



¿Yo soy el otro? El cristianismo de frente a los nuevos desafíos de la pluralidad¹

ESTE DOCUMENTO ES CONSIDERADO COMO PROVISORIO AL SOLO EFECTO DE SER UTILIZADO PARA LA LECTURA EN SIMULTÁNEO DURANTE LAS CONFERENCIAS DE STELLA MORRA EN SEMANA ANUAL DE TEOLOGÍA DE LA SAT, 2019. EL TEXTO FINAL SERÁ EDITADO Y PUBLICADO CON POSTERIORIDAD

Estoy de verdad muy agradecida por esta invitación que me está ofreciendo la ocasión de ver, escuchar, gustar, aprender tanto; a partir del encuentro con muchas mujeres y hombres y con una parte de las vidas de cada uno.

Me disculpo por hablar en italiano; me disculpo pero ¡no demasiado! Se trata, en efecto, de una primera pequeña experiencia de pluralidad, aquella de las lenguas propias y diversas, que aparece también en el título de su encuentro. Es una pluralidad tan originaria que es narrada en la historia bíblica, desde Babel a Pentecostés; y así también tan simbólicamente inserta en la experiencia humana que (precisamente expresado en varias lenguas) la propia lengua se llama *lingua madre* y se conecta así a la imagen de la generación, del alimento, del origen. Nosotros mismos nacemos desde nuestras palabras en un lenguaje; y sería interesante reflexionar un poco sobre por qué se usa y en qué sentido la imagen materna y no la paterna; pero no es este el lugar para hacerlo. ²

Queda el hecho de que somos generados en una pluralidad (y obligados en este encuentro a hacer la experiencia de una traducción, aquí mismo) que puede ser Babel, confusión y castigo (¡y quien ha debido traducir este texto lo ha seguramente pensado!) o, como en nuestro título,

¹ Toda esta reflexión se debe mucho al constante diálogo y contraste con Padre Giuseppe Bonfrate, profesor extraordinario de Teología Dogmática y del Centro Fe y Cultura “Alberto Hurtado” de la Pontificia Universidad Gregoriana. Amistad y colaboración que permiten esta obra de “pillaje” de la cual estoy agradecida.

² Cfr. STELLA MORRA, *¿Lingua madre, lenguas hijas? Entre el saber de la vida y teología*, en: ELMAR SALMANN (ed.), *Memorias Italianas. Impresiones e improntas de un camino teológico*, Cittadella editrice, Assisi, 2012, 213-226.



“... en nuestras propias lenguas las maravillas de Dios.” (Hech 2,11)
Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s)

Pentecostés de las naciones: si las dos posibilidades son narradas ambas en la Escritura, significa que son ambas plausibles y reales en la experiencia de los hombres y las mujeres.

Más allá de esta pluralidad lingüística, estamos en otra experiencia concreta de pluralidad: la de la lengua de la teología (de una ciencia y reflexión crítica, que necesariamente usa una lengua técnica, de algunos y no de todos) medida por los plurales lenguajes de las vidas, imágenes, por los diversos niveles (racionales, emocionales, experienciales), por las lenguas madres del ser mujeres y hombres vivientes... nosotros que, antes y después de estas palabras y estos días, también comemos, dormimos, sufrimos, nos alegramos, trabajamos, amamos. Y no sólo nosotros, sino tantos... ¡todos!

Quisiera, por lo tanto, comenzar con una premisa que nos ayude al menos un poco a reflexionar sobre esta primerísima pluralidad, que es la nuestra y que nos afecta, para tomar en serio la experiencia radical de cambio que nos es requerida en el momento en el cual (que es éste en el que vivimos) lo plural deja de ser un *objeto* (de estudio y, eventualmente, una patología a sanar) y deviene en cambio una experiencia. En primer lugar nuestra; es decir, una hermenéutica de la realidad, que nos coloca en un punto de vista inusual para nuestra formalización del cristianismo.

Les pido un poco de paciencia: decir cosas complejas en modo simple es para mí un punto de llegada todavía distante ¡Perdonen mi insuficiencia en este sentido y el esfuerzo adicional que les pido!

Una premisa para comprendernos a nosotros mismos

Dice Pierre Bordieu en ocasión de una conferencia que el sociólogo y académico francés tuvo en Japón:

Creo que, si fuese japonés, no aprobaría casi ninguna de las cosas que los no japoneses escriben sobre Japón. Y hace más de 20 años, cuando comenzaba a interesarme acerca de la sociedad francesa, he escuchado vibrar en las críticas formuladas por dos sociólogos japoneses Hiroshi Minami y Tetsuro Watsuji a propósito del famoso libro de Ruth Benedicti *El crisantemo y la espada*, la misma irritación que yo experimentaba al leer los ensayos americanos de etnología sobre Francia. Por eso no hablaré ni de «sensibilidad japonesa», ni de «misterio» o «milagro» del Japón. Hablaré de un país que conozco a fondo, no porque soy nacido allí y hablo la lengua, sino porque *lo he estudiado mucho*: la Francia. Esto significa que, al hacerlo, me limitaré a la particularidad de una sociedad singular y no hablaré para nada del Japón? No creo. Es más, tengo la seguridad de que, en el presentar el modelo del espacio social y simbólico por mí construido a propósito del caso particular de Francia, hablaré



“... en nuestras propias lenguas las maravillas de Dios.” (Hech 2,11)
Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s)

continuamente del Japón (así como, hablando a otros, me referiría a los Estados Unidos o a Alemania). Y para que comprendan plenamente *este discurso que les concierne* [...] quisiera exhortarlos y ayudarlos a ir más allá de una lectura demasiado particularista, que no sólo puede constituir un *excelente sistema de defensa* contra el análisis, sino que es la exacta contrapartida, desde el lado de la recepción, de la curiosidad por las peculiaridades exóticas que han inspirado tantos estudios sobre el Japón.³

