio. Recuerda en cierto modo a la presentación del reino que hace Marcos en 1,14-15: «El tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Noticia». Según Aletti (2019),

ese es el núcleo de los evangelios, y por ello llevan ese nombre. Es el programa que han de tener todos cuantos le siguen, demuestra que comentando Is 61 con la ayuda de 1 y 2 Re y manifestando así sus correspondencias semánticas profundas, Jesús muestra que considera las Escrituras como una unidad que encuentra su cumplimiento en él. [Y de esta forma,] en Lc 4,16-30 Jesús es el profeta y el hermeneuta por excelencia: de las Escrituras, del pasado, del presente y del futuro (p. 43).

Jesús aparece entonces como el revelador del Padre y de su designio de salvación misericordiosa.

El Espíritu del Señor está sobre mí

El Espíritu del Señor aparece en la obra lucana como la presencia divina que opera en las personas que reciben una misión y que decide la naturaleza y la extensión de esta. El paradigma trinitario y relacional propuesto por el papa Francisco y explicado en el primer capítulo del presente libro encuentra aquí una clara

expresión evangélica, y viceversa. El Padre y el Hijo aparecen en una continua relación por medio del Espíritu. El enviado nunca está solo, siempre vive ante una presencia personal familiar, en diálogo. No se trata solo de una fuerza operante, sino de un encuentro personal. Jesús es total apertura al Padre misericordioso en el Espíritu. Estas relaciones son las que Él sueña para los hombres y mujeres de toda clase y condición social. Es a lo que Él le llamará Reino o Reinado de Dios. Un ambiente de hogar, de encuentro afectivo, de familia, y de cuidado mutuo. Uno de los signos más expresivos que Jesús adoptará para expresar esta realidad será el de un banquete. La vida cristiana es esencialmente relación.

No hay seguridad en los estudiosos de que ya en este momento de la tradición lucana aparezca claramente el Espíritu como una realidad personal definida, pero el presupuesto mínimo en el que la gran mayoría coincide es que «Il modo migliore per caratterizzare lo Spirito Santo in Luca-Atti è che esso rappresenta il Padre [...] A volte lo Spirito mostra che sia il Padre, sia il Figlio stanno operando o operano in qualcuno» (O'Toole, 1994, p. 24). En este caso, lógicamente se debe concluir, como mínimo, que es el Padre en el Hijo, como una especie de presencia activa. El Espíritu Santo entonces es acción y operatividad divina transformadora en la historia. Pero al mismo tiempo, se observa ya incoada la personificación del Espíritu, que va a ser explicitada en otras tradiciones como la joánica o la paulina. Por ello se respetará la concepción lucana y a continuación se profundizará en su sentido apenas mencionado por O'Toole, por lo que se abordará desde la relación de Jesús con el Padre.

«Su Dios era, ciertamente, el Dios de Israel, pero la forma en que hablaba de él y con él revela que tenía una visión propia» (Guijarro, 2015, p. 20). Tanto que esta relación única con el Padre fue decisiva para que los discípulos reflexionaran después de la Pascua sobre su condición divina. Nadie había tenido ese trato con el Padre. Se encuentran entonces elementos de continuidad con el judaísmo (un claro monoteísmo tal como era reconocido por el credo de Israel) y elementos de discontinuidad. Desde el inicio, los evangelios narran en forma de visión una vivencia de Dios muy personal y propia que tuvo, específicamente en el bautismo. De esta se debe subrayar, en primer lugar, que fue una experiencia esencialmente afectiva «Tú eres mi hijo amado, en quien me complazco», donde se encuentra a un Dios que es amor en el sentido pleno.

En segundo lugar, con la mención de la presencia del Espíritu Santo se debe notar el aspecto de la cercanía y el de la ruptura de los cielos y la tierra. Esta pre-

sencia cercana, afectiva y poderosamente operante será el principio y fundamento de toda su vida, su centro vital. El paradigma de la autorreferencialidad es totalmente contrario a la experiencia y propuesta de Jesús. Esta dimensión afectiva y misericordiosa del Padre, que trascenderá el modelo patriarcal y religioso judío, la plasmará Jesús significativamente en la parábola del Padre misericordioso (Lc 15). Es un Dios completamente despreocupado de su propio honor, valor fundamental del modelo judío tanto religioso como familiar, apenas mencionado mientras que, por el contrario, está preocupado es por el estado del hijo que acaba de regresar.

Estas vivencias religiosas de Jesús se dan en el ámbito de la oración, que especialmente el evangelio lucano menciona frecuentemente, en el cual introduce también a sus discípulos. Su fe tradicional israelita y su experiencia personal continua de oración van fraguando su imagen de Dios y su relación con Él. Esta irá configurando su proyecto del reino y su proyecto irá configurando su experiencia de Dios. Es por ello por lo que cuando Jesús habla de reino, nunca habla de Dios como rey sino como Padre. Reino y Padre se interrelacionan y se explican mutuamente. La oración y la misión son solo dos dimensiones de la misma realidad, no puede ser cristiana una oración solipsista ni puede sostenerse una pastoral sin espiritualidad. La forma de vida en el reino propuesto por Él será la misericordia porque el Padre es misericordioso, no es la soberanía de su voluntad lo que viene a imponer sino de su compasión.

Como ha señalado con acierto Geza Vermes, el núcleo básico de la religión de Jesús no fue la observancia de la Torá, ni una búsqueda de pureza ritual o ética, ni la santificación del individuo a través del culto, sino la imitación del modo de actuar de Dios (Guijarro, 2015, p. 29).

«Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36), es el resumen de la fuente y del proyecto del Nazareno. Es una propuesta relacional, pero profundamente cualificada. Jesús no se inspira en la Torah, ni en un proyecto de pureza o de perfección personal, sino en su Padre. Es esta relación especial, personal y afectiva con Dios la que determina su actuación. En realidad, hay pocos pasajes que hablen sobre la relación del Jesús histórico y el Espíritu Santo y se ha dado un debate sobre si esa relación es una creación de la comunidad pospascual o fue una explicitación, de la comunidad, de algo que había en la vida de Jesús.

Los estudiosos concuerdan suficientemente de que por lo menos dos pasajes se pueden remontar al Jesús antes de la Pascua, y los resultados son enriquecedo-

res. El primero se refiere al dicho presente en Lucas, que a su vez se encuentra en la «fuente Q» y reza así:

Si yo expulso los demonios por Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso ellos serán vuestros jueces. Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios (Lc 11,19-20).

El dicho es el mismo en Lucas que en Mateo, salvo que aquel habla del «dedo» (de Dios) y Mateo en cambio dice «Espíritu», pero ambas expresiones se refieren a la misma operatividad divina por medio del Espíritu, quien sería el «dedo» de Dios en la historia. Son distintas pero similares maneras que expresan la convicción de Jesús de que su poder se atribuye a una fuerza divina. De esta forma, «a través de los exorcismos que realizaba con este poder, el Reinado de Dios estaba comenzando a hacerse presente» (Guijarro, 2002, p. 303).

En la vida del Jesús histórico existe una correlación entre el Espíritu/dedo de Dios —las sanaciones, en este caso los exorcismos— y la llegada del Reino de Dios. La acción principal del Espíritu es la llegada del Reino de Dios. Estas conclusiones de los exégetas confirman que la vinculación acaecida en el pasaje que se está estudiando, Lc 4,16-19, entre el Espíritu, Jesús, liberaciones y curaciones como signos del Reino, no es casual sino estructural. En Jesús de Nazaret, el Espíritu del Señor, que es la presencia operativa e histórica del Dios de Israel, el mismo Padre está actuando, se está revelando cuando libera, cuando sana y cuando hace llegar el Reino. La teología no puede pasar por alto esta «teofanía». Por ello se entiende que para el papa Bergoglio sea imposible concebir una oración sin fraternidad o una misión sin espiritualidad. Conociendo que el término «comunidad» sufrió interpretaciones muy pasivas y estáticas, lo recupera reconfigurándolo como «intimidad itinerante o comunión misionera» (Francisco, 2013, n.º 23), la dimensión vertical de la fe resulta inseparable de su dimensión horizontal.

Esta convicción proviene de Aparecida (DA) donde se da una innovación eclesial, cuyas consecuencias se irán comprendiendo progresivamente. Se trata de la unión realizada en esta conferencia de la Iglesia discípula y de la Iglesia misionera. Haber eliminado o matizado la conjunción para referirse siempre a los bautizados como discípulos misioneros refleja una clara conciencia de la indisolubilidad, apenas mencionada y estudiada en la relación de Jesús con el Espíritu Santo.

El segundo pasaje prepascual es el que trata sobre «A todo el que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo no se le perdonará» (Lc 12,10). El contexto original del dicho tiene que ver con que sus adversarios afirman que quien actúa en Jesús no es el Espíritu Santo sino el príncipe de los demonios. Guijarro (2002) afirma que «Jesús se tomó en serio las acusaciones de sus adversarios acerca del origen del poder que exhibía en sus exorcismos. Quien actuaba a través de Jesús no era el príncipe de los demonios, sino el mismo Espíritu de Dios» (p. 304). Jesús «tuvo conciencia de ello» (Guijarro p. 305) y es uno de los elementos más importantes para afirmar una cristología implícita y fue, junto con la conciencia de su papel en el Reino, el punto de partida que tomaron los primeros cristianos después de la Pascua para desarrollar la fe en su condición divina.

El poder y la autoridad de Jesús (*dinamys* y *exousia*) provienen del Espíritu en Él y están completamente orientados a hacer llegar el Reino. Si no se acepta esta realidad originante, es una blasfemia y se inutiliza la acción salvadora de Dios. Esta conciencia que tenía Jesús del Espíritu en su vida, la tiene Francisco del Espíritu en la vida de la Iglesia, aunque de manera evidentemente diversa, y forma parte esencial del paradigma trinitario mencionado en el primer capítulo de este libro. El término referido a la persona del Espíritu o a su experiencia aparece 116 veces en la *Evangelii gaudium*, lo que indica que es una dimensión fundamental para la reforma que propone. El numeral 261 parece resumir elementos primordiales de la pneumatología eclesiológica de la exhortación. En primer lugar, es el criterio esencial para identificar la principal crisis de la Iglesia, una Iglesia sin «espíritu»; en el apartado sobre la espiritualidad misionera: «Cuando se dice que algo tiene “espíritu” esto suele indicar unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción pastoral y comunitaria».

Una Iglesia estática es el principal signo de la ausencia del Espíritu que envía, desinstala y desacomoda. Entonces se produce la sensación de que la vida cristiana es una carga y la misión, un peso. En el mismo numeral la exhortación continúa:

¡Cómo quisiera encontrar las palabras para alentar una nueva etapa evangelizadora más fervorosa, más alegre, generosa, audaz, llena de amor hasta el fin y de vida contagiosa! Pero sé que ninguna motivación será suficiente si no arde en los corazones el fuego del Espíritu. En definitiva, una evangelización con espíritu es una evangelización con

Espíritu Santo, ya que Él es el alma de la Iglesia evangelizadora (Francisco, 2013, n.º 261).

Ninguna motivación eclesial puede sustituir al Espíritu Santo. Esta escucha al Espíritu recuerda las palabras de Juan XXIII en el anuncio del Concilio Vaticano II sobre abrir las puertas al aire renovador de Él. De nuevo se vuelve al paradigma relacional-trinitario mencionado en el primer capítulo propuesto por el papa. El Espíritu es completamente dinámico y rompe los muros de la autorreferencialidad en la Iglesia, y de lo que la exhortación llama mundanidad espiritual, «esta mundanidad asfixiante se sana tomándole el gusto al aire puro del Espíritu Santo, que nos libera de estar centrados en nosotros mismos, escondidos en una apariencia religiosa vacía de Dios» (Francisco, 2013, n.º 97).

La liberación a la que es enviado el ungido es la misma que vivencia en su propia persona para que el envío se dé. Este necesita aprender a discernir cuáles son sus opresiones, sus esclavitudes, y sus pobreza personales y a exponerlas a la acción del Espíritu. El papa Bergoglio se hace eco de un signo de los tiempos actuales que denuncia proféticamente una religiosidad que no humaniza y que no se puede considerar como espiritualidad, pues son vivencias de la religión que no conectan con la vida real y concreta de los creyentes, con sus necesidades y carencias. Esto ha dado lugar al dilema espiritualidad sí, religión no. La exhortación reconoce que no solo es posible (la religión sin la espiritualidad), sino que es una realidad, pero lejos de caer en ese dilema mencionado propone una experiencia religiosa interpersonal, afectiva, existencial, en la que la persona haga contacto real consigo misma, con Dios y con los demás.

Un signo claro de la presencia del Espíritu en Pentecostés es que hace salir de sí mismos a los apóstoles y los transforma en anunciadores del Evangelio con *parresía*, permitiendo que cada uno empiece a entenderlo en su propia lengua. La *Evangelii gaudium* afirma que «En cualquier forma de evangelización el primado es siempre de Dios, que quiso llamarnos a colaborar con Él e impulsarnos con la Fuerza del Espíritu [...] Él nos amó primero» (Francisco, 2013, n.º 12). El Espíritu traspasa la vida del ungido y la renueva desde dentro con su fuego; experimentar su Espíritu es haberse sentido amado primero por Él, libre y gratuitamente. La unción, que inmediatamente se estudiará, es una experiencia afectiva en primer lugar, tal como sucedió en la vida de Jesús en el bautismo. Esta será la base del desarrollo afectivo y emocional del discípulo, por ello insistirá en la alegría del Evangelio.

Por último, la Exhortación señala que «El Espíritu Santo es la fuente de la verdadera novedad» (Francisco, 2013, n.º 12), a la vez que invita a ser audaces y creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, y los nuevos caminos para comunicar el Evangelio. Hoy especialmente se aplica el lema de la era digital: crear o morir. El Espíritu no es un sedante que lleva a la persona a entrar en una especie de estado interior inactivo y estoico, sino que, por el contrario, desencadena toda la creatividad y las posibilidades de la persona, para el crecimiento personal, social y eclesial. La audacia y el coraje son características propias de las personas que se dejan llevar por el Espíritu, y poco promocionadas por la formación cristiana. En esa línea Francisco se ha atrevido a pedirle a los jóvenes: «¡hagan lío!».

La unción

«[...] Porque me ha ungido» (Lc 4,18), es el origen de la palabra Cristo y cristianos, porque para Lucas un cristiano solo puede vivir desde el Espíritu. Es otro de los temas más apreciados por este evangelista que desarrollará ampliamente en el libro de los Hechos, después de narrar la unción de la iglesia primitiva junto a los apóstoles en Pentecostés. La vida de Jesús y la vida cristiana es una vida dinámica movida por el poder y la fuerza de este Espíritu, Señor y dador de vida. Más tarde lo describirá como lenguas de fuego (Hch 2). Queda claro que la obra de Jesús no es una iniciativa humana, viene de lo alto, tiene su origen en Dios. Por ello Jesús se sabe enviado, movido, en salida hacia las periferias de la sociedad.

Frecuentemente se ha concebido que una persona espiritual es la persona que vive ocupada en las cosas del cielo, pero curiosamente este pasaje indica que Jesús es espiritual porque el Espíritu de Dios está en él enviándolo a las realidades humanas más desfavorecidas. Periferias humanas las llamará el papa Francisco (Francisco, 2013, n.º 46). Así mismo, un cristiano verdaderamente espiritual se halla junto a los más necesitados, en la historia de los más desfavorecidos. En este caso alguien místico parece ser alguien que es capaz de contemplar la realidad sufriendo del otro, y tomar partido por ella. El Espíritu de Dios aparece orientando la vida cristiana hacia el compromiso social. Esta concepción del Espíritu dista completamente de la concepción montanista o gnóstica en la que el principio del conocimiento llevaba a desentenderse de la realidad histórica y sus dramas, para elevarse hacia unos estadios de perfección individual y espiritual.

Esta visión errada del místico, como ese ser tan elevado que se desentiende del mundo, no proviene de su definición más profunda. La mística puede definirse a partir de la adhesión de pensamiento, voluntad y sentimientos a algo. En la Sagrada Escritura, la mística se concretiza con la imagen del corazón. «Yahvé se ha buscado un hombre según su corazón, al que ha designado caudillo de su pueblo» (1 S 13,14). Místico o santo es, entonces, el que esté más cerca del corazón de Dios, el que logre sentir como siente el corazón de Dios. «He visto la aflicción de mi pueblo» (Ex 3,7), «me asquea el olor a grasa quemada cuando escucho el clamor de la viuda y el huérfano» (Is 1,10-20). Jesús camina, habla y come con pecadores. Si el corazón de Dios ha estado siempre cercano al desvalido, no debería ser distinto para sus místicos, sus santos, sus seguidores más íntimos.

No se trata de una mera elección social, una agenda de trabajo en pro del más necesitado, sino de identificarse con ellos de la misma manera y con el mismo corazón de Dios: se hace pobre con el pobre, sufriente con el que sufre, débil con el desvalido. La tarea del místico, del cristiano será entonces, entender por qué Jesús actúa así. Tener los mismos sentimientos de Cristo Jesús. Es curioso que no acuda a la simple orden: tened cuidado de hacer lo que él hace, no, para el místico no basta obedecer, el mercenario lo hace. El místico termina haciendo lo que Jesús hace, antes que nada, porque lo siente, siente igual que Él y eso lo mueve a actuar como Él.

Conclusiones

La vida de Jesús es una vida llena de la presencia del Padre por medio de su Espíritu. Esta se constituye como una relación afectiva e íntima, pero al mismo tiempo, principio y fundamento para su misión del Reino. En ella experimenta al Padre como misericordia y es el núcleo de su propuesta para las nuevas relaciones humanas: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). Esta relación irá configurando su proyecto. Dios se revela relacionándose misericordiosamente y generando relaciones nuevas a su imagen y semejanza. La teología pastoral del papa Francisco brota de una verdadera episteme de la Revelación bíblica y va mucho más allá de un simple intento de aplicaciones prácticas del Evangelio.

La misión de Jesús es divina en cuanto que procede del Padre. Es Dios quien ha tomado la iniciativa de salir a liberar a su pueblo nuevamente, en la persona del Nazareno. Jesús vive en total apertura y referencia a Él.

La unción del Espíritu es una experiencia afectiva, personal e intransferible, pero desde el primer momento está orientada hacia el Reino, de tal modo que la dimensión vertical (oración) y horizontal (fraternidad) de la vida cristiana son insolubles. La acción principal del Espíritu es hacer presente el Reino de Dios, por lo que todas sus acciones se orientarán hacia ese fin. Ser ungido es hacer experiencia íntima de Dios y empática del hermano.

Este Espíritu Santo es el alma y la fuerza de la vida cristiana, por ser dinámico y operativo siempre buscará romper cualquier autorreferencialidad eclesial o modelo de Iglesia estático. Es, al mismo tiempo, la fuente de toda innovación y creatividad necesaria para una pastoral en conversión y para el anuncio del Evangelio vivo.

Referencias Bibliográficas

- Aletti, J. N. (2019). *El evangelio de Lucas y las Escrituras de Israel: La importancia de la tipología en Lucas*. Estella (Navarra, España): Verbo Divino.
- Bovon, F. (1985). *El Evangelio según san Lucas, 1-9* (Vol. I). Salamanca: Sígueme.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Guijarro, S. (2002). El Espíritu Santo en la vida de Jesús y de los primeros cristianos. *Cuestiones Teológicas y Filosóficas*, 29(72), 295-318.
- Guijarro, S. (2015). *El Dios de los primeros cristianos*. Universidad Pontificia de Salamanca. Recuperado de: <https://www.origenesdelcristianismo.com/index.php/es/2013-02-05-08-47-26/1238-el-dios-de-los-primeros-cristianos-salamanca-2015>.
- O'Toole, R. F. (1994). *L'unità della teologia di Luca: un'analisi del vangelo di Luca e degli Atti*. Turín: Elle Di Ci.

FUNDAMENTOS BÍBLICOS NEOTESTAMENTARIOS PARA UNA TEOLOGÍA EN SALIDA, A LA ESCUCHA DEL HERMANO

Vladimir Merchán Jaimes

Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de la facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Rionegro (Rionegro, Antioquia, Colombia). Adscrito al grupo de investigación Humanitas de la facultad mencionada.

ORCID: 0000-0002-0949-0208.

Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

Guillermo L. Herrera Gil

Magíster en Filosofía; pregrado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia «Regina Apostolorum» de Roma. Actualmente docente-investigador de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador del programa de Teología Virtual. Grupo de investigación Humanitas.

ORCID: 0000-0001-5844-1026.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

*Una experiencia de excepcional valor es haber
aprendido por fin a mirar los grandes aconte-
cimientos de la historia universal desde abajo,
desde la perspectiva de los excluidos, los sospecho-
sos, los maltratados, los impotentes, los oprimidos
y los escarnecidos; en una palabra, los que sufren.*

DIETRICH BONHÖFFER desde la prisión

En el anterior capítulo se constató que la experiencia del Espíritu es personal, pero tiene, desde su mismo inicio, una dirección social, fraterna y misionera. La subdivisión a la escucha del Espíritu, a la escucha al hermano es artificial en cuanto que son dos dimensiones de una única realidad. El presente capítulo pretende seguir profundizando en la vida relacional que vivió Jesús, pero en este caso con los destinatarios de su misión. Esta a su vez desvela gran parte de su identidad y del dinamismo de su Revelación.

«Me ha enviado para dar la Buena Noticia a los pobres»

No se trata de un movimiento por el movimiento, sin dirección. Sus destinatarios son los pobres, «Lucas presenta a Jesús como la esperanza de los desesperanzados. El Magnificat lo afirma claramente; Dios lucha en favor de los pobres y ensalza a los oprimidos» (Abogunrin, 2005, p. 1246). No son los pecadores en primer lugar, o los que infringen las leyes divinas. Dios no está pensando en su propio honor o en la impureza típica de la mentalidad religiosa judía. El Espíritu no lo envía para mejorar el culto judío, conforme a la Torah; tampoco se trata de que la gente se vuelva más religiosa. No llama a ninguno de sus discípulos de entre los sacerdotes ni se dedica a ganar gente para el templo. Las relaciones con la casta sacerdotal son inexistentes, por no decir que tensas, y su actividad transcurre al margen del judaísmo oficial. No lo combate, lo ignora. Cuando se suma al movimiento bautista, asume lógicamente su postura crítica ante el templo y su sistema ritual, como incapaz de transformar al ser humano y de curarlo.

Tampoco escogerá sus discípulos de entre los escribas o eruditos religiosos, y tampoco se relaciona con ellos. En este caso también su estrategia será prescindir de ellos. Su revelación no consiste en traer nuevas verdades para ser creídas, o un nuevo compendio de doctrinas que deban ser aceptadas por sus contemporáneos.

Es claro, Jesús no viene a enseñar un catecismo judío, el Espíritu no lo envía para transmitir un nuevo código moral, con un sistema de leyes que deba ser respetado en vista del fracaso de la Torah; por el contrario, parece distanciarse del legalismo moral farisaico, sobre todo cuando antepone las normas al ser humano, y estas se vuelven una carga opresora.

Por último, nunca se le observa con los poderosos ni con las élites políticas de su tiempo. Tanto es el distanciamiento de estos, que no se le ve nunca en las grandes ciudades helenistas. No hay pruebas de que haya estado en las dos ciudades importantes y cercanas a Galilea, como lo son Tiberíades y Séforis. En cambio, todas las narraciones hablan de su recorrido por las aldeas, acercándose a los campesinos y clases desfavorecidas. Sus parábolas, en su gran mayoría, hablan de temas rurales, porque están dirigidas a la gente sencilla, que puede comprender este lenguaje.

Hubiera sido una traición a los pobres hablarles del reino aliándose con los poderosos injustos de su tiempo. Jesús conoció desde niño el sufrimiento de su pueblo sometido al poder romano, y vio con sus propios ojos el pánico que provocaban sus legiones.

También palpó el miedo en los campesinos ante los impuestos imperiales y religiosos. Experimentó la impotencia de los aldeanos cuando tenían que venderse como esclavos por una mala cosecha. Esta opción preferencial por los pobres en ningún momento significa una exclusión de los demás, sino por el contrario una llamada profética a los avaros a cambiar sus prioridades de vida. Cuando elige al pobre le está dando automáticamente un mensaje al que ignora a ese pobre. Durante toda su vida, Jesús va a ser muy crítico con el ejercicio del poder que no se utiliza para servir a los demás (Mc 10,42).

A estos pobres les anuncia una buena nueva, pero ¿cuál será el contenido de esta Buena Noticia? El reino, todas las fuentes sinópticas lo confirman. Jesús anuncia un acontecimiento: en su persona Dios, el padre, les está saliendo al encuentro con los brazos abiertos, para transformar a su vez, sus vidas en misericordia. Este es el acontecimiento que constituye su predicación. «Sed misericordiosos, como vuestro padre es misericordioso», es la traducción que hará Lucas de Lv. La santidad no consiste en una perfección personal, o en alcanzar un estado de pureza moral. La santidad es misericordia. Los pobres tienen que aprender a descubrirla en todo, en un amanecer, en la lluvia, en los lirios del campo, en el amor humano de un padre para con un hijo, en la alegría de una fiesta de bodas. La Buena Noti-

cia es que el Padre está ofreciendo un banquete donde todos están especialmente invitados, donde no hay etiquetas, ni estratos, ni categorizaciones, y donde los últimos a los ojos del sistema religioso y social son los preferidos de Dios.

Sí, a Dios le preocupa el sufrimiento de ellos, Él se interesa por sus vidas en el sentido más real, concreto y humano, para ello Jesús ha sido enviado. De hecho, el proemio de la *Veritatis gaudium* va a decir que es necesario profundizar en la revelación y al mismo tiempo estar en diálogo con los hombres «en escucha profunda de sus problemas, sus heridas y sus necesidades» (Francisco, 2017, n.º 2). Esto es lo que se puede palpar en los pasajes de Jesús donde parece no respetar el sábado, pues en estos textos se preocupa más por la salud de los que no la tienen, que por una observancia de un precepto religioso al margen de la vida. La ironía es que la interpretación de Jesús del sábado se plantea como la más auténtica. La religión y la fe tienen que estar al servicio de la vida humana, y no viceversa, tienen que promoverla, desarrollarla, dignificarla.

Esto constituyó un verdadero escándalo para la concepción religiosa de su época. Por ello, su programa consiste en sembrar libertad, luz, gracia, misericordia, ruptura de prejuicios. Jesús no se dirige en primer lugar al pecado de la gente, sino al sufrimiento que destruye sus vidas. No viene a señalar transgresiones en un primer momento, ni a culpar a los que no cumplen los mandamientos, ni a amenazar a los extraviados. Lo primero que llama su atención no es el pecado sino la pobreza, la humillación y las necesidades de su gente. Aletti (2019) señala que «hay una clara correspondencia entre los pobres, los cautivos, de los vv. 18-19 y los extranjeros de los vv. 25-27» (p. 36). Es decir, la viuda de Sarepta (curada por Elías) y el leproso Naamán (curado por Eliseo), de esta manera, el evangelista resalta la valorización de la persona humana como tal en detrimento del aspecto religioso formal que constituía el exclusivismo religioso judío. En el evangelio de Lucas, la opción preferencial por los pobres busca precisamente incluir a los que estaban excluidos dejando la puerta abierta a todo aquel que quiera venir a vivir unas relaciones basadas en la misericordia y en la justicia.

La anterior anotación de Aletti se confirma cuando se descubre que en el presente pasaje de la sinagoga (Lc 4,16-18) también hay una clara conexión con Is 58,6-7: «¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: [...] dar la libertad a los oprimidos y arrancar todo su yugo? ¿No será partir al hambriento tu pan? [...]». El contexto es una denuncia profética a una religión que no está al servicio

de la vida humana, y que no coloca a esta como su principio hermenéutico y moral. No se centra en el estado de pureza que todavía no han conseguido, sino en la aflicción que viven. Recuerda al Dios que escucha el clamor de su pueblo en Ex 3. Por eso Jesús se siente enviado a cuatro grupos de destinatarios: los pobres, los cautivos, los ciegos o enfermos y los oprimidos. Todas ellas son diferentes dimensiones de una misma realidad, la vida en su fragilidad misma, son los últimos, los que no cuentan para nadie. Esta tentación de olvidarse de las personas para ocuparse solamente de la conversión religiosa de las personas ya la vivieron las primeras comunidades. El contraste entre la postura de Jesús y la de los discípulos en los pasajes de la multiplicación de los panes es evidente. Dice Jesús:

Siento compasión de estas gentes, porque hace ya tres días que permanecen conmigo y no tienen qué comer, si los despiden en ayunas a sus casas, desfallecerán en el camino, y algunos de ellos han venido de lejos. Sus discípulos le respondieron: ¿Cómo podrá alguien saciar de pan a estos aquí en el desierto? (Mc 8,1-4).

Pagola (2012) lo explica de la siguiente manera:

Este programa de Jesús no ha sido siempre el de los cristianos. La teología cristiana ha dirigido más su atención al pecado de las criaturas que a su sufrimiento. El conocido teólogo Johann Baptist Metz ha denunciado repetidamente este grave desplazamiento: «La doctrina cristiana de la salvación ha dramatizado demasiado el problema del pecado, mientras ha relativizado el problema del sufrimiento». Es así. Muchas veces la preocupación por el dolor humano ha quedado atenuada por la atención a la redención del pecado (p. 76).

La teología debe retomar este programa de Jesús en su reflexión epistemológica específica y global y no solamente entenderlo como una aplicación pastoral circunstancial. Esto lo pedirá Francisco (2017) a la teología explícitamente en la *Veritatis gaudium*: «Esta opción debe impregnar la presentación y la profundización de la verdad cristiana» (n.º 4). También lo señalará como opción eclesial más detalladamente en la *Evangelii gaudium*:

Si la Iglesia entera asume este dinamismo misionero, debe llegar a todos sin excepciones. ¿Pero a quiénes debería privilegiar? Cuando uno lee

el evangelio se encuentra con una afirmación contundente [...] sobre todo a los pobres y enfermos, a esos que suelen ser despreciados y olvidados. No deben quedar dudas ni caben explicaciones que debiliten este mensaje tan claro. Hoy y siempre, «los pobres son los destinatarios privilegiados del evangelio». Hay que decir sin vueltas que existe un vínculo inseparable entre nuestra fe y los pobres. Nunca los dejemos solos (Francisco, 2013, n.º 48).

El papa ha repetido varias veces que ya no se puede decir que la santidad o «la religión debe recluirse en el ámbito privado y que está solo para preparar las almas para el Cielo» (Francisco, 2013, n.º 182) ni que «la propuesta del evangelio es solo la de una relación personal con Dios» (n.º 180). Pues para Francisco «cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y transformación de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad» (n.º 187), con igualdad de oportunidades y con condiciones de vida digna. La opción por lo pobres aparece entonces como una opción del Espíritu de Jesús.

Esta opción recorre todo el Antiguo Testamento, desde el Pentateuco, como se ha visto en el anterior capítulo (Sicre, 1985), pasando por los profetas, continuando por la literatura sapiencial y lírica como de sobra se aprecia en el salterio. Esta opción se verá concretada en todo el ministerio de Jesús, pues él no actúa al margen de este programa. La vida de Jesús demuestra que es imposible espiritualizar su opción, alegorizarla o convertirla en una metáfora sin consecuencias históricas. Por eso es imposible negar que lo que es una Buena Noticia para los pobres, es visto como una amenaza por los poderosos. El anuncio del Reino no es neutral. Confronta directamente a quienes se valen del poder para beneficio propio, para aumentar sus arcas y mantener sus privilegios y no para servir a los desfavorecidos.

La misma categoría «reino» tiene una fuerte connotación «política» no en el sentido de partido ideológico, sino de una realidad con consecuencias visibles y sociales. Esta categoría no es un estado de gracia espiritual e interior solamente, es una experiencia eminentemente comunitaria y real. Por ello la teología no ha de huir a su vocación profética, pues esta forma parte esencial de ella. Es la contracara del anuncio a los pobres. Una teología sin profecía se convertiría en una teología indolente, inmisericorde y simplemente descriptiva. Inerte en su interior, puesto que carecería de la orientación transformadora del Espíritu de Jesús.

La teología cristiana no puede quedarse en debates teóricos al margen de la vida real y concreta de los más desprotegidos porque la revelación de Jesucristo será una fuente inagotable e insustituible para su desarrollo. El criterio de una verdadera episteme teológica no será el grado de su abstracción conceptual ni su fundamentación filosófica, sino el grado de su vinculación con la revelación apenas mencionada. A propósito de esta opción fundamental de la reflexión teológica por los últimos, el papa subraya: «De nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad» (Francisco, 2013, n.º 186). Es por ello por lo que esta opción, dice Francisco, es para la Iglesia una realidad teológica, antes que cultural o filosófica (n.º 198), porque la opción por los pobres es una opción divina antes que eclesial, como lo subraya repetidamente el presente texto lucano. Es imposible oscurecerlo so pena de desfigurar el evangelio y crearse uno propio a la carta.

La pregunta obligada del cristiano debe ser, entonces: ¿por qué Jesús, por qué siempre Dios ha privilegiado al pobre?; ¿puede ser esta predilección signo de exclusión? Si un análisis histórico del Jesús del Evangelio y del Yahveh de la Revelación judía nos lleva a afirmar categóricamente esta predilección divina, también desde la mirada dogmática podemos decir algo al respecto: la misión de Cristo es universal y necesaria. Es para todos en dos sentidos: no excluye a nadie y todos la necesitamos. Jesús no viene a llevarnos al siguiente nivel, a hacernos mejores, a mostrarnos otra manera. No, Cristo, así de literal, nos devuelve la vida, nos rescata, nos salva. Bajo esta perspectiva, Jesús no puede elegir a los pobres como si eligiera bando, tampoco puede elegirlos porque son solo ellos los que lo necesitan. Cuando Jesús desde su encarnación elige lo que no es nada, lo pobre, está eligiendo a todo el género humano, está salvado a toda una humanidad que gime por su rescate.

Lo primero que debemos decir es que, ante Dios, todos somos pobres, no solo en un orden socioeconómico, material, sino desde el punto de vista existencial. También hay que huir de la designación de pobre como la simple comparación de abundancia: ¿quién no es pobre delante de Dios que lo tiene todo, es más, lo es todo? La pobreza con la que nos encontramos cara a cara cuando vemos a Dios es con la del que lo perdió todo. Todos somos pobres no porque Dios es rico sino porque todos hemos caído en desgracia. Todos somos necesitados, no porque él tenga más, sino porque se nos extingue la vida, se nos va entre los dedos, somos

reos de muerte. Desde esta perspectiva, cuando Dios elige siempre al pobre debe existir una razón que obedezca a estas dos realidades que definen la redención: Dios redime a todos porque todos necesitamos ser redimidos.

Quedamos necesariamente frente a la realidad del pecado. Cuando Cristo elige al pobre como su camino predilecto de redimirnos lo hace desde el corazón del Padre misericordioso. Su primera reacción es acercarse al herido para sanarlo, dar de beber al sediento, sentarse con el que es rechazado. La predilección es una predilección de las entrañas, lo empuja literalmente su misericordia. Pero no podemos olvidar la razón por la que hay siempre pobres entre nosotros, por la que siempre nos rodea el sufrimiento y nos merodea la muerte, el pecado. La consecuencia del pecado, la más inmediata y nefasta es la pérdida de la armonía. El mundo ya no nos habla de creación, el otro es un extraño a nuestros ojos, «se vieron desnudos y sintieron vergüenza» me convierto en acusador del otro, «la mujer que me diste por compañera» nos volvemos jueces, «hemos encontrado esta mujer en flagrante pecado [...]».

Jesús va al pobre para mostrarnos lo que hemos hecho. El reclamo ya lejano del jardín vuelve a nosotros: ¿dónde está tu hermano? No porque solo le preocupe el bueno de Abel, sino porque sin el hermano ya no hay manera de definirse, la ausencia del hermano es su acusador, la muerte no es pecado porque mató al bueno, sino porque mató al hermano.

El que sufre, el abandonado es la primera consecuencia del pecado. Jesús viene a sanar al herido y a reconciliar al agresor. Cristo tiende la mano al que no tiene nada y cuestiona la moral del que lo tiene todo, no para apartarlo de su lado, sino para hacerlo recapacitar. Jesús no puede elegir a los pobres porque son los mejores, sino porque son los hermanos de los cuales ya no conocemos su suerte. Ver a Jesús curar sus heridas es mirar de repente mi alma desnuda, mis manos manchadas de la sangre de mi hermano. Volver arrepentido a la casa del Padre, siempre, siempre significará primero y, antes que nada, volver la mirada a mi hermano que sufre. Cristo elige al pobre no porque tiene un bando, sino porque nosotros sí tomamos uno: el de elegirnos a nosotros mismos a costa del otro. Mirad, vengo a hacer todas las cosas nuevas, vengo a restaurar el orden de la creación trinitaria que es ante todo armonía.

«Me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos [...] para dar la libertad a los oprimidos»

La categoría-experiencia de «la liberación» es una expresión y dimensión de la salvación cristiana que impide una espiritualización o difuminación de esta. En la teología lucana el tema de la liberación es tan concreto que la inequidad y desigualdad social dentro y fuera de la comunidad cristiana aparecen como uno de los mayores escándalos morales, «*Luca dedica speciale attenzione a Gesù come Salvatore dei diseredati. Gesù e i suoi seguaci rendono accessibile la salvezza agli oppressi*» (O'Toole, 1994, p. 137).

Fitzmyer (1987) señala que:

En relación con el ministerio de Jesús, esta frase puede entenderse como una referencia a los prisioneros de sus deudas; es decir, la libertad sería una condonación. En el texto de Melquisedec procedente de la gruta 11 de Qumrán, el texto de Is 61,1 se usa en conexión con Lv 25,10-13 y Dt 15,2, que se refieren a la «condonación de las deudas» con motivo del año del jubileo (p. 435).

