



teología en comunidad

Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE)
Facultad Evangélica Latinoamericana de Teología



Daniel Godoy F.
Presentación

Jaime Alarcón Vejar

La interpellación política del sufrimiento. Un cuestionamiento filosófico y teológico de la Teodicea desde la perspectiva de la Teología Bíblica

Elizabeth Salazar Sanzana

Cinco panes y dos peces: Aportes teológicos para la pastoral desde la niñez

Miguel Ángel Ulloa Moscoso

¿Es la Biblia un instrumento de dominación o de liberación?
Reflexiones para una hermenéutica liberadora

Lorena Jeldres Mendoza - Juan E. Trujillo Mulato

Vínculos entre los relatos de la creación del Génesis con el prólogo, pasión y resurrección del Evangelio de san Juan

Eduardo Javier Luco Gamboa

La liturgia como criterio del canon neotestamentario

Patrick Bornhardt Daube - Juan Esteban Escobar

Diálogo luterano-pentecostal y su recepción en Chile

Milton Schwantes

Palabras junto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos-anotaciones sobre Génesis 16, 1-16

NºS. 29-30

teología en comunidad

Revista de Estudios Teológicos y Pastorales

Comunidad Teológica Evangélica de Chile
Facultad Evangélica Latinoamericana de Teología
Año 20, N°s. 29-30, I y II semestre de 2024
I y II semestre de 2025
ISSN 3087-2383 Publicación digital anual
© REGISTRO DE PROPIEDAD INTELECTUAL 191584

Director
Daniel Godoy Fernández

Representante Legal
Neftalí Aravena Bravo

Comité Científico
Dr. Hans de Witt, Universidad Libre de Amsterdam, Holanda
Dr. Karl Appl, Basel Mission, Basilea, Suiza
Dra. Magali Cunha, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Brasil
Dra. Carmen Sánchez de León, Comunidad Teológica de México
Dra. Violeta Rocha, Universidad Iberoamericana, México.
Dr. Néstor Míguez, FAEI, Argentina
Dr. Nicolás Panotto, Flacso, U. Arturo Prat, Chile
Dr. Javier Ortega, Seminario Alianza Cristiana y Misionera, Santiago
Dr. Martin Hofmann, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica
Dr. Juan Sepúlveda, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
Dr. Pablo Barrera, Universidad Federal de Juiz de Fora, Brasil
Dr. Dan Ortega, Comunidad Teológica de México, ciudad de México.
Dra. Gloria Rojas, Facultad Evangélica de Teología, Santiago, Chile
Dr. Luis Orellana U, Universidad Arturo Prat, Chile

Directorio
Presidente, *Obispo Neftalí Aravena B.*
Vicepresidente, *Rvda. Izani Bruch*
Secretario, *Rvdo. Hugo Núñez O.*
Tesorero, *Rvdo. Ricardo Sepúlveda F.*

Rector
Profesor, Dr. Daniel Godoy F.
Decanos
Profesora, Mg. Cecilia Castillo N.
Profesor, Lic. Carlos Caamaño E.
Contador
Juan José Espina



Diseño y Diagramación

Jeannette Tapia T.

Revisión y corrección

Ximena Román P.

Contactos:

Redacción y Administración

Domeyko 1938, 3er piso, Santiago

ctesantiago@ctedechile.cl

 www.ctedechile.cl

 <https://www.facebook.com/FelatCTE/>

 [@ctedechile](https://twitter.com/ctedechile)

 [ctedechile/](https://www.instagram.com/ctedechile/)

Casa Central,

Domeyko 1938, 3er piso, Santiago

Teléfono: +56-9-91877514

ctesantiago@ctedechile.cl

Índice

Daniel Godoy

Presentación

Pág. 7

Jaime Alarcón Vejar

La interpelación política del sufrimiento. Un cuestionamiento filosófico y teológico de la Teodicea desde la perspectiva de la Teología Bíblica

Pág. 11

Elizabeth Salazar Sanzana

Cinco panes y dos peces: Aportes teológicos para la pastoral desde la niñez

Pág. 45

Miguel A. Ulloa Moscoso

¿Es la Biblia un instrumento de dominación o de liberación? Reflexiones para una hermenéutica liberadora

Pág. 67

Lorena Jeldres Mendoza – Juan Esteban Trujillo M.