Es una lógica metodológica esencial: quien es diverso de nosotros arriesga siempre mucho, cuando por ejemplo toma la palabra sobre la diversidad real entre sí y los interlocutores. Corre el riesgo de provocar irritación cuando exorciza, critica o incluso exalta la diversidad a la cual se refiere. Y para hablarse entre diversos (al menos en este nivel crítico, en el nosotros en el que nos movemos) no basta *ser* diversos: se necesita *haberse estudiado mucho a sí mismo*. No para hacer de este "comprenderse a sí mismos con una distancia" la única cosa de la cual puede hablar, la particularidad del "para mí / me parece a mí que" que mata todo diálogo y hace callar a cualquiera. Más bien, se trata de partir desde un sí mismo que favorezca una recepción, una escucha que sea capaz lo más posible de reconocer que eso que he dicho le concierne al otro. Y este es el arte de quien habla, pero también la disponibilidad de quien escucha para interrogarse sobre las propias defensas y las propias resistencias.

Este arte de palabra y de recepción, en teología, es frecuentemente un patrimonio bastante consciente entre las mujeres teólogas: allegadas desde hace no tanto tiempo al saber técnico de la teología, como una particularidad propia exigida continuamente de legitimarse, han aprendido el deber de decir a partir de sí sin pensarse como universales y de favorecer una recepción en la que se sienta involucrada e interpelada la masculinidad... y si las resistencias y las defensas son demasiadas, entonces las mujeres devienen y son usadas como un extraño genio exótico, experiencia de las casi más irritantes de la privación de la palabra teológica que por mucho tiempo hemos sufrido.

En esta lógica metodológica, como en muchas otras cuestiones, experimentamos nuestra débil teología de la historia, horizonte sobre el que regresaremos y que funciona, en el fondo, como el hilo rojo en forma de pregunta abierta de toda esta reflexión.

Pero regresamos a nuestra premisa: se trata entonces de tomar en serio nuestra misma pluralidad antes que nada; mi venir desde la otra parte del mundo (y de la Iglesia... ¡Roma!)

³ PIERRE BORDIEU, *Razones prácticas*, Il Mulino, Bologna, 1994, 13. Cursivas nuestras.



“... en nuestras propias lenguas las maravillas de Dios.” (Hech 2,11)
Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s)

que hablará del cristianismo que la vieja Europa piensa y vive, y sobre el modo de habitar el desafío de la pluralidad, porque esta parcialidad les concierne. Y esto no sólo por las raíces culturales e históricas de su país (también éstas consideradas de modo exótico y mítico) o porque la costumbre de un Iglesia católica centralizada nos obligaría a esto.

Más bien se trata de buscar cómo dos parcialidades pueden encontrarse en un intercambio que no mire a cambiar al otro, sino a transformarse a sí; y en esto el método cuenta casi más que el contenido. Como decía antes, se trata de pasar de la consideración de la pluralidad como un *objeto* de estudio, externo y objetivable, a la pluralidad como *hermenéutica*: es de alguna manera esta, creo, la verdadera novedad de este tiempo. El mundo y la vida han sido siempre plurales, pero capaces de pensarse con trayectorias universalizantes (como veremos ;en lo bueno y en lo malo!). Hoy sabemos (o deberíamos saberlo) que, como lo dice el título de esta ponencia, parafraseando a Rimbaud, se necesita ponerse la pregunta si yo soy el otro.

Se juega aquí la cuestión si la historia, el otro y los otros, portan en sí una palabra (o una Palabra, con P mayúscula) y por lo tanto un sentido y el cómo se actúa la dimensión profética del reconocimiento y de la conversión.

Bien, ahora, tres puntos de reflexión (he estudiado y trabajado con los jesuitas... ¡todo se organiza en tres puntos!) que intento poner sobre la mesa de discusión y desde los cuales podré aprender de ustedes algo sobre mí.

1. La pluralidad como fin?

El primer punto, entonces: el desplazamiento de perspectiva indicado antes es central para el cristianismo, en especial para su forma católica. No sólo porque su vocación y autocomprensión es de universalidad, por todos y por cada tiempo (de esto hablaremos en el segundo punto), sino sobre todo porque ha construido históricamente sus formas y sus prácticas bajo el signo del *uno*.⁴

Las viejas iglesias europeas vienen de lejos, tienen una historia larga y en el tiempo han construido una forma práctica en la cual los tres elementos del título de este encuentro (iglesia/s; sociedad/es; cultura/s) se han considerado primero desde su singularidad y luego

⁴ GHISLAIN LAFONT, *Historia teológica de la iglesia. Itinerarios y formas de la teología*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1997, 319-340. STELLA MORRA, *Dios no se cansa. La misericordia como forma eclesial*, Bologna, EDB, 88-89.



“... en nuestras propias lenguas las maravillas de Dios.” (Hech 2,11)
Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s)

se han superpuesto hasta identificarse: una iglesia, una sociedad, una cultura. Ciertamente que las tres grandes confesiones (Iglesia romana, reforma y el oriente cristiano) eran el signo de una pluralidad... pero sustancialmente geográfica, repartida de un modo caracterizado por la estabilidad que podía así simplemente no encontrar la pluralidad, exorcizarla y, precisamente, culpabilizarla.

No por nada, la primera aurora de la modernidad que pondrá en crisis esta lógica, y a cuyo avanzado ocaso nos encontramos, será marcada por dos grandes formas de viaje: por un lado los grandes viajes materiales que han portado a los europeos a Oriente primero y a esta parte del mundo después; y por otra parte, los viajes de la razón que han comenzado a pensar las ciencias fuera de los confines trazados por las *autoridades*.