Si bien este parece ser el primer sentido del texto no se deben excluir otras dimensiones de la vida humana que impiden el desarrollo de esta y que Lucas señala proféticamente: la discriminación que viven millones de personas por una condición racial, las mujeres por parte de un sistema machista; las angustias existenciales o la falta de sentido de vida.

La teología que propone Francisco (2013) busca el desarrollo integral del ser humano, en su dimensión personal y social. Lo señala en número 194 de la *Evangelii gaudium*:

Es un mensaje tan claro, tan directo, tan simple y elocuente, que ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo. La reflexión de la Iglesia sobre estos textos no debería oscurecer o debilitar su sentido exhortativo, sino más bien ayudar a asumirlos con valentía y fervor. ¿Para qué complicar lo que es tan simple? Los aparatos conceptuales están para favorecer el contacto con la realidad que pretenden explicar, y no para alejarnos de ella. Esto vale sobre todo para las exhortaciones bíblicas que invitan con tanta contundencia al amor fraterno, al servicio hu-

milde y generoso, a la justicia, a la misericordia con el pobre. Jesús nos enseñó este camino de reconocimiento del otro con sus palabras y con sus gestos. ¿Para qué oscurecer lo que es tan claro? No nos preocupemos solo por no caer en errores doctrinales, sino también por ser fieles a este camino luminoso de vida y de sabiduría. Porque «a los defensores de «la ortodoxia» se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y a los regímenes políticos que las mantienen.

«Y la vista a los ciegos»

Es imposible abordar por completo el complejo y riquísimo fenómeno de las curaciones. Por tanto, se señalarán solo algunos de sus puntos más importantes en este capítulo. El primero es que «el poeta de la misericordia de Dios hablaba con parábolas, pero también con hechos» (Pagola, 2012, p. 150). Nuevamente es necesario subrayar lo que se mencionó en el pasaje del Éxodo. La revelación se da por medio de gestos y palabras. En el Vaticano I se contrapusieron estas dos realidades, hasta que el Vaticano II las comprendió dentro de un mismo dinamismo, afirmando que están intrínsecamente unidas. La cristología aún estudia el significado profundo de la encarnación, y el modo de esta, así como el mensaje de Jesús que hay en cada una de sus opciones y de los gestos que elige voluntariamente.

La misericordia de Dios no es un marco conceptual, sino que es, por el contrario, una realidad que tiene encarnaciones saludables y concretas en la vida de las personas que entran en ella. A Dios le interesa la vida de las personas, su bienestar y su salud en el sentido integral de la palabra: física, psicológica, espiritual, social. Dios está buscando que sus hijos estén bien. Como en el éxodo a Dios le preocupa el dolor de ellos, su aflicción y opresión. Jesús no realiza milagros como un *showman*, sino como el enviado de un Dios Padre que quiere sanar, que quiere buscar a sus hijos y regresarlos a casa.

Todas las fuentes afirman que «recorría toda Galilea proclamando la Buena Noticia del reino y curando toda enfermedad y dolencia en el pueblo» (Lc 6,18). El encuentro con Jesús siempre será una ganancia, ese es un criterio definitivo de verificación: «La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace

la alegría» (Francisco, 2013, n.º 1). El Dios de Jesús solo sabe dar, solo sabe hacer el bien a sus hijos. Todos esperaban un Mesías lleno de poderío militar, o de poder cósmico que arrasara con los enemigos de Israel. Jesús proclama el Reino poniendo salud y vida en las personas que sufren, en las relaciones que deshumanizan.

No se trata de una conversión a una vida más religiosa simplemente, sino a una vida más humana, más saludable en primer lugar. Esta novedad sorprendió al mismo Juan el Bautista que parece aturdido ante la falta de discursos morales amenazantes que describan el desquite de Dios. El que preparaba el camino se encuentra confundido y envía a sus discípulos a preguntar: «¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?». Y es que Jesús no cuadraba con las expectativas de ningún grupo y hacía volar los paradigmas de estos. Su novedad parecía abrumadora. La respuesta de Jesús no se centra en criterios religiosos y eso resulta escandaloso: «Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios [...] se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (Lc 6,22-23).

Las conexiones con el pasaje que se viene examinando del capítulo 4 de Lucas son estructurales. En primer lugar, el Reino en Lc 6,22-23 se muestra como el cumplimiento perfecto de Lc 4,16-18. Tres elementos son los mismos explícitamente: la vista a los ciegos y el anuncio de la Buena Nueva a los pobres. Las otras curaciones se pueden ver como realización de la liberación a los oprimidos.

Son los signos del Reino, los indicadores de lo que Dios quiere para su pueblo. Está claro, Dios no busca nada para sí, su amor es completamente gratuito y le importan las personas en sí mismas. Por ello se dirige en primer lugar a los que anhelan más vida y salud. La vida humana tiene un valor sacramental para Jesús en los evangelios y no se considera un mero instrumento para una experiencia espiritual. Lucas apenas si usa la palabra redención para describir su soteriología, prefiere en cambio: sanación, estaba perdido y ha sido hallado, estaba muerto y ha vuelto a la vida. El Reino de los cielos es vida abundante para todos. Las curaciones también son una integración social, son la acogida a una sociedad sin exclusiones, sin etiquetas ni prejuicios, más fraterna y acogedora. Por ello se puede decir que lo que anhelan estos enfermos no es solo la curación de una enfermedad sino poder disfrutar de una vida más plena. Un ciego no podía ver a sus seres queridos, un leproso no podía abrazar ni ser abrazado. El estigma social es tan trágico como la enfermedad misma, en una sociedad semita donde creían que esta era un castigo divino.

Jesús no cura con fórmulas mágicas o conjuros, sino por medio del contacto físico en el cual puede expresar el amor compasivo del Padre, que en su persona se hace cercano, presente y profundamente cuidador de la vida, especialmente donde esta se encuentra más amenazada. En definitiva, el Dios de Jesús es el Dios de los que están en las periferias, de los últimos, y solo al optar en la praxis por ellos, se le anuncia como Buena Noticia.

El tercer elemento que conecta los dos textos es el rechazo al enviado. En Lucas 4 son los Nazarenos, sus mismos paisanos, que esperaban un Dios portentoso, regio, extraordinario y con signos sobrenaturales indiscutibles. Lo que veían en Jesús no podía estar más lejos de sus expectativas. La desconfianza en lo humano, en lo humilde y cotidiano fue una tentación que estuvo en los contemporáneos de Jesús. Por ello advierte del enorme peligro de escandalizarse o decepcionarse, y de que esto provoque que se absolutice su dimensión divina en detrimento de su dimensión humana. Esta advertencia vale para la Iglesia y la reflexión cristológica de todos los tiempos.

Retomando el tema de las curaciones se debe hacer notar que la recuperación de la visión tiene una importancia espiritual y capital en Lucas. En sus pasajes de la resurrección, la pregunta clave que los recorre es dónde está Jesucristo. La ironía de la narración de Emaús es significativa porque están buscándole mientras hablan con Él, pero no lo reconocen. Los exégetas discuten si este pasaje es de resurrección o eucarístico, pero lo cierto es que solo se les abren los ojos cuando se puso a la mesa con ellos, tomó el pan, lo bendijo y lo partió (Lc 24,30). La fracción del pan es un tema claramente lucano que formará parte de la identidad de la comunidad cristiana. La plena sanación de la ceguera será obra del resucitado, pero el evangelista aclara que incluso esta se dará en medio del compartir fraterno. La visión se refiere entonces a una visión creyente de la vida, que es capaz de descubrir la resurrección en medio de la muerte y de la desesperanza, la fraternidad en medio del egoísmo; y de iniciar el anuncio de una Buena Noticia, y la experiencia de una nueva aventura, la Iglesia.

«Proclamar un año de gracia del Señor»

Esta frase final deja en evidencia que en definitiva lo mejor que le puede suceder al ser humano es dejarse encontrar por el amor gratuito y misericordioso de

su creador, manifestado en su Hijo. Francisco (2013) lo expresará en la *Evangelii gaudium* con las siguientes palabras:

Solo gracias a este encuentro -o reencuentro- con el amor de Dios, que se convierte en feliz amistad, somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la autorreferencialidad. Llegamos a ser plenamente humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos, para alcanzar nuestro ser más verdadero (n.º 8).

La primera palabra es la gracia. La misericordia hecha carne en Jesús que toma la iniciativa, da el primer paso, y busca sanar la vida de cada persona por medio de la reconciliación, que la acompaña en sus procesos y se involucra con ella. El año de gracia del señor se refiere explícitamente al perdón de los pecados y a un reinicio desde la compasión y la conversión, temas propios y específicos de la teología lucana. El tercer evangelista comprenderá la liberación apenas descrita en una experiencia más teológica, la salvación misericordiosa universal prometida desde los orígenes de Israel. Los antiguos lugares de la salvación veterotestamentaria, tales como el templo, la ciudad de Jerusalén, quedan ahora sustituidos por la persona de Jesús, quien es presentado fundamentalmente como el Salvador misericordioso.

«*La stessa presentazione globale del Figlio di Dio come Salvatore si incontra nell'episodio di Nazaret (Lc 4,16-30). Questo brano è programmatico per Luca-Atti. Lo Spirito consacra Gesù con l'unzione. L'unità della teologia di Luca*» (O'Toole, 1994, p. 30). Esta salvación describe una acción en la que el hombre pecador está extraviado, pero el Dios de la misericordia sale en su búsqueda hasta que lo halla. Este encuentro se concibe como un paso de la muerte a la vida en la persona, lo cual se refleja de una forma especial en las parábolas de la misericordia: la oveja perdida, la dracma perdida y el padre misericordioso, cuyo final reza: «Pero convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque este hermano tuyo estaba muerto, y ha vuelto a la vida, estaba perdido y ha sido hallado» (Lc 15,32).

El Dios de Lucas sale de sí mismo al encuentro de sus hijos, toma la iniciativa, los asume y se involucra con ellos como un pastor que es capaz de dejarlo todo por ir a buscar a su oveja perdida y, cuando la encuentra, la pone contento sobre sus hombros. Como un padre que en realidad asume todos los rasgos maternos, que renuncia a su estatus patriarcal, que no busca la reparación de su honor, y que tiene una mirada sin memoria, y unas entrañas que lo impelen a salir corriendo a abrazar a su hijo y besarlo efusivamente, características todas propias de una madre. El

honor divino veterotestamentario y la religión como tal ya no están en el centro, sino la persona humana. Es el Dios que transmite Jesús con sus gestos, sus abrazos, sus comidas gratuitas y sus curaciones. Difícilmente puede describirse más gráficamente el contraste entre el dios motor inmóvil de los filósofos y el Dios personal de Jesús que se estremece ante el sufrimiento humano y sale a su encuentro.

Lucas es el único evangelista que se ha atrevido a presentar a Dios corriendo hacia sus hijos. El papa Francisco ha construido gran parte de su magisterio sobre esta teología, permeada por el padre misericordioso que en la persona de Jesús primera, se involucra, acompaña, fructifica y celebra con los que se dejan encontrar. Esa alegría que recorre el evangelio lucano (y en especial las parábolas de la misericordia (Lc 15,5-7.9-10.23) es la misma alegría que quiere que marque la nueva etapa evangelizadora en los próximos años.

La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Él. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría. En esta exhortación quiero dirigirme a los fieles cristianos, para invitarlos a una nueva etapa evangelizadora marcada por esa alegría (Francisco, 2013, n.º 1).

Francisco (2013) parafrasea lo apenas descrito en el evangelio de la siguiente manera: «Él nos vuelve a cargar sobre sus hombros una y otra vez. Nadie podrá quitarnos la dignidad que nos otorga este amor infinito e inquebrantable» (n.º 3). La Iglesia, para el papa, no tiene otro camino que recorrer, otro evangelio que encarnar y usará imágenes como las de hospital de campaña, comunión itinerante, hogar de la misericordia, una madre de corazón abierto, una casa abierta del padre. Uno de los pasajes más explícitos de esta invitación apremiante se encuentra en el número 49 de la *Evangelii gaudium*:

Salgamos, salgamos a ofrecer a todos, la vida de Jesucristo [...] prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle, antes que una iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una Iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos. Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las

normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: ¡Dadles vosotros de comer! (Mc 6,37).

Llama la atención un papa invitando a todos a superar el miedo a equivocarse, a crear ruido, a superar estructuras que apagan el fuego del Espíritu, a relativizar el criterio del «siempre se ha hecho así», a ser audaces y creativos para repensar estilos, estructuras y realidades eclesiales desde una iglesia que busca encarnar la misericordia y su dinamismo en salida. La Iglesia participa de este envío propio del ungido, recibe de él su Espíritu, su misma misión, y su mismo evangelio. No tiene nada propio, porque el tiempo de la Iglesia está esencialmente unido al tiempo del Mesías, a su año de gracia anunciado en el presente pasaje.

Para Jesús la primacía la tiene la gracia, el don. Cuestiona radicalmente el sistema explicativo de los méritos y la retribución, tan arraigado en la religión judía, basada en la justicia divina y la proporción a las obras. Para Jesús el valor fundamental es la misericordia, es el rasgo fundamental del padre, sed misericordiosos como vuestro padre es misericordioso. Para Lucas, Dios está llegando, pero no como el Dios de los justos, sino como el de los que sufren. La primacía de la gracia es una prueba de ello. En el evangelio de Lucas la gracia no aparece como un estado de perfección espiritual sino como la acción de Dios gratuita dirigida a quienes más la necesitan. La gracia es Dios misericordioso actuando en la vida de quienes se sienten olvidados o de quienes están lejos de casa. En el evangelio de Lucas,

en ningún caso el arrepentimiento del pecador es un prerequisite para el acercamiento de Jesús a él. Cuando Jesús se sienta en la mesa con ellos, estos siguen siendo pecadores. Jesús no espera a que se conviertan para juntarse con ellos. Si se produce la conversión es en un momento posterior al encuentro (García-Viana, 2009, p. 7).

Parece ser la alternativa que Jesús trae al principio religioso de la justicia divina, y que ni el hermano mayor del hijo pródigo ni los fariseos están dispuestos a aceptar. Es un cambio de paradigma total que redimensiona todos los elementos de la fe judía. El reino de Dios no es una obra humana, sino un acontecimiento que se recibe o no, y por eso es Buena Noticia, es un regalo y la consecuencia es la alegría (tema típicamente lucano). Dios se acerca porque es bueno, porque es misericordioso, de tal manera que misericordia y gracia vienen a ser dos movi-

mientos de una misma realidad, la salvación (centro teológico lucano). Pero la gracia o acción salvífica de Dios en la vida de la persona debe llevarla así mismo, a vivir la misericordia para con los demás. Es gráfico el contraste lucano entre el día de la ira propio del judaísmo de la época y el año de gracia anunciado al final del destierro (pero unido inmediatamente al día de la cólera, Is 61,2).

El año de gracia significa que en Lucas la Salvación incluye esencialmente la dimensión espiritual de la persona, en el sentido en que el evangelista entiende que también el pecado oprime, destruye la dignidad de la persona, deshumaniza. Es por ello por lo que hay más alegría en el cielo por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión (Lc 15,7). Así pues, la salvación lucana afecta a «todo el hombre y a todos los hombres» (Francisco, 2013, n.º 181). Este misterio de salvación debería ser el centro de todo el anuncio de la Iglesia: «En este núcleo fundamental lo que resplandece es la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado» (Francisco, 2013, n.º 36).

Conclusiones

La revelación presentada por Jesús tiene las mismas características que la narrada en Ex 3:

Desde el comienzo de su ministerio, Jesús sabe que es enviado por Dios, sabe a quién es enviado, sabe en qué consiste su misión y acepta sus condiciones; y, para evitar todo malentendido, lo dice solemnemente a todos los que, venidos a escucharle en la sinagoga de Nazaret, pensaban ser los primeros beneficiarios de su mensaje (Aletti, 2019, p. 38).

Hay una continuidad entre el Dios que se revela, el modo, la finalidad y los destinatarios de la revelación, unidad que nunca se debería romper ni en la teología ni en la vida cristiana. La teología del papa Francisco brota de un profundo respeto por esta unidad apenas mencionada: Dios no se revela para transmitir verdades en primer lugar, sino para generar nuevas relaciones a su imagen y semejanza. Es la revelación del mismo Dios que actúa en la historia en favor de los pobres, los que sufren, los enfermos, y que produce la misma acción en quienes la reciben. El Dios que se revela es el Dios Liberador-Salvador de todo lo que deshumaniza a la persona. En una palabra, Dios se revela actuando, salvando,

liberando, rompiendo cadenas de los cautivos, sanando enfermedades, corriendo al encuentro de sus hijos, comiendo con pecadores y anunciándoles la Buena Noticia. La liberación no es solo el marco de la Revelación cristológica, sino parte fundamental de su modo, y por ello esencial a esta. Es el Dios provida y el Dios antimal, su nombre es misericordia.

Referencias bibliográficas

- Abogunrin, S. O. (2005). Lucas. En W. R. Farmer, A. J. Levoratti, S. McEvenue y D. L. Dungan (Eds.), *Comentario bíblico internacional: Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI* (4.^a ed.; pp. 1244-1307). Estella (Navarra, España): Verbo Divino.
- Aletti, J. N. (2019). *El evangelio de Lucas y las Escrituras de Israel: La importancia de la tipología en Lucas*. Estella (Navarra, España): Verbo Divino.
- Fitzmyer, J. A. (1987). *El Evangelio de Lucas* (vol. II). Madrid: Cristiandad.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francisco. (2017). *Constitución apostólica «Veritatis gaudium» sobre las universidades y facultades eclesísticas*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.
- García-Viana, L. F. (2009). *El perdón y la misericordia en Lucas*. Recuperado de: <http://files.cursosbiblianixon.webnode.com.co/200000181-33a27349be/Elperd%C3%B3nylamisericordiadeJes%C3%BAsLFGViana.pdf>.
- Guijarro, S. (2002). El Espíritu Santo en la vida de Jesús y de los primeros cristianos. *Cuestiones Teológicas y Filosóficas*, 29(72), 295-318.
- Guijarro, S. (2015). *El Dios de los primeros cristianos*. Universidad Pontificia de Salamanca. Recuperado de: <https://www.origenesdelcristianismo.com/index.php/es/2013-02-05-08-47-26/1238-el-dios-de-los-primeros-cristianos-salamanca-2015>.
- O'Toole, R. F. (1994). *L'unità della teologia di Luca: un'analisi del vangelo di Luca e degli Atti*. Turín: Elle Di Ci.

Pagola, J. A. (2012). *El camino abierto por Jesús*. Madrid: PPC

Sicre, J. L. (1985). «*Con los pobres de la tierra*»: *La justicia social en los profetas de Israel*. Madrid: Cristiandad.

APORTES PARA UNA TEOLOGÍA FUNDAMENTAL EN SALIDA

Vladimir Merchán Jaimes

Magíster en Exégesis Bíblica por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de la facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Rionegro (Rionegro, Antioquia, Colombia). Adscrito al grupo de investigación Humanitas de la facultad mencionada.

ORCID: 0000-0002-0949-0208.

Correo electrónico: vmerchan@uco.edu.co.

Guillermo L. Herrera Gil

Magíster en Filosofía; pregrado en Filosofía y Teología por la Universidad Pontificia «Regina Apostolorum» de Roma. Actualmente docente-investigador de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador del programa de Teología Virtual. Grupo de investigación Humanitas.

ORCID: 0000-0001-5844-1026.

Correo electrónico: gherrera@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

Les animo a que estudien cómo, en las diferentes disciplinas —dogmática, moral, espiritualidad, derecho, etc.— se puede reflejar la centralidad de la misericordia. Sin misericordia, nuestra teología, nuestro derecho, nuestra pastoral, corren el riesgo de caer en la mezquindad burocrática o en la ideología, que por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio. La teología, por el camino de la misericordia, se defiende de domesticar el misterio.

PAPA FRANCISCO en Nápoles, 2019

Introducción

El presente capítulo se propone subrayar las consecuencias en la teología, en su episteme, y en su método, del dinamismo de la revelación bíblica estudiado en los dos capítulos anteriores, sobre los fundamentos bíblicos para una teología en salida.

Formulación y actualización de la Revelación en el Primer Testamento

Ya en el seno mismo del primer testamento se encuentran las primeras teologizaciones del evento fundante del Éxodo, como se pudo observar en los credos históricos. De hecho, se podría decir que gran parte de este testamento son relecturas actualizadas y desarrolladas del mismo, que a su vez se convierten en claves hermenéuticas de posteriores situaciones históricas, y estas a su vez en sucesivas, como pudo ser el destierro por citar uno de los ejemplos más importantes. La teología fue naciendo como una relectura de la realidad a la luz de la revelación histórica en el pasado. Esto explica la gran importancia del «hoy» en la tradición deuteronomista y su estrecha vinculación con la escucha. El «hoy» de esta tradición posee una connotación de presencialidad y actualización de la intervención divina en favor de Israel.

Es imposible para la mentalidad veterotestamentaria, acercarse a la revelación sin dejarse involucrar existencialmente por ella. Los análisis occidentales especulativos (la idea desconectada de la realidad) sobre ella, les serían muy extraños, porque para ellos la revelación es un evento, un acontecimiento, que afecta inevitablemente y que actúa en una especie de presente eterno. «Hoy hemos visto

que Dios puede hablar con el hombre y el hombre seguir estando vivo» (Dt 5,24). Pero ya este hombre no será el mismo. Es tal la fuerza de ese evento, que pensaban que un contacto muy cercano con Dios causaba la muerte.

«Esta globalidad del tiempo está concentrada en un “hoy”, en un presente. Lo cotidiano, el hoy siempre renovado, es el banco de pruebas de la fe, del amor» (Bonora, 1994, p. 110). Pero para que el hombre pueda realizar el hoy, la experiencia auténtica de esa revelación necesita una actitud existencial, una forma de estar en la vida, una disposición interior que el Deuteronomio llamará escucha. Significa estar abierto a una propuesta divina que debe convertirse en la opción fundamental de la persona: «Amarás al señor tu Dios, con todo el corazón, con toda el alma, y con todas las fuerzas» (Dt 6,59). Acercarse a la revelación solo puede ser de una forma vivencial y afectiva en un primer momento, sin descartar la posibilidad de su conceptualización posteriormente. El *auditus fidei* para el hebreo no significa lo mismo que el acto de escuchar para el hombre occidental. Para un israelita, conocer la revelación implica involucrarse personalmente en su dinamismo liberador y salvador, asunto estudiado en los dos capítulos anteriores. Un texto de la Mishná (siglo II d. C.), recitado en cada año por los judíos en la noche del *séder pásaj*, lo expresa de una manera privilegiada:

Ha de considerarse cada uno a sí mismo como si hubiese salido él de Egipto. Ya está escrito, lo explicarás a tu hijo en aquel día diciendo: es por lo que el Señor hizo por mí al salir de Egipto; por eso estamos obligados a dar gracias, alabar, entornar loas, magnificar, ensalzar, glorificar, bendecir, exaltar y sublimar a quien hizo con nosotros y nuestros padres todos estos prodigios; nos sacó de la esclavitud a la libertad, de la tristeza a la alegría, del luto a la fiesta, de las tinieblas a la extraordinaria luz, de la servidumbre a la redención. Digamos ante él, Aleluya (Aguirre Monasterio, 2010, p. 11).

Un rabino contemporáneo describe esa conexión presente-pasado de la siguiente manera:

La noche del *séder*, recitamos en la Hagadá, *jayav adam lirot et atzmó keilu hu yatzá mimitzráyim*, que quiere decir que cada uno debe considerar como si él mismo hubiese participado en el éxodo de Egipto. Hacemos un salto y nos ubicamos en el lugar y en la época de nuestros

antepasados en Egipto. En efecto, recitamos estos mismos versículos de nuestro texto semanal y abundamos en detalles adicionales, para señalar que *yetziat mitznáyim* es un hecho inseparable de nuestra formación y nacionalidad. *Yetziat mitznáyim* da testimonio de la intervención de Dios en la historia y de su respuesta a nuestras súplicas [...]. La historia (religiosa e ideológica) del pueblo judío no consiste en un análisis de hechos y de pensamientos que pertenecen al pasado y que tienen posible influencia sobre nuestro presente y sobre nuestro futuro. Nuestra historia pasada es parte integral de nuestro presente (Brener, 2015, párr. 8-9).

En el anterior capítulo donde se estudió el nexo entre el texto del éxodo y el credo histórico, se observó que cuando Israel profesaba su fe en Dios, no lo hacía como un acto noético, sino vivencial, haciendo memoria de su propia historia de esclavitud y opresión. En ella había experimentado la revelación de Yahvé, el Señor, como Salvador y por eso era recordada en momentos significativos de la vida del pueblo. La inmensa mayoría de definiciones de Dios que aparecen en el Antiguo Testamento tienen una referencia directa a Israel. Es por ello por lo que primero es la fe en Dios salvador, consecuencia de esta, Israel llega a la fe en Dios creador. Esta última no es fruto de un esfuerzo intelectual sino de una experiencia histórica, a cuya luz se leerá toda la existencia y la realidad. La unidad entre el Dios que se revela y la vida concreta pasada y presente del pueblo es indisoluble.

En la liturgia, el pasado-presente-futuro se convierten en un hoy. La palabra de Dios, entendida como suceso, (la salvación realizada en el pasado) y como comunicación verbal, (dirigida a la asamblea en el presente), es asumida en la escucha actual del hombre, y llevada a su cumplimiento día tras día, convirtiéndose así en su vida, en su posibilidad siempre nueva, en su futuro (Bonora, 1994, p. 112).

Uno de los textos deuteronomícos más significativos sobre el valor permanente de la revelación se encuentra en el texto de la alianza en Moab:

Hoy estáis todos ante el Señor vuestro Dios [...] para constituirte hoy pueblo suyo y para que él sea tu Dios [...] no solamente con vosotros sanciono yo esta alianza, sino que la hago tanto con quien está hoy aquí con nosotros en presencia de Yahveh nuestro Dios, como con quien no está hoy aquí con nosotros (Dt 29,9-14).

Es manifiesta la intención del texto de dejar abiertas las fronteras generacionales y temporales, «solo existe una asamblea perpetua inmersa en la realidad siempre presente y permanente de la alianza» (Bonora, 1994, p. 113). La misma revelación se presenta dinámica, interactiva, viva e involucrante. Por ello, las tareas del historiador y del teólogo, si bien usando en muchos casos exactamente los mismos métodos, serán muy diferentes. Este último busca explicitar una experiencia que ha hecho suya. La teología, además de escuchar de la fe se vuelve vivencia de ella y comprensión de esta. La formulación de la revelación aparece así en el Antiguo Testamento como fruto de la participación y protagónica de esta.

Formulación y actualización de la revelación en el Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento también se encuentra la Revelación como una experiencia dinámica y viva. El mismo «hoy» deuteronomico aparece en boca de Jesús inmediatamente después de leer la lectura del profeta: «Esta escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4,21). Ya se observó en el anterior capítulo la realización contundente de esta revelación en los gestos concretos de la vida Jesús (Lc 7,18-23). El Nazareno no da explicaciones sistemáticas sobre el mesianismo, sino que se refiere a hechos concretos de los cuales ha participado: los ciegos ven, los cojos andan. Así como la teología no puede renunciar a la conceptualización de la fe, esta a su vez, no puede no partir de su fundamento histórico y de su vínculo con la realidad.

En la misma tradición lucana se encuentra un pasaje que ilustra perfectamente esta realidad. En Lc 10,25 empieza una discusión teológica entre un legista y Jesús. El personaje elegido por el evangelista tiene un valor semántico muy importante dentro de su pensamiento sobre la misericordia. La cuestión planteada es «¿qué hay que hacer para tener vida eterna?». Jesús en un primer momento lo refiere al catecismo de la ley, con una contrapregunta. El legista repite la teología aprendida de memoria, pero la respuesta de Jesús lo dirige directa e inevitablemente a la praxis y a su realidad personal: «Haz eso y vivirás». El legista vuelve a saltar al plano de la teoría preguntando «¿quién es mi prójimo?» (10,29). Las respuestas doctrinales que Jesús pudo haber ofrecido eran múltiples, sin embargo, elige una parábola que involucra personalmente al interlocutor.

Plantea una parábola con un malherido en el centro y dos personajes representantes de la religión y el culto dando un rodeo: un sacerdote y un levita. Irónicamente el buen papel lo realiza un personaje despreciable y heterodoxo, un samaritano. La pregunta de Jesús es reveladora: ¿quién de los tres te parece que fue prójimo? El legista parece haber entendido y responde: «El que practicó la misericordia». La conclusión de Jesús no deja lugar a dudas: «Vete y haz tú lo mismo». Los nexos en cuanto al contenido con Lc 4,16-18 y Lc 7,18ss son claros. Se trata de alguien que pertenece al grupo de los heridos y necesitados, alguien que necesita cuidado y protección.

El mensaje para el presente tema es el siguiente: el concepto de prójimo se comprende practicándolo, realizándolo, actualizándolo en primera persona. La denuncia directa al legista, con la mención de los personajes que dan un rodeo, es una religión desentendida de la vida, una teorización indiferente a los procesos históricos, personajes que tienden a domesticar la revelación desconectándola de la realidad. La revelación bíblica contiene en su seno eventos y experiencias tales como la compasión, el cuidado de la vida, presentes en Lc 4,18 y en el pasaje del buen samaritano, que no se pueden comprender solamente de una forma teórica o analítica. En este sentido, varias cristologías han hecho un esfuerzo titánico para encontrar un acceso adecuado a Jesús, y curiosamente han olvidado el que planteó Jesús explícitamente a quien lo quiera conocer: el seguimiento.

La realidad es más importante que la idea

En el capítulo de los fundamentos veterotestamentarios se mencionó un aporte del papa en esa dirección: la realidad es más importante que la idea. La teología corre fundamentalmente dos riesgos, convertirse en una metafísica moralizante o en una sociología ideológica. El vínculo entre realidad y concepto lo obliga la misma revelación que siempre es histórica, social, contextual. Incluso los pasajes que narran las apariciones del resucitado tienen una fuerte contextualización y referencia también geográfica como se verá más adelante. Francisco señala que la realidad simplemente es, mientras que la idea es una elaboración. Por lo tanto, esta es posterior a aquella, sobre todo después del recorrido realizado en los dos anteriores capítulos sobre la revelación bíblica. La realidad sin la idea no sería comunicable, pero la idea sin la realidad se volvería un sofisma.

Cuando Francisco llama a elaborar una teología para una iglesia en salida, se refiere a la urgencia de mantener vivo ese diálogo. Se distorsionaría la propuesta del papa si esta se entendiera como dos momentos teológicos separados: conceptualización y aplicación de esa conceptualización. Lo que propone, no es la necesidad de lo que se ha entendido clásicamente como teología pastoral o práctica, lo cual equivaldría simplemente a una aplicación de la teoría, y no sería más que un maquillaje en el procedimiento. La afirmación: «la realidad simplemente es, la idea sea elabora» significa que la conceptualización sola no puede ser el primer momento del proceso teológico, por muy imprescindible que sea. De lo contrario se ocultaría la realidad y se caería en «purismos angélicos, en proyectos más formales que reales, en fundamentalismos ahistóricos, en eticismos sin bondad, en nominalismos ineficaces que no convocan» (Francisco, 2013, n.º 231-232).

Es de conocimiento público que Francisco comulga con elementos de la teología popular, enmarcada en el contexto de la teología latinoamericana. Para esta, el principal lugar teológico, en concordancia con la revelación estudiada en los capítulos anteriores, es el principio de realidad. Sobrino, uno de los representantes de esta teología, hablando del lugar teológico como realidad, lo describe así:

Para la cristología latinoamericana, el lugar teológico es ante todo algo real, una determinada realidad histórica en la cual se cree que Dios y Cristo se siguen haciendo presentes; por ello, son el lugar teologal antes que lugar teológico, y lugar desde el cual se pueden releer más adecuadamente los textos del pasado (Sobrino, 1997, p. 47).

Ese lugar no es un *ubi* (un lugar físico) sino un *quid* (una postura, un compromiso por la causa de Jesús en la historia presente), una realidad que cualifica todo el quehacer teológico. Los procesos históricos no inventan el contenido o la revelación, pero fuera de ellos será difícil encontrarla y leer adecuadamente los textos acerca de ella. Para la teología latinoamericana esa realidad tiene rostro, es el de los pobres (el de Cristo en ellos), así como también para Francisco. Por eso no basta afirmar que Dios se revela en la historia, es preciso explicitar que se revela en aquellos de la historia en quienes la vida se ve amenazada. La historia entonces tiene rostro y es más que una categoría filosófica, sociológica o económica. Muchas teologías afirman la presencia de Jesucristo en la historia, pero resulta fundamental integrar las consecuencias de esa afirmación en los procesos teológicos.

La teología tiene que responder en qué sentidos Cristo está presente en la historia y qué consecuencias tiene para ella. Su santidad ha llegado a afirmar un significado fundamental de las anteriores reflexiones: «Los pobres y los débiles son la carne de Cristo»; esta frase ha sido una constante en el ejercicio pastoral de Bergoglio, es un mensaje que como papa ha repetido en todos sus viajes apostólicos, como el que realizó a Georgia y Azerbaiyán en octubre del 2016. Se trata de una aseveración osada pero congruente con el centro de la revelación sinóptica, en la cual el juez escatológico se identifica con los últimos de la historia (Mt 25,31ss). La cristología debe ser también cristología «del cuerpo de Cristo». «El pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo doliente de Yahveh» (Sobrino, 1997, p. 45). Para Francisco eso implica una Iglesia diferente:

Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres. Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro de la vida de la iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos (Francisco, 2013, n.º 198).

También dirá explícitamente que la Palabra de Dios

nos enseña que en el hermano está la permanente prolongación de la Encarnación para cada uno de nosotros. Esto es ser coherente con la fe en el Dios que se revela en la historia. «Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicisteis a mí» (Mt 25,40) (Francisco, 2013, n.º 179).

Elevar la realidad de los pobres a «carne de Cristo» es la forma de comprenderlos como lugar teológico.

El papa Francisco en diferentes momentos, ha relacionado la realidad de los pobres, con la necesidad de la misericordia, porque así lo ha visto en la tradición sinóptica. Aquella exige y posibilita que la teología se reconfigure, y como dice Sobrino «se autocomprenda, ante todo, como *intellectus amoris* [...] más concretamente como *intellectus misericordiae, iustitiae, liberationis*» (Sobrino, 1997, p. 55). Esto en ningún momento como oposición al *intellectus fidei*, sino como una profundización de esta, ya que en varias ocasiones se ha confundido la com-

prensión de la fe con una filosofía de la religión. El *intellectus* nunca se pone en cuestión, sino su objeto, su episteme, su método, su dinamismo, su contexto vital y finalidad. Esta inteligencia teológica que reflexiona sobre la fe como acontecimiento divino de liberación, salvación y humanización hace que la teología realice aportes que favorezcan la salida de la Iglesia a quienes ella ha sido enviada.

No se trata de una presencia de Cristo etérea en la historia, sino real, concreta. Esta presencia la debe abordar toda teología cristiana, no solo en su significado sino en su quehacer metodológico. En palabras sencillas, este lugar influye en el contenido cristológico (quién es Jesucristo), el que se hizo pobre (2 Co 8,9), y en el modo de acceder a este Cristo, asumiendo su misma causa. Este lugar histórico teológico configura la teología, la compromete con los procesos sociales, humanos y pastorales, y la hace, por acción o por omisión, lo sepa o no, partidaria. La teología que propone el papa es consciente de ello, piensa desde el mundo de los pobres y piensa para liberarlos: «Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad» (Francisco, 2013, n.º 187).

El papa dirá que «para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica» (Francisco, 2013, n.º 198). Hace alusión a los textos de la liberación de Egipto y explica «hacer oídos sordos a ese clamor, cuando nosotros somos los instrumentos de Dios para escuchar al pobre, nos sitúa fuera de la voluntad del Padre y de su proyecto» (Francisco, 2013, n.º 187). La elección de ese lugar, como se pudo observar en los dos capítulos precedentes, aparece exigida por la misma revelación, y esencial para la teología.

No es necesario crear una nueva teología para una Iglesia en salida. Sería un esnobismo construido sobre arena. Lo esencial es respetar el proceso de la misma revelación, su dinamismo, sus primeros destinatarios, y sobre todo su finalidad. La necesidad de salir a las periferias, a los últimos, de vivir una opción misionera capaz de transformar todo lo susceptible de cambio, continuamente en la Iglesia, para llegar a todos, especialmente a los más necesitados de liberación y salvación, es propia del mismo Dios misericordioso que actúa en ella y que ha enviado a su Hijo para liberar a los oprimidos (Lc 4,16-19).

Lo anterior y la realidad entendida no solo como categoría filosófica sino histórica, es decir, como la realidad de los pobres, afecta esencialmente a la teología

en los siguientes términos. En primer lugar, hace que la teología no se reduzca simplemente a una actividad intelectual o mística, sino que su proceso sea dinámico en cuanto que el misterio lleva a la historia y esta a su vez hace profundizar en el misterio. La praxis deviene parte constitutiva del quehacer teológico, una dimensión esencial del proceso hermenéutico. Se cree para vivir y se vive para entender. El proceso de connaturalidad con el objeto de conocimiento se vuelve imprescindible y se torna en experiencia. Conocer a Cristo termina convirtiéndose en seguir a Cristo, asumir su misma causa por el reino.

En segundo lugar, es un proceso comunitario. Se supera definitivamente la concepción de la meta cristiana como un proceso de perfección moral individual, a la vez que la misma búsqueda teológica. El sujeto teológico es un «nosotros» en camino hacia el reino. El evangelio en primer lugar es de los pobres como se ha señalado anteriormente, y solo se puede comprender en el compromiso con ellos. La teología es eclesial, no solo porque a la Iglesia se le ha confiado la revelación y su interpretación, sino porque ella es enviada a los más pequeños y solo puede vivir en estado de misión. Las imágenes acuñadas por Francisco son significativas a este respecto: hospital de campaña, casa paterna de puertas abiertas, iglesia en salida.