Vínculos entre los relatos de la creación del Génesis con el prólogo, pasión y resurrección del Evangelio de san Juan

Pág. 85

Eduardo Javier Luco Gamboa

La liturgia como criterio del canon neotestamentario

Pág. 103

Patrick Bornhardt Daube - Juan Esteban Escobar

Diálogo luterano-pentecostal y su recepción en Chile

Pág. 119

Milton Schwantes

Palabras junto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos-Anotaciones sobre Génesis 16, l-16

Pág. 141

Presentación

Milton Schwantes, de quien reproducimos un artículo publicado en la revista Ribla: “Palabras junto a la fuente. Lindas palabras en lugares escondidos. Anotaciones sobre Génesis 16,1-6” (2001), inicia su trabajo con la siguiente introducción: “Alrededor de la fuente se tejen historias, caminos de libertad. En medio de las tareas cotidianas de asegurar el agua se desdoblan historias como las de Agar. Génesis 16 narra un camino de resistencia y de esperanza de una esclava. Ilumina nuestras vidas para que en las luchas y en los deseos de cada día nazcan nuevos espacios”. El texto tiene más de veinte años y al leerlo, nos damos cuenta que tiene vigencia y relevancia contextual. Habla de varios temas sobresalientes que, en nuestra realidad, siguen siendo significativos e importantes. Habla de la fuente (pozo), de los caminos, de la resistencia, de la esperanza, de la mujer esclava y de la esclavitud. Habla del amor y sus expresiones en medio del dolor y sufrimiento.

Al re-leer este texto no podemos dejar de relacionar estos aspectos sobresalientes con la realidad que vivimos y que vemos cómo se va deteriorando, pero, desde la fe, nos preguntamos cómo seguir y potenciarlo y devolver, en parte, el agua, (elemento vital para la subsistencia de la humanidad y toda la creación), el libre tránsito (construir puentes y derribar barreras), no sucumbir a los modelos sociales (excluyen y explotan al ser humano y dañan la creación), esperanzar (no renunciar a la esperanza viva, no ceder), ver y acoger a los niños (mutilados, desplazados, dejados de lado y con pocas alternativas de vida y futuro), aproximarnos y socorrer a la mujer que es madre, esclava y hoy, en muchos lugares, es también el rostro visible de las migraciones, de la pobreza, de la violencia; ella (colectiva y socialmente), es parte de los preferidos del Reino y a quien apunta la predicación de Jesús.

En esta línea y abordaje de los temas esenciales a la teología, los artículos que se incluyen ofrecen pistas, líneas de interpretación y actualización de

la Palabra, del Evangelio, para nuestros días y conllevan desafíos implícitos. Es decir, buscan dialogar con el lector interesado/a y ávido/a de nuevas perspectivas y nuevos desafíos. Es así como Jaime Alarcón, en su texto: “La interpretación política del sufrimiento. Un cuestionamiento filosófico y teológico de la teodicea desde la perspectiva de la teología bíblica”, se propone, reflexionar y encarnar la Palabra, donde ofrece un trabajo sobre el mal, el cual la Biblia lo constata en medio de la vida del ser humano. Afirma el autor: “esto permite asumir el mal como una realidad interiorizada en el ser humano, surgiendo la posibilidad teológica de contener ese mal interior, característica y contenido del mensaje salvífico cristiano”.

El trabajo de Elizabeth Salazar, toma como título la hermosa figura del niño con los “Cinco panes y dos peces. Aportes teológicos para la pastoral desde la niñez”, vuelve a poner un tema que cada vez adquiere mayor relevancia en la reflexión bíblica y en el acompañamiento pastoral en nuestras congregaciones, pero también en los ámbitos educacionales y en el proyecto país. Es la niñez, el tema que desarrolla y en el cual propone: “...desde las meditaciones, vivencias y en escucha activa, indagar reflexiones teológicas que nos ayuden e iluminen nuestro caminar como iglesia. Queremos recoger los pensamientos que surgen desde la niñez y que, debido al adulto-centrismo que nos rige y modela, hemos despreciado y perdido en el camino. Aspiramos a superar este paradigma y abrirnos a la comprensión infantil de Dios, de la fe y de la salvación. Este cambio o giro implica reconocer y valorar a la niñez como sujetos plenos, con voz propia, capaces de contribuir al ámbito espiritual y comunitario”. Miguel Ulloa, en su trabajo: “Reflexiones para una hermenéutica liberadora: ¿es la Biblia un instrumento de dominación o de liberación?” que forma parte de sus tesis de magíster, ofrece un análisis de la Biblia, en diversos contextos, partiendo de la afirmación: “la época de la Reforma, la interpretación de la Biblia dentro de la tradición evangélica ha resultado controversial. Esto se debe tanto a las diferentes corrientes teológicas que surgieron del movimiento inicial, como a la promoción del sacerdocio universal de los creyentes y la libre interpretación de las Escrituras. Este origen ha generado, dentro de las diversas tradiciones evangélicas, una

amplia gama de métodos hermenéuticos y corrientes de interpretación bíblica”.