Por esto Ernesto Balducci puede escribir:

La caída de los horizontes culturales del pasado puede provocar pérdida y presagios funestos sólo en quien tenía, sobre el empuje de la tradición, identificado su mundo con el mundo, su civilización con la civilización, su salvación con la salvación. En los verdaderos creyentes, en cambio, aquella caída suscita el alegre descubrimiento de nuevos posibles crecimientos y lleva a la luz del sol la natural capacidad del hombre de trascenderse a sí mismo muriendo al propio particular para dar cuerpo a una forma más universal de convivencia entre los hombres. Es el *ethos* de la trascendencia, que opone al inminente irrupción del fuego la ramita de almendro, a la muerte inminente la frágil posibilidad de una vida diversa.⁵

Las iglesias europeas, en modo diverso y con tiempos diversos, corren el riesgo de vivir este cambio radical, del cual la pluralidad es la figura ya purificada, como un *fin*.

Esta tesis debe aclararse: el cambio radical en el cual nos encontramos (no una época de cambios, sino un cambio de época... como se ha dicho⁶) tiene en la pluralidad su figura purificada en el sentido que se encuentra confrontado a un dato de realidad generalizado (interno y externo a la realidad eclesial) ya innegable, y no más reconducible a lecturas moralísticas y polares (justo/equivocado, verdadero/falso, etc.). Purificado también en el sentido que la modernidad madura (o postmodernidad, como se quiera decir) con la globalización y la tecnología que la acompañan están mostrando no sólo sus líneas tendenciales, sino ya sus consecuencias prácticas, al nivel de comprensión y de prácticas

⁵ ERNESTO BALDUCCI, *El tercer milenio*, Bompiani, Milano 1981. Ernesto Balducci (1922-1992) ha sido sacerdote de los *Scolopi*, editor y escritor italiano.

⁶ FRANCESCO, *Discurso en ocasión del encuentro con representantes del V Convenio nacional de la Iglesia Italiana*, Florencia 10 de noviembre de 2015. Retomado y citado en *Veritatis gaudium* 3.



antropológicas (la cuestión del *género* o del *cyborg* por dar un ejemplo), de comprensión y prácticas sociales (la cuestión populista, también aquí sólo para dar un ejemplo), de comprensión y prácticas de fe (la y las reforma/s de la/s iglesia/s, por ejemplo). Una vez más vemos como lo que subyace es una verdadera pregunta de teología de la historia.

Vivir esto como un fin: el título que me había sido propuesto me ha impactado, "de frente a las nuevos desafíos de la pluralidad". Hay en aquellos "nuevos desafíos" un futuro implícito, quizás complejo, ciertamente fatigoso, pero esperado, deseado, pensado, sentido.

Para las viejas iglesias europeas, al menos en este momento, el tono, fascinante como una sirena⁷, corre el riesgo de ser mucho más que un tono apocalíptico, diría una *tentación apocalíptica*. La pluralidad, signo esencializado del cambio radical que parece desmentir casi todo eso que hemos sido hasta hoy, leída demasiado fuertemente sobre el signo de *el fin* (y no de *un fin*, tal cual es), produce nostalgias (frecuentemente de un mundo que jamás ha existido), retracciones, maniqueísmos y temores.

Tendría necesidad de mucho tiempo y de muchas palabras para mostrar completamente esta tesis y por ello lo haré sólo ofreciendo una figura emblemática y de algún modo evocativa, dejando a la discusión el deber de fundamentar mejor el razonamiento.

Entre el siglo IV y el V⁸, Occidente mediterráneo había ya vivido un cambio radical (siempre provocado por la irrupción de un otro, de los bárbaros) con la caída del Imperio romano, que ha significado también el nacimiento del cesaropapismo bizantino, una iglesia que ha rellenado un vacío. El cristianismo devino fuerte (quizás perdiendo parte de su real alma) y ha producido la clericalización del Estado.

Este ha sido el motivo por el cual algunos cristianos entorno a esos siglos han decidido abandonar las ciudades, y refugiarse en el desierto e inaugurar una nueva forma de vida cristiana: el monaquismo. Para ellos el fin era ya próximo: no el fin en la pluralidad de los

⁷ FRANCESCO, *Encuentro con los estudiantes y el mundo académico*, 1 de octubre de 2017: «Es de reclamar el derecho a no hacer prevalecer las tantas sirenas que hoy apartan de esta búsqueda. Ulises, para no ceder al canto de las sirenas, que hechizaban a los marineros y les hacían golpear contra las rocas, se ató al mástil de la nave y tapó las orejas de los compañeros de viaje. En cambio Orfeo, para contrastar el canto de las sirenas, hace otra cosa: entona una melodía más bella, que encantó a las sirenas».

⁸ UMBERTO DELL'ORTO – SAVERIO XERES, (ed.), *Manual de historia de la Iglesia. Vol. I: La antigüedad cristiana* (bajo la coordinación de GIUSEPPE LAITI,- CRISTINA SIMONELLI), Morcelliana, Brescia 2018, 203-256; 325-337. CRISTINA CAMPO, "Introducción" en CRISTINA CAMPO – PIERO DRAGHI (ed.), *Dichos y hechos de los Padre del desierto*, Rusconi, Milano 1994, 13-25.



fines que no son jamás el fin; no: pensaban que se trataba de *el* fin absoluto. Se reaccionaba contra Constantino y contra Teodocio dejando las ciudades, porque no se tenía aceptable la idea de un cristianismo presente así y partícipe de la lógica imperial.