Que lo anteriormente expresado y lo dicho en el contexto del capítulo llamado: «El bien común y la paz social», de la *Evangelii gaudium*, sea aplicable a la reflexión teológica queda confirmado por el mismo texto en el número 232:

Hay políticos —e incluso dirigentes religiosos— que se preguntan por qué el pueblo no los comprende y no los sigue, si sus propuestas son tan lógicas y claras. Posiblemente sea porque se instalaron en el reino de la pura idea y redujeron la política o la fe a la retórica.

El texto relacionará explícitamente el criterio de la realidad como superior a la idea, con la encarnación de la Palabra y mencionará el pasaje de 1 Jn 4,2 que reza así:

En esto conoceréis el Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne es de Dios. El criterio de la realidad, de una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse, es esencial a la evangelización. Por otro lado, este criterio nos impulsa a poner en práctica la Palabra, a realizar obras de justicia y caridad en las que esa Palabra sea fecunda (Francisco, 2013, n.º 233).

Francisco no se refiere a rescatar aplicaciones prácticas de la revelación, sino a la necesidad de conceptualizar a partir de la experiencia, de la realidad, mejor aún, de la encarnación.

La encarnación como clave hermenéutica de la teología

La teología latinoamericana ha buscado ser fiel al principio elaborado por la Dei Verbum 2 y recogido en el catecismo de la Iglesia Católica, que vincula directamente la revelación definitiva y plena de Dios al verbo encarnado: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo» (*Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 51). Es una verdad de fe aceptada por la teología, que la revelación se da en la historia, como se ha visto previamente, pero esta queda cualificada sustancialmente cuando esa historia ha sido asumida completamente, con todos sus dramas, alegrías y tristezas por la segunda persona de la Trinidad.

La revelación histórica que ha operado el Dios liberador en el Éxodo por medio de su acción salvífica y de la persona de Moisés es cualitativamente diferente a la realizada en la persona de Jesús de Nazaret: «Dios se comunica gradualmente al hombre, lo prepara por etapas para acoger la revelación sobrenatural que hace de sí mismo y que culminará en la Persona y la Misión del Verbo encarnado, Jesucristo» (*Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 53). Es fundamental para la teología asumir toda la vida, persona, gestos y palabras de Jesús como la expresión del rostro del Padre: «Toda la vida de Cristo es Revelación del Padre: sus palabras y sus obras, sus silencios y sufrimientos, su manera de ser y de hablar. Jesús puede decir: Quien me ve a mí, ve al Padre» (*Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 516).

La realidad para la teología no son solo los pobres, sino inseparablemente el Verbo encarnado. Su vida, es decir: su nacimiento, su infancia, sus gestos, sus actitudes, sus opciones, sus acciones, sus palabras, su misión, su muerte y resurrección se convierten en el principio y fundamento de cualquier teología cristiana. La entrada de Dios en la historia no consiste en una relación genérica con esta, entendiéndola como el gran milagro salvífico en abstracto, sino que se cualifica y percibe en su profundidad y realidad en Jesús de Nazaret. Esa concreción de la revelación debe ser clave hermenéutica para acercarse a ella. El gran evento salvífico para la fe cristiana no es más que el Jesús de Nazaret concreto y

su misterio pascual. Incluso el resucitado se sigue llamando Jesús: «Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana» (Mc 16,9), «Jesús se acercó a ellos y les habló así» (Mt 28,18). En Lucas se nota una clara insistencia del resucitado por la concreción y el realismo de su persona: «Mirad mis manos y mis pies, soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo, y diciendo esto les mostró las manos y los pies [...] ¿tenéis algo de comer? [...]» (Lc 24,39-41).

No importa el punto de partida de la reflexión teológica sobre Cristo (desde arriba, desde abajo), pero en algún momento, no muy tardío, tiene que estar vertida también al abajo de la historia, al Jesús humano, al Verbo encarnado. Toda confesión de fe es fruto de un hecho histórico específico (en diferentes sentidos). Jesús siempre será el camino imprescindible e insustituible al Cristo. Aquí cobra sentido la advertencia que hace el cuarto evangelista cuya teología es calificada precisamente como teología descendente: «A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, el que está en el seno del Padre, nos lo ha contado» (Jn 1,18). Esta afirmación es el corolario de uno de los himnos primitivos más ricos doctrinalmente sobre la encarnación. El autor del cuarto evangelio, que realizará una conceptualización riquísima sobre la encarnación, es consciente de la limitación humana cognitiva, y de la tentación que operan las ideas que décadas más tarde se convertirán en el gnosticismo y en el docetismo, reflexiones sistemáticas cristianas sin Jesús.

Es claro que el hagiógrafo cierra cualquier otra fuente de revelación definitiva que no sea la persona concreta de Jesucristo. No es por la conceptualización que se llega al Verbo, es el Verbo el que sale al encuentro del hombre, encarnado, hecho historia, y quien le cuenta (le hace la exégesis dirá el verbo griego) al hombre de cada época quién es Dios. Parece una tautología fundamental la necesidad de la encarnación como criterio hermenéutico de la fe, y más específicamente de Jesús de Nazaret, pero en todas las etapas de la historia de la teología, incluso en la contemporánea, ha estado presente la tentación de elaborar sistematizaciones doctrinales, morales o litúrgicas sin Jesús. Este resulta la mejor salvaguarda del Cristo. Sobrino lo expresa de la siguiente manera:

Cristo es un adjetivo, el ungido, con el cual se expresa la relevancia de la persona ungida, mientras que Jesús es un sustantivo que designa la concreta irrepetibilidad de una persona. Pues bien, los seres humanos, también los creyentes, podemos introducir en el adjetivo lo que no está

en el sustantivo y, peor aún, podemos incluso introducir en el adjetivo algo contrario al sustantivo (Sobrino, 1997, p. 62).

Por ello no se puede determinar de antemano quién es el Cristo sino a la luz de quién fue, qué hizo y qué predicó Jesús, so pena de descartar la realidad histórica de la encarnación y de convertir la reflexión en un neodocetismo. Tampoco ningún sistema filosófico o ideológico puede sustituir a Jesús. Este tipo de teologías suelen ser cómodamente individualistas y espiritualistas, y producir estilos de vida alejados de la causa del Nazareno.

Para la teología latinoamericana en la cual se enmarca la enseñanza de Francisco, la recuperación del Jesús histórico no se da como una necesidad de justificar su existencia real, caso de la búsqueda de la investigación histórica en el primer mundo, sino como la fuente, el modelo, el principio y fundamento de toda teología y vida cristiana: el papa Francisco suele referirse al salvador como Jesús, pero no de una manera historizante reductiva, sino actualizante y liberadora. Su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* inicia de la siguiente manera: «La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento» (Francisco, 2013, n.º 1). Este encuentro en lo más profundo del ser humano con ese Jesús concreto y su reino como gracia y don es el evento generador de una auténtica vida y teología cristiana.

La encarnación en la enseñanza de la *Evangelii gaudium*

El papa Francisco recupera coherentemente la revelación como un acontecimiento encarnado en los procesos sociales, valorando el Jesús concreto y su lucha por la dignidad humana, en el sentido pleno de la palabra. A continuación, se muestra en la *Evangelii gaudium* el uso de los términos preferidos por él para referirse a Jesucristo:

Jesús	Señor	Cristo	Jesucristo	Hijo	Salvador	Redentor
85	71	50	46	20	1	0

Fuente: Elaboración propia.

El vocablo más usado es Jesús. El otro que más se acerca es Señor, que en algunos contextos parece referirse más a Dios como misterio de unidad que al Hijo, e incluso aparece en citas del Antiguo Testamento. El uso frecuente de la palabra Cristo deja ver que no se cae en un reduccionismo histórico, sino que ese mismo Jesús real es confesado en su divinidad. Uno de los términos más usados en la cristología clásica es Jesucristo; sin embargo, en este caso se lee solo casi la mitad de las veces que Jesús, señalando un énfasis en este último.

Este Jesús cercano es precisamente el fundamento de la reforma y del cambio de paradigma que propone la exhortación: «Si bien esta misión nos reclama una entrega generosa, sería un error entenderla como una heroica tarea personal, ya que la obra es ante todo de Él. Jesús es el primero y el más grande evangelizador» (Francisco, 2013, n.º 12). La Iglesia solo continúa una tarea recibida e inaugurada por Jesús, Él sigue actuando en ella, por eso ella no tiene otro mensaje, otra tarea, otra finalidad, otra modalidad que la de Él. El papa insistirá en volver a Jesús:

Jesús mismo es el modelo de esta opción evangelizadora que nos introduce en el corazón del pueblo. ¡Qué bien nos hace mirarlo cercano a todos! Si hablaba con alguien, miraba sus ojos con una profunda atención amorosa: «Jesús lo miró con cariño» (Mc 10,21). Lo vemos accesible cuando se acerca al ciego del camino [...] y cuando come y bebe con los pecadores [...] sin importarle que lo traten de comilón y borracho [...] Cautivados por este modelo, deseamos integrarnos a fondo en la sociedad, compartimos la vida con todos, escuchamos sus inquietudes, colaboramos material y espiritualmente con ellos en sus necesidades [...] y nos comprometemos en la construcción de un mundo nuevo (Francisco, 2013, n.º 269).

Para el obispo de Roma, mientras más concreta es la revelación de Jesús más real es el compromiso con el hermano. La encarnación en Jesús y en el pobre están íntimamente unidas. Es un axioma que recorre toda la exhortación. «A veces sentimos la tentación de ser cristianos manteniendo una prudente distancia de las llagas del Señor. Pero Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás» (Francisco, 2013, n.º 270). El Jesús de carne y hueso lleva al hermano de carne y hueso. El paradigma de la encarnación como clave hermenéutica de la revelación se vuelve el paradigma de la existencia cristiana: encarnar el amor revelado. «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 y sin miedo» (Francisco, 2013, n.º 23). La Iglesia en salida hacia los más necesitados no es una moda o un lenguaje más actualizado, es el dinamismo propio del Dios revelado, como se puede constatar en los dos anteriores capítulos.

Jesús es el motivo de una Iglesia en salida: «Jesús, el evangelizador por excelencia y el Evangelio en persona, se identifica especialmente con los más pequeños (Mt 25,40). Esto nos recuerda que todos los cristianos estamos llamados a cuidar a los más frágiles de la tierra» (Francisco, 2013, n.º 209). Esta unión de Dios con el hermano, que operaba ya en la revelación veterotestamentaria, llega a su culmen en la encarnación, y tiene que afectar esencialmente toda la estructura de cualquier teología cristiana. Después de Jesús no se puede pensar a Dios sin el pobre, sin su lucha por el Reino y por un mundo más fraterno. El papa no llama a una teología con más aplicaciones pastorales posteriores, sino a una teología transida por completo por el misterio de la encarnación, palpable en Jesús y su historia específica:

La teología -no solo la teología pastoral- tiene gran importancia para pensar cómo hacer llegar la propuesta del Evangelio a la diversidad de contextos culturales y de los destinatarios [...] Pero es necesario que, para tal propósito, lleven en el corazón (los teólogos) la finalidad evangelizadora de la Iglesia, y también de la teología, y no se contenten con una teología de escritorio (Francisco, 2013, n.º 133).

Esta última se entiende como una reflexión desconectada de los procesos humanos, de las vicisitudes sociales, de los dramas del prójimo. Así lo expresa claramente en el número 90 de la *Evangelii gaudium*: «En otros sectores de nuestras sociedades crece el aprecio por diversas formas de “espiritualidad del bienestar” sin comunidad, por una “teología de la prosperidad” sin compromisos fraternos, por experiencias subjetivas sin rostros, que se reducen a una búsqueda interior inmanentista». La cura para una teología espiritualista o solamente noética es la encarnación y la participación en ella, en su doble vertiente, de Jesús y de su presencia en los hermanos. El escritorio del teólogo también será su trabajo con el pueblo que busca vivir el Evangelio en la cotidianidad de su historia.

El dinamismo de la revelación involucra inevitablemente a quien se acerca a él, y afecta la totalidad de la existencia. La *Evangelii gaudium* dice que genera incluso los mismos comportamientos y actitudes:

La misión en el corazón del pueblo no es una parte de mi vida, o un adorno que me pueda quitar... Yo soy una misión en esta tierra [...] Hay que reconocerse a sí mismo como marcado a fuego por esa misión de iluminar, bendecir, vivificar, levantar, sanar, liberar (n.º 273).

Estos verbos recuerdan los usados por el profeta Isaías y por la presentación programática de Jesús hecha por Lucas y estudiada en el capítulo anterior. El hermano sufriente me llama a vivir mi propia vocación relacional trinitaria. Una vez más el motivo es teológico.

Aportes para una teología fundamental: la estética y la recuperación del corazón de la revelación

En la *Evangelii gaudium* se encuentra un claro interés por la forma de presentar el Evangelio. Al respecto se insiste con una frecuencia inusual en «la belleza» de este, término que se encuentra explícitamente 19 veces, concentrado en textos que describen una nueva manera de comunicar la revelación. Francisco señala que además de la razonabilidad de la fe y de la posibilidad del acto de creer como algo profundamente humano, es imprescindible rescatar la naturaleza misma del evangelio, que es en primer lugar, una Buena Noticia, con una gran articulación y organicidad interna:

Una pastoral en clave misionera no se obsesiona por la transmisión desarticulada de una multitud de doctrinas que se intenta imponer a fuerza de insistencia. Cuando se asume un objetivo pastoral y un estilo misionero, que realmente llegue a todos sin excepciones ni exclusiones, el anuncio se concentra en lo esencial, que es lo más bello, lo más grande, lo más atractivo y al mismo tiempo lo más necesario. La propuesta se simplifica, sin perder por ello profundidad y verdad, y así se vuelve más contundente y radiante (Francisco, 2013, n.º 35).

En el corazón del anuncio cristiano, la *Evangelii gaudium* no encuentra un mensaje de condena o juicio, sino el acontecimiento misericordioso más grande de la historia: «La belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado» (Francisco, 2013, n.º 36). El contenido determina la forma del anuncio. En continuidad con Jesús, que en el Evangelio de Marcos se presenta a sí mismo como quien proclama la Buena Nueva de Dios, y con Lucas para quien Jesús es el ungido para liberar, sanar, y proclamar un año de Gracia, la

presente exhortación busca recuperar esa positividad del anuncio, fundada en los gestos y hechos históricos de Jesús, como un gran signo de credibilidad.

Para el papa no se trata solo de una presentación fría e irrefutable, basada en una concepción antropológica reductiva (el hombre solo como razón) y una comprensión teológica distorsionada de Dios, que pretende presentarlo descriptivamente como si de una realidad fosilizada se tratara, «el Evangelio invita ante todo a responder al Dios amante que nos salva, reconociéndolo en los demás y saliendo de nosotros mismos para buscar el bien de todos. ¡Esta invitación en ninguna circunstancia se debe ensombrecer!» (Francisco, 2013, n.º 39). El Dios de la Biblia no solo se dirige a la razón del ser humano, sino a toda su persona en todas sus dimensiones. El camino de la convicción es imprescindible, pero no suficiente, y esto por la misma estructura antropológica del ser humano. Una aceptación verdadera de la fe, y un acto de fe auténtico y humano, preocupaciones centrales de la teología fundamental, necesita de la atracción.

La conquista de la voluntad no solo se da por ideas sino por amor, estructura profundamente antropológica y teológica. El camino de la atracción tiene un papel fundamental en la propuesta de la Iglesia en salida:

Si esa invitación no brilla con fuerza y atractivo, el edificio moral de la Iglesia corre el riesgo de convertirse en un castillo de naipes, y allí está nuestro peor peligro. Porque no será propiamente el Evangelio lo que se anuncie, sino algunos acentos doctrinales o morales que proceden de determinadas opciones ideológicas (Francisco, 2013, n.º 39).

La teología fundamental no puede limitarse a presentar la credibilidad de la revelación, sino la enorme atracción que hay en ella. Tal vez, además de 1 Pe 3,15, haya que recurrir al inicio de la primera carta de Juan para explicitar el obrar y la misión de la teología fundamental, de forma que no se trata solo de dar razón, sino también de comunicar un evento previamente experimentado, pues ¿cómo se conoce la belleza si no es vivencialmente?:

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, –pues la vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó– lo que hemos visto y oído os lo anunciamos (1 Jn 1,1-3).

El contexto del presente pasaje es claramente epifánico, pues trata directamente de la revelación definitiva, que estaba vuelta hacia el Padre, y a la cual solo han tenido acceso en la humanidad, en la historia, en la persona, en los gestos, en las acciones y palabras de Jesús. La dimensión testimonial, en cuanto encarnada en la vida de los primeros testigos, no solo forma parte de la belleza del Evangelio, sino de los signos más importantes de credibilidad para cualquier destinatario, lo que recuerda las célebres palabras de Pablo VI:

Hay que subrayar esto: para la Iglesia el primer medio de evangelización consiste en un testimonio de vida auténticamente cristiana. «El hombre contemporáneo escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan —decíamos recientemente a un grupo de seglares—, o si escuchan a los que enseñan, es porque dan testimonio». Será sobre todo mediante su conducta, mediante su vida, como la Iglesia evangelizará al mundo, es decir, mediante un testimonio vivido de fidelidad a Jesucristo, de pobreza y desapego de los bienes materiales, de libertad frente a los poderes del mundo, en una palabra, de santidad (Pablo VI, 1975, n.º 41).

El testimonio es el argumento más convincente y atractivo. La dimensión estética es consecuencia de la vivencia personal y comunitaria, como algo magníficamente positivo y benéfico, expresado en este caso como alegría: «Os escribimos esto para que nuestra alegría sea completa» (1 Jn 1,4). Esta alegría recorre gran parte del magisterio del obispo de Roma, quien precisamente ha titulado la actual exhortación como «La alegría del evangelio». Esta ganancia de vida: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10), que es la verdadera finalidad de la revelación, este ser ungido para liberar a los oprimidos, para rescatar a los cautivos, para sanar de toda dolencia, para dignificar la vida humana, es el centro mismo del evangelio que hay que presentar con toda su fuerza, belleza y resplandor. Y se convierte en el motivo más importante para querer aceptar esa revelación libre y voluntariamente, como el acontecimiento más humano y humanizante.

También esta tradición joánica contiene la dimensión práctica de la revelación como una forma de conocimiento: «En esto sabemos que le conocemos: en que guardamos sus mandamientos» (1 Jn 2,3). La vivencia histórica del dinamismo de la revelación es ya una primera y privilegiada forma de conocer. La elaboración conceptual de la revelación es esencial para su comunicación, y es

una responsabilidad sagrada, pero debe estar vinculada al dinamismo histórico y cristocéntrico de la misma. La carta citada lo resume apotégmicamente de la siguiente manera: «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). El objeto mismo de conocimiento configura la forma en que este es conocido, la revelación implica y requiere ser conocida de una manera estética, fáctica y vivencial. Nuevamente en este caso el objeto de conocimiento, Dios, aparece intrínsecamente unido a la realidad histórica y material del hermano: «A Dios nadie le ha visto nunca, si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros» (1 Jn 4,12). «Si no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4,20).

Ese amor es algo concreto, histórico, real, se podría decir que incluso material, en el sentido de que se encarna en gestos y acciones concretas: «Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3,17-18). Es evidente que Francisco bebe profundamente de las fuentes de la revelación. Su praxis fraterna no aparece planteada como un acto sociológico, sino como una respuesta profundamente teológica. Nuevamente, además, la continuidad de la encarnación en el hermano, y de esta como criterio de conocimiento de Dios, tan valorada por la enseñanza del papa, se manifiesta como una tradición bíblica fundamental. Esta relación fraterna es presentada por el hagiógrafo como una experiencia luminosa y plenificante, fruto de una auténtica experiencia del amor primigenio y nunca como un deber u obligación externa y dictatorial «Quien ama a su hermano, permanece en la Luz» (1 Jn 2,10).

Francisco denuncia explícitamente anuncios en los que los cristianos aparecen como expertos en «diagnósticos apocalípticos u oscuros jueces que se ufanan en detectar todo peligro o desviación, es bueno que puedan vernos como alegres mensajeros de propuestas superadoras, custodios del bien y de la belleza que resplandece en una vida fiel al Evangelio» (Francisco, 2013, n.º 168). Más adelante seguirá diciendo: «Cuando se logre expresar adecuadamente y con belleza el contenido esencial del Evangelio, seguramente ese mensaje hablará a las búsquedas más hondas de los corazones» (Francisco, 2013, n.º 265). La teología tiene como tarea lograr esa mejor expresión de la belleza presente en el dinamismo de la revelación cristiana.

Actualmente se encuentra en la cultura en general una valoración enorme de la urgencia de valores plenamente evangélicos, como la experiencia del Reino, de relaciones humanizantes y fraternas, la construcción de una vida más justa y equitativa, el cuidado por el medio ambiente, como lo ha demostrado el papa con la encíclica *Laudato si'*. Este último ejercicio teológico, coherente con su planteamiento teórico, ha sido un gran ejemplo de cómo la belleza del Evangelio puede brillar e iluminar estilos de vida posibles, plenamente ansiados por muchos, y al mismo tiempo denunciar otros degradantes. La teología no puede ocuparse solamente de la racionalidad de la fe, sino que necesita desarrollar también su belleza iluminadora y humanizadora.

La Revelación en la *Evangelii gaudium*

Es importante notar que la exhortación solo utiliza cuatro veces la palabra Revelación para referirse al acontecimiento fundante de la fe. Dado que el tema del documento es precisamente una nueva presentación de este, y partiendo de una nueva experiencia eclesial, el término preferido para referirse a él es: el Evangelio. Dicho en palabras sencillas, para el papa, Evangelio y Revelación cristiana son sinónimos. Es esa la razón por la cual el vocablo aparece 121 veces, empezando por su título. Es probable que la palabra Revelación la haya visto usada como un tanto técnica, lejana o impersonal, comparado con el significado que tiene para él. Dos certezas brotan de un estudio semántico del término «Evangelio» en esta exhortación. La primera es que para Francisco se trata del principio y fundamento de la vida cristiana, la fuente de la teología, el alma de la Iglesia. Para el papa es la fuente renovadora y eterna que tiene la Iglesia para repensarse a sí misma y a su misión: «Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes» (Francisco, 2013, n.º 11). Pero este Evangelio, y esta fuente tiene rostro, es una persona y se llama Jesucristo o Jesús según sea el caso: «Cristo es el Evangelio eterno [...] Jesucristo también puede romper los esquemas aburridos en los cuales pretendemos encerrarlo y nos sorprende con su constante creatividad divina» (Francisco, 2013, n.º 11).

La segunda certeza es que cada vez que usa el término Evangelio lo enriquece con una cantidad de realidades que lo cualifican semánticamente. En el mismo título aparece vinculado inseparablemente a la alegría. Y esta será una de las ca-

racterísticas también de la comunicación de este. El término alegría cuenta con un total de 70 ocurrencias durante todo el documento. El Evangelio se presenta como una realidad vinculada con la historia y los procesos humanos, y solo lo conocemos plenamente en cuanto encarnado en la persona de Jesús. Es inimaginable un Evangelio sin carne, sin alegría, sin amor fraterno real y concreto por medio de acciones, sin pobres, sin relación interpersonal con Jesús y sin hermano. El Evangelio es lucha por la dignidad humana en el sentido pleno de esta, es fiesta que se comparte, es denuncia ante el mal y la opresión, es disfrutar el abrazo misericordioso y salvador del Padre, es descansar en los brazos del buen pastor, es una vida movida por el fuego y la unción del Espíritu, es la mesa del Reino escatológico dispuesta ya desde ahora, para todos sin excepción.

Conclusiones

El objeto de la teología fundamental no puede ser solo la Revelación como un acto epifánico vaporoso y etéreo. La teología necesita ser inteligencia de la *Revelación encarnada* en Cristo y en el hermano, de la misericordia hecha historia, del Evangelio en la realidad concreta, del Cristo Total, como dirían los santos padres, cabeza y miembros. La teología existe para que las personas tengan vida, y la tengan en abundancia. Que la Revelación se dé en la historia puede no significar nada. Que esta se dé como proceso de liberación, socialización, humanización y salvación significa que la Teología fundamental tiene un compromiso ineludible con estos procesos, con su realización, inteligencia y episteme; y a partir de estas con la hermenéutica de la realidad y de la vida cristiana presentes. Es decir, la teología de la Revelación no puede renunciar a la dimensión social y humana de esta, como tampoco a su dimensión trascendente y escatológica.

El paradigma que propone el papa Bergoglio para una nueva humanidad, una nueva Iglesia y una nueva expresión teológica, es el mismo paradigma que ofrece la Revelación bíblica: el Evangelio encarnado en la vida concreta de Jesús, su misterio pascual y su praxis por el Reino. Este debe ser el principio y fundamento de toda teología cristiana. Es el mismo dinamismo del Espíritu que ungió su persona, lo llenó de su alegría, lo impulsó a abrazar al leproso, a lavar los pies de quienes lo necesitaban; es el mismo Espíritu del Padre misericordioso capaz de *conmoverse y salir corriendo a besar a su hijo ingrato*. La *Iglesia en salida* se plantea como una forma de vida teológica, no solo como una forma de pastoral. Lo que

está en cuestión es si nuestras relaciones y nuestros estilos de vida tienen como modelo la humanidad de Jesús.

La teología fundamental necesita asumir todas las dimensiones necesarias del Evangelio para que este sea creíble y aceptado como un acto profundamente humano y humanizante, no solo su racionalidad. La estética, la alegría del Reino, la cultura del encuentro, la praxis, el testimonio, la encarnación misma, se revelan como caminos privilegiados para tal fin.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Monasterio, R. (2010). *Dios liberó a Israel de la esclavitud de Egipto*. Recuperado de: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2010-2011/CursoTeologiaDiosLibraAlPuebloDeIsrael2010-2011.pdf>.
- Bonora, A. (1994). *Espiritualidad del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Brener, P. (2015). *Un arameo errante fue mi padre*. Recuperado de: <http://www.pynchasbrener.com/un-aramео-errante-fue-mi-padre/>.
- Catecismo de la Iglesia católica*. (1992). Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica «Evangelii nuntiandi» acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html.
- Sobrinó, J. (1997). *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta.

HACIA UNA TEOLOGÍA ESPIRITUAL EN SALIDA

Elkin Alonso Gómez Salazar

Teólogo de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Docente en la facultad de Teología y Humanidades de la misma universidad. Miembro del grupo de investigación Humanitas.

Correo electrónico: egomez@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

En la introducción de la constitución apostólica *Veritatis gaudium* (2017), el papa Francisco ofrece de manera sintética el núcleo de la fe cristiana. Observa cómo el anuncio del evangelio de Jesús actúa en un mundo en continua transformación, reemprendiendo las líneas maestras expuestas en su enseñanza en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013). El encuentro gozoso con el Señor Resucitado y viviente en medio de los suyos es una experiencia que determina aún hoy la vida de los hombres y las mujeres en los más diversos contextos sociales.

El papa manifiesta la intención de llevar a cabo un proyecto de formación, teniendo presente dos directrices fundamentales: en primer lugar, el contenido de la fe que se anuncia no puede ser suprimido del fundamento teológico, espiritual y pastoral representado por el magisterio del Concilio Vaticano II, el cual subraya la urgencia de responder de manera plena a la misión evangelizadora de la Iglesia. De este modo, la comunidad eclesial ha querido y quiere reaccionar a la desconexión entre la fe y el estudio de la teología, entre el pensar y el vivir la fe. Este divorcio ha provocado un obstáculo en el trabajo teológico, en formas académicas estériles que cerraban a la teología a las preocupaciones del mundo y de la misma Iglesia, institución que desde sus orígenes se ha preocupado por las periferias existenciales de la sociedad humana.

Una segunda directriz está representada por el impulso pedagógico para concretar y hacer realidad lo propuesto por los documentos conciliares del Vaticano II en una nueva propuesta educativa. El papa Francisco retoma y profundiza el contenido de la constitución apostólica *Sapientia christiana* (Juan Pablo II, 1979), haciendo una relectura a partir de las actuales circunstancias eclesiales y sociales. Es exactamente esta la tarea de una sabiduría cristiana, proponer la revelación realizada en Jesucristo a partir de una misión evangelizadora, que se encarga de las diferentes experiencias humanas y realizar los valores del Reino de Dios Padre, teniendo en cuenta la gloria de Dios y la promoción del hombre de manera integral.

San Juan Pablo II lo comprendía desde la conjugación entre el espíritu del Evangelio con la cultura. De hecho,

el evangelio de Cristo, que está dirigido a todos los pueblos de todas las edades y regiones, no está vinculado en modo exclusivo a ninguna cultura en particular, sino que está presente y penetra en todas las culturas, iluminándolas con la luz de la revelación divina, las purifica y renueva en Cristo las costumbres de los hombres (*Sapientia* I, nn. 947-949).

La formación se completa con la profundización de las diferentes perspectivas de la revelación cristiana, promoviendo el diálogo con las diversas confesiones cristianas, así como con las confesiones no cristianas, y dando respuesta a las preguntas que plantea el progreso cultural a los creyentes. Los desafíos de la contemporaneidad son asumidos por la Iglesia para que se pueda anunciar el evangelio de manera fructífera.

Para que la Iglesia sea una comunidad «en salida», como lo ha propuesto en varias ocasiones el papa Francisco, tiene la necesidad de que los centros de formación estén orientados a repensar, planificar e implementar nuevas formas de evangelización que correspondan a los problemas planteados a la humanidad de hoy (Francisco, 2017, n.º 1). La renovación no se trata solo y exclusivamente de las estructuras universitarias, sino de los teólogos que deben actualizarse según el ritmo cambiante de las culturas y según los signos de los tiempos para proponer el contenido de la fe y las metodologías de investigación, aprendiendo a conjugar el evangelio con el contexto cultural. Los estudiosos de las diversas disciplinas teológicas están llamados a realizar la transición esencial entre lo que se cree y la vivencia de cada día. No es suficiente el discurrir teológico, pero este es necesario para la urgencia que tienen los cristianos de una práctica renovada de la fe, que tiene sus raíces en la búsqueda sólida y madura de la verdad revelada. No se trata entonces de solo pensar en una *summa* o síntesis teológica, como fue necesario en otra época, sino más bien de una «atmosfera espiritual de investigación y certeza basada en las verdades de razón y de fe» (Francisco, 2017, n.º 3). La expresión del papa se encamina a un renovado empeño del teólogo para que coloque el evangelio en el centro del pensar y el vivir la vida según el Espíritu de Dios.

Releer la vivencia de cada hombre y mujer y meditar sobre el destino del mundo a partir del evangelio, ofrece la posibilidad de construir una sociedad a

la medida del hombre en armonía y dialogo mutuo, para generar una comunidad de creyentes abierta y dócil a la acción del Espíritu Santo, que sea capaz de custodiar y respetar los tiempos de la naturaleza. «Una verdadera hermenéutica evangélica implica una nueva manera de entender y abordar los problemas actuales, de hecho, permite superar la crisis de valores en la cual el hombre actual está viviendo» (Ruiz, 1994, p. 34), con la confianza que el evangelio de Jesucristo está dado para un crecimiento pleno del hombre. Se trata de la concreción del hombre nuevo que se desarrolla en la medida en la cual este alcanza la madurez plena en Cristo Jesús. Solo viviendo de acuerdo con la verdad en la caridad, el creyente crece en todo lo que es y hace hacia la completa comunión con cada hombre y mujer de buena voluntad (Ef 4,15-16).

El teólogo espiritual carmelita Bruno Secondin (2012) traza las necesidades de la Iglesia y de la sociedad hoy, indicando el papel del teólogo espiritual como explorador de la inquietud existencial moderna (pp. 173-184), haciendo notar las preocupaciones del mundo de hoy: no es suficiente si no se tiene la propuesta de caminos compartibles que puedan responder a las dificultades del hombre actual. Para Secondin, los teólogos espirituales y los estudiosos de la espiritualidad cristiana «son los nuevos buscadores de Dios, porque su disciplina actúa como una frontera y como una bisagra entre la investigación teológica y las necesidades espirituales del hombre» (2012, p. 23). Con un lenguaje místico-realista, el teólogo dice que «los cultivadores de la espiritualidad y de la teología cuidan de responder al sentido del vacío del cual se nutren las nuevas generaciones» (2012, p. 28), indican los caminos del Espíritu para estar en comunión plena con Dios y con los hombres; ellos habitan el presente para dar a conocer a sus hermanos los signos de los tiempos que hacen a los hombres familia de Dios y conciudadanos de los santos (Ef 2,19). Tales sugerencias abren destellos de luz sobre cuál debe ser el objeto propio de la teología espiritual en una sociedad en continua evolución. La investigación socio-teológica realizada por Secondin es el trasfondo del deseo de renovar los contenidos de la teología espiritual, «apuntando a una pastoral espiritual» (Checa, 1991, p. 72), o una espiritualidad en salida parafraseando lo que el papa Francisco ha indicado en su magisterio a partir de la *Evangelii gaudium*, de *Laudato si'* (2015) y de *Gaudete et exsultate* (2018).

El papa propone como criterio fundador e inspirador para renovar los estudios eclesiales la contemplación, la introducción espiritual, intelectual y exis-

tencial del *kerygma*. La alegre noticia del evangelio involucra todas las dimensiones del hombre; lo hace capaz de renovar, a su vez, las relaciones sociales desde el encuentro transformante con la Santísima Trinidad, que le permite descubrirse como inhabitado por un Dios que se ha revelado en Jesucristo, Hijo del Padre misericordioso y ungido por la fuerza del Espíritu Santo, llamado a vivir la comunión fraterna con todos los hermanos, redescubriendo en cada uno de ellos la presencia viva del Cristo Resucitado.

Para la espiritualidad cristiana este criterio es central para poder determinar el contenido disciplinario de la teología espiritual. El papa Francisco torna varias veces a la valoración de la contemplación y el significado de «la mística del nosotros» (Francisco, 2013, n.º 87, 272), o como lo expresara el teólogo J. Bautista Metz (2017), la «mística de los ojos abiertos» para subrayar que la cotidianidad del hombre debe estar formada e informada por la presencia transformadora del Espíritu Santo. Es allí donde la contemplación recuerda fuertemente la dimensión mística de la fe cristiana. El núcleo de este anuncio gozoso es el Dios que se comunica con su creatura, para que esta pueda vivir la comunión con Él desde la historia cronológica, pregustando las realidades del cielo en el *kairós* que supera la mera temporalidad. La mística así entendida no está ligada a la excepcionalidad de los fenómenos extraordinarios, sino a la esencia de la relación entre el Dios revelado y su creatura. Esta se comprende desde «toda la riqueza relacional, y se convierte en el núcleo central, o mejor, en el baricentro de la fe cristiana, de la espiritualidad y de la teología» (García, 2004, p. 32). El Dios que se inclina sobre la creatura, es el mismo que la eleva por el sacrificio del Hijo Amado y por la santificación que obra el Espíritu Santo. La experiencia gozosa de la fe en Jesucristo muerto y resucitado se manifiesta en una vida mística que se desarrolla con el Bautismo hasta su florecimiento en la vida eterna. «Vivir según el Espíritu implica un caminar en el Espíritu, compartiendo con el hermano la realidad del Reino que se vive desde el más acá, con la mirada llena de esperanza en el más allá» (Asti, 2012, p. 126).

El objeto propio de la teología espiritual no es solo el aspecto singular de la experiencia espiritual cristiana, sino además la complejidad de la vida mística del creyente que experimenta en el hoy de su historia la presencia salvífica y transformante de la Santa Trinidad. En efecto, «la teología no es solo una reflexión crítica sobre los datos revelados, sino una experiencia dialógica entre Dios y su creatura,

y más aún entre el Dios-Abbá, y la creatura-hijo redimido por misericordia» (Asti, 2012, p. 104). Tal encuentro dialogante es el motor para la realizar una vida más humana, una vida verdaderamente divinizada. En esta relación, el hombre descubre aún más su identidad de «ser abierto al misterio» (Asti, 2012, p. 106) de Dios. Percibe que su ligamen con Dios es esencial para poder crecer en humanidad. Comprende que el ser de Dios fundamenta y da sentido a su ser para los demás. La familiaridad de Dios y con Dios favorece y eleva sus relaciones humanas y fraternas. No puede existir una mística del nosotros, si la creatura no se sumerge en la comunión trinitaria, en aquella *perichóresis* de amor que une al Padre, al Hijo y a ambos con el Espíritu Santo. La reciprocidad del amor trinitario está tatuada en la constitución de la creatura; esta es la verdadera semejanza con Dios. En el amor divino, el hombre descubre el rostro del otro como hermano; se hace próximo de quien está en el sufrimiento físico y material, porque lo descubre como parte de sí mismo en aquella recíproca identidad.

El núcleo de la teología espiritual, o si queremos llamarla de otro modo, de «la teología de la vida mística, es la experiencia del encuentro entre la Trinidad Santa y el hombre» (García, 2004, p. 36). La experiencia personal del misterio del Dios revelado en Jesucristo por el don del Espíritu Santo es el ángulo visual desde donde se puede observar la sociedad humana y la realidad del mundo. La presencia activa del Espíritu en el creyente no es una cuestión puramente gnóstica-intelectual, sino que reviste un camino concreto de fe que se puede compartir y traducir en un testimonio de caridad fraterna y de custodio de la creación para todos aquellos que aspiran a un mundo hecho a escala humana. Los itinerarios espirituales no son más que una profundización del Evangelio de Jesucristo en diferentes contextos sociales y culturales. La fe permanece viva, aun en la confrontación e interpelación con y desde las realidades del mundo. El crecimiento espiritual que los teólogos proponen no está excluido de la lucha contra el pecado personal, contra las injusticias del mundo y contra la influencia del maligno. Vivir de acuerdo con el Espíritu de Dios es probar a resistir el encanto del mal y poner todas las armas de la fe, de la esperanza y de la caridad en el campo de batalla. La divinización/santificación del creyente también se realiza en un mundo en constante evolución y cambios.