Nace entonces un monaquismo originario, aquel del desierto, que tiene en sí un veneno que sólo la regla de San Benito, luego, alcanzará a quitar a través del *principio de hospitalidad*. El monaquismo de los orígenes esencialmente se fundaba sobre el tema de la pureza, ausencia de toda cercanía con aquello que es diverso de la pureza que se busca cuidar y mantener. Se fundaba sobre la *fuga mundi* como negación de eso que es diverso de sí. Nacía un monaquismo fuertemente identitario, sin suficientes anticuerpos respecto a aquellas vertientes que en ciertos casos lo volverían expresión de una cierta egolatría espiritual para *salvar el alma*. Se expulsa de sí cualquier forma diversa, se atraviesa una crisis y se cree que esta crisis se puede resolver marcando identitariamente la propia pertenencia, o la propia identidad espiritual.

La Regla de San Benito corregirá esta tentación balanceando a la que hoy llamamos “clausura” (cerrazón, retracción, fuga) con la centralidad equilibrante de la hospitalidad:

Todos los huéspedes que llegan al monasterio sean recibidos como Cristo en persona. De hecho Él nos dirá: «He pedido hospitalidad y ustedes me han recibido» (Mt 25,35). [...] Ante la presencia del huésped se lea un pasaje de la Sagrada Escritura, para que sea edificado e, inmediatamente después, se use con él toda fraterna preocupación. [...] Este dispuesto el abad a vertir el agua sobre las manos de los huéspedes; él junto con toda la comunidad *lave incluso sus pies*. Completado este acto, todos juntos digan este versículo: «Hemos recibido, oh Señor, tu misericordia en tu templo» (Sal 47,10). Sobre todo se preocupen de recibir bien a los pobres y peregrinos; porque es propiamente en ellos que se recibe más que nunca a Cristo.⁹

Sobre esta intuición, precisamente en los siglos IV y V empieza a incluirse como praxis litúrgica el gesto del lavatorio de los pies¹⁰, en toda la iglesia: en el momento en el que el cristianismo está en el máximo poder, se debe cuidar en algún modo el primado del servicio de la hospitalidad, y litúrgicamente el síntoma es este gradual consenso de reproponer el gesto de Jesús, al menos una vez al año. Un antídoto al veneno de la lógica identitaria.

⁹ Regla de S. Benito, 53.

¹⁰ Se tenga presente que en algunas iglesias, por ejemplo la de Ambrosio, este gesto era parte de los ritos bautismales. Citado en JOHN O'MALLEY, *Cuatro culturas de Occidente*, Vida y Pensamiento, Milano 2007, 182. Cfr. FRANÇOIS NAULT, *El lavatorio de los pies*, Qiqajon 2013.



No es casual, me parece, que en los últimos años haya tenido un cierto éxito (al menos en Europa y en los Estados Unidos) un libro, *The Benedict Option*¹¹, que relee en clave apocalíptica (y muy ideológica) la misma forma de vida benedictina como construcción de una ciudad separada, en la tormenta del "fin del mundo"; donde resguardar la pureza de la vida cristiana. Y no por nada, en este libro se minusvalora radicalmente la dimensión de hospitalidad y se subraya en vez la dimensión de separación, de no contaminación, de diferencia.

Esta anticipación escatológica en la forma apocalíptica denuncia, casi es inútil decirlo, la falta/imposibilidad de una teología de la historia articulada y elaborada.

Retomaremos en el segundo punto la cuestión de la hospitalidad/lavatorio de los pies. Hasta aquí resulta suficiente mostrar cómo este vivir el cambio radical mostrado desde la hermenéutica de lo plural como *el fin*, desenmascara un nódulo central para todos y decisivo para la autocomprensión del cristianismo: **la forma de vida cristiana, como conjunto de prácticas, instituciones, discursos, razones, palabras, como conjunto reconocible y articulado, que se ha preparado al menos en los últimos ocho siglos en Europa, está tendencialmente acabada** (en el modo en el cual finalizan las formas: es decir, con residuos, tiempos largos, sincretismos e hibridaciones, etc).

Este fin, junto con la novedad de la pluralidad como hermenéutica, nos pone el desafío de imaginar la forma del futuro como una pluralidad de formas coexistentes, hospitalarias unas de las otras, que reconozcan la propia identidad cristiana dentro de las recíprocas diferencias (y no a pesar de ellas), en la estructura de la sobreabundancia. Se trata de imaginar un conjunto de prácticas, instituciones, discurso, razones, palabras, un conjunto reconocible y articulado que haga experimentable como ninguna forma sea identificable con la exigencia puesta por el Evangelio y como, al mismo tiempo, no se pueda renunciar a una forma. Se trata de imaginar experiencias *visibles y vivibles* de vida cristiana, es decir, teológica y culturalmente significativas.

Esta compleja operación no se puede hacer si no construyendo un circuito muy cercano entre el servicio de la teología (reflexión crítica y *logos* razonable) y formas de la vida

¹¹ROD DREHER, *The Benedict Option. A strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, Sentinel, 2017.



cristiana común, donde *común* tiene el doble significado de "ordinario" y de "en común, público".

Aquella que comúnmente viene definida como la separación entre la fe y la vida, y otras veces leída en clave moralista como falta de compromiso o insuficiencia de formación (de los laicos, obviamente) estaría con mayor atención leída como **distancia entre las formulaciones enunciativas del logos de la fe y la no plausibilidad de las formas para experimentarla o verificarla. Carencia de visibilidad y vivibilidad, en definitiva.** En la carencia de las formas, como siempre ha sucedido, la fe del pueblo de Dios (en especial aquella más intensa y viva) se mezcla con las formas de las vidas contemporáneas, según culturas y lugares, busca caminos, gestos, palabras, simplemente ahí donde los encuentra, también cuando no lo sabe conscientemente. La teología, junto a los pastores, tiene el deber de escuchar el silencio ruidoso de esta hambre, tiene el deber de interpretarla, de darle palabras para que pueda hacerse diálogo de diferencias, y conservarse transparencia del Evangelio que permanece siempre delante de nosotros.