El papel del teólogo espiritual será indicar los posibles caminos a implementar y descubrir en la comunión eclesial. Su propuesta teológica debe tener como

centro el crecimiento auténtico de la fe en el Hijo de Dios hecho carne. La personalización de cada creyente, como afirma el teólogo J. E. García (2012, p. 44), es el objeto específico de la teología espiritual, en la medida en que se realiza en un contexto histórico determinado, con el propio lenguaje y su propia cultura. El proceso de personalización de la vida según el Espíritu Santo solo puede realizarse si se considera que este incluye la pertenencia por parte del creyente a una comunidad eclesial, el servicio y la disponibilidad para servir y evangelizar a los pobres. El creyente debería progresar en la fe de manera armónica y coherente, para lo cual el teólogo espiritual debe considerar también los otros factores que determinan el progreso espiritual de los cristianos. El misterio de Dios comunicado a su creatura mira a su crecimiento integral, y por esto los caminos espirituales que son alienantes no se pueden permitir, sin ofrecer un anclaje en la dimensión eclesial y caritativa de la fe cristiana. Para el papa Francisco, la espiritualidad que se debe proponer no solo al creyente, sino a todos los que se acercan a la puerta de la Iglesia, debe sanar, liberar, colmar de bienes y de paz los corazones inquietos; debe conducir a la comunión solidaria con todos los hombres de la tierra (Francisco, 2017, n.º 88-92). Se trata pues, no de una «espiritualidad del bienestar» sin la comunidad, o de una teología de la prosperidad sin empeñarse por la fraternidad, sino de una vida según el Espíritu que conduce a una renovada experiencia eclesial. Solo en este modo el creyente llega a ser artífice de una renovación de la sociedad humana.

El teólogo jesuita Ch. A. Bernard (2002), en su definición de teología espiritual, pone en evidencia que tal disciplina,

fundada sobre los principios de la revelación cristiana, tiene como objeto propio la experiencia espiritual y su itinerario procesual. Le corresponde al teólogo espiritual describir este progreso o retroceso, permitiendo conocer las estructuras y las leyes gobiernan la experiencia espiritual cristiana (p. 35).

En esta descripción sintética está subrayada la fase analítica del estudio teológico, advirtiendo la ausencia del otro aspecto de la teología espiritual, es decir, su función operativa. La disciplina en cuestión se plantea como una bisagra entre el pensamiento teológico y la acción concreta, por lo que esta originalidad no puede ser ignorada o desatendida. El teólogo espiritual está atento a las diferentes instan-

cias del vivir creyente para sugerir nuevas formas capaces de encarnar el evangelio en cada estación de la vida humana.

El itinerario espiritual se concretiza en el ejercicio de la caridad, vínculo de perfección que une y mueve a cada creyente en la realización de un mundo de justicia y de paz, en aras de la comunión eterna con la Santísima Trinidad. El Concilio Vaticano II afirmaba que la santidad de cada creyente sucede en la propia vocación, porque actúa la caridad:

Todos los fieles, en sus diferentes condiciones de vida, en sus trabajos o circunstancias, y por medio de todas estas cosas, serán cada día más y más santificados, si todo lo reciben todo con fe en el Padre de los cielos y cooperan con la voluntad divina, manifestando a todos, en el mismo servicio temporal, la caridad con la cual Dios ha amado el mundo (Concilio Vaticano II, 1964/1985, n.º 41).

El énfasis más sociológico de la teología espiritual no desvirtúa ni resta valor al contenido propio de la disciplina, ya que más bien destaca que el camino espiritual no es una realización intelectual ni un misticismo de clase, sino que se trata de una vida de fe que se materializa diariamente en las relaciones humanas. Este elemento permite sanar una ruptura o aversión frente a lo material, por parte de lo espiritual, ya que se pensaba, por algunos autores, que la espiritualidad cristiana no cobijaba las realidades temporales, y que el símbolo material e inmaterial se había roto, yendo a una situación mucho más lamentable de separar las cosas del cielo de las de la tierra, las realidades de Dios, de las del hombre. De hecho, la experiencia cristiana está firmemente vinculada a la fe si nace y se desarrolla con la fe, alcanzando niveles de intensidad proporcionados a la madurez de la fe. En este sentido, la fe adquiere un carácter experiencial, que es un modo inmediato, no reflexivo, de conocer el misterio en el cual Dios se percibe, sin pretender apropiarse de él (Borriello, 2001, p. 611).

El Espíritu Santo porta al creyente a experimentar la presencia viva de Dios en su existencia, en lo concreto de sus dificultades de relación interior y en la cotidianidad. Es una vida. Es una vida, y como tal, se desarrolla relacionamente con Dios y con el prójimo en todas las facetas de la vida humana. La encarnación del Hijo de Dios ha enseñado que la humanidad debe ser tomada en serio y llevada a su plenitud.

El desafío de la espiritualidad en salida o misionera

En la introducción a la *Evangelium gaudium*, el papa Francisco manifiesta que, «los desafíos existen para ser superados, seamos realistas, pero sin perder la alegría, la audacia, la dedicación llena de esperanza. No nos dejemos robar la fuerza misionera». El mensaje es claro: no es suficiente para los creyentes detenerse en los análisis y los diagnósticos de la historia según los parámetros meramente humanos, correctos desde el punto de vista científico, sino que también es necesaria una visión de fe que sepa interpretar la realidad humana a la luz de la historia de la salvación, en la cual Dios ha intervenido e interviene socorriendo las fuerzas humanas para restaurar su proyecto de amor, incluso cuando la humanidad ha estado trastornada por el pecado.

El teólogo espiritual tiene delante de sí tres desafíos para renovar el contenido de esta disciplina. El primero de ellos tiene que ver con la espiritualidad misionera (Laudazi, 2009, p. 57) o espiritualidad en salida. El papa Francisco (2013) hace notar que

la vida espiritual de muchos creyentes, tanto laicos como consagrados esta signada por un fuerte individualismo y de una pérdida evidente de fervor, debido a la búsqueda más de un alivio espiritual momentáneo que de un verdadero itinerario de madurez en la fe (n.º 78-80).

La consecuencia es un cierto relativismo práctico, una disminución real del contenido y de la consistencia de la fe en la vida cotidiana. Es evidente que el eclipse del sentido de Dios termina por ser el aniquilamiento del hombre y la mujer, sacando a Dios de las relaciones y de las esferas de la sociedad; la persona humana elimina el referente de identidad, causándole su anonimato y pérdida de sentido. La propuesta está en regenerar las relaciones saliendo del caparazón de seguridad que el creyente ha creado con el tiempo y comenzando a vivir la vida de servicio y de entrega que Cristo le ha enseñado como comienzo de una vida renovada. La alegría de testimoniar a Jesucristo en cada aldea o ciudad donde habitan los hombres y mujeres, la mística del vivir juntos y caminar juntos en la misma fe, en diferentes contextos y culturas, se convierte en la prueba fehaciente, no solo para las comunidades cristianas, sino también para la misma teología.

¿En qué modo la espiritualidad cristiana puede acoger este desafío y puede ser una efectiva contribución para anunciar el evangelio de la alegría? Es intere-

sante que el papa proponga el clima social y comunitario, «para que la teología espiritual pueda dar respuesta practica al acompañamiento a los creyentes en el crecimiento de la fe y de la alegre acogida al evangelio de Jesucristo y la docilidad a las mociones del Espíritu Santo» (Francisco, 2013, n.º 169-173). Para los teólogos espirituales, la contribución que se pueda dar para un nuevo avivamiento en la evangelización, parte de la formación de acompañantes espirituales como una fuerza impulsora de la espiritualidad en salida o misionera. De hecho, para el papa son rasgos fundamentales para vivir la alegría del evangelio, acoger, escuchar y despertar el deseo del ideal cristiano en aquellos que viven en la Iglesia y en aquellos que se han dispersado o alejado. La propuesta evangélica pasa a través de personas concretas que viven la proximidad del otro con actitudes compasivas. El acompañamiento es «una forma eclesial que ayuda al creyente a motivar más su fe con opciones capaces de reflejar las enseñanzas de Jesucristo» (Castellani, 2018, p. 28), en todas las circunstancias de la vida y en cualquier situación social y política. El acompañamiento está entonces diseñado como un verdadero arte de reconocer la presencia de Dios en la propia existencia y en el guiar a los creyentes por los senderos del Espíritu Santo. El teólogo espiritual enseña que el acompañamiento «no debe confundirse con la psicoterapia, aunque quienes lo acompañen deben conocer la dinámica intrahumana, permitiendo que sea percibido como un verdadero y propio avance de la fe en la comunión fraterna» (Castellani, 2018, p. 57).

El desafío de la espiritualidad y casa común

Un segundo desafío que concierne al campo del teólogo espiritual es el «interés por el ambiente» (Hense, 2006, p. 432). El papa indica una espiritualidad ecológica a partir de la fe, porque el evangelio se encarna en el pensar, sentir y vivir cotidiano del creyente. «La espiritualidad cristiana no está separada del propio cuerpo, ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que sobre todo vive con ella y en ella, en comunión con todo aquello que nos circunda» (Francisco, 2015, n.º 216). Es evidente que el ideal evangélico no es algo abstracto o que se atiene solo a la esfera intelectual o emocional del creyente; este depende de su relación con Dios, con el mundo y con los otros. Para el papa Francisco, «sin una mística que anime el corazón del creyente, no puede haber una renovación real al considerar la propia responsabilidad de este hacia la creación, la casa común de los hombres» (Trianni, 2017, p. 19). Místicos y santos de todas las épocas de la

historia, han enseñado que salvaguardar la creación implica preservar las generaciones futuras de la humanidad (Fox, 2016).

La conciencia ecológica está muy presente en la espiritualidad de las órdenes monásticas que la han custodiado de las ruinas causadas por el odio humano, cultivando el amor por la naturaleza como la primera creación de Dios (Asti, 2009, p. 6), enseñaron que la creación sufre el pecado humano y que el futuro escatológico del universo es una recapitulación del Jesucristo, el Señor, muerto y resucitado (Ef 1,10). San Ireneo utilizó una imagen plástica para indicar que la creación del universo es querida y apoyada por toda la Trinidad:

Dios Padre moldeó el mundo con sus dos manos (el Hijo y el Espíritu Santo). El único Dios creó el cosmos con amor y por amor, infundiendo algo de sí mismo en cada realidad creada. No hay confusión ni separación entre Dios y el mundo, porque este último es obra de Dios y a él regresará en la consumación de los siglos (1981, p. 317).

El teólogo espiritual tiene la tarea de profundizar en los temas ecológicos, mostrando el fondo místico del vínculo entre Dios, el mundo y la creatura (Boff, 2009, p. 118). Resaltar cómo en el desarrollo histórico de la espiritualidad ha habido, y aún hoy, tendencias que sobreviven como los maniqueos y los materialistas que limitan la relación entre Dios y el hombre. De hecho, el maniqueísmo moderno niega la importancia de la materia en beneficio de una visión solo espiritual de la vida. El papa identifica estas dos tendencias en la Iglesia en aquellos cristianos que, aunque dedicados a la oración, no se ocupan ni preocupan por la naturaleza o en aquellos que pasiva y pusilánimemente no respetan la creación (Francisco, 2015, n.º 217). Se podría argumentar que estas desviaciones causaron la aparición del quietismo o del voluntarismo, formas de espiritualidad que no ayudan al creyente a alcanzar la plenitud de la comunión y armonía con Dios, consigo mismo y con el mundo.

El camino indicado por el papa Francisco para superar esta ambigüedad espiritual es la conversión ecológica que implica dejar que surjan todas las consecuencias del encuentro con Jesús en las relaciones con el mundo que nos rodea; vivir la vocación de ser custodios de la creación, obra de Dios, como parte esencial de una existencia virtuosa, donde no se constituya en algo opcional o secundario en el camino de la experiencia cristiana (Francisco, 2015, n.º 217). Una mera reflexión

teológico-espiritual no es suficiente para que ocurra un cambio de mentalidad. Existe la necesidad de entablar una red de comunicación que desafíe a toda la comunidad creyente. La pasividad en el razonamiento sobre estos argumentos causará daños a toda la humanidad. La vida espiritual es una experiencia viva con Dios, descubriéndolo como el Padre Nuestro, que nos congrega en la fraternidad y nos ha dado la misión-salida de custodiar su obra realizada con amor.

El desafío de la santidad

La santidad de vida no es ni mucho menos el menor de los desafíos planteado en este capítulo, sino la cúspide de estos para renovar la teología espiritual. El papa Francisco, en la exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*, ofrece algunas pistas de reflexión útiles para que el teólogo espiritual, también él como creyente, pueda profundizar sobre su campo de trabajo. La primera pista se refiere a la identidad del santo cristiano: «Todo santo es una misión, una salida; es un proyecto del Padre para reflexionar y para encarnar, en un momento determinado de la historia, un aspecto del evangelio» (Francisco, 2018, n.º 19). La santidad cristiana representa «un patrimonio espiritual, cultural y teológico que aún debe ser explorado en pleno para la formación cristiana del pueblo de Dios» (Theobald, 2017, p. 21). El teólogo espiritual tiene el deber de extraer de la experiencia de la santidad los elementos útiles para sugerir un camino de crecimiento espiritual personal y comunitariamente. El Santo no es solo un ejemplo por seguir, sino alguien que encarna el Plan de Dios, del cual se sacan las perspectivas existenciales para renovar no solamente las comunidades cristianas, sino también, la misma sociedad. El santo no tiene entonces solo un valor para los creyentes, sino para cada hombre y mujer de buena voluntad, porque con su humanidad trasfigurada es el modelo del hombre nuevo que apunta al bienestar, tanto del hombre individual como de toda la sociedad.

Es el signo más elocuente de la obra de Dios en la historia. De hecho, cada santo es un mensaje de que el Espíritu Santo aprovecha la riqueza de la redención obrada por Jesucristo y la distribuye en forma de dones al Pueblo de Dios. El mensaje del santo está anclado a la dimensión de la fe en la Santísima Trinidad. Se puede decir, en palabras del teólogo H. U. von Balthasar, que «el santo es una verdadera existencia teológica, porque en él se manifiestan las misiones del Hijo de Dios y del Espíritu Santo» (1991, pp. 27-28). A través de su experiencia Dios

habla a los hombres de todos los tiempos para que retornen a Él con un corazón renovado. Finalmente, toda la vida del santo es un himno a la conversión del corazón (Francisco, 2018, n.º 22). El santo no es un superhéroe, sino alguien que se esfuerza cada día para creer y obedecer al evangelio en la comunión eclesial. Su autenticidad no radica en la ausencia total de imperfecciones humanas, sino en el camino de crecimiento que lleva a cabo diariamente. De esta forma, el modelo no es impracticable, ya que nos muestra la proximidad con quien desea, en sus asuntos personales, obedecer la voz de Cristo que llama a la conversión de la vida.

Conclusión

Más que una conclusión, se pueden proponer algunos puntos sobre los cuales los teólogos espirituales deben reflexionar para mejorar el contenido y el método de la disciplina en cuestión. La evangelización es el punto neurálgico sobre el cual orbita el vivir en el Espíritu. Se trata de salir de sí mismos, y permitir que otros se encuentren con la realidad de la filiación y de la fraternidad a partir del actuar del Espíritu en la comunidad de bautizados; del anuncio del evangelio se parte para entrar en el presente del vivir como creyentes. La palabra de Dios se encarna en las distintas problemáticas históricas interceptadas y leídas por el teólogo espiritual para proponer itinerarios que tienen como horizonte final la cristofinalización y la teofinalización, donde Dios viene al encuentro del hombre y de la mujer para ponerlo en el centro de su corazón, muy distinto al itinerario de la *new age* que propone como finalización la *theosis*, donde el esfuerzo completo será por parte del hombre, relegando a Dios a un rincón del cosmos. El futuro que se tiene por delante es convincente, porque involucra toda una búsqueda: Dios que sale al encuentro del hombre, y este último que, al buscar a Dios, se encuentra con su Padre y aún más, se encuentra consigo mismo, con su identidad más propia y más profunda, se encuentra como hijo en el Hijo Amado y con los hermanos en una familia, como familia es la Santa Trinidad. Al buscar a Dios, el hombre y la mujer se encuentran con la sed de infinito, que solo colmará el Infinito Amor del Padre.

Referencias bibliográficas

- Asti, F. (2009). *Teologia della vita mistica*. Città del Vaticano: LEV.
- Asti, F. (2012), Teologia spirituale e vita mística En J. M. García (Ed.), *Teologia e spiritualità oggi: Un approccio intradisciplinare. Atti del Simposio organiz-*

- zato dall'Istituto di Teologia spirituale dell'Università Pontificia Salesiana (Roma, 9-10 de diciembre, 2011; pp. 97-127).
- Bernard, C. A. (2002). *Teología espiritual*. Madrid: Sígueme.
- Boff, L. (2009). *Ecología, política y mística*. Madrid: Encuentro.
- Borriello, L. (2001). La experiencia en la teología espiritual. En *Actas del Congreso Internacional OCD*. Salamanca: Teresianum.
- Castellani, M. R. (2018). *Passo dopo passo: L'arte dell'accompagnamento spirituale*. Asís: Porziungola Edizioni.
- Checa, R. (1991). *La pastoral de la espiritualidad cristiana*. México: CESP/ Progreso.
- Ciro, G. (2004). Mística, misterio y teología. Historiografía y criteriología de la mística Fondo editorial de la Universidad del Norte de España, Burgos.
- Concilio Vaticano II. (1964/1985). Costituzione dogmatica «Lumen gentium» sulla Chiesa. En *Enchiridion Vaticanum* (Vol. 1). Bolonia: EDB.
- Fox, M. (2016). *La spiritualità del creato: Manuale di mística ribelle*. Verona: Gabrielle.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica «Laudato si'» sobre el cuidado de la casa común*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Francisco. (2017). *Constitución apostólica «Veritatis gaudium» sobre las universidades y facultades eclesíasticas*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html.
- Francisco. (2018). *Exhortación apostólica «Gaudete et exsultate», sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*. Madrid: Escuela Librería. Disponible en: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html.
- García, J. M. (2012). La questione epistemologica della teologia spirituale. En J. M. García (Ed.), *Teologia e spiritualità oggi: Un approccio intradisciplinare. Atti del Simposio organizzato dall'Istituto di Teologia spirituale*

- dell'Università Pontificia Salesiana* (Roma, 9-10 de diciembre, 2011; pp. 22-53).
- Hense, H. (2006). Spiritualità e ambiente. En Istituto di Spiritualità di Münster (Ed.), *Corso fondamentale di spiritualità* (pp. 426-453). Brescia: Queriniana.
- Ireneo de Lyon. (1981). *Contro le eresie e gli altri scritti*. Milán: Jaca-Book.
- Juan Pablo II. (1979). *Constitución apostólica «Sapientia christiana» sobre las universidades y facultades eclesiásticas*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html.
- Laudazi, C. (2009). *Andare a portare frutto: Elementi di Teologia spirituale della missione*. Roma: OCD.
- Ruiz Salvador, F. (1994). Pedagogía mística y pastoral cristiana: Proyecto de san Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*, 53(210-211), 9-41. Recuperado de: <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/126articulo.pdf>.
- Secondin, B. (2012). *Inquieti desideri di spiritualità: Esperienze, linguaggi, stile*. Bolonia: EDB.
- Theobald, C. (2017). *Spirito di santità: Génesi di una teologia sistematica*. Bolonia: EDB.
- Trianni, P. (2017). *La espiritualidad ecológica de Francisco: Fundamentos teológicos y líneas de ortopraxis*. Madrid: Urbaniana University Press.
- Von Balthasar, H. U. (1991). *Sorelle nello Spirito*. Milán: Jaca-Book.

SALIR TEOLÓGICAMENTE AL ENCUENTRO CON EL OTRO-OTRO Y CON LO OTRO

Jhon Jairo Serna Sánchez

Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente de Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Asesor de la Mesa de Derechos Humanos y Atención Humanitaria del Oriente de Antioquia. Miembro del grupo de investigación Humanitas.

Correo electrónico: jserna@uco.edu.co.

El presente texto es fruto del proyecto de investigación «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiado por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

Introducción

En tanto se hace válido aclarar el título de este capítulo del libro *Teología en salida*, cabe realizar el siguiente par de comentarios:

El primero tiene que ver con la afirmación de salir al encuentro con el Otro-otro, que se configura como un binomio, en la cual, el Otro con mayúscula hace referencia a la infinitud, propia de Dios como lo absoluto imposible de concebirse o de conocerse desde categorías puramente humanas (Marion, 1999), mientras que el otro con minúscula, se refiere al otro humano, que si es concebible e interpretable en particular desde la filosofía, las ciencias sociales, y en general desde muchos otros saberes y sentires. Para efectos de este capítulo, el Otro-otro, tiene su concreción en la figura de Jesucristo Dios y Hombre. Y esta doble condición, se resuelve en la figura de Cristo en el entendido que «la cristología abre el camino para una antropología que media en las relaciones entre el espíritu finito del hombre y la infinitud de Dios» (Gadamer, 1985, p. 481).

El cristianismo es la manifestación del Otro, el desvelarse puramente de Él, que es el total manifestarse de Dios cuya identidad es el ser para otro, o lo que es lo mismo, revelación de una estructura esencial que es para otro, cuyas raíces ontoteológicas se expresan en la revelación, interpretada en la idea de Dios como Espíritu-amor: que acontece amando al objeto que procede de él (Hegel, 1994, p. 97), de ahí que Jesucristo sea entendido como identidad y acogida de la trascendencia en una vigorosa experiencia del mundo de la alteridad, que irrumpe de manera subversiva y liberadora en la cerrazón del yo y de su horizonte histórico.

El segundo comentario, se relaciona con la afirmación de salir al encuentro con «lo otro», eso otro que es reconocido como parte esencial de la vida humana

tal como lo reconoce el papa Francisco, en su encíclica *Laudato si'* (2015) y en su exhortación apostólica *Querida Amazonia* (2020), y los obispos en el del documento del Sínodo de obispos de la Amazonía (Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos 2019, pp. 6-27), expresan de modo vehemente que es tal el nivel de vinculación entre lo humano y lo natural que no se pueden generar límites absolutos entre ellos, por cuanto, desde la corporeidad, el alimento, la respiración, el consumo de agua y la posibilidad misma de la vida humana se genera una relación muy estrecha con lo que aparentemente no es humano y que termina siendo una condición indispensable para ejercer la humanidad que nos identifica: Adam es tomado de la tierra, y los humanos estamos atados a, al vivir, depender de ella y, al morir, volver a ella.

Es decir, el tema ambiental nos contiene y vincula en la vida que somos, se manifiesta en la salud que requerimos y se vive en el estar que nos configura, lo que hace que la ecología y la naturaleza sean insumos del compuesto complejo en el cual se inserta la vida en general y, en ella, la vida humana en particular. De lo anterior se puede colegir que el sujeto humano no es el centro estructural del planeta Tierra, aunque paradójicamente, pueda convocarse a ser el ente responsable del cuidado de la vida, por cuanto como sujeto cerebrado es el actor capaz de hacer posible que esa vida se mantenga o desaparezca de la tierra (Morin, 1998). Y esa es una lección y una elección que estamos llamados a realizar de modo consciente, haciendo de lo otro natural un sistema a incorporar en nuestras relaciones vitales, desde un discurso ecológico, en el cual se contenga lo económico orientado a los intereses de la producción de riqueza estén sometidos a los intereses de protección de la vida en general, y en particular, y muy especialmente a la protección de la vida humana (Rojas Ramírez, s. f.).

Dicho esto, resta señalar en orden a una introducción muy puntual de este texto la siguiente afirmación, en la que cada una de sus categorías da cuenta de los cinco apartados que componen el presente escrito: encontrarse a sí mismo, hablar para salir al encuentro con el Otro-otro y con lo otro nos permitirá por la vía de la escucha, el hacernos cargo de lo que nos pasa. Esto habla no solo del temario que configura este texto, sino del objetivo de trabajo, que hace oportuno presentar una reflexión a propósito de salir teológicamente al encuentro con lo Otro-otro y con lo otro.

1. Entrar en la mismidad significa trascender —salir—

Ningún problema puede resolverse en el mismo nivel de conciencia que lo ha creado.

Atribuido a ALBERT EINSTEIN

Para presentar una reflexión a propósito del hacer silencio, y de entrar en diálogo consigo mismo, lo que llamo mismidad, es oportuno realizar una lectura del himno de la kénosis del Hijo, narrado por Pablo en Filipenses 2,6-8, en el que se introduce la gran paradoja de la idea de la nada en Dios, como condición de su libertad (Rojas, s. f., I. 39), puesto que Dios hace gala de su poder «ninguneándose», al abajarse al nivel de lo humano, reduciéndose voluntariamente a la condición de víctima, como un acto supremo en la eterna decisión, por la cual Dios, producto de su gracia, convierte la nada en ser, como un acto sublime de la procesión del Hijo, que al resucitar pone de manifiesto la eterna decisión de la libertad de Dios de existir y de hacer que exista el Hijo y en el Hijo el mundo entero

Y, esa es la lección que Dios —infinito— da a lo humano —finito—, pues este acto se convierte en el escenario de lo que el hombre puede llegar a ser, si se hace capaz de volver sobre su mundo interior. La revelación cristiana es la más elevada manifestación del espíritu humano en sí mismo: en ella, no es lo nuevo de Dios lo que irrumpe en lo antiguo de los hombres, sino que lo divino acontece también en el movimiento de la profundidad del ser espiritual, pues es ahí donde está la posibilidad de volverse a la mismidad y por esa vía llegar plenamente a la luz de la conciencia.

Es el amor estático de Dios, aquel por el cual Él sale del silencio y se comunica en la Palabra, como un acto creador que suscitará un amor de respuesta, también extático que necesita salir de la cerrazón del propio mundo, para sumergirse por fin en los senderos del abandono, al que conduce fielmente el acontecimiento de la revelación. Al éxodo de sí del Divino silencio, le corresponde el éxodo del sí del silencio de los seres, la apertura de estos al Misterio que se ofrece a través de la Palabra y en ella, el asombro y la maravilla de la adoración de Dios revelado en la ocultación, y, oculto en la relación.

Precisamente por eso, escuchar el silencio es permanecer en el santuario de la adoración, dejándose amar por el Dios silencioso y dejándonos atraer hacia Él

a través de la insustituible y necesaria mediación del Verbo. «Nadie puede llegar hasta el Padre, sino por mí» (Jn 14,6b); «Nadie puede venir a mí, si el Padre, que me ha enviado, no lo atrae» (Jn 6,44). Dos citas bíblicas en las que el papa Francisco insiste permanentemente, por cuanto el poder de ser cristiano no está dado por voluntad humana o por algún tipo de opción ideológica, sino por la elección divina que hace posible que la vida tenga una dimensión de mismidad, manifiesta en la interiorización que se hace efectiva, tanto en el retiro espiritual como en la marcha consciente hacia el silencio en la interioridad, como una forma, no la única, de lograr trascender y de estar cerca a lo infinito, propio de la divinidad.

Entrar en la mismidad, significa entonces, realizar un esfuerzo especial para romper con los protocolos de una sociedad que ha sido programada por los poderes de la economía y del mercado para vivir en medio del ruido y del acelere, de la cultura del descarte, o del desecho (Márquez, 2014, p. 30) y, de un descarte, no solo de lo ambiental y natural sino también de lo humano y social. La internalización crea la posibilidad de «escuchar crecer la hierba» (Whitman, citado por Nussbaum, 2018, p. 179), e incluso de asumir una actitud profundamente contemplativa y de respeto con lo ambiental, que llega a decir en la voz de Francisco de Asís que las estrellas, el lobo, el agua, el aire y demás criaturas todas, son nuestros hermanos (Crescimbeni, 2015).

Ir tras la búsqueda de un nuevo modo de significar, pasa por interiorizar para superar el uso de un lenguaje marcado y determinado por una mirada de un yo individualista, que no se siente vinculado con el Otro-otro y con lo otro, y que en cambio sí marca una forma de ser que se supone tiene su centro en la avaricia y en el crecimiento acelerado y sin límites, que invoca la compraventa de mercancías que no se detiene ante lo finito de los bienes naturales y que puede traer consigo eso que Damián Pachón Soto (2020) llama apocalipsis. De lo que se trata entonces es de romper con un modo de ser volcado a la exterioridad, en una lógica que terminó por naturalizarse en la sociedad moderna, para poder dar el paso hacia la construcción de «otro mundo posible», en el cual la ética de la alteridad tiene una voz por pronunciar en orden a asumirnos como sujetos con relación al Otro divino, con lo otro natural y con el otro humano.

2. El decir, como un salir que se hace posible desde la ética

La escucha silenciosa y recogida es la única posibilidad que tiene el sujeto humano de dejarse decir tanto del Otro-otro, como de lo otro, y así poder superar lo dicho que es lo que rige como normalidad, que es lo anormal puesto en funcionamiento. Por lo general, lo institucionalizado desde el decir, se configura e institucionaliza desde unos poderes que, para nada en el común de los casos, se dan a la posibilidad de escuchar más que el ruido de las calculadoras y registradoras, quedándose sordos y ciegos ante el clamor de las víctimas y de la tierra que lloran su sufrimiento, producido por una economía que los mata (Tornielli y Galeazzi, 2015).

Pero nos queda el decir, el acontecer, la convicción que la palabra final no la tiene el odio, la violencia ni la guerra; la certeza que desde el afuera, como plantea Emmanuel Levinas, retomado por Enrique Dussel (Rojas, s. f.), es donde están las reservas de lo alternativo, del sí incondicional a la vida, del salir de la enajenación y ganar la liberación, veamos:

El lenguaje habla en la medida en que dice, esto es, muestra. Su decir brota del Decir originario, ya sea por cuanto se ha hecho palabra, o por cuanto han permanecido aún inexpressadas: brota de aquel Decir originario que sobrepasa el perfil del lenguaje. El lenguaje habla en el acto que, como mostrar, llegando a todas las regiones de lo que puede hacerse presente, hace que por ellas aparezca o desaparezca aquello que de vez en cuando se hace presente. Por tanto, nosotros nos ponemos a escuchar el lenguaje de modo que nos dejemos decir por él en su Decir. Cualquiera que sea el modo como escuchemos, siempre estamos escuchando algo, el escuchar es siempre el dejarse decir ya que contiene todo decir y representar. Por cuanto el hablar es escucha del lenguaje, nosotros hablando volvemos a decir el Decir que hemos escuchado (Rojas, s. f., p. 200).

Cuando se llega a plantear que las utopías han finalizado, cuando se ciernen sobre la humanidad las amenazas de los desarrollos científicos y tecnológicos, que ponen en riesgo el libre albedrío, la potestad de la crítica, y la voz de los excluidos víctimas de un modelo de sociedad que tiende a enseñorearse más en lo que llama el giro de la historia hacia un nuevo orden mundial, aparece la posibilidad de acudir

al decir de la historia del otro, al Decir del Otro, y al decir en sus propios códigos de lo otro, como una oportunidad que se puede concretar con desarrollos educativos y espirituales a la altura de los tiempos, como señala el papa Francisco (2015).

El Decir, se convierte en todo un ejercicio de insinuación, de susurro que hace posible que acontezcan fenómenos nuevos, que la historia se dinamice y que la vida se cargue de una emoción positiva en términos de la esperanza. Cuando se afirma que la principal tarea que tenemos los cristianos es la de anunciar y portar la esperanza, a lo que nos estamos refiriendo es a la no renuncia, a entender que por más poder que tenga quien pretende cerrar la historia desde totalitarismos y manipulaciones que van desde la seducción de la propaganda mediática, hasta la violencia y la muerte, nos queda sostener que, tenemos en el decir la posibilidad de abrir las puertas de la vida y de la vida abundante como una acción que está precedida del silencio y de la quietud en el entendido que, «El silencio “corresponde” a aquel sonido sin sonido de la quietud con la cual el Decir originario se identifica en mostrar y apropiar» (Heidegger, p. 207) mostrar y apropiar llenos de deseo de no renunciar a los sueños, a las utopías y a las esperanzas que desde siempre nos han acompañado como humanidad.

«El lenguaje es al mismo tiempo el lugar de la llegada del ser y de la repetición de su éxodo: re-velación en el doble sentido del ofrecerse como presente lo que está velado y de que lo oculto se vuelva a velar» (Levinas, 1971, p. 257). ¿Cómo hacer que se oiga el sonido inaudito de la alteridad con las palabras de la identificación?; «lo que es otra cosa que ser» o lo que está «más allá de la esencia», que no se deja reducir al mundo cerrado de los entes; en ella los individuos son reducidos a ser portadores de fuerzas que los mandan, sin que ellos lo sepan, a una pérdida de la subjetividad a manos de una concepción totalizante de la vida que masifica y que controla vidas de una forma atroz. De ahí que el mundo del cuestionamiento de lo establecido lo estemos llamando a una salida que desde la perspectiva teológica se lee en las categorías que hemos utilizado para dar cuenta de este apartado del capítulo que venimos exponiendo.

El llamado es a realizar el ejercicio de un decir de nuestra parte que nos habilite para la construcción de una salida también teológica al absurdo concepto de un modelo de desarrollo que tiene como sus dos víctimas a la naturaleza y a la humanidad misma, y es ahí donde el Decir aporta insumos de comunicación anteriores a las codificaciones y a las tematizaciones, así que el lenguaje de la ética es

el lenguaje del Decir, que se explica como «la acción expresiva y comunicativa, un lenguaje anterior a las codificaciones, a la tematización» (Levinas, 1974, p. 103), afirmación que se complementa con eso de reconocer el Decir como el espacio del encuentro con el otro, el infinito y la exterioridad: «El Decir es comunicación, sí, pero en tanto que condición de toda comunicación, entendida exposición» (Levinas, 1974, p. 82); de ahí que Levinas, en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, no se propone suprimir lo dicho, sino despertar el Decir absorbido y ahogado en su seno, el impulso ético preoriginal

El Decir, como acontecimiento en la historia, deja una huella que no es borrrable, una huella que se asume como un hito de gran significación para una cultura, para un pueblo, para una institución o para un continente. Es por eso por lo que, «el mensaje contenido en el documento de Medellín construido por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam) sigue vivo en la Iglesia de Latinoamérica» (Boff, 2013, p 15). Leonardo Boff señala que, en el método utilizado para escribir este documento, en el año 1968, lo relevante no fue tanto el impacto histórico que se produjo con su puesta en la escena pública, sino el impacto kerygmático, que aún lleva consigo.

El Decir y no lo dicho, que aconteció con el documento de Medellín, representa el hecho de dar a luz a la Iglesia latinoamericana como tal;

ese hito con sus textos se constituye en «la Carta Magna» de la Iglesia del continente y el «acto de fundación» de la Iglesia de América Latina y del Caribe, al ser escrito en función de sus pueblos y de sus culturas, de hecho hasta Medellín según Boff, la Iglesia en el continente era la reproducción del modelo de la Iglesia europea, en su modo de organización, en su problemática teológica y en sus propuestas pastorales, era una «Iglesia reflejo» no una «Iglesia fuente», y por esa razón Medellín ilumina a la Iglesia del mundo entero, al ayudarla en su renovación a la luz del Concilio Vaticano II (Cardona, 2018, pp. 8-9).

3. Salir al encuentro del Otro-otro y de lo otro en los escenarios mundial, nacional y local

Para efectos de pensar la teología en salida, se me ocurre que un pretexto para producir un texto pasa por la mirada a propósito de la mismidad según la cual, el encargo que nos corresponde en razón de la responsabilidad que nos cabe

pasa por entender que la proximidad es una categoría con la que se pretende un posicionarse del sujeto humano desde el origen de todo sistema o de toda construcción social, una afirmación que en palabras de Dussel (2011) significa el «ir en búsqueda del origen del significado-significante» (p. 45). Para comprender el tema de la proximidad, vale mencionar que desde el punto de vista semita se privilegia la espacialidad, es decir, la posición sujeto-sujeto, persona-persona, que conduce a pensar el discurso filosófico desde otro origen (Dussel, 2011, p. 44), el cual no coincide con la mirada moderna de entender el mundo desde la relación sujeto-objeto, en el entendido que en esto consiste la categoría de la proximidad: en acercarnos a otro ser y no a una cosa o a un objeto.

De un lado se entiende por «proximidad histórica» el encuentro con la cultura y el desarrollo de la dimensión del sujeto humano como ser social (que incluye la relación con el entorno), pero también en una «proximidad sincrónica-acrónica», es decir, un sujeto determinado por una relación espacio-temporal, y finalmente de la «proximidad metafísica» que consiste en la responsabilidad que todos tenemos frente al rostro del oprimido, al otro en condición de exterioridad al sistema que «clama justicia, provoca a la libertad, e invoca responsabilidad» (Dussel, 2011, p. 50).

En la mercantilización de la vida, a la que nos ha conducido la propuesta cultural del sensacionalismo, no se avizora en el acercamiento al otro, la posibilidad siquiera de sentir la responsabilidad de ayudar al vulnerable, más aún, es tal la fuerza del mercantilismo que lo que si se pone en práctica es la mercantilización de su dolor. Detectar este sesgo, nos permite señalar que ese sensacionalismo, se va llenando de morbosidad, exhibicionismo, y amarillismo, sentimientos contrarios a la capacidad humana de sentir compasión, reciprocidad y complementariedad.

Es hora en estos tiempos de volver a plantear los valores de la fraternidad, en la solidaridad, y en el amor¹; y esto implica el tomar a cargo la exterioridad del Otro-otro y de lo otro, tema que nos conduce también a pensar que el acercamiento tampoco lo podemos comprender como un simple asistencialismo, pues la proximidad implica luchar por la transformación radical de las estructuras de

¹ Para Dussel, «solo el que se abre al Otro, el que en la libertad desea al Otro, desea la novedad no por exigencia, sino por pura gratuidad expansiva; se quiere dar el ser para hacerlo partícipe de la belleza del amor; solo el que así se abre tiene un proyecto éticamente válido» (Dussel, 2007, p. 114).

injusticia que invisibiliza a las víctimas, para que ellas, gozando de su reconocimiento, se hagan aptas no solo para transformar sus vidas, sino también y ante todo de transformar las vidas de los otros humanos que comparten con él/ella.