En este nódulo está, por ejemplo, la riqueza y la ambigüedad de un correcto método de aproximación a la religiosidad popular, pero también la mirada a tenerse sobre nuevas formas de religiosidad o, caso en Europa muy frecuente, las formas de religiosidad secularizada, la folklorización civil del discurso religioso y ciertas preguntas inusuales que vienen de ambientes post-seculares, como las regiones del norte de Europa. No se trata de atribuir a la *ratio* teológica el deber (autoritario) de juicio sobre la legitimidad de todo esto o aquello (paternalismo), de purificación; pero tampoco se trata de entusiasmarse simplemente (y un poco ingenuamente) por una presunta pureza. Se trata más bien de aplicar una rigurosa hermenéutica de las pluralidades de las formas, reconstruyendo un círculo del "nosotros". Donde el nosotros no es dado bendito y autónomo de lo que lo circunda, sino más bien un nosotros inclusivo, que mira el sentido y la palabra que desde la historia recibimos tanto cuanto las distinciones en la pluralidad.

2. Pluralità verso identità?

Y llegamos así al segundo punto, aquel quizás aquel más reconociblemente teológico: aunque depurada de las defensas y de las resistencias al cambio, es también verdad que la



pluralidad pone un **problema real: el cristianismo tiene una pretensión de universalidad, que no puede reducirse a un más o menos evanescente reclamo verbal a categorías tan genéricas que busquen estar bien con todos, disolviendo una identidad en una infinita remisión a la pluralidad hospitalaria.**

Decimos con simplicidad que, mirando a la historia de estos veinte siglos de cristianismo, las iglesias, en especial la católica y más todavía en los últimos dos siglos, no han desarrollado grandes prácticas de relación con lo otro / los otros, ni en la forma de los "de afuera" de la experiencia eclesial, ni en la forma de la alteridad interna que hasta aquí hemos subrayado.

Se han por demás resuelto las cuestiones en términos de (un tentativo de) englobamiento / subyugación del otro externo, hasta buscar volverlo igual a sí, y de creación de una uniformidad centralizada gobernada en la única dirección desde lo alto hacia lo bajo en la relación con el otro interno. Y sus países de América Latina son históricamente un gran ejemplo de ambas estrategias: primero englobar y luego uniformar.

Pero es necesario comprender bien la instancia teológica que subyace a estas estrategias: es demasiado ingenuo resolver todo en los términos de un ejercicio perverso del poder (que también ha tenido ciertamente su rol). No podemos (nuevamente en sentido metodológico) seguir nutriendo la esquizofrenia entre el análisis de la historia y de sus formas en términos de puro "realismo político" y contraponer a esta lectura un poco cínica las enunciaciones auspiciativas y moralistas (se debería... sería necesario que...), que dejan (como hemos ya dicho) mudo y vacío el espacio de un conjunto de prácticas, instituciones, discursos, razones, palabras, conjunto reconocible y articulado, necesario para una forma de vida cristiana común (siempre en su doble significado). La hibridación entre sentido y gestos, intención y poder, palabras y prácticas (y así sucesivamente) es la frágil estructura encarnatoria y sacramental de la realidad de la historia de salvación, que necesita ser cuidada con delicadeza. Toda reducción puramente política de la teología de la historia hace recaer en el dogmatismo jurídico y en el moralismo identitario. Pero sobre esto regresaremos en el tercer punto.

La instancia teológica subyacente es la reafirmación de la potencia de la universalidad del valor salvífico de la buena noticia cristiana como necesaria e identificante en la forma del *uno* heredada por la cultura griega como forma de la perfección, que no puede no ser carácter de Dios. Englobar en un conjunto que deba ser experimentable como uno y único, que se



concentra siempre más también simbólicamente en la figura del Papa, único depositario de poder y verdad infalible, que otros ejercitan sólo por delegación. Esto deviene una figura identitaria porque garantizaría la encarnación misma de la conformación al único Cristo Salvador.

Con esto se respondería al deber misionero y testimonial, se nos daría una estructura de permanencia, organizada en ministerios y servicios; una estructura moral bajo una única ley... todo bajo el signo del uno.

Después del Concilio Vaticano II, estas palabras nos parecen inactuales y ligeramente irritantes: por eso mismo que hemos dicho en el primer punto, que la *forma del uno* está terminada. Y así es que somos confrontados a una *hermenéutica de lo plural*. Pero debemos tener presente que el fin de la forma no significa el fin de la exigencia de la universalidad de la misión cristiana.

Partimos entonces nuevamente del **lavatorio de los pies** (Jn 13, 1-15): en el hebraísmo no existía un modo de lavar los pies (gesto debido de hospitalidad en una cultura en la cual sustancialmente se vivía descalzos) sin esclavos, y los esclavos por definición no debían ser hebreos. Era un gesto que distinguía y separaba.

Por lo tanto el gesto de Jesús es explosivo; como hemos dicho, en un tiempo (siglo IV) en el cual las situaciones se afrontaban separándose y oponiéndose (no estamos más con el Imperio, no vamos al desierto, no queremos más los privilegios porque esos privilegios nos costaron el alma, no hay alternativas) en cambio se pone en uso litúrgicamente el gesto de Jesús que practica el gesto del esclavo no hebreo.

En ese gesto, gesto de Jesús y de la Iglesia necesario y unificante, tenemos dos noticias: la primera es que la Iglesia debe fundarse constantemente, en todas sus etapas, midiéndose con una alteridad, midiéndose con eso que no le pertenece, haciéndolo devenir propio no por absorción, sino en modo de asunción: no es el otro que debe devenir en mí, sino yo que debo, en cierto sentido, "devenir en él" en el asumir su máxima forma identitaria que es aquella del servicio.