Es importante destacar que en el hecho de, por un lado, no disponer del tiempo necesario para crear lazos y menos para consolidarlos, a lo que terminamos abocándonos es a un vivir sin tiempo y a un no estar dispuestos a «perder el tiempo» para la construcción de relaciones sociales. El retomar la categoría de proximidad y especialmente la de «proximidad metafísica», en Dussel es lo que nos posibilitará ir más allá de la crítica al capital, que fue planteada por Marx, con el fin de generar la responsabilidad que tenemos como ciudadanos de hacernos cargo del Otro-otro y de lo otro, en condición de vulnerabilidad. Igualmente, nos permitirá dar el paso de la ética a la política, ya que se debe materializar la ayuda al oprimido desde la institucionalidad de las protestas, como espacio de servicio al Otro en condición de víctima en el sistema social vigente.

Valga retomar la idea del decir preoriginal, puesto que ella nos sitúa en la relación ética que Levinas llama proximidad, retomando también el concepto de que la obligación hacia el prójimo –proximidad– es originaria, no se alcanza por vías racionales o legales, no es un acuerdo ni un contrato derivado; esta obligación o responsabilidad es lo que funda la subjetividad y no es opcional, le está impuesta a lo humano en tanto que humano (Levinas, 1974) y esto se afirma porque la obsesión por el Otro-otro y por lo otro es preconsciente, no una especie de modalidad o conciencia pues ella está antes del pensamiento y de la voluntad. La obligación ética, involuntaria, se impone en un momento más que originario, preoriginal, al principio del todo.

Y uno de los retos prácticos que se imponen es el de reconocer que, por la caída de los precios del café, por ejemplo, se lleva a los campesinos de Colombia a cultivar la coca, como un negocio que va a alimentar las redes planetarias de transformación y tráfico de la droga, sobreviniendo luego del blanqueo del dinero en bancos de países como Suiza (Morin y Kern, 1999). Salir de estas paradojas no es un proceso fácil y demanda de una creatividad como la que intentó aplicar el papa Pablo VI, cuando dio a conocer al mundo su encíclica *Populorum progressio*, en la cual propuso: «Para que la reflexión de los pensadores humanistas no sea utópica, sino histórica, les corresponderá ajustarse a una realidad con condiciones inhumanas para señalar los caminos que conducen hacia las condiciones más humanas» (Uriarte, 1967).

4. La escucha del Otro-otro y de lo otro, como salida al aislamiento

El disponerse a la escucha trae consigo una exigencia frente al Otro-otro y a lo otro que consiste en ubicarla como un tercero, que producto de una actitud ética, nos convoca a asumir la mirada de la alteridad, la cual consiste en entender que antes de los múltiples discursos está el alter, que, como dijimos arriba, es entendido de un modo preoriginal, metafísico, no empírico: no surge en la historia y en los hechos sino antes, y más allá de los planteamientos del ego y de la individualidad atomizada, está eso otro en su compleja configuración realizándose no la pregunta de por qué existe el ser y no la nada, sino la pregunta de por qué existe el mal y no el bien.

Se trata de cuestionar los esquemas de pensamiento en orden a una transformación que implica la salida de los esquemas filosóficos y teológicos, desde los cuales se han valido los poderes que han sido utilizados para que los pueblos no puedan ver ni oír el clamor del otro y de la naturaleza, que en su grito de sufrimiento y dolor claman por una escucha activa y comprometida con ellos, a partir de un salir de posturas teóricas; que no permiten romper esquemas en los que el abuso y la explotación de lo *alter* son lo normal.

Y si el Otro-otro y lo otro están ahí antes de los hechos, a lo que están invitando es a reorganizar los esquemas de vida, desde una escucha activa y comprometida, que nos permita entender de que es el momento de un éxodo, de una salida en dirección al rostro del otro, en el entendido que «el hecho de que el otro, mi prójimo, sea tercero respecto a otro, prójimo él también, es el nacimiento del pensamiento, de la conciencia y de la justicia, y la filosofía» (Levinas, 1974, p. 204) y de un nacimiento de saberes que se inspiran en lo cotidiano y en hacer próximo lo que está lejano.

La proximidad de la que hablamos en el apartado anterior, es ante todo el producto de una postura ético-política o poliética, que desde la escucha de la palabra nos invita a abrirnos a la historia, como un salir de esquemas preconcebidos y que no son aptos para recoger los clamores y necesidades de un nuevo orden mundial, que tiene en la escucha las posibilidades de encontrarse con el sentir, el pensar, el hacer que los derechos del otro se prioricen como bien lo podemos colegir de los planteamientos del papa Francisco (Picaza, 2019).

Si la voz del pueblo es la voz de Dios, y la voz de la naturaleza demanda una «actitud de estupor, de contemplación, de la escucha de la creación» (Francisco,

2017, p. 218), de lo que se trata es de comprometernos con un nuevo paradigma que permita salir del esquema de la ontología para arribar al escuchar como la actitud ética que se debe priorizar, en el entendido de que es el *alter* el que permite activar el pensamiento abstracto y universalizador, porque él sí admite y requiere la coexistencia, la contemporaneidad, el conjunto, la agrupación y, a su vez, permite que se pueda tematizar desde el discurso filosófico posibilitado por el tercero, como el espacio teórico necesario para elaborar una teoría de la justicia, que no es otra cosa que pensar al hombre en sociedad y a la naturaleza en clave convivial.

La Iglesia es el instrumento del Reino, su mayor mérito es el de conservar la memoria sagrada de Jesús, no dejar morir su sueño, crear condiciones para anticiparlo en la historia con iniciativas nacidas del amor y de la compasión (Boff, 2013, en una escucha activa y comprometida, capaz de hacer salir las promesas y las bendiciones de la eucaristía como memorial de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, en el escenario de una historia que han procurado cerrar, cuando hablan de su finalización, pero que en clave cristiana no se asume de esa forma y en cambio, sí se entiende como la posibilidad de estar en movimiento y de movilización por la conquista de las promesas del Reino, que están ahí, intactas como criterio para realizar la crítica a lo que se quiere establecer de forma totalitaria en contra de las esperanzas y quehaceres de los que profesamos la fe en Jesús el Cristo.

En el mismo sentido, el papa Francisco nos llama a reconocer que «en el kerigma se tiene un contenido eminentemente social: en el corazón del Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros» (Francisco, 2013, n.º 177). Por ello, la fe en el Hijo de Dios hecho hombre en Jesús de Nazaret no nos separa de la realidad, sino que nos permite captar su significado profundo, descubrir cuánto ama Dios a este mundo y cómo lo orienta intensamente hacia sí; y esto lleva al cristiano a comprometerse, a vivir con mayor intensidad todavía el camino sobre la tierra. Es decir, Francisco presenta la «dimensión social del Evangelio» (Francisco, 2013, n.º 88, 258) como un mensaje que en palabras de Jesús se convierte en el tema de la vida temporal de los hombres, y «si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora», es decir, el papa la considera un componente ineludible de la vida cristiana (Francisco, 2013, n.º 176, 258).

5. Hacerse cargo del Otro-otro y de lo otro

Estamos asistiendo en el mundo a un sistema capitalista cada vez más represivo, destructivo y explotador, un régimen de acumulación posfordista, imperia-lista, neocolonialista e impulsado por el sector financiero, el cual es cuestionado desde lugares y movimientos sociales de «re-existencia», en los cuales se vienen fomentando y facilitando espacios de debates sobre la construcción de lugares teóricos y prácticos de vida genuinamente democrática y sostenible, se desafían las relaciones dominantes de poder, vinculadas a las experiencias concretas y con las actividades cotidianas de las personas afectadas (Jiménez y Tauss, 2015).

Hacerse cargo del otro, en la perspectiva levinasiana, no es una aspiración, sino un dato, por cuanto, ante el Otro-otro y lo otro, al sujeto le toca tomar como postura el salir en dirección a ellos, puesto que: «Es por la condición de rehén por lo que puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco de ella que uno puede reconocer queda en la frase simple: “Después de usted, señor”» (Levinas, 1974, p. 186) La proximidad impide desentenderse del otro y de sus acciones. Hasta tal punto yo soy responsable de estas que puedo substituir al otro, expiar sus crímenes. «La palabra Yo significa heme aquí, respondiendo de todo y de todos, como un compromiso que significa asumir sin temor y con certeza, que lo que le sucede al otro, es también mi tema, por cuanto su suerte y condición, es también la mía» (Levinas, 1974, p. 113).

Existe una afirmación que da cuenta de una pregunta que pone a una persona contra su propia propuesta de actuación ética, en la inquietud que se formula se cuestiona la vida misma del pensador de la alteridad: «Levinas, ¿usted debe expiar la culpa de los soldados alemanes que asesinaron a sus padres, a sus hermanos y a millones de seres humanos?». Cuestionamiento al cual el autor responde:

La ética fundamental es anterior a la praxis, soy rehén y estoy perseguido por la proximidad obsesionante del prójimo, soy responsable de su situación, pero no puedo imponer esta responsabilidad a otro, porque para ello tendría que ingresar en el discurso conceptualizado de lo dicho, tematizar, y ya estaría fuera de la ética fundamental donde se vive la responsabilidad para con el otro [la interioridad del yo concreto y no abstracto] (Levinas, 1974, p. 99).

El jefe indio Seattle pronuncia en 1856, ante el gobernador de Washington que quería comprarle tierras: «Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Somos parte de la tierra, la tierra no pertenece al hombre. Es el hombre el que pertenece a la tierra». Son palabras salvadoras, al igual que las contenidas en los derechos humanos que tratan de parar el tren que camina desbocadamente y no precisamente hacia la felicidad (Mate, 2015); es decir, que en el mismo sentido que el líder nativo de América Seattle, los derechos humanos de corte universal intentan hacerse cargo, resistir y movilizarse por la construcción de otro escenario que nos permita prolongar la vida y la vida con dignidad sobre la tierra.

Si la Iglesia no anunciara, denunciara y realizara prácticas de Doctrina Social, se deformaría el sentido mismo de la buena nueva, reducida a mera conversión individual (sin proyecciones sociales) y a salvación puramente escatológica (sin proyecciones históricas) La Doctrina Social de la Iglesia, garantiza por una parte la recta comprensión de la antropología cristiana, es decir del ser humano en toda su realidad (individual, social, histórica, escatológica) y de la misma redención (porque lo que no es asumido no es redimido. La Doctrina Social tiene un polo de referencia irrenunciable, que no depende de las coyunturas históricas, la verdad salvífica de la redención, desde la base de la permanencia de los valores evangélicos hace posible que se conjeturen caminos futuros según las circunstancias (Almeida *et al.*, 1996, p. 171).

Llama a encargarse responsablemente de la transformación real de lo inhumano de tal realidad y a cargar con las consecuencias positivas y negativas de ese comprometedor hacerse cargo (Senent de Frutos, 1998,) y esta aseveración bajo la claridad que las épocas de profundas crisis civilizatorias despiertan las preocupaciones éticas: en última instancia, la ética tiene que ver con el hábitat, con la guarida que nos pone en armonía con el espacio natural y social (como parece ser el sentido más primitivo del vocablo *ethos* en griego) y tiene que ver con el carácter, o disposiciones y hábitos que constituyen más bien la guarida existencial, la de cada uno, desde donde nos tenemos que inventar, cada vez, el sentido de lo que hacemos, o lograr lo que nos resulta fácil, familiar y habitual (Cullen, 2019).

Los males actuales de nuestro mundo son denunciados con claridad e incluso con dureza, pero con el propósito de hacer entender mejor el

marco en el que la Iglesia tiene hoy que evangelizar, y se habla de ellos en tono positivo, constructivo, tendente a animar y no a demoler a no hacer perder jamás, «la alegría de la evangelización» (Levinas, 1974, p. 51).

Y, por supuesto, entendiendo que «no es tarea del papa» ofrecer un análisis detallado y completo sobre la realidad contemporánea, pero sí lo es la tarea de exhortar a las comunidades a que mantengan siempre una «capacidad vigilante de estudiar los signos de los tiempos» (Tornielli y Galeazzi, 2015, p. 51). Un estudio que es el que nos permite hacernos cargo de lo que nos pasa, es decir, es la relación con la vida, lo real del sujeto que entre a nuestros considerandos y que nos demanda organizar y planear acciones, tareas y compromisos que aseguren que la promoción social nos conduzca a «ser empujados por Dios hacia el prójimo, como el lápiz es apoyado por mí en el papel» (Weil, 2003, P. 18).

Referencias bibliográficas

- Almeida, L. M. de *et al.* (1996). *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Santa Fe de Bogotá: Celam.
- Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica «Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral». (2019). *Instrumentum laboris*. Recuperado de: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.pdf>.
- Boff, L. (2013). *Cristianismo: Lo mínimo de lo mínimo* (María José Gavito Milano, trad.). Madrid: Trotta.
- Cardona, H. (2018). *Documento de Medellín: La aplicación del Concilio Vaticano II para América Latina*. SDB. Reunión de Directores (3-5 de octubre).
- Crescimbeni, G. (2015). *San Francisco de Asís* (J. G. Ramírez, trad.). Bogotá: San Pablo.
- Cullen, C. (2019). *Ética, ¿dónde habitas?* Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Dussel, E. (2007). *Para una erótica latinoamericana*. Caracas: El Perro y la Rana.
- Dussel, E. (2011). Democracia participativa, disolución del Estado y liderazgo político. En E. Dussel, *Carta a los indignados*. México: La Jornada.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recu-

- perado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica «Laudato si'» sobre el cuidado de la casa común*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Francisco. (2017). ¿Quién soy yo para juzgar? Miami: Origen.
- Francisco. (2020). *Exhortación apostólica postsinodal «Querida Amazonia»*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html.
- Gadamer, H.-G. (1985). *Verità e metodo* (versión de G. Vattimo). Milán: Bompiani.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Lezioni sulla filosofia della religione* (I: Il concetto de religione). Roma: Laterzi.
- Heidegger, M. (1984). *In cammino verso il linguaggio*. Milán: Ugo Mursia.
- Jiménez, C. y Taus, A. (Eds.). (2015). ¿Pensar el fin del capitalismo?: escenarios y estrategias de transformación socio-ecológica. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina.
- Levinas, E. (1971). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. París: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être*. París: Martinus Nijhoff.
- Marion, J. L. (1999). *El ídolo y la distancia: Cinco estudios* (S. M. Pascual y N. Latrille, trads.). Salamanca: Sígueme.
- Márquez, C. (2014). *Pastor de la esperanza. Francisco. El papa de la gente. Vida y obra*. Buenos Aires: Cultural Librería Americana.
- Mate, R. (2015). *Ciudadanos y no súbditos: Guía en la ciudad democrática*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Morin, E. (1998). *El método II: La vida de la vida* (A. Sánchez, trad.). Madrid: Cátedra.
- Morin, E. y Kern, A. B. (1999). *Tierra-patria* (2.ª ed.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Nussbaum, M. C. (2018). *Paisajes del pensamiento: La inteligencia de las emociones* (2.ª ed.; Araceli Maira, trad.). Bogotá: Planeta.
- Pachón Soto, D. (2020, 15 de abril). Coronavirus, apocalipsis civilizatorio y trans-

- formaciones (Relatos y reflexiones). *El Espectador*. Recuperado de: <https://www.elspectador.com/noticias/cultura/coronavirus-apocalipsis-civilizatorio-y-transformaciones-relatos-y-reflexiones-articulo-914740/>.
- Picaza, X. (2019). Las palabras de Francisco: Primerear, involucrarse, acompañar como Iglesia en salida. *Religión Digital*. Recuperado de: https://www.religiondigital.org/el_blog_de_x-_pikaza/palabras-Francisco-Primerear-involucrarse-acompanar_7_2180251962.html.
- Rojas Ramírez, H. M. (s. f.). *Fundamentación categorial de la filosofía de la liberación, como una ética en favor de la vida desde Enrique Dussel* (Tesis doctoral en proceso de aprobación). Universidad Pontificia Bolivariana. Facultad de Filosofía.
- Senent de Frutos, J. A. (1998). *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Solé, J. (2015). *Levinas: La ética del otro*. Barcelona: Batiscafo.
- Tornielli, A. y Galeazzi, G. (2015). *Papa Francisco: Esta economía mata. El capitalismo y la justicia social*. Madrid: Palabra.
- Uriarte, P. (1967). *Populorum progressio: Texto y comentario*. Bilbao: Mensajero.
- Weil, S. (2003). *El conocimiento sobrenatural* (M. Tabuyo y A. López, trads.). Madrid: Trotta.

APUNTES DE MORAL FUNDAMENTAL Y VIDA PARA LA FORMACIÓN DE UN LAICO EN SALIDA «CAMINAR A LA LUZ DEL AMOR»

Jesús David Vallejo Cardona

Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas de la Universidad Católica de Oriente. Magíster en Ética Biomédica de la Universidad Católica de Argentina. Doctorando en Bioética Aplicada de la Universidad Anáhuac (México). Docente titular en las facultades de Teología y Humanidades y Ciencias de la Salud, Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Coordinador de los departamentos de Familia y Bioética y Centro de Humanidades. Investigador asociado Colciencias, adscrito al grupo de investigación Humanitas. ORCID: 0000-0002-7451-3285.

RESEARCH GATE: https://www.researchgate.net/profile/Jesus_Vallejo4.

Iralis: COCS8296.

Correo electrónico: jvallejo@uco.edu.co.

Pbro. Nelson de Jesús Patiño Villa

Licenciado en Teología Moral por el Instituto Pontificio Juan Pablo II (Valencia, España) / Universidad Latenarense (Roma). Máster en Matrimonio y Familia por la misma institución. Decano de la Facultad de Teología y Humanidades, Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

Correo electrónico: teología.dec@uco.edu.co.

*Dios sumamente personal, de quien
nos diferenciamos tanto más cuanto
en él nos perdemos.*

TEILHARD DE CHARDIN

Introducción

La moral fundamental se describe como la respuesta libre que se da al llamado amoroso de Dios, quien invita a caminar y vivir de una nueva manera, bienaventurada, hacia la perfección y la salvación; no es más que ver la vida y los actos humanos a la luz de la revelación desde los principios evangélicos.

Ante la llamada constante del papa Francisco a ver una Iglesia en salida, que preste atención a los nuevos debates y retos que se presentan en torno a la moral, en especial a la evangelización y a la formación de la conciencia, nos hace pensar en una teología en salida en perspectiva moral y vida, la cual reclama la formación del sujeto en la fundamentación ética y moral en estrecha unidad a la teología dogmática y tener como polo la persona humana y su dignidad.

Un laico con esta nota específica de salir es aquel que no solo entiende los signos de los tiempos, sino que, además los carga, de significado y significante, porque la aproximación al contexto está dada en el encuentro y seguimiento de Cristo, centro y culmen de toda reflexión moral; es por ello por lo que la moral fundamental es cristocéntrica y personalista; el «retrato ideal del discípulo es el de aquel que sigue a Jesús con fidelidad y libertad» (Compagnoni, Pianna, Privitera, y Vidal, 2001, p. 1213).

Así mismo, la formación teológica y la construcción de una Iglesia en salida se consolida con el aporte de las demás ciencias auxiliares o complementarias a la moral como la antropología, la filosofía moral, el derecho, la sociología, entre otras. Este hecho interdisciplinario hace que la moral entre en diálogo con otros saberes y opere bajo la luz natural de la razón en algunos asuntos que requieren de profundización teológica en perspectiva moral, una ética teológica cristocéntrica, dialógica y pascual.

Bajo los criterios enunciados de la moral fundamental, la moral vida no es más que el eco reflejado de una teología centrada en la persona que es imagen y semejanza de Dios. No obstante, los nuevos avances de la ciencia, las nuevas configuraciones ideológicas en torno al valor de la vida, la desconfiguración social sobre el valor de la persona humana y la instrumentalización de la sexualidad y del hombre mismo hacen urgente la apropiación de los principios desarrollados y enunciados por la Doctrina Social de la Iglesia, lo que le da a la bioética como ciencia práctico-moral una fuerza interpretativa y de intervención directa en la vida misma de la persona. Hoy la moral vida y la bioética se han actualizado y presentan a la sociedad, especialmente a algunas ciencias de la vida, formas y modos de actuar cuando de respetar la vida humana se trata.

La estructura del siguiente texto se moverá en tres líneas. La primera hace una referencia epistemológica sobre algunas bases de la moral fundamental, con los acápites 1, 2, 3 y 4. La segunda, se configura desde un marco más filosófico e integrador en perspectiva además teológica, porque se trata la moral desde la objetividad (5), la intersubjetividad, el movimiento moral (6), para terminar con la tercera línea, que indica la moralidad y el recto vivir (7) y concluir con la bioética como actualización de la moral vida en un laico en salida (8).

Esta estructura, no solo recoge un ver, un juzgar y un actuar, sino que además reaviva desde el concepto básico el conocimiento del drama y el organismo moral que toda persona de buena voluntad debe saber e interiorizar, lo que se denominará en el texto como inteligencia moral.

1. Perspectivas generales de la moral fundamental

Las siguientes descripciones responden a lo que se denomina en el mundo teológico la moral fundamental, teología moral, o ética teológica, diferente al estudio filosófico de la filosofía moral que es la ética en perspectiva filosófica. La diferencia radica en que el estudio adscrito de los actos humanos en moral fundamental es a la luz de la Revelación y en la ética es a la luz de la razón. No obstante, esta separación es del objeto formalísimo, mas no del objeto material, pues la centralidad es la persona que se realiza en sus acciones.

Dios en su infinita bondad crea al hombre a su imagen y semejanza, y para vivir plenamente en libertad le concede la inteligencia y la voluntad. Estas dos

propiedades operativas de la persona humana son los instrumentos que le hacen dueño y responsable de sus actos. La inteligencia, por su parte, descubre el llamado amoroso de Dios y la vida en común con los demás hombres; y la voluntad lo impulsa a amar, a seguir buscando esa realidad que lo plenifica por medio de la libertad, que será en este sentido la propiedad principal de la voluntad; la inteligencia nos permite conocer (la verdad) y la voluntad, amar y elegir (el bien).

Por el planteamiento anterior, estas dos potencias intelectivas de condición espiritual hacen del hombre un ser pensante, que inspirado en los principios evangélicos busca la perfección en su actuación, y sabe cuándo sus actos no responden a ese llamado del Padre amoroso; esta capacidad instrumental de la inteligencia «de un sujeto y por tanto encarnada, constituye con él una unión sustancial» (Sciacca, 1958, p. 250).

Por su lado, no menos importante, la voluntad estimula a la razón que será lo activo de la inteligencia como propiedad a juzgar. Empero, la voluntad «que es siempre voluntad de un yo o de un ente real, no quiere en abstracto; quiere lo que la razón conoce» (Sciacca, 1958, p. 250), o lo que capta inmediatamente por los sentidos, pasando al juicio y nuevamente al racionamiento, lo que implica la validez o concreción de un acto moral.

El llamado de Dios en todos los tiempos desde la creación exige una respuesta, la cual el hombre va comprendiendo e identificando el modo que más le agrada desde nuestros actos para que la relación sponsal sea congruente, tanto para el mismo Dios, como para los hermanos. Esta doble línea llamado-respuesta se dinamiza por la promesa del nuevo reino y la salvación.

Por lo anterior, la moral fundamental, como respuesta amorosa a la luz de la fe al llamado de Dios, implica un vivir bien, una moral vivida que, desde la virtud (ἀρετή) tiende al bien perfecto. Además, es Dios quien penetra hasta el fondo de la intimidad, oculta a cualquier otro imperativo para hacer sentir ese llamado de manera personal e irrepetible (Compagnoni *et al.*, 2001, p. 380).

Ahora bien, el hecho de que la moral esté sobre la base en este sentido teológico, no significa que se reduce al ensimismamiento o al ámbito privado tanto personal como religioso, no, al contrario, la moral fundamental, como la ética, es pública y privada, pues todo acto interno, toda reflexión interior, afecta y determina las acciones y las relaciones con los demás; «en el sentido de nuestras acciones se revela la moralidad» (Pérez-Soba, 2018, p. 9).

La encíclica *Veritatis splendor*, en el numeral 10, concluye lo dicho al referirse que la vida moral es la «respuesta debida a las iniciativas gratuitas que el amor de Dios multiplica en favor del hombre. Es una respuesta de amor» (Juan Pablo II, 1993, n.º 10).

Así mismo, monseñor Javier Muñoz Mora (2016), al aproximarse a una definición de moral fundamental, expone que es la

considerada como la ciencia de las acciones humanas en orden al fin sobrenatural, y tiene sus raíces en la fe [...] así, la Teología Moral es definida como la ciencia que, fundándose en la Revelación divina, regula la actividad humana en orden a Dios, fin último del hombre (p. 13).

Es una parte de la ética que estudia el comportamiento del hombre a la luz de los datos de la revelación, permitiéndole identificar lo bueno de lo malo, en busca de una perfección constante que se plenifica en el encuentro con Jesucristo mismo. Ahora bien, si es una parte de la ética, ¿cómo se configura esta clasificación?

Lo que pasa es que, dentro de una estructura básica, la ciencia primera es la metafísica, ciencia que se encarga de identificar y conocer las cosas por sus últimas causas, es de primer orden; luego vienen las filosofías segundas como la antropología y la ética, y dentro de estas las especiales, como es el caso de la moral fundamental. Pero ¿por qué esta aclaración? Es porque la antropología va primero que las éticas especiales. Significa esto que, dependiendo del concepto que se tenga de hombre es el comportamiento hacia él, por ello el respeto inicial a la persona, sobre la cual recaerán las consecuencias de un acto moral. Si veo en el otro la imagen y semejanza de Dios, lo trataré con esta misma dignidad.

Es fundamental esta estructura que inicia con lo metafísico, porque como precisa Dilthey (1966, p. 266) al hablar del concepto que tenía Aristóteles, esta ciencia es fundamento, el cual está en la causa eficiente: es esa primera sabiduría que contiene unos principios que abordan la totalidad de la acción.

A modo de síntesis en esta primera referencia epistémica del objeto, la moral fundamental será la ciencia especial que ve, estudia y analiza el comportamiento de hombre en relación con el hermano y su entorno a partir de los principios, ideales y datos de la revelación y la fe, con un polo directo hacia Dios y un centro que es la persona humana.

2. El plano de la moral fundamental para una Iglesia en salida

Un laico en salida hacia el amor del otro comprende que al ser creados a imagen y semejanza por un Dios que es pura bondad, recibe un llamado que implica una respuesta y tiene una orientación hacia la perfección en un círculo tipo espiral ascendente; es decir, cada acto que procede de la inteligencia y la voluntad que ha nacido de un descubrir inicial por la *sindéresis*, va ascendiendo en cuanto perfecto si perfecciona al otro y así de manera continua. Es esta una respuesta efectiva al llamado amoroso de Dios que exige de nosotros una eficaz acción de bondad, «No basta con conocer, el fin del hombre no es conocer la verdad y el ser, sino poseerlos por el amor» (Pegueroles, 1972, p. 27).

Sin embargo, no todos los actos responden a un ideal, por ello se analizan y se acude a la conciencia para ver la cualidad, calidad y ajuste a la norma moral de esa acción, un criterio básico en la estructura moral de la persona.

Si se ha indicado que la moral fundamental es cristocéntrica y personalista, es porque el misterio de Cristo se asume en la persona misma, que ve en el hermano un semejante indigente, es decir, necesitado de mi compromiso en su proyecto de vida, por medio del cumplimiento de los mandamientos en la persona misma como legado de renovación del hombre viejo al hombre nuevo que asciende, que se renueva y vivifica en la práctica de la misericordia y el ejemplo vivo discipular; el laico en salida identifica en el fondo de su corazón este llamado a amar porque ha sido amado. «Se ama al amado por sí mismo, en cuanto es digno de ser amado, también de un modo personal» (Pérez-Soba, 2018, p. 26).

El anterior planteamiento trae a la memoria que la moral fundamental como teología que se piensa tiene como base las fuentes de la teología dogmática, como son la Sagrada Escritura, fuente de salvación y vida plena, donde se contiene la acción salvadora y el rostro amoroso de Dios por medio de su Hijo amado. La Tradición, que plasma y transmite la obra de Dios en su pueblo desde la creación y que nos hace clamar en todos los tiempos «Abba». Y el Magisterio de la Iglesia, que se convierte en la interpretación y análisis sistemático de lo que el pueblo de Dios y sus ministros empiezan a discernir del mensaje de Dios; el Magisterio interpreta y contextualiza, nosotros escuchamos y actuamos.

3. Estructura

En moral fundamental existe una relación de contingencia en torno a la perfección de quien procede el acto, por ello el centro de la moral fundamental es Cristo y su mensaje evangélico. No obstante, aparece una jerarquía de principios y acciones que corresponden a la respuesta que doy al Dios que llama desde el amor; «El modelo de la acción perfecta no es el acto de la inteligencia sino una vida en comunión de amor con los demás y naturalmente unido al sentido de la vida cotidiana» (Pérez-Soba, 2018, p. 45), la salvación del hombre está en el amor y a través del amor.

En este sentido, se habla de las bienaventuranzas, los mandamientos y de aquellos principios que se han identificado en la ley natural inscrita en el corazón del hombre, que por medio de la razón y gracias a la *sindéresis* se van incorporando y volviendo parte del aparato moral. Un asunto que, desde los inicios de la tradición cristiana, especialmente las bienaventuranzas se han visto como una estructura moral básica (Melina, Noriega y Pérez-Soba, 2010, p. 220) para la búsqueda de la felicidad.

Ahora bien, existe esta por así llamarla jerarquía, pero no en la condición humana de quien pretende ostentar el poder moral. Esto porque cada persona tiene una dignidad que comparten todas las personas humanas, como es la dignidad ontológica, mas no en lo que a dignidad moral se refiere, pues esta hace referencia a lo que la persona cree o le parece de algo, incluso sin tener unos valores morales específicos, por ello su juicio varía debido a lo que objetivamente cree de una acción. Por tanto, la dignidad moral que varía en cada sujeto, no le introduce en una casta privilegiada para juzgar, lo hace un discípulo para amar.

4. Libertad y conciencia

Una de las realidades humanas más llamativas, con pretensiones de que todos saben qué es, es la libertad. Se define de múltiples formas y es variopinta según las escuelas filosóficas o ideológicas. Mas, su definición está marcada, entre otras áreas, en la filosofía y antropología respectivamente, donde se le considera como un accidente de tercer grado y propiedad de la voluntad, o como el mismo Kant lo considera, para quien la libertad se convierte en el edificio de la razón pura... «adquiriendo una realidad objetiva, pues se revela mediante la ley moral» (Kant, 1968, p. 8).

La antropología filosófica ve la libertad como propiedad de los actos del apetito elícito, donde la persona es dueña de ese acto que querrá repetir en cuanto lo conduce a la perfección desde la virtud, pues en el caso contrario sería un vicio que debilita esa orientación al bien. Y también se ve la libertad como accidente de tercer grado porque ella en sí misma no es un ente ni una substancia, es una propiedad de los actos de la voluntad que viene siendo el primer accidente, el segundo serían los actos voluntarios, y la propiedad que sale de ellos será el tercer grado dado a la libertad. Ahora bien, esta nivelación epistémica se da en virtud de ver que libertad en sí misma depende de, por ello en moral se ha descrito el valor fundamental de las causas eficientes instrumentales como la inteligencia y la voluntad para la validez de un acto.

No obstante, teniendo algunos criterios desde la antropología y la filosofía moral sobre la libertad que cada vez cobran mayor sentido, algunos autores han empezado a cuestionar incluso la existencia de la misma libertad, dejándola solo a un criterio casi matemáticos, algorítmicos (Harari, 2018) o de estrategia de mercado para consumir. El mismo autor incluso advertirá que se por medio de macrodatos indicarán qué hacer dejar de hacer. Es más, deja al lector que posiblemente los sensores biométricos que podrían incluso acceder a nuestros deseos, opiniones y decisiones (Harari, 2018, p. 71).

Retomando el primer sentido y exposición de la libertad, indicará (Donadío, 2017) que la libertad pertenece en lo específico a nuestra naturaleza en tanto que la razón y la libertad despliegan lo perfectivo en sentido singular, en búsqueda de relación con las otras singularidades. Es una libertad que en vía negativa no es indiferencia psicológica ni fuerza suprapersonal, como una especie de hágase, ni tampoco hacer lo que se quiere sino querer lo que quiero o no quererlo. Por esto, bajo la línea de definición, la libertad es negación de necesidad extrínseca, en tanto se hace algo sin ninguna coacción. Es negación de necesidades intrínsecas, actuando desde la intimidad, pues no puedo actuar desde las exigencias de la propia naturaleza porque siempre pueden existir condicionamientos somáticos que llevan a hacer las cosas de una u otra manera; «convenir con la naturaleza y con la razón permite al hombre el ejercer la forma más perfecta de libertad y alcanzar más plenamente su destino» (Donadío, 2017, p. 342).

Con estos planteamientos, se podría decir, en el campo de lo semántico, que la libertad tiene que ver con la autodeterminación, donde la persona con criterios

basados en la inteligencia y voluntad se convierte en dueña de sus actos, haciendo del mismo acto un ejercicio válido. Dicho ejercicio en moral fundamental, lo hace responsable, es decir, imputable.

Con referencia a la clasificación y definición anterior, donde existe un obrar y un querer para poder actuar de esa manera, la libertad puede tener dos dimensiones: una, en tanto ejercicio, y otra, en cuanto a especificación. En el primero se decide o no por algo, en el segundo el querer algo o no quererlo, pero luego se quiere o esto o lo otro, como en una secuencia entre indicar sí o no, o esto o aquello.

Es evidente entonces que la misma libertad tiene unos límites y alcances. En primera instancia, la libertad no es absoluta y su límite horizontal está definido por tener una naturaleza en relación constante con las libertades de los otros. En segundo lugar, la libertad se considera como un don dado por Dios, mas no ejercido por él sobre la persona para que haga o deje de hacer.

En efecto, la libertad se convierte en uno de los elementos más importantes de la moral fundamental y vida, puesto que ella es condición de la moralidad como lo precisa el mismo Kant; un atributo específico de la persona humana que busca en todo momento el bien, la perfección, datos dados por la inteligencia y queridos por la voluntad.

Cabe advertir por las tesis planteadas en los párrafos anteriores que vivir el drama moral como plenitud de vida, invita a dejar el qué dirán por el qué soy. Es decir, los actos se centran en la perfección de la persona y la coherencia con lo que piensa, siente y desea a la hora de actuar. Así, toda acción está pensada en sí mismo para el otro, para no caer como lo indica André Comte, en una especie de hipocresía moral (Harari, 2018), que no será más que actuar o dejar de actuar por el premio o castigo; «lo moral no es apuesta, es una elección» (Harari, 2018, p. 22).

Por su lado, la comprensión de la conciencia en toda persona se constituye en la profunda idea de lo querido y lo practicado. Es decir, toda persona humana contiene e identifica aquello que le dicta lo más profundo de su ser, pero ¿cómo es una conciencia de la ley moral?, pregunta Kant, a lo que él va a responder con el criterio indicado desde lo especulativo sobre la práctica, donde se tiene la «necesidad con que nos la prescribe la razón» (Kant, 1968, p. 34).

En un laico en salida, la conciencia se convierte en esa fuente de sabiduría y orientación hacia el bien querido y asumido, desde la libertad y la obediencia al mandato del amor. Una idea que tiene la fuerza de la razón, como bien lo describe

la *Veritatis splendor*, por ser un acto de la inteligencia que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar ese juicio sobre la conducta recta (Juan Pablo II, 1993, n.º 59). Esta idea se fundamenta en las indicaciones del Concilio Vaticano II (1965, n.º 16), que recuerda, en la *Gaudium et spes*, que el hombre descubre algo que no es dado por él mismo, que resuena cuando es necesario en los oídos del corazón, llamándolo a amar, a hacer el bien y evitar el mal.

No obstante, existe una gran relación entre la conciencia y la responsabilidad, pues cuando se deja de lado una de la otra, se cae en lo que se denomina moral de situación, de ahí que se requiere en la formación de la conciencia la identificación constante de la ley natural que ilumina los verdaderos principios. Así mismo, se debe formar la voluntad, en temas como la esperanza como bien arduo anhelado, el sacrificio, la valentía, entre otros. Esto obedece a una de las invitaciones del papa Francisco en la exhortación apostólica *Amoris laetitia*: «Estamos llamados a formar las conciencias, pero no a pretender sustituirlas» (Francisco, 2016, n.º 37).

Finalmente, con referencia a la conciencia, el corolario que debe quedar para una Iglesia en salida es que el actuar moral sustentado en una conciencia bien formada, impulsa a la persona a hacer algo o dejarlo de hacer en cuanto a la perfección y no en cuanto a la imputabilidad o el pecado. Es decir, actúa no por el premio o castigo, sino por la perfección que queda en el otro o en sí mismo de esa acción. El bien querido y buscado como perfección es la causa eficiente para actuar desde la libertad, por ello, ser íntegro en un discípulo de Jesús, es aquel que integra a su vida moral todo aquello que le permite caminar en libertad estando en el mundo, con las realidades cotidianas, las cuales estudia, vive y plenifica, puesto que no se entiende que los actos del creyente no estén ordenados a su propia perfección y la perfección de los demás, especialmente desde la moral vivida, no solamente pensada, «formula sus juicios según la razón, conforme el bien verdadero querido por la sabiduría del Creador» (Mifsud, 1996, p. 233).

5. Realidad objetiva e intersubjetiva de la moral fundamental

La ética teológica o moral fundamental en un laico en salida debe contener credibilidad en los principios y coherencia de vida en ello, de modo que el hecho moral no quede solo en un asunto cosmético, es decir, la verdad de las cosas, la

verdad objetiva, o aquello que se aproxima a la verdad moral, se ajusta al mandato del amor dado en Jesús, culmen de toda vida moral cristiana. Por ello, el cristiano se distingue en que no tiene medias tintas en asuntos de moral fundamental.