La segunda noticia nos viene de eso que Jesús explica sobre su gesto en Jn 13,15, cuando dice: “Esto es un ejemplo que yo les he dado, para que como he hecho yo también lo hagan ustedes”. Notamos dos palabras: la primera es “un ejemplo” (= *υποδειγμα*). Es una palabra que



no puede ser solamente moral, sino más bien constitutiva, porque es la representación, la manifestación de un modelo. Por eso es *una forma*: la comunidad de los discípulos, la forma de la Iglesia que vendrá, la forma de la Iglesia en la historia cuando precisamente se debe refundar, debe actuarse constantemente a través del gesto del lavatorio de los pies. Y luego la palabra “como” (=καθως). No es sólo una similitud, la similitud tiene siempre también un vínculo, y la particularidad del vínculo que se quiere mostrar es una relación genética. Es decir: somos generados desde ese gesto.

¿Qué quiere decir comenzar a imaginar un conjunto de prácticas, instituciones, discursos, palabras, un conjunto reconocible y articulado, necesario a la forma de vida cristiana común (en su doble significado) en una relación a cada alteridad asumida en el signo de aprender de ella el servicio, y reconocida como vínculo que nos genera?

La venida del otro es siempre un evento inquietante, que me gusta definir como *mesianismo sin mesianidad*, es decir, un evento sin ideología. Es la misma experiencia que han hecho los discípulos de Emaús cuando, no reconociendo todavía a Jesús, le han relatado aquello que había pasado y han sellado sus sentimientos con aquella esperanza: «Esperábamos que fuera Él quien librara a Israel».

¿Se esconde quizás en esta dinámica una identidad cristiana universal no restringida a la forma del uno y a la oposición a lo plural? ¿Una forma más trinitaria, donde la diferencia y relación son internas y no externas a la idea de perfección y plenitud? ¿Una recepción finalmente más densa y menos lexical y cronológica de aquella *historia salutis* que el Concilio Vaticano II nos ha ofrecido como horizonte?

Intentando resumir, primero: relacionarse a todo no-yo metiéndose en sus zapatos, especialmente en sus zapatos de esclavo, es decir, en la misteriosa identidad de servicio que habita cada uno, incluso el más malvado (y lo creemos por motivos teológicos, porque es la imagen de Dios puesta en cada uno al momento de la creación). Por esto los pobres y los últimos son nuestros interlocutores privilegiados, porque nos facilitan en su mostrar la parte más débil. Y esto, entonces, deviene un servicio a la liberación de cada uno (la nuestra y la de los otros) de toda injusticia y violencia que hacen imposible la manifestación de esta relación.

Segundo: reconocerse en esto como continuamente generados, llamados a vida y conformados; reconocer en esto la sobreabundancia de Dios que no está encerrado en nuestras



manos, y mucho menos en nuestras definiciones. Sólo así es posible mantener la potencia del Evangelio delante de nosotros, como una fuerza que, desde la historia toda, nos impulsa mientras en nuestro corazón el Espíritu que hemos recibido sostiene el inestable equilibrio de este desbalance.

Y finalmente, tercero: devenir conscientes de nuestro ser no-yo por los otros, haciéndonos peregrinos que hablan entre sí, creando un espacio entre nosotros donde caminantes desconocidos puedan insertarse, mostrando nuestra debilidad y haciendo surgir nuestra esperanza, nuestros deseos todavía y siempre incompletos. Mostrar el propio deseo es entrega al otro de la propia debilidad estructural, no simplemente pedir por sí, sino confiarse para ser reconocidos y reconocibles, para hacer-nos.

Retorna entonces el tema de la hospitalidad, pero no simplemente en el sentido de un poco de cálida buena educación. Asumiendo lo que ya ha sido escrito sobre esto, en especial de Christoph Theobald, quisiera aquí simplemente subrayar, aún en forma de figura, que dos de las imágenes principales de la plenitud escatológica que la Biblia nos transmite son el banquete y la ciudad.

Sobre el valor evocativo del banquete como lugar de hospitalidad hay poco que agregar a la inmediata experiencia del comer juntos felizmente. Pero ¿qué decir de la imagen de la ciudad¹², que en cambio parece hoy evocar en nosotros más bien una sensación opuesta a la hospitalidad, aquella de un lugar duro, hasta la ferocidad; que no tiene en cuenta a ancianos, niños, pobres y que es por tanto excluyente?

Sin embargo la Escritura inicia con la evocación de un jardín y concluye con una ciudad (que en su interior tiene los ríos y los árboles del inicio). Para los antiguos era claro que el jardín es la naturaleza, la hospitalidad donada por Dios mismo; y la ciudad es aquello que nosotros llamaríamos hoy cultura, la naturaleza transformada por el trabajo y la obra de las mujeres y los hombres. Existe la posibilidad de que la ciudad sea el contrario del jardín: la torre de Babel y Babilonia la grande bien lo muestran. Pero el esclavo extranjero Jesús sube a Jerusalén para hacerla, con el aceptar su propio fin, la ciudad hospitalaria, porque ciudad y jardín devienen el trabajo común de la hospitalidad de Dios y de las mujeres y de los hombres;

¹² STELLA MORRA, *El camino y la meta. Meditaciones en espera de la Jerusalén celeste*, Cantalupa, Effatà 2011, 127-141.



“... en nuestras propias lenguas las maravillas de Dios.” (Hech 2,11)
Iglesia(s) – Sociedad(es) – Cultura(s)

para que el banquete que Abraham prepara para los tres misteriosos ángeles pueda despertar la risa de Sara y la vida de Isaac, y todos los pueblos puedan subir a la ciudad de Dios.