Otro aspecto para revisar debido al hecho moral y de quien tiene el conocimiento o se inicia en ellos, es que lo moral no es para moralizar, pues el asunto de conocer un dato moral desde la razón no implica un juicio subjetivo hacia el otro, en tanto no se debe caer en ese intento que cuando no se es moral, se empieza a moralizar o adelantar juicios moralizantes. El dato moral por sí solo no capacita para un juicio, de ahí el llamado a revisar la *sindéresis* de manera constante para intimar en la propia vida en condición de relación.

Es por esto, que se debe evitar al laico en salida, ampliar un gusto moralejo como lo infería el mismo Nietzsche (1971, p. 115) en su *Genealogía de la moral*, pues nos podemos confundir con apreciaciones subjetivas de un objeto propio, que como se indicaba en líneas anteriores corresponde al dueño del acto, no debido al moralizar, sino de la conciencia en la práctica moral, tanto privada como pública; el saber un dato moral, es solo eso, saberlo.

Aunque, en palabras de san Agustín, primero se cree y luego se razona, él mismo recuerda el *ut fides praecedat rationem rationabiliter visum est*, donde es la razón la que hace ver una especie de preparación racional que puede considerarse antecedente a la fe (Pegueroles, 1972).

Esta congruencia de lo moral y su relación con el Evangelio, implican, además, como bien lo recuerda Scheler cuando se refiere a Sócrates que, aquel que conoce el bien, también lo quiere y lo realiza, pues el dato asimismo si tiene una bondad objetiva, aparece una valoración de prioridad por considerarla como mejor (Scheler, 1958).

Frente a los planteamientos anteriores, lo moral, filosóficamente hablando, tiene una primacía, no solo dese el deber ser en perspectiva kantiana, sino que cuando la razón práctica puede verse desligada o separada por condiciones de contexto, la moral deberá adquirir una «forma de vida moral duradera» (Kant, 1968, p. 29). Es en este sentido, que empieza a configurarse en la persona humana un cierto carácter moral que lo identifica, un impulso enraizado en el evangelio hacia la verdad, la bondad y el bien, no de manera intuitiva sino bajo el imperio de la razón y la voluntad por haber descubierto una nueva vida a la que hay que seguir develando para la vida en servicio y plenitud futura.

Ahora bien, el conocimiento inicial de lo moral, esa conducta desde la libertad dada por Dios debe además tener unas configuraciones especiales y, como lo indica Scheler, una calidad en los datos, en especial el primer dato fundante y la reflexión que sobre él se haga. Precisa el autor, por ejemplo, que debe existir una justa relación en tres elementos: el primero, la cosmovisión natural, el segundo la cosmovisión filosófica y el tercero la cosmovisión científica (Scheler, 1958).

Para estos asuntos se pueden interpretar los tres aspectos de la siguiente manera, bajo la motivación de filosofía moral. En el primero, tiene que ver con ese descubrir, bajo la luz natural de la razón, aquellos principios contenidos en la ley natural, aquello que plenifica a la persona desde sus actos; el segundo elemento filosófico, recuerda siempre la especulación y el paso de lo moral por los principios, tanto fundamentales como aquellos prácticos dados, estudiados y verificados en la enseñanza de la moral; y el tercer corolario, que tiene de base la fuerza teórico, sistémica y académica del estudio moral, es decir las percepciones e intuiciones morales no pueden ser siempre el criterio de análisis, sino también que se requiere de un estudio acucioso y detallado del *corpus* moral, bajo la indicación inicial de este texto que es la respuesta y conocimiento al mandato revelado en todos los tiempos.

Bajo el criterio de respuesta y compromiso con el otro en el ámbito moral, esa fuerza es impulsada por el intelecto y querida por lo volitivo; se da en tanto, como lo recuerda Kant, «que la aplicación de la voluntad está determinada por el objeto que le es dado de manera *a priori*» (Kant, 1968, p. 8), esto porque los criterios, entre ellos el tercero del ámbito científico, recuerdan que la voluntad depende de la inteligencia, es decir, del dato que se descubre como bueno.

La razón de esto estriba a su vez en que ahora tenemos que ver con una voluntad y tenemos que ponderar la razón, no en relación con objetos, sino con esta voluntad y la causalidad, pues los principios de la causalidad empíricamente condicionada tienen que constituir el compromiso según el cual se haga el ensayo de fijar por vez primera nuestros conceptos del criterio determinante de tal voluntad, de su aplicación a objetos que por último al sujeto y su sensibilidad (Kant, 1968, p. 19).

La voluntad ama lo que se le muestra en el descubrir por la inteligencia, como indicábamos con antelación, pero ese amar en tanto principio no por la materia sino por el modo determinante (Kant, 1968, p. 32) de la voluntad. Es que la materia de un principio práctico es el objeto de la voluntad. Por ello,

el pensar, el conocer como propiedad de la inteligencia, exige reflexión *a priori* para que el amar que es de la voluntad sea constituido desde la libertad por un acto determinado, que como se ha dicho es de la libertad, como propiedad de la voluntad. Es como una especie de causalidad moral y contingencia axiológica, pues el principio como inicio de una acción o para la acción, genera causas que de por sí serán causadas por algo más perfecto. «La ley de la causalidad a base de la libertad, es decir, algún principio práctico, hace inevitable aquí el comienzo y determina los únicos objetos a que puede referirse este principio» (Kant, 1968, p. 19). A esto entra Kant en congruencia en parte con el fin último y la acción moral, donde cabe la pregunta sobre el principio universal del amor, debido a sí mismo o la felicidad.

Por su parte, «el campo del conocimiento axiológico varía debido al objeto del movimiento en los universales, pues estos se conocen de manera directa» (Russell, 1973, p. 91) por los sentidos, en una abstracción de primer grado u orden. Es así como el conocimiento de los principios de carácter moral implica no solo lo evidente en la materia, sino en la reflexión subjetiva de quien posee el acto de reflexión agregado a la libertad. Por ejemplo, en moral vida y bioética se entiende que hay actos que de por sí pueden ser contrarios a la dignidad de la persona, o que atentan contra su vida, pero se hacen necesarios, como amputar una parte del cuerpo para salvar el todo. Es un bien útil, pero que no es querido ni apetecible de por sí.

Lo moral no corresponde objetivamente a una creencia, corresponde a una decisión iluminada por principios y valores que se descubren por la luz natural de la razón con un sentido particular desde la fe. Suscribir la moral solo al factor de creencia es dejar de lado la libertad de la persona, para sumirse en línea de obediencia ciega, sin el sentido debido que se requiere, en el aparato moral. Es más, «la moral crece y se desarrolla, no como un sistema cerrado de ideas, sino como la necesidad de responder a las grandes preguntas morales que se despiertan en cada época» (Pérez-Soba, 2018, p. 24).

6. La moral como movimiento

Pensar la moral en salida para una Iglesia que se renueva, trae la imagen de una especie de espiral ascendente, el cual, desde la base, que es el mismo Jesucristo, crece, se rodea y asciende hacia la plenitud en Dios; pero ese espiral, si se mira

de arriba hacia abajo, tiene la misma propiedad de movimientos, en un subir y bajar, totalmente abrasivo a lo bueno y repelente a lo no conveniente.

Por ello la moral fundamental es dinámica, pero la base axiológica y evangélica permanece; bien indicaba Teilhard de Chardin que «pertenece a la misma esencia del catolicismo el ser tradicional. “La tradición es su alma y fuerza”» (Lubac, 1966, p. 2), y no puede haber oposición o contradicción, pues si existe contraposición entre la letra y el espíritu peligra la vida de fe.

Es Jesús el que viene a plenificar la ley, a darle un sentido nuevo, sin escapar y sin dejar de cumplir aquellos preceptos que como judío debía practicar. Sin embargo, a este respecto, Flecha Andrés (2001) precisa que la ética de Jesús es «religiosamente» tradicional y excitantemente nueva, en cuanto que invita a bajar en profundidad hasta las raíces mismas de la aceptación del señorío de Dios.

Lo diferenciador y determinante de la moral cristiana, comparada con las normas e instrucciones dadas por Dios en la Torah, está relacionado con la persona misma de Jesucristo. Es muy cierto que Jesús estuvo enraizado en y se atuvo al orden moral revelado por Dios, tal como lo entendían el Antiguo Testamento y el judaísmo. Pero no es menos cierto que quiso llevarlo a su cumplimiento y plenitud (Schelkle, citado por Flecha, 2001, p. 95).

El mismo K. H. Schelkle, en el lugar citado, apunta que, para Jesús, como para Israel, la vida moral está ordenada por el precepto de Dios, tal como se expresa fundamentalmente en el Decálogo y se resume en el mandamiento capital del amor, según suele contestar a sus interlocutores (cf. Mc 10,19; 12,29-31). En ese mandamiento reúne él la aceptación del señorío de Dios (Dt 6,4s) y la atención amorosa hacia el prójimo (Lv 19,18) (Flecha Andrés, 2001).

El movimiento moral con las descripciones anteriores hace pesar, entre otros asuntos, que debe penetrar, hacer consciente el acto de juicio, por su «ligamen cognoscitivo» (Sciacca, 1958, p. 250), pues conduce a la profundidad del acto desde la responsabilidad, debido a que la dinámica de la voluntad basada en los principios del evangelio dados por la inteligencia, ama «incondicionalmente porque aquello que es inteligible se le ha mostrado como verdadero o conveniente» (Sciacca, 1958, p. 251), aunque varía en cada sujeto según su conciencia o modo de actuar.

La teología moral ha vivido durante todo el siglo xx bajo el signo de la una renovación, especialmente con la convocatoria del Concilio Vaticano II. El aporte del decreto *Optatam totius* presenta tres líneas fundamentales en este esfuerzo de renovación: pasar de una casuística de la reflexión moral a una exposición más científica de la moral; pasar del exceso racionalista y jurdicista a una reflexión teológica centrada en la Sagrada Escritura y en la Revelación; y finalmente, pasar del esquema minimalista de la teología moral manualística a una exposición de la moral más positiva, centrada en la vocación universal a la santidad (Larrú, 2010, p. 14). Así mismo, en este proceso renovador se tienen las encíclicas *Humanae vitae*, *Veritatis splendor*, *Evangelium vitae*, *Fides et ratio* y *Deus caritas est*.

7. Naturaleza, fin y bien

Las acciones humanas tienden, en suma, a hacernos mejor, a elevar las condiciones de vida y al rescate continuo de la dignidad de la persona humana. Esta persona tiene, por así decirlo, dos tipos de finalidad, una natural y otra voluntaria. Los primeros como su nombre lo indica están fijados a nuestra naturaleza humana y a su vez, expanden por la voluntad para este fin, los segundos a la perfección de la persona. Pues todos obran de acuerdo con un fin natural, a satisfacer una carencia, a mejorar algo, a ser mejor, en últimas a buscar el bien.

Existe una relación de fin y bien en doble línea, algo que nos amplía y explica Donadío (2009) cuando indica que bien y ser se convierten, ya que el bien es el mismo ser en cuanto perfecto y perfectivo de otro, a modo de fin y apetecible. El bien siempre es anhelable, apetecible, querido porque en sí mismo es bueno, es perfecto. El mal es nada, es privación, es dejación, está desordenado porque es privación de ser.

Para finalizar este apartado, el finalismo natural, que ya hemos detallado de alguna manera, contiene los principios que nos ayudan a la acción, en un proceso continuo o causal. Este orden de suyo es natural, porque proviene de un agente que identifica que esos fines deben ir hacia su perfección natural, es decir a su perfección. Nos recuerda Donadío (2009): Toda naturaleza obra por un fin que es su bien.

La constitución de moral desde su naturaleza, fin y bien, toca directamente con eso de los actos que al proceder de un sujeto tienen un fin específico hacia el recto vivir. Los actos van desde los internos hasta los externos, desde los naturales hasta los sobrenaturales, donde la gracia de Dios actúa como auxilio y el hombre

con su conocimiento discierne desde lo interno para poner en marcha la libertad frente a una acción.

Queda así dicho en este sentido, que la persona es el sujeto de la moralidad, que a su vez es el objeto formal de la moral, en tanto es ética pensada y vivida, porque su referencia de la norma moral está bajo la dinámica de la perfección, donde el recto vivir encauza la persona hacia lo que describe y ama como conveniente.

Este planteamiento ajusta la reflexión y el cuerpo completo de lo que se conoce como el organismo moral, el cual inicia con los máximos niveles de universalidad, pasando por la ley natural que contiene los primeros principios práctico-morales, movidos en el plano de la cotidianidad o realidad moral buscando la virtud. Así queda, que no se busca un cumplimiento ciego de la ley por la ley o bajo criterios de drama moral debido a la severidad, sino en el llamado desde la libertad a la felicidad.

En el orden moral, el papel de la ley es importante y ha sido corroborado en la historia de la salvación. Se trata de expresar la racionalidad del bien «que nace del interior y se puede enunciar en forma de normas universales como mandatos, que ayudados por las virtudes pueden contribuir a interpretar su valor moral, según corresponda a una ley natural, ley escrita, ley nueva o ley civil» (Wadell, 2007, p. 189).

8. La bioética como actualización de la moral vida

Uno de los marcos más concretos hoy en día que requiere la sociedad es un laico formado en teología moral y bioética. Se experimenta un resurgir y necesidad de comprender para actuar sobre los asuntos que en perspectiva moral conviene analizar en las ciencias de la vida y la salud; hoy la cultura del descarte, la manipulación de la ciencia, y la confusión entre se puede hacer, al se debe hacer, han hecho un entramado borroso y caprichoso que atenta a todas luces contra la dignidad de la persona humana. Una oportunidad, por ejemplo, para redescubrir el mensaje de la encíclica *Humanae vitae* del beato Pablo VI (Francisco, 2016, n.º 82).

Veamos lo siguiente, en el marco general de la ética están aquellas disciplinas que son especiales o específicas, tal es el caso de la bioética que su orientación está basada en el estudio del comportamiento del ser humano, en algo concreto como es la vida y las ciencias de la salud, que para este caso serán analizadas desde los valores morales que tienen como centro la persona humana y un polo trascendente en Dios. Es una ética especial que trata el comportamiento del hombre frente

a las ciencias de la vida, con base en unos valores y principios morales, que para nuestro caso serán los principios evangélicos y de la doctrina social de la Iglesia, iluminados a su vez por el personalismo ontológico, es decir, la «moral vida» revisa y analiza el comportamiento del hombre frente a las ciencias de la vida a la luz de la revelación.

Esta precisión, hace ver que si se habla de moral fundamental el comportamiento está basado en la revelación y en la experiencia de fe, y en la bioética el comportamiento está inspirado desde la razón en principios y valores morales; por ello, quien estudie a profundidad la moral fundamental, tendrá los elementos esenciales y epistemológicos para acercarse adecuadamente a la Bioética, que para el caso de moral fundamental, la podríamos llamar moral vida, un asunto que viene trabajando el magisterio de la Iglesia mucho antes que apareciera el concepto de bioética.

Toda actuación en bien de la vida, o que busque proteger la vida misma o de otra persona, tiene una referencia desde la moralidad, en tanto la indicación de cuidado dada por Dios y escuchada en el corazón llevará de inmediato a una especie de «obligación de la que el cristiano debe sentirse responsable» (Compagnoni *et al.*, 2001, p. 381), por ello no quedará excusa alguna que no pertenece al ámbito moral y de cuidado de toda persona humana.

Toda protección, todo cuidado desde la «moral vida» tiene un basamento en la dignidad de la persona humana como valor en sí mismo, de modo que lo instrumental queda separado de las decisiones bioéticas que no vayan alineadas al sentido de los valores conexos y concretos de la vida plena en amor dado por Dios.

En los asuntos de la bioética, por ende de moral vida, se busca que el laico en salida identifique y se forme con los elementos dados en la moral fundamental, en lo que se ha denominado en pasajes anteriores con Michele Sciacca (1958) como «razón ética o inteligencia moral», que le permite desde la vida misma, una sabiduría que no solo es la acumulación o la puesta en marcha de la racionalidad, sino la práctica del cómo, del por qué y el para qué, puesto que no solo basta con la especulación o diagramación de la función de un principio, sino la adecuación en la persona misma que requiere una protección o cuidado especial. Por lo anterior, es lo concreto y concretizable de la moral vida en el otro; proteger la vida desde la concepción es un concepto basado y definido en principios morales de base evangélica, pero se plenifica en el cuidado real, por ejemplo, de la vida por

nacer, a la cual se le permitirá vivir y desarrollar su proyecto de vida junto con su madre, que requiere igual protección.

Para finalizar, el laico en salida tiene de base la indicación evangélica, pero en su mente la capacidad y competencia desde la inteligencia moral sobre la centralidad y dignidad de la persona humana, esto para precisar su protección en todo el ciclo vital y ante toda situación que violente o atente contra la vida; son de esas nuevas competencias que más allá de ser una inteligencia denominada múltiple es el discernimiento específico que todo cristiano llamado al amor debe tener, para que junto con los criterios de la moral fundamental se siga fortaleciendo la comunidad de fe en Cristo Jesús.

«Una moral del amor, donde toda virtud es virtud; es también la moral de la verdad, porque nada es más interior al hombre que la verdad [...] y nada debe el hombre amar más que la verdad» (Sciacca, 1958, p. 252).

Conclusiones

La comprensión del hombre como un ser trascendente, la apertura a un fin, la realidad de sus acciones y la referencia al absoluto nos permiten entender las acciones del hombre, en las cuales se realiza, y el grado de referencia a Cristo para orientar su vida de acuerdo con el plan de Dios en la dinámica de creación, pecado y redención.

Para hacer una teología en salida, que va al encuentro del otro, no solo es necesario exaltar el amor como centro de la moral y camino de santidad, sino que es indispensable explicar todo el dinamismo del amor, el cual genera conocimiento y libertad en pro de una vida buena, dichosa, plena para el prójimo.

La propuesta de las bienaventuranzas adquiere importancia para el sujeto que busca una vida buena, ya que fundamenta su actuar en la promesa de Dios para aquellos que obran buenas acciones, a diferencia de la propuesta mundana que presenta y premia las buenas acciones productoras de felicidad y rechaza todo lo que manifiesta carencias.

En la propuesta de una teología en salida, es importante considerar la libertad humana como aquella que se despierta en el encuentro con la otra persona que busca respuestas, hasta llegar a convertirse en una libertad filial caracterizada por la verdad. El encuentro real y sincero con Cristo nos transforma para vivir en la libertad de los hijos de Dios.

Referencias

- Compagnoni, F., Pianna, G., Privitera, S. y Vidal, M. (Eds.). (2001). *Nuevo diccionario de teología moral*. Madrid: San Pablo.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución pastoral «Gaudium et spes» sobre la Iglesia en el mundo actual*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html.
- Dilthey, W. (1966). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Selecta Revista de Occidente.
- Donadío, M. C. (2017). Conveniencia e inconveniencia de la naturaleza en la sociedad actual. *Espíritu*, 66(154), 325-343. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6259909.pdf>.
- Flecha Andrés, J. R. (2001). *Teología moral fundamental*. Madrid: BAC.
- Francisco. (2016). *Exhortación apostólica postsinodal «Amoris laetitia» sobre el amor en la familia*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Bogotá: Debate.
- Juan Pablo II. (1993). *Carta encíclica «Veritatis splendor» sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Kant, I. (1968). *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada.
- Larrú, J. D. (2010). *El éxodo de la moral fundamental: La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*. Valencia: Edicep.
- Lubac, H. de. (1966). *La oración en Teilhard de Chardin*. Barcelona: Estela.
- Melina, L., Noriega, J. y Pérez-Soba, J. (2010). *Caminar a la luz del amor: Los fundamentos de la moral cristiana* (2.^a ed.). Madrid: Palabra.
- Mifsud, T. (1996). *Moral fundamental: El discernimiento cristiano*. Bogotá: Celam.
- Muñoz Mora, J. (2016). *Manual de moral cristiana: Para la formación de discípulos misioneros de Jesucristo*. Bogotá: San Pablo.
- Nietzsche, F. (1971). *Genealogía de la moral*. Medellín: Bedout.
- Pegueroles, J. (1972). *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Madrid: Labor.

- Pérez-Soba, J. J. (2018). *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor: Manual de moral fundamental*. Madrid: BAC.
- Russell, B. (1973). *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Scheler, M. (1958). *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Buenos Aires: Nova.
- Sciacca, M. F. (1958). La inteligencia moral y la razón ética. *Revista de Filosofía Diánoia*, 4(4), 250-260.
- Wadell, P. J. (2007). *La primacía del amor: Una introducción a la ética de Tomás de Aquino* (2.ª ed.). Madrid: Palabra.

Referencias bibliográficas

- Cely Galindo, G. (2004). *Bioética: Humanismo científico emergente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Palazzani, L. (1993). La fundamentación personalista en bioética. *Cuadernos de Bioética*, 4(14), 48-54. Recuperado de: <https://www.bioeticaweb.com/la-fundamentacionn-personalista-en-bioetica-lpalazzani/>.
- Sgreccia, E. (2009). *Manual de bioética*. Madrid: BAC.
- Sociedad Tomista de Argentina. (2004). *Los fundamentos metafísicos del orden moral. Homenaje a Monseñor Octavio Nicolás Derisi*. Buenos Aires: Educa.
- Vallejo, J. D. (2012). Ley natural en santo Tomás de Aquino: una lectura para la comprensión y el análisis de los principios en bioética. *Kénosis: Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 1(1), 110-133. Recuperado de: <http://revistas.uco.edu.co/index.php/kenosis/article/view/9>.
- Vallejo, J. y Gil, W. (2013). Lo masculino y lo femenino: Diferentes, iguales y recíprocos. *Revista Berit Internacional*, 11(14).
- Vidal, M. (1991). *Diccionario de ética teológica*. Estella (Navarra, España): Verbo Divino.

HACIA UNA PASTORAL FAMILIAR EN SALIDA

Wilmar Evelio Gil Valencia

Doctor en Ciencias del Matrimonio y la Familia, Universidad Católica de Valencia (España). Máster en Ciencias del Matrimonio y la Familia, Instituto Pontificio Juan Pablo II (Valencia, España). Especialista en Gerencia de Servicios Sociales, Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia). Psicólogo, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia) / Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia). Investigador junior en Minciencias. Coordinador del programa de Psicología de la Universidad Católica de Oriente. Miembro del grupo de investigación Gibspicos. Docente asociado de pregrado y posgrado. Miembro de la Red Panamericana para la Promoción del Derecho a la Vida.

ORCID: 0000-0002-1860-9901.

IraLISID: COPS5603. Correo electrónico: wgil@uco.edu.co.

Diana Carmenza López Arroyave

Especialista en Conciliación Familiar, Universidad Católica de Oriente. Psicóloga de la Universidad de San Buenaventura. Decana de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica de Oriente.

Natacha Ramírez Tamayo

Candidata a doctora en Literatura de la Universidad de Antioquia. Magíster en Hermenéutica Literaria de la Universidad Eafit. Teóloga de la Universidad Católica de Oriente. Integrante del grupo de investigación Humanitas. Investigadora asociada en Minciencias. Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente.

ORCID: 0000-0001-7109-1278.

Correo electrónico: naramirez@uco.edu.co.

El presente texto es fruto de los proyectos de investigación «Caracterización de las familias del Oriente antioqueño, oportunidades para la acción pastoral» y «Centro de evangelización y formación para los agentes de pastoral. Fase I, propuesta temática y modelo pedagógico», financiados por el Sistema de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

Introducción

Pensar en una pastoral familiar en salida¹ es un imperativo en el momento actual ya que los cambios vertiginosos que se dan en la vida familiar requieren una atención innovadora, más aún desde el servicio de la Iglesia, que debe ir al encuentro de la familia en sus particulares circunstancias de vida, para llevar el mensaje de Cristo.

Frente a la situación familiar actual existen dos posturas: por una parte, un sentido reclamo por una Iglesia inclusiva que acoja las diferencias y la diversidad de las situaciones familiares de todo orden. Y, por otra parte, la necesidad de que la Iglesia no renuncie a la promoción de ideales, desde la perspectiva moral, que conduzcan a la salvación dada por Cristo. Estas dos posiciones, en no pocas ocasiones generan tensión en los procesos pastorales. Además, analizar el fenómeno familiar como una realidad estática ha sido uno de los errores más recurrentes cuando se ha abordado desde los presupuestos ofrecidos por la Iglesia. Sin renunciar a los elementos constitucionales del ser familiar tales como la diferencia sexual y la procreación, es necesario centrarse más en los modos a través de los cuales la familia se configura para funcionar y responder a una sociedad cambiante y en ocasiones hostil al proyecto de vida familiar.

Teniendo presente lo anterior y partiendo del supuesto de que es necesaria una visión amplia y profunda de la realidad familiar para poder atender oportunamente a sus necesidades, cabe describir algunos de los rasgos familiares de la actualidad, evidenciados a partir de las investigaciones llevadas a cabo, aclarando que no es una caracterización terminada, ya que las familias se reconfiguran constantemente, sino un punto de partida para la reflexión.

¹ Ciertamente, el término «en salida» ha sido desarrollado con amplitud en el presente libro. Para este escrito se entiende como esa disposición integral de las personas y comunidades a descentrarse. Implica desacomodarse para encontrar, desaprender para comprender y acoger.

Para empezar, cabe destacar que la realidad familiar arrojada por los resultados de investigación está marcada de matices que, a pesar de las diferencias entre los diferentes contextos dadas por sus condiciones socioculturales, muestran una serie de rasgos familiares comunes. Por ejemplo, en América Latina, se pueden identificar los siguientes rasgos: «la disminución en las tasas de mortalidad y fecundidad; el aumento en la esperanza de vida; la reducción del número de miembros de los hogares; el aumento de los hijos por fuera del matrimonio; la disminución del número de matrimonios y un aumento de las uniones libres» (Domínguez, 2015, pp. 102-103). Adicionalmente, en América Latina «se da un incremento de familias monoparentales, especialmente aquellas conformadas por madres solteras, al igual que, un aumento de las familias ensambladas y una incorporación masiva de la mujer al mercado de trabajo» (Rossel, 2013, p. 3). Estas características evidencian que ya no es posible pensar en un modelo familiar tradicional basado, exclusivamente, en una familia constituida por padre y madre, en la cual el hombre se caracteriza por ser el proveedor y la mujer por ejercer el papel de ama de casa con la responsabilidad de la crianza de los hijos, puesto que el contexto de la familia actual plantea múltiples perspectivas de constitución al interior de las familias. Sumado a esto, se percibe una modificación del modelo tradicional de distribuir el trabajo remunerado y no remunerado entre los sexos, que se traduce en una transformación de los roles familiares, aunque aún no se logra reducir las «desigualdades en la prestación o el acceso a la atención de opciones para las familias y sus efectos esperados sobre el empleo femenino» (Rossel, 2013, p. 4). Asimismo, se presentan graves situaciones de pobreza, por ejemplo, «los niños de hoy tienen una mayor probabilidad de haber nacido en los hogares pobres» (Rossel, 2013, pág. 3). Este panorama mostrado solo a modo de ejemplo en América Latina plantea múltiples desafíos para la pastoral familiar, la cual no puede desarrollarse solo desde la prédica sino desde el acompañamiento a las situaciones reales que viven los miembros del clan familiar, teniendo como modelo el dinamismo que, desde la perspectiva bíblica, Dios ha dado a los creyentes y que los puso en camino para dar una respuesta de fe a las diversas situaciones que tenían que enfrentar².

2 A lo largo de la historia bíblica se muestra cómo diferentes situaciones familiares llevan a sus miembros a «ponerse en camino» para buscar soluciones. Por ejemplo, en las historias episódicas del Antiguo Testamento tenemos a dos modelos de intervención en favor de sus familias: Rut y Tobías. La primera, sin tener que hacerlo,

También se evidencian profundas transformaciones en las relaciones familiares, especialmente en la manera cómo se comunican las familias, en la forma de dar la educación familiar y en el ejercicio de la autoridad y la crianza. Todos estos aspectos están siendo condicionados y muchas veces mediados por los avances tecnológicos.

Al continuar con la descripción de elementos de la dinámica familiar en contextos específicos, cabe hacer mención de los resultados de la investigación «Caracterización familiar del Oriente antioqueño», que ha sido desarrollada en los últimos años, los cuales muestran que las familias de esta región sienten la necesidad de incrementar sus niveles de comunicación; la dificultad para relacionarse por el uso de las TIC y la percepción de que estas ejercen una influencia negativa en la vida familiar; además, de las ambivalencias en la crianza de los hijos por la intermitencia entre la laxitud y el autoritarismo y, finalmente, la redefinición de los roles y tareas de los sexos al interior de la familia (Gil Valencia, Vallejo Cardona y Ramírez Salazar, 2018).

Como se puede ver, muchas de las tendencias ejemplificadas en América Latina están presentes en las regiones que la conforman, sin negar que existen otras circunstancias y características, pero lo dicho hasta ahora sirve como punto de partida para tener insumos que permitan una acción pastoral en «salida», que responda a las necesidades reales de las familias y que sea un puente efectivo para el encuentro con Cristo y que a través de este se puedan mejorar e incluso transformar diversas realidades que no posibilitan el desarrollo y la plenitud de la vida familiar.

Adicionalmente, conviene mencionar una situación cultural especial actual que es transversal a los contextos familiares y que influye decididamente en la manera como se conciben y se conforman, y es el individualismo³. Entendido como

decide quedarse con su suegra y servirle de compañía y sustento en el momento en que ella se encontró desprotegida sin tierra, sin esposo y sin hijos. Rut no abandona a su suegra, sino que emprende con ella el camino de regreso hacia Belén, asume el Dios de su suegra, Noemí, y trabaja para obtener el sustento de ambas. (Rut 1—2). Por su parte, Tobías, frente a las angustias económicas y a la enfermedad de su padre Tobit, sale en busca de una cura para su enfermedad y en el camino se casa con su prima Sara a la que también salva, con la ayuda del ángel Rafael, de la deshonra que consistía en no poder consumir su matrimonio, porque sus esposos morían la noche de bodas por culpa del demonio Asmodeo (Tobit 1—12).

3 Con relación al tema del individualismo y la pastoral en salida, el papa Francisco en su *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* (2013) expresa que muchas veces el bautizado no experimenta su pertenencia a la Iglesia debido a las estructuras poco acogedoras de algunas parroquias y comunidades, sumadas a una actitud burócrata para dar respuesta a los problemas simples o complejos de la vida, de ahí que en algunos casos prime la administración sobre la actividad pastoral (núm. 63). Lo manifestado por el papa da a entender que el problema del

una manera de ver el mundo, en la cual, cada persona asume su vida a partir de la libertad como valor absoluto, sin referencia a valores o identidades comunitarias. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013), el papa Francisco afirma que «el individualismo posmoderno y globalizado favorece un estilo de vida que debilita el desarrollo y la estabilidad de los vínculos entre las personas y que desnaturaliza los vínculos familiares» (n.º 67), así, esta visión del mundo conduce a la exigencia del individuo de tener «la posibilidad de poder expresarse por medio de todas sus capacidades (supuestas o reales), lo cual significa que ya no invierte todas sus capacidades en el grupo [...], sino que las “autoinvierte” por completo en el mismo» (Duch y Mèlich, 2009, p. 84). En consecuencia, el individualismo redundante en una redefinición de los conceptos de familia y filiación, en la que el individuo se convierte en el único referente de su enunciación y prima una lectura de la realidad desde lo emotivo y lo relativo.

De igual forma, América Latina presenta una realidad familiar marcada por la vulnerabilidad. Muchas familias se configuran desde pérdidas, ausencias de uno o varios de sus miembros, el incumplimiento de algunas de las funciones familiares y de condiciones de desigualdad socioeconómicas que traen dificultades para su funcionamiento. Tal situación es desafiante para la atención pastoral.

La familia se encuentra limitada y sola para responder a los retos sociales hasta ahora mencionados (Domínguez, 2015), razón por la que es vulnerable. Situaciones como la desigualdad entre hombres y mujeres, la poca autonomía en la educación de los hijos, las limitaciones para acceder a la satisfacción de todas sus necesidades, la fragmentación social que lleva a que las familias no se asocien para su bienestar, el envejecimiento de la población y las constantes presiones por limitar el número de hijos, solo son evidencia de la urgente necesidad de que se asuma desde la pastoral el compromiso por la promoción de la familia, que va desde el anuncio del evangelio, hasta acciones concretas de atención, orientación y empoderamiento familiar.

Según el papa Francisco, la familia se encuentra inmersa en nuevos desafíos culturales que hacen necesaria una pastoral en salida. En la actualidad, existe una

individualismo no es solo un fenómeno cultural que afecta a las familias sino al interior de la Iglesia misma, por lo tanto, es urgente trabajar en este aspecto para que la pastoral en salida, en este caso orientada a las familias, tenga un efecto positivo en los creyentes.

crisis de la familia que es particularmente grave por cuatro aspectos: la afectación directa a la institución familiar como célula básica de la sociedad; la fragilidad de los vínculos que se viven dentro de la familia; al afectar la familia se perturba el lugar donde se aprende a convivir y se perjudica el espacio donde los padres transmiten la fe. Por tal motivo, la pastoral familiar en salida debe orientarse para realizar acciones efectivas que promuevan la sanación, promoción y afianzamiento de los vínculos familiares.

Frente a esta complejidad en la manera de ser de las familias se tiene la tentación de replegarse y adoptar posturas defensivas que dificultan un acercamiento a la realidad familiar, por tanto, la atención es miope y se reduce a la repetición de ideas que, a veces, son desencarnadas, es decir, no responden a las situaciones concretas y diversas de las familias. Urge, entonces, aplicar con prontitud el «discernimiento» propuesto por el papa Francisco. La pastoral, ante todo, es un servicio de esperanza, Jesús es juez, pero su justicia existe para dar paso a la plenitud de la misericordia.

Ante esta variedad de situaciones familiares, se requiere que la pastoral adopte formas acordes que posibiliten la inclusión y atiendan la diversidad, esto es una pastoral en salida. A pesar de que han pasado casi cuarenta años de la promoción de la nueva evangelización, aún es vigente el llamado de san Juan Pablo II (1983), que urgía por una evangelización «nueva en su ardor, nueva en sus métodos y nueva en sus expresiones» (III, pár. 5). Para hacer esta evangelización, se debe partir de dos principios: el primero, anclado en el plano teológico, es que Dios quiere a la familia y la ha creado como un bien para la humanidad y, el segundo, desde el plano social, es que la familia tiene un carácter irrenunciable para la humanidad, en tanto es la principal garante de su continuidad.

Una pastoral en salida que redescubra la identidad de la familia

La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del papa Francisco (2013) establece las bases de una Iglesia en salida e invita a que la comunidad actual de creyentes ponga por obra lo que representa.

¿Qué significa una Iglesia o una pastoral en salida? Expresa que la pastoral debe ir siempre hacia el otro, entendiéndose como un proceso en el que se pide salir de un lugar (estado permanente, comodidad, estructuras que no cambian, el

«siempre lo hemos hecho así») para llegar a otro. Una pastoral en salida se destaca por su dinamismo capaz de descubrir los desafíos permanentes de la acción evangelizadora en cada contexto.

La *Evangelii gaudium* afirma que este proceso o dinamismo constante tiene su origen en la misma Palabra de Dios, en primer lugar, en el Antiguo Testamento Dios siempre pidió a los creyentes salir, realizar un éxodo constante, pero esa salida tenía un objetivo claro para llegar a una meta que consistía en el cumplimiento de un propósito orientado al bien de una familia o de una comunidad. Luego que ese propósito se cumplía, Dios suscitaba nuevamente la salida porque el seguimiento es dinámico. Ejemplos de este dinamismo de la salida y la llegada en el Antiguo Testamento son Abraham, Moisés, Jeremías y el pueblo mismo, que a lo largo de su historia tuvo que salir de la tierra prometida para volver a llegar a ella con una perspectiva de fe y de vida transformada. En segundo lugar, en el Nuevo Testamento es Jesús quien promueve la salida: de sí mismos, de los lugares de origen y de las propias comunidades para llegar a otros. Por eso, el salir impide acomodarse y obliga a realizar un plan concreto de acción que lleve la Buena Nueva a diversos espacios y que responda a los desafíos que estos imponen y, luego de haberlo hecho, el proceso debe iniciar nuevamente para salir y llegar a otros lugares y desafíos. Por eso, la pastoral en salida no se estanca, sino que toma la iniciativa (prime-rea), se involucra, acompaña, festeja y sale de nuevo. Es un constante éxodo y don.

Aplicando este proceso dinámico de la pastoral en salida, que propone el papa Francisco, a la pastoral familiar, el agente de pastoral o el cristiano (ya que todos los creyentes deberíamos ser agentes evangelizadores) debe comprender el contexto familiar y los desafíos familiares a los cuales se enfrenta para poder cumplir su objetivo y alcanzar su meta de «primerear», es decir: involucrase y acompañar a las familias reales, para lograr los frutos evangelizadores que se esperan llevando el kerigma y una verdadera experiencia de Jesús que transforme las vidas y, por tanto, fortalezca la configuración y la unión familiar, que finalmente pueda celebrarse en la liturgia «la alegría de toda la familia por haber creído en Dios» (Hch 16,34). De esta forma, ya no basta con predicar un modelo de familia, sino que es apremiante ir hacia las familias concretas que encuentra: las familias monoparentales, extendidas, sin hijos, con un solo hijo o con varios hijos, y demás, que se han descrito a lo largo de este capítulo, resultado de la investigación de caracterización familiar.

De esta forma, para llevar a cabo la pastoral familiar en salida se proponen los siguientes desafíos que implican abrirse a nuevas posibilidades, a desaprender y a construir caminos que permitan atención adecuada a las familias. Partiendo de la idea de que estas no tienen un carácter pasivo en el proceso de la evangelización, sino que, por el contrario, son las primeras responsables de atender las necesidades de ellas mismas y de sus pares. Así, la evangelización familiar es tarea de toda la Iglesia, pero prioritariamente de las mismas familias.

Para pensar una pastoral familiar en salida es necesario redescubrir el significado de la familia y proclamar que Jesús ha querido para sí una familia, ha manifestado a través de su Palabra, especialmente en el Evangelio, la importancia de los vínculos familiares, a la vez que, ya desde el libro del Génesis se evidencia cómo Dios ha bendecido a la humanidad con la capacidad de procrear. Actualmente, se imponen desafíos culturales⁴ «que rompen con cierta valoración social y cultural hacia la familia» (Guerra, 2003, p. 7), por ejemplo, una tendencia marcada a desconocer elementos fundantes de la familia, tales como, la diferencia sexual, la reducción de lo familiar a la percepción personal, o al deseo de los individuos. Aún más, el viejo deseo de que el Estado sea la única «familia» sigue estando vigente, camuflado en intereses de reivindicación de derechos colectivos. De esta forma, se promueve una «democracia de las emociones, en que todos los afectos humanos concurren en igualdad unos con otros, no estando permitido al Estado privilegiar los unos sobre los otros a partir de una calificación o valoración de carácter religioso o filosófico» (Del Picó Rubio, 2016, p. 7).

Lo anterior, tiene efectos en el modo de vivir de la familia y de las personas que la conforman y, por tanto, en muchos casos el mensaje cristiano con relación a la familia se ha quedado en una propuesta ideal y ligada netamente con lo moral. Ciertamente, se está dando una reducción del sentido de la familia que redunde en la confusión sobre su identidad, y esto puede tentar a que la pastoral en su búsqueda por ser incluyente pueda ceder, sin querer, a no anunciar con claridad la belleza de la familia fundada en la alianza matrimonial y abierta al don de la vida, no como una norma, sino como un proyecto de felicidad. Por tanto, siguiendo las indicaciones del papa Francisco para una pastoral en salida,

⁴ En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del papa Francisco (2013), en el numeral 61, se enuncian los desafíos culturales que afectan a las familias.

es necesario plantear con vehemencia y en todos los lugares posibles, el valor de la familia y su carácter irrenunciable para la humanidad, lo cual implica sustentarse en las bases que ofrecen la Palabra de Dios, el magisterio de la Iglesia, además de, la evidencia que las diferentes ciencias han dado sobre las contribuciones que hace la familia a la sociedad. En este sentido, «puede hacerse alusión a los estudios existentes sobre la influencia de la familia en la identidad personal, los aportes que hace al desarrollo económico y los beneficios que aportan las familias en la reducción del gasto social en políticas asistenciales» (Becerra Martínez, 2013, p. 20).

No se trata de establecer un modo único de ser familia, porque no se puede pensar que esta institución es en sí misma estática, sino que se hace referencia a que el foco debe centrarse en la capacidad que tienen las familias de cumplir funciones, tales como la equidad generacional, traducida en la ayuda propia que se da a través de las relaciones familiares entre las generaciones que la conforman; la transmisión de la cultura a sus integrantes, la inserción de sus miembros en la sociedad y el aporte al control social (Pérez Adán, 2001).

Evidentemente, el mundo actual presenta muchos cambios —agravados por la pandemia de la covid-19— que han modificado sustancialmente los modos de relacionarse, especialmente condicionados por el aislamiento social, los impactos económicos, las dificultades en la salud física y mental, y, sobre todo, por la pérdida de tantos seres humanos, lo cual ha dejado vacíos profundos en las familias junto con la urgente necesidad de ser acompañadas en sus procesos de duelo y reestructuración. «En la adversidad, casi siempre, el único refugio que encuentran las personas es la relación familiar, la cual ha tenido que acomodarse a las circunstancias actuales, tal como lo ha hecho en toda la historia, mediante su capacidad morfogenética» (Archer, 2009, p. 235).

En consecuencia, hoy es indispensable recuperar la misión que le ha sido asignada a la familia y que el magisterio eclesial en el decreto *Apostolicam actuositatem* (Concilio Vaticano II, 1965) recuerda: ser «célula primera y vital de la sociedad» (n.º 11). Sin una apuesta clara por el fortalecimiento de las familias es impensable que el Estado pueda ayudar a la recuperación satisfactoria del orden social. Así, es fundamental reiterar que cuando se promueve en la sociedad el cuidado de la familia se está garantizando el futuro de lo humano, ya que como afirmó la Conferencia Episcopal Latinoamericana en su documento de Medellín (1968), la familia es una estructura intermedia para el cambio social (n.º 8).

Una pastoral en salida que fortalezca a las familias

La pastoral familiar en salida debe centrarse en el fortalecimiento de los vínculos familiares tal y como lo propone el papa Francisco. Esto se logra a través de proyectos pastorales en los cuales se promuevan acciones encaminadas a contribuir a la funcionalidad familiar, es decir, a la generación de capacidades que permitan que las familias se adapten adecuadamente a las circunstancias del contexto y puedan contribuir al desarrollo de la institución familiar como sujeto social y, por ende, de sus miembros.

Para conseguirlo, se debe partir del supuesto de que para poder salir es necesario estar dispuestos a cambiar y a desacomodarse, ya que —como se explicó anteriormente— la salida implica dinamismo. Aunque, no todo debe cambiarse porque se encuentran elementos pastorales que son vigentes y funcionan, lo conveniente es innovar para producir cambios, abrirse a nuevas posibilidades y desprenderse de prejuicios. A manera de propuesta, se enuncian las siguientes líneas de actuación para una pastoral familiar en salida, las cuales requerirán de discusión y desarrollos posteriores:

- El anuncio del Evangelio durante toda la trayectoria de la vida familiar.
- La ayuda asistencial, que permite que las familias tengan un soporte mínimo vital, en aquellos casos en los cuales la situación de vulnerabilidad sea crítica.
- El fortalecimiento de la confianza en las propias capacidades del entorno familiar.
- El diseño de procesos innovadores para salir al encuentro de todas las familias y no solo de unas pocas.
- La generación de dinámicas de confianza en el territorio encaminadas al desarrollo de acciones de cooperación (capital social).
- La inclusión de la fragilidad familiar en la pastoral.
- Una actitud de apertura para dialogar y encontrarse con cada familia en todo sitio, dejando de lado la cerrazón.
- Recordar el llamado del papa Francisco ante el riesgo de quedarse en los juicios externos frente a la situación concreta de cada familia, sin dar el paso a la misericordia.

Los puntos anteriores evidencian que un agente de pastoral familiar no puede sentirse satisfecho aplicando leyes morales a quienes viven en situaciones «irregulares», como si fueran rocas que se lanzan sobre la vida de las personas, sino que debe reconocer que las familias reales pasan por muchas dificultades y, en ocasiones, el ideal que se quiere no siempre es posible, lo cual no debe conducir a la exclusión, sino, por el contrario, debe motivar a realizar una pastoral que salga al encuentro de todos sin distinción, a partir de la misericordia enseñada por Jesús y

«sin disminuir el valor del ideal evangélico, hay que acompañar con misericordia y paciencia las etapas posibles de crecimiento de las personas que se van construyendo día a día», dando lugar a «la misericordia del Señor que nos estimula a hacer el bien posible» (Francisco, 2016, n.º 308).

De esta forma, atender a las familias implica partir del principio de subsidiariedad que —como se ha esbozado desde la sociología relacional (Donati, 2014)— implica dejar de ver a la familia como una destinataria y se le reconozca cierta autonomía en la gestión de los caminos para su propio bienestar. Esto es la comprensión de que la familia puede generar, gestionar y administrar diferentes medios para cumplir con sus funciones. No es un ente pasivo que solo recibe el mensaje de la evangelización, al contrario, tiene un papel protagónico en este proceso, porque si no hay movimiento y dinamismo en su interior, la familia se anquilosa y deja de ser funcional.

Pastoral familiar en salida en el ámbito público

En este apartado final, se pretende resaltar el carácter fundamental que la familia tiene en la generación del desarrollo social (Juan Pablo II, 1981, n.º 42). Lo cual, está directamente relacionado con la participación política de las familias, ya que esta institución no es meramente un agregado compuesto por individuos afectivamente unidos, sino un sujeto que excede la individualidad, por tanto, apremia fomentar el asociacionismo familiar que posibilite la generación de redes que sirvan de apoyo y participen en espacios decisorios, en los cuales se aborden las acciones públicas relacionadas con la familia.

Al revisar muchas de las legislaciones actuales sobre la familia, se evidencia que, una buena parte de estas, han contribuido al detrimento en la vida familiar. Sin el ánimo de buscar culpables, se destaca que esta situación se ha generado

debido a la ausencia de las propias familias en el debate público, más aún, a la falta de organización de redes familiares con poder que influyan en las decisiones públicas, y en este aspecto fundamental la pastoral puede contribuir.

No se trata de generar movimientos políticos, partidos o alianzas con las personas de turno en el poder, sino de crear conciencia en las familias sobre su responsabilidad política y su deber de participar en los espacios en los cuales se toman decisiones sobre su futuro, para influir en la generación de políticas públicas en favor de las familias.

Es claro que las «decisiones públicas resultan de diálogos, argumentos, polémicas, transacciones, acuerdos, accesibles y visibles, en los cuales los ciudadanos realizan sus libertades públicas de expresión, manifestación, reunión, opinión, asociación, prensa» (Aguilar Villanueva, 1992, p. 35), sin embargo, si las familias están ausentes de estos diálogos, probablemente la situación no vaya a cambiar en relación con las normas que afectan negativamente a la familia.

Aún, la Iglesia se reconoce como referente del orden moral que influye en el actuar familiar, por esta razón, todavía está vigente la promoción de la familia fundada en la unión sacramental y que continúa siendo un proyecto de vida para muchas personas. En el ámbito de lo público, en relación con la familia, «no hay ningún tipo de intervención que sea neutro» (Flaquer, 2000, p. 23); en este sentido, la Iglesia mantiene su convicción sobre la identidad familiar, la cual debe ser anunciada en todos los ámbitos, incluyendo el público.

En conclusión, el anuncio del Evangelio a las familias, a partir de una pastoral en salida, reconoce que ninguna familia es perfecta, todas están en peregrinación, padecen constantes problemas y tienen limitaciones, por tanto, se orienta a anunciar el kerigma familiar a todas las personas, especialmente a aquellas en situación de vulnerabilidad familiar, a las familias más pobres, a las llamadas familias disfuncionales, a las personas que sufren por tener o haber tenido diferentes tipos de rupturas en los vínculos familiares y a las familias cuyos miembros se encuentran enfermos o poseen capacidades diferentes.

Si bien, se observa con preocupación el fenómeno de una colonización ideológica compleja en la cual el discurso «antifamilia» es asimilado por parte de la sociedad en conjunto, que promueve el reconocimiento de diversas situaciones como familia, se debe aprovechar «la reivindicación actual de la familia como el único valor seguro al cual nadie puede ni quiere renunciar» (Roudinesco, 2006, p.

213). Así, no se puede olvidar que la mayoría de las personas fundan sus familias a partir del encuentro intergenérico e intergeneracional en el que el anuncio del evangelio no puede pasar desapercibido, por tanto, la estabilidad de esta relación de encuentro que llamamos familia es una de las apuestas fundamentales de la pastoral en salida.

Finalmente, lo dicho hasta ahora suscita un llamado a la movilización social de las familias para que sean, ayudadas por el Estado y alentadas por la Iglesia, agentes activos de los servicios, protagonistas de su desarrollo y gestoras de acciones que promuevan su fortalecimiento. Algunos medios posibles para esta movilización son las asociaciones familiares, las redes de familias, las comunidades familiares, entre otros. Esto es empoderar a las familias de su propio bienestar, con lo cual se mantiene en vigencia el llamado del documento de Medellín (1968): «Las familias latinoamericanas deberán organizarse económica y culturalmente para que sus legítimas necesidades y aspiraciones sean tenidas en cuenta, en los niveles donde se toman las decisiones fundamentales que puedan promoverlas o afectarlas» (n.º 8). De esta forma, se han presentado los desafíos y las posibilidades actuales de la pastoral familiar en salida, la cual debe orientarse a la evangelización y al empoderamiento de las propias familias en la construcción del Reino.

Referencias bibliográficas

- Aguilar Villanueva, L. F. (1992). *El estudio de políticas públicas*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Archer, M. S. (2009). *Teoría social realista: el enfoque morfogenético* (D. Chernilo, trad.). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Becerra Martínez, W. J. (2013). *Políticas sociales de intervención familiar en apoyo al desarrollo integral de las familias y la comunidad*. (Tesis de maestría). Concepción, Chile: Universidad del Bío-Bío. Recuperado de: http://repobib.ubiobio.cl/jspui/bitstream/123456789/197/1/Becerra_Martinez_Walter_JR.pdf.
- Biblia de Jerusalén*. (1998). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Decreto «Apostolicam actuositatem» sobre el apostolado de los laicos*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_sp.html.

- Del Picó Rubio, J. (2016). *Algunos elementos para la construcción de una visión comunitaria de la familia en Iberoamérica*. Recuperado de: <http://www.comunitarismo.info/Comunitarismo%20y%20Familia/Ponencia%20Central%20Jorge%20Del%20Pico,%20Comunitarismo.pdf>.
- Domínguez, C. (2015). Políticas públicas, familia y vida: horizontes en Latinoamérica. *Medellín*, 41(161), 99-210. Recuperado de: <http://documental.celam.org/medellin/index.php/medellin/article/view/103/104>.
- Donati, P. (2014). *La política de la familia: Por un welfare relacional y subsidiario*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Duch, L. y Mèlich, J. C. (2009). *Ambigüedades del amor* (Antropología de la vida cotidiana 2/2). Madrid: Trotta.
- Flaquer, L. (2000). *Las políticas familiares en una perspectiva comparada*. Barcelona: Fundación La Caixa.
- Francisco. (2013). *Exhortación apostólica «Evangelii gaudium» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Francisco. (2016). *Exhortación apostólica postsinodal «Amoris laetitia» sobre el amor en la familia*. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- Gil Valencia, W. E., Vallejo Cardona, J. D. y Ramírez Salazar, E. A. (2018). *Familias del Oriente antioqueño*. Rionegro: Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente.
- Guerra, P. (2003). *Comunitarismo en América Latina*. Recuperado de: <http://www.ulia.org/comunitarismo/documentos/Guerra.doc>.
- Juan Pablo II. (1981). *Exhortación apostólica «Familiaris consortio» sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual*. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.
- Juan Pablo II. (1983). *Discurso a la Asamblea del Celam*. (Puerto Príncipe, Haití, 9 de marzo). Recuperado de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1983/march/documents/hf_jp-ii_spe_19830309_assemblea-celam.html.

- Medellín: II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. (1968). *Conclusiones*. Medellín (Colombia), 1-18 de julio.
- Pérez Adán, J. (2001). *10 temas de sociología: Vivir una sociedad familiar y humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias.
- Rossel, C. (2013). *Políticas para las familias en América Latina: Panorama de políticas de reducción de pobreza y conciliación entre trabajo-familia*. UN: Division for the Social Policy and Development Family. Recuperado de: <http://www.un.org/esa/socdev/family/docs/FAMILYPOLICIESIN-LATINAMERICA.pdf>.
- Roudinesco, É. (2006). *La familia en desorden*. México: Fondo de Cultura Económica.

RESTAURAR EL AMOR MALTRATADO EN LA PROFECÍA BÍBLICA, EN SUS INTERPRETACIONES Y EN LA VIDA COTIDIANA

Maricel Mena López

Doctora en Biblia de la Universidad Metodista de San Pablo (Brasil). Doctora en Teología de la Escuela Superior de Teología. Coordinadora de investigación y docente de Biblia y Teología de la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia). Investigación con enfoque afro, feminista, intercultural, decolonial. Ponente internacional e invitada como experta en distintos encuentros y congresos internacionales. Trabajos más importantes: «No alargues la mano contra los niños. ¡Levántalos! El sacrificio de los hijos de Abraham a partir de Gn 22,1-19» (<http://tiny.cc/8r6q9y>); «Memorias de resistencia femenina en el Cuarto Evangelio» (<http://tiny.cc/j55q9y>). Otros trabajos pueden encontrarse en: <https://usta.academia.edu/MaricelMenaL%C3%B3pez>.

Twitter: <https://twitter.com/MaricelTeologa>.

Facebook: <https://www.facebook.com/Maricel-Mena-L%C3%B3pez-1664192136959476/>

El presente capítulo es derivado del proyecto: «Ecosistema de educación para la paz y la convivencia ciudadana» (código del proyecto: 2146502) de las facultades de Educación y de Teología de la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia).

*Yo reuniré a todas las naciones
Para que ataquen a Jerusalén.
La ciudad será tomada,
Las casas saqueadas
Y las mujeres violadas.
La mitad de la ciudad partirá al cautiverio,
Pero el resto del pueblo no será extirpado de la ciudad
ZACARÍAS 14,2*

1. Introducción

Hablar de teología en salida también implica tomar en cuenta las realidades dimanadas de los diferentes contextos de opresión. En este sentido, asumir el reto de abordar bíblicamente los discursos sobre sexualidad, matrimonio, fidelidad e infidelidad que han permeado la historia de la sexualidad de occidente, se hace relevante, si se quiere decir una palabra que resulte iluminadora hacia la superación de la violencia sexista que diariamente cobra la vida de muchas mujeres en Colombia y en América Latina. El concepto de violencia sexista ha venido cambiando con los años gracias al reconocimiento progresivo de distintos tipos de violencia que antes eran aceptados e invisibilizados. Se puede decir básicamente que la violencia sexista se entiende básica, pero no únicamente, como un acto de poder, agresión y degradación, que además incluye el componente sexual por parte del hombre hacia la mujer; en mi opinión también se puede pensar en el acto de menosprecio y omisión que la sociedad, el Estado, las instituciones privadas, las diversas denominaciones religiosas e incluso las mismas mujeres, hacen referente a esta realidad.

El discurso sobre sexualidad y matrimonio, fidelidad e infidelidad, prostitución e idolatría en los profetas bíblicos trata de convencer a su audiencia de las consecuencias de sus actos en contra de Yahvé. Las escenas de violación, abuso, mutilación de mujeres y expropiación de la tierra simbolizan lo que para ellos era el destino desdichado de una nación.

La humillación sexual pública o el estupro de las ciudades y sus mujeres es una respuesta apropiada para cualquier tipo de violación de los acuerdos existentes entre Dios y su pueblo. Así, la desnudez y violación de las ciudades y las mujeres de Israel y de Judá se convierte en el medio perfecto para transmitir el

mensaje de que Israel quebrantó su alianza con Dios y que la consecuencia natural de este acto es la humillación sexual pública (Weems, 1997).

El texto de Zacarías, con el que se iniciará este escrito, nos muestra perfectamente esta dinámica. La violación de las mujeres, de las ciudades enemigas o de aquellos que no han permanecido fieles a la Alianza parece ser la única respuesta justa a la luz de los derechos de guerra. En el caso de esta profecía escatológica retribucionista, probablemente oriunda del período posexílico, quien no se postre ante el rey Yahvé Sebaot y no rinda sus sacrificios y oblaciones en el templo de Jerusalén recibirá el mismo destino. La metáfora religiosa de Dios como abusador es válida en esta retórica profética e incluso en los tiempos modernos, en que esos mismos mecanismos son validados, aun por los hombres de fe.

La postura oficial de la Iglesia sobre la sexualidad, desde los inicios del cristianismo, ha sido ambigua ya que, de un lado, se entiende el placer sexual como algo diabólico y pecaminoso, mientras que, de otro lado, la procreación y el nacimiento son sagrados. Lo sagrado se percibe como un permiso concedido entre el pecado y la virtud (Mejía, 1997). Esta posición dualista que plantea lo bueno del alma y lo diabólico del cuerpo, reforzada por el gnosticismo, ha permeado la historia de la sexualidad de occidente (Foucault, 1998).

Como consecuencia de esto, la condena a las relaciones sexuales ha estado permanentemente detrás de todas las enseñanzas morales de la Iglesia sobre el matrimonio (Juan Pablo II, 1981), la anticoncepción y el aborto. Lo paradójico de esta constatación es que no se condenan tan explícitamente los delitos sexuales en contra de mujeres, niñas y niños, y mucho menos a los perpetradores de estos actos de violencia.

El desprecio al cuerpo es una patología religiosa asociada al poder, la represión sexual y el sufrimiento, es una de las consecuencias de ese sistema totalitario. La represión del placer del cuerpo por razones morales y religiosas es una forma de dominio. Así pues, si preguntamos qué es el cuerpo, nuestra respuesta abarca no solamente la dimensión individual sino también la social, cultural y política.

Ciertamente, no es necesario recurrir a Marx para saber que vivimos en un mundo al revés en el que lo moral consiste en: prohibir el principio del placer sexual y ensalzar la castidad, la virginidad y el sacrificio; en el que lo normal es la obediencia, el sufrimiento, la resignación, el servilismo, la explotación económica de los seres humanos, el autoritarismo, el antifeminismo, la homofobia, el sadomasoquismo, el desprecio de

nuestro propio cuerpo, la humildad y humillación, la sumisión del individuo a la totalidad (Fisac Seco, 2013, p. 10).

Si bien es cierto que los dos últimos pontificados han manifestado, con cierta contundencia, su rechazo a toda forma de violencia sexual, no hay una referencia explícita a los feminicidios, aunque se condenen y consideren estos actos violentos como crímenes de lesa humanidad.

El número 402 del *Documento de Aparecida* (2007) nos dice:

La globalización hace emerger, en nuestros pueblos, nuevos rostros. Con especial atención, fijamos nuestra mirada en los rostros de los nuevos excluidos: los migrantes, las víctimas de la violencia, desplazados y refugiados, víctimas del tráfico de personas y secuestros, [...] niñas y niños que son víctimas de la prostitución, pornografía y violencia o del trabajo infantil, mujeres maltratadas, víctimas de la exclusión y el tráfico para la explotación sexual [...].

Tal vez la novedad de este enunciado no sea su énfasis en la constatación de «los nuevos rostros excluidos», ya que esos rostros y esas realidades siempre han estado allí, por tanto, no son para nada nuevos como lo confirmaremos cuando nos aproximemos al corpus profético, la novedad entonces se limita al hecho de que en el primer decenio del siglo XXI, una Conferencia del Episcopado Latinoamericano posó su mirada en estos rostros que aun hoy no son tomados en cuenta en la teología oficial, puesto que no han pasado de ser teologías de lo genitivo, es decir, sin importancia para la teología sistemática o dogmática «pura».

El papa Francisco, el 10 de abril del 2014, exhortó a los miembros de la fuerza pública de diversos países reunidos en el Vaticano con estas palabras:

La trata de seres humanos es una llaga en el cuerpo de la humanidad contemporánea, una llaga en la carne de Cristo es un delito contra la humanidad. El hecho de encontrarnos aquí, para unir nuestros esfuerzos, significa que queremos que las estrategias y las competencias estén acompañadas y reforzadas por la compasión evangélica, por la cercanía a los hombres y mujeres que son víctimas de este crimen (Francisco, 2014a, párr. 2).

Hasta donde se puede ver en este apartado, estos problemas no le competen de manera directa al mundo de la religión y sí a la comunidad internacional. De

otra parte, durante la firma de la declaración conjunta de los líderes religiosos contra la esclavitud, hizo un fuerte llamado a la comunidad internacional:

Llamamos a la acción a todas las personas de fe y a sus líderes, a los Gobiernos, y a las empresas, a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, para que brinden su apoyo férreo y se sumen al movimiento en contra de la esclavitud moderna, en todas sus formas (Francisco, 2014b, párr. 10).

Así mismo reconoció que:

Sostenidos por los ideales de nuestras confesiones de fe y nuestros valores humanos compartidos, todos podemos y debemos levantar el estandarte de los valores espirituales, el esfuerzo mancomunado, la visión liberadora de manera de erradicar la esclavitud de nuestro planeta (Francisco, 2014b, párr. 10).

En la cumbre de jueces en el Vaticano contra la trata de personas y el crimen organizado, el viernes 3 de junio de 2016, sostuvo también que «estos son crímenes de lesa humanidad que deben ser reconocidos como tales por todos los líderes religiosos, políticos y sociales, y plasmados en las leyes nacionales e internacionales» (Francisco, 2016, párr. 3). Hasta aquí podemos decir que el Pontífice cita con más claridad a quienes están implicados en estos problemas y marca la ruta para hacer más efectiva y eficiente la lucha contra todas las formas de esclavitud. Incluye a los líderes religiosos como hasta ahora no se había hecho nunca y además reconoce que a pesar de las diferencias es posible unir esfuerzos para luchar contra este flagelo de la humanidad, pero lamentablemente no se ha pasado del decir al hacer.

Ante los crímenes sexuales, ¿qué decir, sobre el mal provocado contra el cuerpo de tantas niñas, niños y mujeres abusadas, agredidas, violadas y asesinadas?, ¿será posible hacer un discurso teológico capaz de poner freno a esta situación?, ¿cómo leer la tradición profética a la luz del respeto por la sacralidad de estos cuerpos?

La violencia hacia el cuerpo de las mujeres se ha agudizado en los últimos tiempos. Este hecho repercute en la creciente deshumanización de las personas (individualización) y en la progresiva injusticia social en América Latina. De ahí que este capítulo se proponga hacer un análisis crítico de la violencia contra las mujeres, especialmente de las violaciones y feminicidios, planteando la teología feminista como una herramienta de corte político que, desde los valores del Evangelio, promueva la dignidad de estos cuerpos sagrados que durante siglos han sido destrozados, fragmentados e invisibilizados.

Consideramos también este un tema pertinente para la teología intercultural latinoamericana. Es necesario hablar de la violencia sexual, violación y feminicidios (Zapata Zuluaga y Cardona Zapata, 2015) porque son crímenes que padecen millones de mujeres en el mundo, y porque en situaciones de luchas y conflictos individuales y colectivos, las mujeres son objeto de agresión. Y lo que más espanta de esta realidad es que los agresores y violadores son hombres de iglesia, entendiendo este término en un sentido amplio. Sin embargo, la teología oficial, muchas veces no se ocupa de temas concretos que envuelven lo cotidiano de la vida, y menos aún de aquellos que afectan la vida de mujeres y niñas.

Intentaremos entender este fenómeno, en sus mismas raíces: sociales, políticas, antropológicas, psicológicas... solo así podremos decir algo que resulte teóricamente iluminador para el caos que estamos viviendo en Colombia y en Latinoamérica, en donde estos temas son motivo diario de noticia en los medios de comunicación social, pero que no pasan de allí, de un simple material periodístico, pese al avance en el marco legal nacional e internacional (ONU, 1993). Por tal motivo, es necesaria la pregunta por el papel que la Iglesia y la ley pública (Kaveny, 2016) han tenido en el tratamiento moral de los crímenes sexuales.

Para el desarrollo de este escrito, en un primer momento indagaremos el tema de violencia sexual, violación y feminicidios en algunos profetas bíblicos, para en seguida ofrecer pautas para el restablecimiento del amor maltratado desde la teología feminista intercultural.

2. Retórica e imágenes de violencia sexual contra las mujeres en el corpus profético

2.1. En la época de oro del profetismo (s. VIII a. C.)

En este siglo se dio un cambio profundo en Israel y en el ámbito internacional. En la primera mitad del siglo (800-750 a. C.), entre los países del Oriente Medio hubo una política de expansión (Am 1-2). También los reinos de Israel y e Judá¹ querían expandirse (2 R 14,22.25) para cobrar tributos en las regiones conquistadas, para vender sus productos y para controlar mejor las rutas comerciales y militares.

¹ La división en dos reinos, Norte (Israel) y Sur (Judá), se produce después de la muerte de Salomón, alrededor del 931 aprox. Israel en sus 209 años de existencia tuvo 9 dinastías y 20 reyes, mientras que Judá en sus 345 años de existencia contó con una sola dinastía, la davídica, y con 22 monarcas (Noël, 2006, p. 6).

Surgió así una nueva clase rica: los comerciantes. Había mucho comercio nacional e internacional, estaban circulando muchos productos; pero, este «milagro económico» lo pagaban los campesinos explotados y robados, había un empobrecimiento generalizado en las aldeas del interior. La ciudad explotaba al campo, usando el ejército, la religión y la estructura del Estado.

En la segunda mitad del siglo se consolidó una nueva potencia mundial: Asiria. Los ejércitos asirios provocaron inestabilidad entre los países menores del Oriente Medio. Hubo muchas guerras, muchas muertes, muchos saqueos en el campo. Aumentó de una manera alarmante el número de huérfanos y viudas. Muchos hombres murieron en las guerras o como consecuencia de ellas.

En el 721 a. C., los ejércitos asirios conquistaron y anexaron a su imperio el reino de Israel. Así Israel desapareció del mapa. También fue atacado el reino de Judá. La capital, Jerusalén, consiguió sobrevivir «como choza en la viña» (Is 1,8), pero el interior de Judá fue arrasado. Miles de personas murieron o fueron deportadas hacia Asiria.

En este contexto de guerra y expansión, los profetas aparecen como portavoces de los movimientos de resistencia. Amós y Oseas actuaron en el reino del norte. Isaías y Miqueas en el del sur². Cada profeta analizaba los acontecimientos históricos a partir de las víctimas del poder opresor nacional e internacional. El lugar social en que ellos vivieron fue la cuna de su profecía. Amós, Oseas y Miqueas tomaron la defensa de los campesinos explotados y empobrecidos por los duros impuestos y humillados por las élites dominantes. Isaías tomó la defensa de los huérfanos y de las viudas de las periferias de Jerusalén.

Los profetas atacan, cada uno a su manera los males por las raíces, que eran la monarquía, los pesados impuestos, el ejército, la idolatría y el templo de la ciudad. La infidelidad a Yahvé, el culto falso e hipócrita y la traición a la Alianza estaban en la base de todas las dominaciones y explotaciones.

Llama la atención que algunos de estos problemas sociales son tratados mediante imágenes y metáforas femeninas. Es decir, esta denuncia profética adquiere un matiz eminentemente sexista y patriarcal, pero lo que más nos llama la atención es que la mayoría de las interpretaciones de este corpus profético ven esto como na-

² Amós profetizó casi dos años, alrededor de 760 a. C., Oseas actuó de 755 a 720 a. C., Isaías actuó en Jerusalén desde 740 hasta 701 a. C. y Miqueas profetizó de 725 a 701 a. C.

tural, a tal punto que son llamados profetas de «la justicia social» ¿Puede haber verdadera justicia si en nombre de esta son sacrificados los cuerpos de mujeres y niños?

Veamos cómo son tratadas estas imágenes de violencia sexual, teniendo en cuenta que estos profetas escriben en contextos de guerra y que lo hacen mediante el género literario oracular. Los oráculos son especies de declaraciones o sentencias poéticas (Alonso Schökel, 1980) y solemnes atribuidas a Yahvé, en los que se anuncia un suceso por venir, generalmente contradictorio o trágico. Tomaremos para la reflexión algunos versículos que se sitúan dentro del campo semántico: sexualidad y matrimonio, fidelidad e infidelidad, prostitución e idolatría, puesto que esta retórica hace parte del ciclo de violencia perpetrada principalmente en contra de las mujeres, los niños, las niñas, la tierra y, de manera general, contra aquellos que no permanecen fieles a la alianza con Yahvé.

2.1.1. Sexualidad y matrimonio

[...] *Por eso, así dice Yahvé:*
Tu mujer en la ciudad se prostituirá,
y tus hijos y tus hijas por la espada caerán
y tu tierra con medida será dividida
y tú en tierra impura morirás,
e Israel será deportado de su tierra.
(Am 7,17)

Este versículo hace parte de un contexto más amplio que relata la controversia suscitada entre Amasías, sacerdote de Betel y el profeta Amós, promotor de la centralización del templo en Jerusalén (Am 7,10-17). Al santuario de Betel³ se le acusa de dejarse manipular políticamente por Jeroboán II (760 a. C.), quien promovió el embellecimiento de este con el fin de que no fuese trasladado a Jerusalén. El templo de Betel «casa de Dios», donde Dios se le apareció a Abraham en un sueño (Gn 28,10-22), está siendo habitado por el rey de Israel y sus sacerdotes.

Amasías acusa a Amós de conspirar contra el rey: «[...] Amós está conspirando contra ti en pleno centro de Israel. No hay que permitir que siga hablando

³ Santuario ubicado a 20 km de Jerusalén.

pues dice que a ti te matarán aespada y que Israel será llevado al destierro, lejos de su patria» (Am 7,10-11). Amós es presentado como un agitador, promotor de guerra, saqueador y despojador.

La disputa originada entre estos dos personajes culmina en una sentencia pronunciada por el profeta Amós en los vv. 16-17 en contra de Amasías y su familia. Sentencia comúnmente interpretada como la evidencia de moralidad de un profeta que fiel a su Dios hace justicia, al proclamar la muerte del sacerdote de Betel y al enfrentar a cualquier tipo de autoridad civil y religiosa, diferente al Dios único proclamado por los profetas.

Lo cierto es que la lucha por la hegemonía religiosa entre las dinastías del Norte y del Sur acarrea una serie de consecuencias para los habitantes de Israel⁴. Su mujer será prostituida, sus hijos e hijas serán asesinados, Amasías morirá en suelo impuro y el suelo que les pertenecía será repartido a otros e Israel será deportado. Esta sentencia puesta en boca de Yahvé, a simple vista, parece ser un castigo merecido por desaprobar y deslegitimar la autoridad profética, pero detrás de esto, la política de expansión y dominio adquiere un matiz religioso. Veamos cada una de las partes de esta sentencia y su intencionalidad.

Tu mujer en la ciudad se prostituirá

Para el profeta y sus intérpretes, la prostitución secular o pública (*zonah*) (Schulte, 1992)⁵ parece ser el castigo que merecen todas las mujeres que pertenecen y posiblemente participan de los espacios de poder al interior de las élites gubernamentales y religiosas. Pero ¿qué hay detrás de esta violencia perpetrada contra las mujeres de Samaría?, ¿será que estas imágenes y metáforas de inmoralidad esconden un lenguaje sexista y discriminador en contra de las mujeres que participaron de la vida pública?, ¿por qué a la mayoría de los hombres de fe esta violencia no les incomoda? Todo esto se hace y se justifica en nombre del Dios mi-

4 Con la muerte de Salomón el territorio fue dividido en dos reinos, norte y sur. El norte liderado por Jero-boam, quien se opone a los trabajos forzados y, al sur, Roboán, hijo de Salomón, quien por el contrario promete duplicar su trabajo.

5 *Zonal* es la palabra hebrea usada para referirse a la prostitución secular. No obstante, Schulte propone la idea de que debe cambiarse la expresión por «mujer autónoma» por no depender ni de un marido ni de un padre para su sustento.

sericordioso, solidario y amoroso que se pone a favor de la expansión territorial, política y religiosa del reino de Judá, en detrimento de la muerte de los habitantes de Samaría y de la violación de sus mujeres.

Este consenso favorable al profeta de la «justicia social», por parte de los intérpretes, se justifica por el hecho de que la crítica profética de Amós identifica a los opresores y explotadores como los pertenecientes a la clase alta, poderosa en los ámbitos político y económico. Las personas que viven en palacios y atesoran (3,10), las señoras importantes (4,1), los que se construyen casas lujosas y cultivan excelentes viñas (5,11), los que aceptan soborno al administrar justicia (5,12), los que pueden permitirse toda clase de comodidades (6,4-6), los que dominan la actividad comercial (8,4-6). Pero es importante señalar que esta problemática de enriquecimiento de las élites alrededor de la corte también es un problema que atañe al reino de Judá, a sus gobernantes, y por supuesto, a las mujeres que comparten espacios de poder con los hombres.

Es muy probable que la mujer estuvo posicionada en esta corte, no en un plano de relegación, sino con funciones e intervenciones que, de acuerdo con los relatos del libro de los Reyes, llegaron a tener una dimensión de poder tan cercana a la del mismo rey. Es el caso de Jezebel (1 R 16,31; 21) y Atalía descendiente de la dinastía Omrida (2 R 8,26; 11,1), o la *gebira* o reina madre muy presente en la corte de Judá, probablemente en la de Israel también, aunque no hay datos directos, quizás porque la secuencia dinástica real no fue como la de Judá (Fonseca, 2012, p. 61).

En consonancia con el aporte de este autor y principalmente por las evidencias historiográficas de los autores deuteronomistas, encargados de poner esta obra por escrito, las mujeres, tanto en el norte como en el sur, tuvieron papeles preeminentes alrededor de la corte como es el caso de las *gebira*, cuyo sentido se aplica a una madre o esposa de un soberano como en 1 R 11,19; 2 R 10,13; Jr 29,2; 1 R 15,13; 2 Cro 15,16; Jr 13,18; a una regente femenina o gobernadora (Is 5,7); a una patrona con relación a la sierva (Gn 16,4.8.9; 2 R 5,3; Sal 123,2; Pr 30,23; Is 24,2) (Ben-Barak, 2003, p. 217). Poco se sabe del papel que ocuparon las esposas de los sacerdotes por lo que no se puede decir con vehemencia que sus funciones sacerdotales administrativas y proféticas fueron negadas, ya que

ellas también podían ser profetas, como: Miriam (Ex 15,10); Débora (Jc 4,3-6); Huldá (2 R 22,14-20), incluso el profeta Joel usa el verbo profetizar al referirse a las mujeres en Jl 2,18. También fueron juezas (Jc 4,4), reinas (2 R 11,3) y sabias (Jc 5,28-30) ejerciendo un liderazgo importante (Doukhan, 2016).

En este contexto de guerra santa, de dominio y expansión territorial, la estrategia más eficaz es la de atentar contra el honor del enemigo y esto se hace mediante la exposición del cuerpo de su esposa al escarnio público (Mena López, 2012). La prostitución aquí va más allá de una simple intencionalidad de la mujer, puesto que no lo hace por gusto propio, ella trae consigo la violación, estupro y exposición al escarnio público. Ella será violada públicamente hasta convertirse en una prostituta común; no podrá casarse con otro sacerdote, según Dt 22,23-24; no tendrá más descendencia (Hubbard, 1989, p. 217).