No por nada la cita que Jesús Resucitado da a sus discípulos es en Galilea. Desde Galilea ha iniciado todo. Y ¿qué significa Galilea? Es una tierra de revueltas entre la Jerusalén del legalismo hebraico y la Decapolis de los duros centuriones romanos; por tanto, es una tierra de marginados, de excluidos, de pobres, de ladrones (Zacheo), de corruptos (Mateo), de prostitutas (María Magdalena), de adúlteros (la Samaritana), de sordomudos y de ciegos. Es desde allí que ha iniciado la Iglesia, con los primeros apóstoles y con los primeros grupos de fieles. Es en aquella nueva Galilea de la naciones que es hoy el mundo moderno con sus injusticias y sus miserias, que hoy la Iglesia debe elegir ser, alejándose del legalismo y del odio y evitando toda fuga en una pretendida pureza no hospitalaria.

3. Por una sacramentalidad de la pluralidad

Y he aquí el tercer (y último ¡fuerza!) punto; después de esta reflexión particularmente formal, la pregunta que en algún modo surge espontánea es, aunque admitiendo que en lo sustancial estemos de acuerdo, *cómo se hace esto?* En efecto esta es la pregunta que, al menos a mí parecer, acompañará por un tiempo largo a la teología: **por una parte comenzamos a tener cuadros formales bastante delineados y orientativos, marcos al menos interesantes; por otra parte tenemos muchos fragmentos de vida y de vidas**, pedazos de un rompecabezas que no sabemos ni como encajan entre sí para dibujar el cuadro a colocar en el marco, ni si son todos efectivamente pedazos de este cuadro y tampoco si todos los pedazos están ya disponibles.

Me permito remitirlos, desde este punto de vista, a la impronta del proemio de *Veritatis Gaudium* sobre la necesidad de recomprender, para este objetivo, la finalidad y el método de los estudiantes escolásticos (y entre ellos la teología). Allí se dibuja una posibilidad, a mi parecer, de proceso de conexión entre pedazos y marcos, no a corto plazo pero claro en su intuición.

Volvemos a nuestra cuestión más específica: *¿cómo?* ¿Cómo tener formas (y por lo tanto cuerpos sociales e instituciones) de vida cristiana plurales y hospitalarias para ofrecer lo



mejor del talento cristiano que como levadura hace crecer el pan del mundo en la dirección del Reino?

Una vez más nos sirve regresar a la historia más antigua: cuando el edicto de tolerancia de Constantino llega a considerar el cristianismo como única religión del imperio. El Pantheon romano era una forma de sincretismo: se llega hasta la posibilidad de considerar no imposible la idea de un único Dios multiforme. No se trataba de politeísmo... el Imperio romano no ha sido jamás politeísta, más bien ha querido representar a través de la pluralidad divina la multiformidad reveladora de Dios.

Si leemos las cartas entre Ambrosio y Simaco¹³, vemos bien como (si bien habían estudiado juntos y hecho la misma "carrera" en Roma y en Milán) el primero considera una noticia maravillosa aquella de haber liberado el Pantheon de sus ilusiones, mientras el segundo lo considera un desastre. Cuando leemos a Orígenes en *Contra Celso*¹⁴, debemos reconocer que algunas de las preguntas de Celso son fundamentales, hay algo de inquietante: para un pagano romano ver depredado el Pantheon de sus divinidades significaba *empobrecer la idea de Dios*.

Constantino había hecho salir a los cristianos de la clandestinidad con el objetivo de mantener el orden público; las cuestiones religiosas se volvían siempre cuestiones tensas (...¡también hoy!), y no se podía tener el orden del Imperio con personas así incontrolables. Constantino, sin embargo, queda profundamente desilusionado por la reacción a todo esto. ¿Por qué? Porque no era sólo su deseo de controlar, sino también la esperanza, a través de los cristianos, de reconstruir una condición moralmente elevada en el imperio, devolver una espina dorsal a la sociedad. Tenía necesidad de los cristianos para reformar el Imperio, pero los mejores cristianos lo decepcionan, se van.

No se trata de una pura cuestión oportunista, se creía verdaderamente que el discernimiento sapiencial de los cristianos podía ser útil a la administración de la justicia y a la vida común, y ver en cambio huir a los cristianos de esta tarea se vuelve la gran desilusión de los que habían esperado en ellos.

¹³ Cfr por ejemplo ELISABETTA COLAGROSSI, Non uno itinere. *La disputa entre Simaco y Ambrosio en el cuadro del conflicto entre paganismo y cristianismo en el siglo IV d.C.*, in: EMANUELE PIAZZA (ed.), *Quis est qui ligno pugnat? Misioneros y evangelización en la Europa de la antigüedad tardía y medieval (siglos IV-XIII)*, Alteritas, Verona, 2016, 81-98.

¹⁴ ORIGENE, *Contra Celso*, Morcelliana, Brescia, 2000.



Esto demuestra que se traiciona una misión escapando, buscando salvar simplemente el alma.

Los más talentosos entre los cristianos buscan de alguna manera el martirio (mirando hacia atrás, a la época precedente) y no pudiéndoselo procurar martirizan el cuerpo en la ascesis. Y martirizando el propio cuerpo privan al cuerpo social de su contribución, construyendo un esquema dualista del cual no hemos todavía terminado de pagar las consecuencias.

¿Por qué mirar a esta historia? Porque en este nuevo tiempo de tránsito epocal debemos poder paradigmáticamente recoger algo de aquel período y de la historia de sus consecuencias.

El *cómo*, entonces como hoy, se muestra como una articulación entre elementos diversos y no en el meterse radicalmente desde una de las dos partes (compromiso *o* pureza, cuerpo *o* alma, yo *o* el otro, etc); ni tampoco en una simple suma de las dos cosas (compromiso y pureza, cuerpo y alma, yo y el otro, etc). Se trata de una articulación más compleja: compromiso *no sin* pureza y pureza *no sin* compromiso, cuerpo *no sin* alma y alma *no sin* cuerpo, yo *no sin* el otro, el otro *no sin* mí, etc)¹⁵.

Una articulación a través de adverbios de valor negativo no pueden no remitirse a la definición calcedoniense de la encarnación: de hecho, ¡exactamente de esto se trata! O, para decir mejor, del correctivo en la historia de la encarnación que es la estructura fundamental de la vida cristiana y que se llama *sacramentalidad*. Eso que desde la parte de Dios es su libre donación a la humanidad en la forma de la encarnación, desde la parte de las mujeres y los hombres en la historia es la capacidad de ver, decir y vivir la estructura sacramental de la realidad. Se necesita una vida, una historia para la sacramentalidad.

Sólo esta estructura puede garantizar que el talento de la vida cristiana devenga sal y levadura para todos sin absorciones ni uniformizaciones, y sin que la identidad del Evangelio se envanezca en modo evanescente en una genérica filantropía. La sacramentalidad es custodia de hecho de la sobreabundancia escatológica de la realidad, custodia del exceso del misterio que hay en las cosas (y no se da sin ellas) (tradicionalmente: la materia), pero

¹⁵ Cfr. MICHEL DE CERTEAU. *Jamás sin el otro. Viaje en la diferencia*, Comunidad de Bose, Qiqajon, 1993.



contemporáneamente requiere sujetos (tradicionalmente: ministros) y relaciones y conexiones además de la palabra (tradicionalmente: forma).

He aquí entonces aquello que, según mi parecer al menos y según mi mirada teológico-fundamental, es el punto serio que se debería afrontar hoy en teología respecto a la pluralidad: **¿cuál es y cómo puede ser itinerario el valor sacramental de la pluralidad?**

Obviamente no tengo una respuesta completa (tengo necesidad de otro estudio, otros diálogos, otros encuentros; incluso de este encuentro!), pero algunas líneas de desarrollo sí. Las indicaré en la conclusión bajo la forma de breves tesis sólo como apertura posible de una discusión:

- debido a que la experiencia de la pluralidad es forma de lo múltiple y de la imposibilidad de reducción de lo real, debemos preguntarnos cuánto la obsesión de lo uno ha empobrecido nuestra comprensión del Dios Padre de Jesucristo y cómo podemos abrirnos a una más amplia capacidad de escuchar su multiplicidad reveladora
- debido a que la experiencia de la pluralidad es mediada por las personas y por sus vidas que se muestran diversas, pero no por esto no amables o vivientes; la pluralidad nos provoca a reconocer una sobreabundancia del rol de los sujetos/ministros (en el sentido del sacerdocio universal especialmente) en la vida cristiana;
- debido a que la experiencia de la pluralidad pone en crisis toda identidad demasiado rígida y demasiado concentrada en las formulaciones de palabra, ella nos invita a imaginar identidades más procesuales y realmente dialógicas, identidades de diáspora y no de gobierno.
- debido a que la experiencia de la pluralidad es, justamente, una experiencia, es decir, consiste en las cosas (formas, tiempos, lugares, gestos, palabras, actos, etc) ella nos pide reconocer todavía una vez más el peso de lo que es particular y concreto (estructuras, leyes, tiempos, modos) en la necesidad y en la libertad de una re-forma, sin permanecer paralizados en el cambio, ni vueltos al pasado.



Me detengo aquí, consciente de que no se trata de un boceto, y quizás algo tampoco muy original o significativo. Quisiera sin embargo terminar con palabras no más, sino de otro hacia quien tengo una verdadera deuda de gratitud intelectual, el profesor Elmar Salmann:

Llegados a este punto culminante de nuestro camino, tendremos necesidad de toda nuestra libertad, de la fuerza de la razón y de la fantasía por abrir una oportunidad hacia el cumplimiento de nuestro itinerario [...], nuestro intento de descifrar el destino humano y de tomar las estructuras de una posible presencia divina. Para huir de las insidias de las ideologías y para descubrir y desarrollar la libertad, se necesitará un compromiso mayor de la persona, algo de aquella "virtud" y piedad que el cristianismo llama fe. La fe es un acto y una actitud muy rica que comprende una gama de formas, de actuaciones, de disposiciones de ánimo. Es y significa el ojo claro de la razón que capta las estructuras del campo simbólico y acepta sin angustia ni obstinación las premisas y las promesas. Así como estas no son jamás del todo obvias, se necesitará el coraje de la apuesta, una actitud caballeresca en la confrontación con la inagotabilidad e incisividad de lo real. Junto a esta ruptura [...] se necesitará la humildad y la fuerza del abandono confiado a las dinámicas evidenciadas y al rostro personal que se nos aparece; debemos conceder que otro tenga la primera y la última palabra sobre mí, que haya una ley y una gracia que nadie podrá procurarme.

Una tal fe que reasume en sí lo mejor de la memoria, del intelecto y de la voluntad, la médula y el sentido de una biografía, podrá regir a las tensiones y a la amplitud del campo simbólico que es el mundo, a sus promesas, ilusiones y desilusiones; podrá conservar una actitud de reconocimiento y de reserva en la confrontación de cada realización y cumplimiento contingente; podrá dejar abierto el espacio de la interpretación porque se sabe limitada, dotada de luz por un lapso de tiempo del que no dispone. [...] Y aquí tomamos todavía un ulterior aspecto importante de eso que llamamos "fe": dependemos del testimonio de otros y somos, queramos o no, también nosotros testimonio de algo, traductores de un mensaje de vida o de desilusión, de una memoria o de un advenimiento, de un Dios posible. [...] Dios como aquel que salva-guarda el rostro, la memoria, la dignidad de cada uno.¹⁶

Les agradezco la paciencia.

¹⁶ ELMAR SALMANN, *Contro Severino. Encanto y pesadilla del creer*, Marietti, Casale Monferrato, 1996, 240-241.