Llama la atención, al analizar textos legales de la ley deuteronomica (Dt 22,23-29), que estas violaciones en el marco de guerra santa no son consideradas como crímenes; el único texto bíblico que así lo determina es la narrativa de Jueces 19, en la que se condena esta práctica por parte de los benjaminitas. En este caso, la narrativa justifica la guerra santa, pues el directo afectado es un levita piadoso fiel a Yahvé. En algunos textos en los que las mujeres son tomadas como cautivas para ser violadas como en Nm 31,17-18 y Jc 21,12-14, estas podían adquirir el estatus de esposa. Con relación a nuestro texto en cuestión, esa posibilidad no es contemplada puesto que la mujer de Amasías no es virgen y ya está desposada, de este modo, se justifica la violación de las esposas de los enemigos. La carga psicológica para ella adquiere un matiz mayor, de violada pasa a prostituta. Además, tendrá, bajo esa condición, que asistir a la muerte de su familia.

Y tus hijos y tus hijas por la espada caerán

Los niños y las niñas son el segundo eslabón en esta retórica y resulta terriblemente paradójico cómo se evoca y se alaba al Dios de la «vida» de los profetas sin un mínimo dolor por esta ignominia en contra de los niños y las niñas. El discurso profético a través de esta creación escrita debe hacernos reflexionar sobre la brutalidad perpetrada en contra de nuestros semejantes, en contra de aquellos que antes eran nuestros amigos, nuestra parentela y que de repente se convirtieron en enemigos a los que hay que extirpar, simplemente porque están del otro lado de la línea divisoria entre dos fracciones, dos ideologías, dos religiones, dos países (Barrios, 2009, p. 129).

La espada parece ser la herramienta más usada y eficaz en contextos de «la guerra santa»⁶ para cortar el mal de raíz. Los niños y las niñas son extirpados de la tierra con el fin de que no haya ninguna posibilidad de reproducción de la vida de aquellos que se constituyen en amenazas desestabilizadoras del poder teocrático que se defiende. Textos como Ez 23,25; Os 11,6; Is 3,25 así lo corroboran.

La cultura patriarcal en la que se inscribe la Biblia valora la guerra, la lucha, la competencia, la aceptación de jerarquías de autoridad y de poder a través de la apropiación de la verdad y bajo la paradoja del amor. Desde allí se presenta un Dios que recurre a la guerra como arma y al cual debemos reverenciar por temor a que nos pase lo mismo si no le obedecemos. Llama la atención que en la ley deuteronomista no se encuentren textos en defensa de los niños y las niñas, en contextos de guerra santa.

Y tu tierra con medida será dividida

La tierra del profeta Amós, Técoa, en Judá está viviendo situaciones difíciles. Con la pérdida de la mayoría de su tierra productiva y de su población, el pequeño reino de Judá sufrió una declinación económica que duró 100 años. Perdió acceso a dos rutas comerciales importantes, disminuyendo así la renta de los tributos de las caravanas. Perdió también la región de Edom y la del puerto de Elat, que era importante para el comercio con el exterior.

Las tierras que quedaban no servían mucho para el cultivo de cereales. En Judá los campesinos sembraban cebada y se concentraban en el pastoreo, más adaptado al terreno montañoso. El sustento de la capital, Jerusalén, era garantizado por las tribus del norte. Con la pérdida de ese territorio, la ciudad perdió su razón de ser. En esta fase de declive económico, Judá cayó en una crisis de impotencia política.

El yavismo, centralizado en el Templo de Jerusalén, continuó siendo la religión del Estado de Judá. Pero aumentaba también la mezcla de Yahvé con los dioses de Canaán. Todo fue congregado en Jerusalén y fue introducido el modelo de producción para la exportación.

⁶ El término de *guerra santa* ha sido acuñado por exégetas como R. de Vaux y G. von Rad, para referirse a la guerra generada por un mandato de Yahvé.

El comercio fue burocratizado con la introducción de pesas y balanzas. Eso afectó toda la recaudación de tributo que fue organizado por tarifas, tasas, impuestos, sellos reales y tributo al Templo, además de que la peregrinación religiosa del pueblo en Jerusalén también estaba conectada al pago de los impuestos. Así, Jerusalén recuperó su función como centro comercial, administrativo, y como el lugar en donde se tomaban las grandes decisiones políticas y económicas.

Para obtener una producción orientada a la exportación, se necesitaba concentrar las tierras en grandes latifundios. Por ejemplo, para exportar madera, eran necesarios tiempo y espacio para que los árboles crecieran; para la exportación de animales se necesitaba de grandes rebaños de ovejas.

Así pues, para garantizar la teocracia judaíta, la tierra adquiere un matiz importante y cualquier política de expansión, dominio, apropiación de territorios, estaba justificada teológicamente. En este contexto, se debe entender la profecía que lanza Amós con referencia al reparto de las tierras de Amasías. Judá necesitaba ampliar las rutas de acceso comercial, el cobro de tributos y la explotación del norte para garantizar la in-interrupción de la dinastía davídica.

Y tú en tierra impura morirás, e Israel será deportado

El sacerdote Amasías también será asesinado y caerá en tierra impura, la misma tierra que Dios les había dado como heredad. A Amasías se le acusa de ser un vidente y falso profeta, de establecer alianza con los gobernantes, de gozar de privilegios, de no reconocer la intervención de Dios por medio del profeta Amós, de oponerse al proyecto de Dios. Pese a esto, no podemos olvidar que dentro de las funciones que les competían a los sacerdotes, además de las actividades culturales, estaban sus funciones didáctico-administrativas con la sociedad civil y con la rama judicial, funciones proféticas como videntes e intérpretes de la voluntad divina presente y por venir. Amasías cumple cada una de estas funciones y su pecado mayor fue el de pertenecer al bando contrario.

Los ideólogos de esta teología a favor de la teocracia judaíta son los encargados de imponer los límites entre lo justo y lo injusto, lo puro e impuro. El sionismo alrededor de la ciudad santa justifica todos los atropellos cometidos en contra de sus hermanos israelitas. ¿No será esta una forma de colonización de nuestras mentes? Los argumentos son tan contundentes que hasta los días de hoy lo justificamos, pues

a fin de cuentas la historia oficial soporta una ideología religiosa irrefutable, ya que de esta dinastía se deriva el mesianismo judeo-cristiano perpetrado en el tiempo.

Así pues, al asumir la profecía lanzada por el profeta Amós en contra de Amasías, como una palabra directa de Dios, no hecha por vocación humana o por simple interés personal, sino por mandato Divino, se sientan las bases de una autoridad indiscutible, pues es el mismo Yahvé quien mandó estas profecías en contra de Israel, su pueblo amado, con quien había establecido una Alianza. ¿Qué manera de amar es esta?, ¿qué alternativa tienen los habitantes de Israel? La respuesta es obvia: convertirse a Yahvé, vivir bajo sus preceptos, hacer el bien, amarlo a pesar de todo (Sicre, 1979), porque en últimas quien ama reprende y no importa los medios que se utilicen para aplicar esta pedagogía punitiva.

El pueblo irá al exilio (*golah*)⁷ probablemente como «siervos» y «esclavos» (Is 42,1; 44,2), de hecho, en un sentido genérico los deportados son esclavizados, llevados forzosamente a una tierra extraña en donde vivirán como si estuvieran presos. Serán vendidos como si fueran mercancía. Este es el destino prefigurado para los hijos de Israel como consecuencia de las acciones de sus gobernantes.

2.1.2. Fidelidad e infidelidad: adulterio-prostitución

*Reñid con vuestra madre, reñid,
pues ella no es mi mujer
y yo no soy su marido.
Que quite sus fornicaciones de su rostro
y sus infidelidades de entre sus pechos,
no sea que la despoje desvestida y la desnude
como el día de su nacimiento
y la ponga como el desierto
y la deje como tierra seca
y la mate de sed.
(Os 2,4-5)*

El libro de Oseas se ubica en una época de profunda crisis social y política que acompañó los acontecimientos acaecidos en los últimos días del reino de Is-

⁷ *Golah* es el término hebreo usado para referirse a la diáspora judía.

rael. Por ser un lugar de pasaje de las principales rutas comerciales, sus habitantes asimilaron la dinámica de las ciudades-Estado cananeas. Por esta razón tendían a mantener sus propias prácticas religiosas alrededor del culto a Baal (Fontaine, 1995), además de esto, por tratarse de dinastías cuya fuerza deviene de las alianzas selladas mediante matrimonios extranjeros, las religiones de origen de las mujeres eran permitidas.

Israel había hecho alianza con Yahvé, el dios redentor de los esclavos de Egipto, para rendir culto exclusivamente a tal dios. Esta fidelidad debía ser manifestada simplemente en la pureza del culto de Israel (que en gran parte era una adaptación de los pueblos cananeos), pero en un nuevo orden social que derrumbó las ideologías dominantes de las ciudades-Estado circundantes (Fontaine, 1995, p. 60).

En los tres primeros capítulos del libro, el profeta Oseas nos transmite su trágica historia matrimonial, como un símbolo de la relación de Dios con el pueblo. Su experiencia es revelación de miseria y de grandeza, miseria la de la esposa (Gomer-Israel), con sus pecados, infidelidad, adulterio y prostitución (explotación de los pobres, corrupción generalizada, idolatría, alianzas militares y políticas), y grandeza la del amor del esposo (Oseas-Yahvé), más fuerte que la infidelidad. La relación de Dios con su pueblo es expresada con la lógica del amor apasionado y gratuito, y así con vocabulario nupcial se lanzan los más duros insultos en contra de su esposa por sus infidelidades, al tiempo que los oráculos en contra de la ciudad se convierten en una metáfora de la relación (Yahvé-Israel).

En el c. 2 se nota claramente el contraste de sentimientos y decisiones del esposo (Oseas-Dios) ante la traición. En 2,2-15 domina la indignación y la condena de la esposa, y de pronto en 2,16-25, nos sorprende nuevamente el amor. Dios perdona a su pueblo, y sin esperar retribución o purificación de sus pecados, lo ama nuevamente. Regresa o actualiza el tiempo en que la pareja se conoció, se enamoraron, fueron novios, y pactaron la alianza matrimonial.

Oseas 2,2-5 hace parte de un bloque mayor que abarca los vv. 2-17 en los que se centra una serie de acusaciones en torno a los campos semánticos fidelidad-infidelidad, adulterio-prostitución. Aquí el profeta insta a los hijos para que peleen en contra de su madre por causa de sus prostituciones y adulterio, al tiempo que lanza una sentencia contra su cuerpo: desnudarlo como el día en que nació, secar-

lo como un desierto hasta morir de sed. Para la mayoría de los comentaristas en este bloque vemos a un marido que, sobre todo, quiere salvar su relación incluso mediante el castigo, pues lo que pretende es purificar y reestablecer su relación. Sus sentimientos de amor como esposo y padre punitivo son justificados.

Ante esto repetimos ¿qué tipo de amor es ese? Gomer es silenciada y humillada públicamente en toda la narrativa, no hay certeza de que sea una prostituta o simplemente una practicante del culto a la fertilidad en honor a Baal; en este caso no estaríamos hablando de una prostituta secular *zonah* y sí de una prostituta cultural *quedeshah*⁸, admitida incluso en el culto yahvista. O si simplemente estamos asistiendo a una transformación metafórica de una esposa en *zonah*. Lo cierto es que ella y sus hijos aparecen en el texto como un recurso literario que impone dramatismo, al tiempo que acentúa el poder y el abuso de su marido (Fontaine, 1995).

La mujer que Oseas debe aceptar y amar como esposa es una «mujer que ama a otro y comete adulterio» (3,1). Esta situación de la vida del profeta hace referencia, como señala el texto, a la forma «como ama Yahveh a los hijos de Israel, mientras ellos se vuelven a otros dioses [...]». De este modo, el matrimonio de Oseas va más allá de un dato histórico; está cargado de un mensaje de denuncia de la infidelidad del pueblo, pero, al mismo tiempo, está cargado de un confortador anuncio: el amor fidelísimo de Dios.

Oseas ofrece una nueva clave hermenéutica para la relación Dios-hombre, Dios-pueblo. Se trata del esquema teológico «nupcial» que entrará triunfalmente en la teología de la alianza de Israel (cfr. Is 54; 62,1-5; Jr 16; Ez 16...). Además de la imagen sponsal, Oseas descubre en el rostro de Dios otra fisionomía: la paternal, tiernamente descrita en 11,1-9: «Cuando Israel era niño, yo le amé y de Egipto llamé a mi hijo [...] Yo enseñé a Efraím a caminar [...] me inclinaba hacia él y le daba de comer» (vv. 1.3.4).

Para la mayoría de los intérpretes todo esto es justificado por Oseas, el profeta del amor, quien quiere darnos a entender que el amor de Dios es tan grande que permanece a pesar de que sus seguidores prefieran a los ídolos (3,1); el amor de Dios es un amor de larga fecha (11,1-4; 12,10; 13,4); el amor de Dios triunfa sobre las in-

⁸ El término *quedeshah*, que literalmente significa «santa», ha sido interpretado por la tradición bíblica como prostituta. Es un tipo de prostitución sagrada femenina propia de los cultos de fertilidad, tanto cananeos como israelitas.

fidelidades del pueblo (2,12-25; 11,8ss; 14,5-9). El *hesed*⁹ amoroso de Dios ha sido puesto a prueba por la infidelidad del pueblo (2,4ss; 3,1; 9,15; 11,2; 13,11; 13,14).

Nuevamente reiteramos la pregunta: ¿qué tipo de amor es ese? ¿Por qué la dinámica patriarcal de posesión del otro no nos permite decir abiertamente que el amor terminó? ¿Por qué no a la posibilidad de encontrar un nuevo amor? La violencia ejercida en el ámbito de la pareja Gomer-Oseas/Dios-Israel nos debe llevar a reflexionar en la constante violencia perpetrada hoy contra las mujeres en nombre del amor. El maltrato físico, sexual, psicológico, económico y social por parte de la pareja hace parte de una dinámica patriarcal que cosifica las relaciones y a las mujeres, al tiempo que los hombres ejercen un control y dominio, coerción o privación arbitraria de la libertad en la vida privada y pública.

2.2. En el profetismo del período babilónico

Durante la época del profeta Jeremías, del 627 al 587 a. C., Babilonia surge como una gran potencia y va dominando a los sirios, quienes años atrás habían invadido el reino del norte: Israel. Jeremías analiza la situación y se opone a la realización de alianzas con Egipto y, de este modo, el enfrentamiento directo con Babilonia sucede. En el contexto religioso, Josías, quien era conocido como defensor de los pobres, de las viudas, de los huérfanos y defensor del yahvismo por su intento de implantar una reforma en todos los niveles, cerró los santuarios donde había la práctica de otras religiones y centralizó el culto a Yahvé en Jerusalén¹⁰. El tributo que era recogido en los santuarios fue congregado en Jerusalén para el cofre del rey a donde llegaba todo el dinero.

Jeremías fue el gran profeta de este período, exigió las reformas sociales prometidas por Josías. No está claro si este logró poner en práctica otras reformas sociales además de la centralización fiscal. Jeremías previó la destrucción de Judá como castigo por su corrupción e injusticia, por lo que fue rechazado por las autoridades y perseguido.

A pesar de su sufrimiento y frente a la deportación de los líderes y la destrucción de Jerusalén, Jeremías mantuvo la esperanza para el pueblo que se quedó en

⁹ *Hesed*: «misericordia», «gracia», «favor».

¹⁰ Vea la reforma religiosa de Josías en 1 R 23.

la tierra, sin rey y sin Templo. Pero los reyes de Judá, sacerdotes, jefes y hasta el mismo pueblo no aceptaron a Jeremías, lo rechazaron y lo persiguieron. A partir del 605 a. C., la neo-Babilonia pasó a ejercer su dominio sobre el reino de Judá, sustituyendo a Asiria. Judá intenta reaccionar, enfrentando a la nueva superpotencia. En un primer tiempo el rey de Judá fue llevado preso con su familia y funcionarios para Babilonia (2 R 24,8-17), y en un segundo tiempo, en el 587, Jerusalén fue destruida y hubo nueva deportación para el exilio. Cayó la dinastía de David. El Templo fue derrumbado. Fue una época de gran represión contra el pueblo. Fue el fin del reino de Judá y comenzó el gran cautiverio (587-538 a. C.) (2 R 25).

En este contexto, tomaremos como ejemplo la profecía de Jeremías, conscientes de que otros profetas también actuaron en este período¹¹. Jeremías (627-587 a. C.) desarrolla su actividad profética en Judá bajo los reinados de Josías, Joacaz, Joaquín, Joaquín y Sedecías. En Babilonia reinan Nabopolasar y Nabucodonosor.

*Por tanto, entregaré a sus mujeres,
sus campos a sus conquistadores,
porque desde el más pequeño hasta el más grande
todos son codiciosos de ganancia;
desde el profeta hasta el sacerdote,
todo aquel que miente.
(Jr 8,10)*

La perícopa escogida nos está revelando la otra cara de la moneda, en estos siglos, los gobernantes de Judá también hicieron el mal a los ojos de Yahvé, por lo que las sentencias u amenazas proferidas también atañen a los habitantes de Judá. En consonancia con la profecía del siglo VIII, la punición incluye castigos directos en contra del cuerpo de las mujeres.

*Así también yo levantaré tus
faldas sobre tu rostro,
para que se vea tu vergüenza*

11 Sofonías (630 a. C.), en el reino del sur bajo Josías. Asiria corre hacia su ruina y empieza ya a dibujarse en el marco del Medio Oriente el imperio neobabilónico. Baruc, secretario de Jeremías. Habacuc (610-600 a. C.), contemporáneo de Jeremías. Nahúm.

*tus adulterios y tus relinchos de maldad
tu prostitución;
sobre colinas en el campo
vi tus abominaciones.
¡Ay de ti, Jerusalén! No serás limpia.
Después, ¿cuánto más?
(Jr 13,26-27)*

Las mujeres serán entregadas a extraños, sus tierras expropiadas, habrá violaciones colectivas y sus cuerpos serán expuestos a la desnudez. Brenner al estudiar al profeta Jeremías nos hace caer en la cuenta de la pornografía implícita en esta producción literaria en la que el poder, la dominación y la violencia son plasmadas no únicamente como una fantasía del sexo y del deseo y sí como una metáfora erótica, cuya pretensión es captar la atención del público mientras estimula las fantasías sexuales.

La sexualidad femenina es retratada como negativa con relación a una sexualidad masculina positiva o neutra. Las mujeres son públicamente humilladas. Como la naturaleza y la tierra, ellas son sujetas al control masculino. Ellas existen para garantizar el deseo masculino; lo mismo se aplica a los menores y a las minorías en las representaciones pornográficas modernas (Breener, 1995, p. 335).

¿Por qué en esta retórica se manifiesta el amor a través de la violencia y el castigo? A pesar de que el castigo es contra Jerusalén, la sentencia es directa en contra de las hijas de Israel, «sus amadas». El acto de levantar las faltas y ver las vergüenzas de la mujer-Jerusalén desde las colinas nos remite a un acto de voyerismo sádico, en el que se disfruta ver la humillación sexual de la víctima.

2.3. En el profetismo del exilio

Con la invasión babilónica, año 586, se produjo la destrucción del templo y de Jerusalén y la deportación. Este acontecimiento marcaría decisivamente la historia de Israel, la dividió en dos: antes y después.

De cara al pasado, el exilio era un fin, fin de la existencia nacional, fin del Estado. fin de las instituciones, en donde la vida corporativa se había expresado. Era la muerte de una etapa y de una historia gloriosa. En sí mismo y en el plan de

Dios, el exilio era un paréntesis, un castigo, pero, purificador; un tiempo privilegiado de reflexión y de concentración de energías espirituales.

De cara al futuro, el exilio era una etapa de transición que, con el dolor y el esfuerzo de renovación interior, iba a alumbrar una era nueva, una nueva y decisiva etapa en la historia del Pueblo de Dios. De cara al futuro iba a ser un principio. Dios orientaba a su pueblo hacia una estructuración más espiritual. El Reino debía dar paso al «Templo», Israel debía dar paso al judaísmo, pero todo esto no podía hacerse en un día, requería tiempo y llevaría consigo traumas y convulsiones de todo orden.

Este paso trascendental iba a tener lugar en Babilonia, donde se encontraban las élites sacerdotales y políticas de la nación. Aquí radica la importancia del exilio en la historia del pueblo escogido y en el desarrollo literario y doctrinal de la Biblia.

Dos grandes profetas serán los responsables y los animadores de esta etapa de transición. Los forjadores del nuevo espíritu nacional. Ezequiel al principio del exilio y el Deutero-Isaías al final. El primero, testigo de la muerte de la nación y el segundo, testigo de su resurrección (Pérez Calvo, 1978, p. 13).

Ezequiel (593-570 a. C.) aparece durante el reinado de Sedecías en Judá. El II Isaías (546-539 a. C.) se da en la época del reinado de Nabucodonosor en Babilonia, que se precipita hacia la ruina y se dibuja ya claramente el Imperio persa. En este contexto, se exclaman las más duras sentencias en contra de Jerusalén:

Por tanto, prostituta, escucha la palabra de Yahvé.

Así dice el señor Yahvé:

Por cuanto fue derramada tu abundancia

y cubriste tu desnudez de tus fornicaciones con tus amantes

y con los ídolos en tus abominaciones

y por sangre de tus hijos que diste a ellos [...]

reuniré a ellos contra ti en derredor

y descubriré tu desnudez ante ellos

y verán toda tu desnudez.

(Ez 16,35-37)

Ante la negativa de las mujeres de Jerusalén de dejar a sus posibles cónyuges babilónicos, la narrativa los llama «amantes», con quienes tuvieron posibles rela-

ciones en el exilio. El oráculo usa el verbo «reunir», el mismo verbo participio y el «piel» utilizado para describir la acción de Yahvé de juntar a su pueblo como un rebaño del exilio (Is 40,11; Jr 31,10; Ez 35,13; 37,21), aquí es usado para manifestar la acción de Yahvé trayendo a los ejércitos mercenarios de Babilonia a Judá (Ez 16,40), y debido a que Judá no se arrepiente los reúne para mirar con morbo su desnudez. Para que estos aprecien el castigo merecido de sus mujeres por haberse unido en relaciones mixtas. Y para que vean el castigo merecido de su novia infiel (Ez 16,48).

*Baja, siéntate en el polvo, virgen, ¡hija de Babel!
¡Siéntate en tierra, destronada, hija de los caldeos!
Ya no se te volverá a llamar la dulce, la exquisita.
Toma el molino y muele la harina.
Despójate de tu velo, descubre la cola de tu vestido,
desnuda tus piernas y vadea los ríos.
Descubre tu desnudez y se vean tus vergüenzas.
Voy a vengarme y nadie intervendrá.
(Is 47,1-4)*

Esta cima del segundo Isaías se presenta como una reflexión teológica ante la crisis de fe del pueblo. Evoca la situación de crisis de los desterrados y como consecuencia de ese despojo la fe en Yahvé y su Alianza es cuestionada, por lo que seguir a *Marduk* o a cualquier otra divinidad babilónica es una opción que garantiza la vida. Es posible que detrás de todo esto esté la idea de la procesión anual con *Marduk* desde fuera de la ciudad hasta su templo. Para tal procesión, era preparada una gran calzada por la que se llevaba la estatua de Marduk, acompañada de carros alegóricos (Frymer-Kensky, 2005). El profeta cambia de perspectiva: en vez de Marduk habla de Yahvé. La metáfora de la virgen, hija de Babel, prefigura la caída del imperio babilónico y esto es presentado nuevamente mediante imágenes de estupro de la mujer. La genitalidad femenina es la madre de todas las vergüenzas.

2.4. En el profetismo posexílico

El año 539 caía Babilonia en manos de Ciro el Grande. Este acontecimiento suponía el fin de una era y el comienzo de otra. Moría el Imperio babilónico y sobre sus ruinas se iba a levantar el Imperio persa. La raza semita, hasta ahora prin-

cial protagonista en los destinos del próximo Oriente, iba a ceder su papel a la raza aria. Frente a los métodos bárbaros y a la política de represión del imperio babilónico, el nuevo imperio se iba a distinguir por una política humanitaria y liberal. En pocos años, Ciro el Grande creó el imperio más imponente que conociera el mundo antiguo. Desde los confines de la India por oriente hasta Grecia y Egipto por occidente, todo quedó bajo la órbita del coloso persa (Pérez Calvo, 1978).

La política persa, en relación con los pueblos incorporados, fue sumamente suave. Respetaron su identidad, idiosincrasia, costumbres y culto. De este modo procedieron en la conquista de Babilonia. Los pueblos deportados por Nabucodonosor alentaron esperanzas de liberación y estas esperanzas no se vieron defraudadas. Ciro autorizó a los exiliados en Babilonia a regresar a sus patrias de origen, edificar sus ciudades y restaurar sus templos.

Tomaremos como referencia de este período posexílico a Zacarías, quien actúa durante el reinado de Darío I¹², en Judea, donde presiden la comunidad posexílica Zorobabel como jefe civil, y Josué como jefe religioso. A Zacarías se le atribuyen los cc. 1-8 del libro que lleva su nombre.

Yo reuniré a todas las naciones para que ataquen Jerusalén.

La ciudad será tomada, las casas saqueadas y las mujeres violadas.

La mitad de la ciudad partirá al cautiverio,

pero el resto del pueblo no será extirpado de la ciudad.

(Za 14,2)

Este texto de Zacarías con el que iniciamos nuestro escrito, describe a la Jerusalén saqueada y despojada. Llama la atención que estos escritos que rememoran el cerco y toma de la ciudad siempre especifican las violaciones de las mujeres. ¿Por qué esa insistencia en relatar el destino trágico de las mujeres? ¿Habría un interés en transmitir a las nuevas generaciones de niñas su destino fatal si no son fieles a sus hombres y a Yahvé?

Estas memorias no desaparecen por una intencionalidad clara, decir a las mujeres con las que se restaurará la ciudad y el templo que ese es su destino, si

12 Otros profetas de este período son: II Zacarías. Los cc. 9-14 de Zacarías se atribuyen a un segundo autor que vive probablemente durante la dominación griega. Malaquías (450-430 a. C.). En Persia reina Artajerjes I. Joel es de época incierta, ciertos autores lo ubican entre 630-600. Abdías es de época incierta, algunos lo sitúan en el momento de la caída de Jerusalén (587). Jonás es de época incierta, los autores lo suelen situar hacia el s. v a. C

se atreven una vez más a transgredir los «designios» de Yahvé. De esta manera, nuevamente se justifican las violaciones acaecidas en ese proceso de reconstrucción del templo y la ciudad en este período posexílico, en el que los que regresan toman a la fuerza a mujeres israelitas que vivieron el exilio en su tierra para matrimonios entre israelitas justificando una teología de pureza racial, reforzando así la prohibición de matrimonios mixtos (Esd 9).

2.5. Imágenes sexistas en la historia del fenómeno profético

Los profetas del siglo octavo a hasta inicios del cuarto siglo a.C. representan a las ciudades de Israel y de Judá como mujeres, cuya sexualidad se escapa al control masculino, y con el fin de disciplinar sus comportamientos, los profetas lanzan las más duras sentencias de violación, estupro, prostitución y muerte en nombre de Yahvé, quien es presentado como un dios celoso que no admite el rompimiento de su alianza (Magdalene, 2003). El Dios patriarcal que se impone mediante la coerción y la violencia contra las mujeres está encubriendo unas dinámicas de poder y control de cuerpos, Estados, naciones e instituciones.

¿Por qué el Dios de la guerra se presenta a sí mismo masacrando ciudades?, ¿por qué se recurre a la metáfora femenina?, ¿por qué amar a un solo Dios?, ¿por qué el patriarcado se refuerza y se cimienta sobre la muerte de lo femenino y el rechazo a las tradiciones ancestrales femeninas extirpándolas de raíz?, ¿por qué las mujeres que ejercen un control sobre su cuerpo y su razón son consideradas transgresoras de la ley, prostitutas o son prostituidas como consecuencia de su determinación?

Conclusión: restablecer el amor maltratado

Para reconstruir los imaginarios de Dios en el *corpus* profético es necesario salir de ese binomio amor-violencia. Una posibilidad podría ser el entendimiento de que, si Dios nos ama y es el amor encarnado, entonces en ese amor no hay cabida a la violencia, quien ama no mata, no hiere ni maltrata. Esta teología fundamentada en la idea de que Dios escogió por amor a un solo pueblo y de que este debe permanecer fiel so pena de ser castigado por su pecado y que la conversión y el arrepentimiento conllevan a la liberación, tan propia de nuestra teología judeocristiana, de alguna manera justifica la violencia en nombre de Dios. Los profetas son los principales embajadores de esta teología normativa que asimilamos sin cuestionarla.

¿Por qué no abrirse a la posibilidad de creer en otro dios, a la posibilidad de terminar el amor y empezar uno nuevo? ¿Cómo hacer para que las mujeres se amen más y no acepten las migajas del amor que se les da con los golpes y la muerte? ¿Cómo sanar el amor maltratado y cómo restaurarlo?

Es necesario amar sin pretensiones y así mismo superar esa cultura de la violencia que ha permeado nuestra sociedad y que hunde sus raíces en la idea judeocristiana. Es necesario tomar conciencia de que las relaciones que los seres humanos establecemos con Dios a veces son egocéntricas y que de alguna manera son un reflejo de la forma cómo nos relacionamos con los otros.

Ante esta constatación todavía nos preguntamos ¿por qué el cuerpo de las mujeres tuvo que construirse a lo largo de los siglos como un territorio de guerra para los hombres, cuando debería ser el primer territorio de paz? ¿Por qué a veces circula tan violentamente el deseo?, ¿por qué no hemos aprendido a amar?, ¿y por qué el amor es tan escaso y el deseo tan violento? (Bosch y Ferrer, 2002). ¿Qué les habrá hecho la vida a estos hombres para buscar una compensación en un acto que casi siempre mata, sin que lo sepan, lo que más aman?

Vincular en una sola frase amor y violencia parece una incoherencia, una realidad imposible. Necesitamos creer que el amor nos mantiene a salvo de la violencia, que alguien que ama de verdad no puede dañar a quien ama, pero no siempre es así. Hemos de entender que es un concepto idealizado y falso del afecto. En el afecto también puede haber manipulación, engaño y daño. Hay afectos que dañan, que destruyen sin dejar de ser afectos (Goicoechea, 2009, p. 11).

Partiendo de la consigna de que «alguien que ama de verdad no puede dañar a quien ama», nos atrevemos a soñar con unos imaginarios de Dios menos violentos. Creemos en la posibilidad de la reconciliación, aun con aquella poética profética bíblica cuya retórica que sin pensar circula en esas construcciones poéticas que termina en una muerte anunciada, todo en nombre del amor (Thomas, 1994). Tanto amó Dios a su pueblo que lo mandó al exterminio. Es posible romper con la doble moral de nuestra tradición y en la posibilidad del amor erótico sin violencia.

En este sentido reafirmamos los amores que se construyen con base en la complicidad, en la libertad, en la posibilidad de dejar que la otra persona sea, que nos permiten alimentar y crecer aun con nuestros errores cotidianos, amores

que no son asfixiantes ni absolutizantes, amores para quienes la sexualidad es una posibilidad de encuentro y en la que es posible repensarse y recrearse. Amores que no recurren a la agresión verbal ni física, amores de complicidad, incluso para enfrentar las crisis, amores que reemplazan el amor-sufrimiento.

Amores que no se sustentan sobre el atropello y negación del otro sino en la aceptación de nuestras propias soledades, amores que salen del «dos en uno» (Straehle Porras, 2016) que niega toda posibilidad de ser y existir como personas individuales plenas y nos abrimos a aquellos amores capaces de enfrentar las soledades propias de la condición humana. Amores que salen de ese dualismo entre «buenos» y «malos»; «puros» e «impuros», amores sanos que se construyen sobre la ética del respeto al otro.

Es posible que, si fundamentamos el amor en estas prácticas de reciprocidad, podamos salir de esas armadillas del patriarcado y entender de una vez por todas que los imaginarios de Dios que nos han representado responden, en algunas ocasiones, a relaciones de apego mal sano que nos impulsa a sacar lo más perverso de nosotros en esas relaciones que matan. Así pues, el amor que se hace vida en las relaciones humanas no es más que esa apuesta que asumimos como cristianos de una iglesia que sale al encuentro de la otra humana con la que necesitamos reconciliarnos, pues ¡Es la hora de que re-encantemos el amor!

Referencias bibliográficas

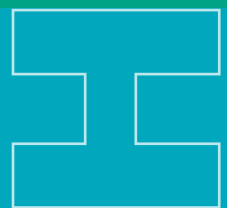
- Alonso Schökel, L. (1980). *Profetas*. Madrid: Herder.
- Aparecida: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (2007). *Documento conclusivo*. Aparecida (Brasil), 13-31 de mayo. Bogotá: Celam.
- Barrios, O. (2009). Mujeres y niños en los conflictos armados: África en el punto de mira. En O. Barrios (Ed.), *Africanísimo: una aproximación multidisciplinar a las culturas negroafricanas*. Madrid: Verbum.
- Ben-Barak, Z. (2003). O status e os direitos da Gebira. En A. Brenner (Ed.), *Samuel e Reis a partir de uma leitura de gênero*. São Paulo: Paulinas.
- Bosch E. y Ferrer V. (2002). *La voz de las invisibles: Las víctimas de un mal amor que mata*. Madrid: Cátedra; Universidad de Valencia.
- Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 48/104, 20 de diciembre de 1993.

- Doukhan, J. B. (2016) Sacerdotisas en Israel: El porqué de su ausencia. *Evangelizadoras de los apóstoles*. Recuperado de: <https://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2016/12/28/sacerdotisas-en-israel-el-por-que-de-su-ausencia/>.
- Fisac Seco, J. (2013) *La civilización pervertida o la ética sadomasoquista cristiana*. Londres: Lulu.
- Fonseca, A. (2012). Escuchad... vacas de Basán: Un análisis sobre el uso de un lenguaje sexista en Amós 4,1-3. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 73(1), 60-71.
- Fontaine, C. R. (1995). Oséías. En A. Brenner (Ed.), *Profetas a partir de una lectura de género* (pp. 51-78). São Paulo: Paulinas.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad (I. La voluntad del saber)*. México: Siglo Veintiuno.
- Francisco. (2014a). *Discurso a los participantes en la conferencia internacional sobre la trata de personas* (10 de abril). Recuperado de: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140410_tratta-persone-umane.html.
- Francisco. (2014b). *Palabras en la ceremonia para la firma de la declaración de los líderes religiosos contra la esclavitud*. 2 de diciembre. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141202_dichiarazione-schiavitu.html.
- Francisco. (2016). *Discurso a la Cumbre Internacional de Jueces y Magistrados contra el Tráfico de Personas y el Crimen Organizado* 3 de junio. Recuperado de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160603_summit-giudici.html.
- Frymer-Kensky, T. (2005). Marduk. En L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of religion* (vol. 8; cols. 5702-5703; 2.^a ed.). Detroit (EE. UU.): Thomson Gale.
- Goicoechea, P. H. (2009). *Amor y violencia: La dimensión afectiva del maltrato*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hubbard, D. A. (1989). *Joel and Amos: An introduction and commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries). Westmont (Illinois, EE. UU.): InterVarsity Press.
- Juan Pablo II. (1981). *Exhortación apostólica «Familiaris consortio» sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual*. Recuperado de: <http://www>.

- vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.
- Kaveny, C. (2016). *Prophecy without contempt: Religious discourse in the public square*. Cambridge (Mass., EE. UU.): Harvard University Press.
- Magdalene, R. (2003). Maldições de tratados no antigo Oriente Próximo e os mais violentos textos de terror: um estudo da linguagem da agressão sexual operada por Deus no corpus profético. En A. Brenner (Ed.), *Profetas a partir de uma leitura de género* (pp. 446-479). São Paulo: Paulinas.
- Mejía, M. C. (1997) La Iglesia católica en la sexualidad y en la reproducción: nuevas perspectivas. Géneros: Revista de Investigación y Divulgación sobre los Estudios de Género, (13), 50-61.
- Mena-López, M. (2012). Crimen de honor, guerra y religión. Memoria de mujeres violadas en la Biblia Hebraica y en la actualidad. *Teología y Sociedad*, (10), 47-69. Recuperado de: <https://revistas.javerianacali.edu.co/index.php/teologiasociedad/article/view/711>.
- Noël, D. (2002). *En tiempo de los reyes de Israel y de Judá* (Cuadernos Bíblicos, 109). Estella (Navarra, España): Editorial Verbo Divino.
- ONU. (1979). *Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)*. Recuperado de: <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cedaw.aspx>.
- Pérez Calvo, J. (1978). *Profetas exílicos y post-exílicos*. Madrid: PPC. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/24343274/Curso-Biblico-09-Profetas-Exilicos-y-Post>.
- Schulte, H. (1992). Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 104(2), 255.
- Sicre, J. L. (1979). *Los dioses olvidados: Poder y riqueza en los profetas preexílicos*. Madrid: Cristiandad.
- Straehle Porras, E. (2016). *Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad* (Tesis doctoral). Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía.
- Thomas, F. (1994). *Los estragos del amor: El discurso amoroso en los medios de comunicación*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Weems, R. J. (1997). *Amor maltratado: Matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Zapata Zuluaga, Y. y Cardona Zapata, E. Y. (2015). *Incidencia de los feminicidios en la construcción de sujetas políticas: Caso del movimiento social Red Colombiana de Mujeres por los Derechos Sexuales y Reproductivos, regional Medellín* (Trabajo de grado). Universidad de Antioquia, Medellín.

Humanitas



ISBN: 978-958-5518-62-9 (digital)



FONDO editorial
Universidad Católica de Oriente