A continuación, incluimos el trabajo de cinco licenciados en Teología, Estudios Bíblicos y Diálogo Ecuménico. El primero de ellos es de autoría de Lorena Jeldres y Juan Trujillo, titulado: “Vínculos entre los relatos de la creación del Génesis con el prólogo, pasión y resurrección del evangelio de Juan”; donde afirman: “Este texto busca enriquecer los estudios sobre el Evangelio de Juan, enfatizando la conexión que pueden tener algunas narrativas del Cuarto Evangelio con los relatos de creación en el Génesis, particularmente en los capítulos 1 y 2. Además, se propone abordar el tema desde la perspectiva de la academia hispanohablante para descubrir elementos presentes en el texto bíblico que contribuyan a una comprensión más amplia de la dimensión cristológica de la comunidad Joánica”.

Sigue el trabajo de Eduardo Luco Gamboa, sobre la liturgia y cómo esta influyó en la formación del canon del Nuevo Testamento. “El artículo explora cómo la liturgia influyó en la formación del canon del Nuevo Testamento. Argumentando que, aunque el canon no se cerró formalmente hasta los siglos IV y V, muchos de los textos que lo conforman ya eran utilizados en la liturgia de las primeras comunidades cristianas. Estos textos, denominados *homologoumena* o *protocanon*, eran aquellos cuya autoridad no fue cuestionada, como los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas”.

Concluye el número de artículos con el trabajo: “Diálogo luterano-pentecostal y su recepción en Chile, de Patrick Bornhardt Daube y Juan Esteban Escobar. “Este artículo sobre el diálogo luterano-pentecostal y su recepción en Chile resume la tesis de ese nombre entregada en 2023, motivada por el diálogo que se lleva a cabo entre la Federación Luterana Mundial (FLM) y la Fraternidad Pentecostal Mundial (FPM). El diálogo ha tenido un enfoque práctico y espiritual, presentando cada participante su historia y respondiendo a la pregunta: ¿cómo me encuentro con Cristo? Considerando la historia de ambas partes en Chile, se comparan ambas tradiciones y se analizan las condiciones para una recepción de este diálogo en Chile. Al final se propone la formación de un equipo de diálogo para iniciar una primera etapa de descubrimiento”.

Más de medio siglo al servicio del pueblo evangélico en Chile

Este conjunto de trabajos da forma a un nuevo número de Teología en Comunidad. Revista de Estudios Teológicos y Pastorales. Cada uno es un valioso aporte a la reflexión y formación teológica en la medida que ofrecen elementos para enriquecer y dinamizar el desafiante mundo de la teología y, por ende, los desafíos del ser cristiano/a en el siglo 21 y desde allí ofrecer elementos de análisis e interpretación para hacer visible el reinado de Dios y su justicia en un mundo dividido, fraccionado y con altos índices de desconfianza, violencia y antivalores.

Profesor, Dr.
Daniel Godoy F.
Director
Tiempo Común 2025

LA INTERPELACIÓN POLÍTICA DEL SUFRIMIENTO: Un cuestionamiento filosófico y teológico de la Teodicea desde la perspectiva de la Teología Bíblica

Jaime Alarcón Vejar¹

Resumen

La Biblia no explica el origen del mal, sólo constata su existencia en medio de la vida del ser humano. El mal es asumido filosóficamente como una consecuencia de la libertad del ser humano, vida asumida en medio de una creación en proceso de perfección, camino que permite el surgimiento tanto del bien como del mal.

La teología bíblica de P. Ricoeur, a través de una relectura del mito adámico, constata la existencia del mal como una realidad heterónoma, que irrumpre y complica la vida del ser humano. Esto permite asumir el mal como una realidad interiorizada en el ser humano, surgiendo la posibilidad teológica de contener ese mal interior, característica y contenido del mensaje salvífico cristiano.

El mal moral irrumpre socialmente, a través de sistema valóricos morales, los que muchas veces son afectados por ideologías perversas que desde su exterioridad inciden y mueven la voluntad de los individuos a través de la interioridad del mal, impulsándoles a cometer asesinatos excusados tras la cortina valórica de la defensa del estatus quo, el orden y los valores establecidos.

¹ Magister en Teología Bíblica por la Escola Superior de Teologia, de San Leopoldo/EST; Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile donde también es profesor de Sagradas Escrituras; pastor metodista.

Palabras Claves: teodicea, sufrimiento, mal moral, mal interiorizado, banalidad del mal.

Abstrac

The Bible does not explain the origin of evil; it only confirms its existence within human life. Evil is philosophically understood as a consequence of human freedom, a life embraced within a creation in the process of perfection, a path that allows for the emergence of both good and evil.

P. Ricoeur's biblical theology, through a rereading of the Adamic myth, confirms the existence of evil as a heteronomous reality that disrupts and complicates human life. This allows us to accept evil as a reality internalized within human beings, giving rise to the theological possibility of containing this inner evil, a characteristic and content of the Christian salvific message. Moral evil erupts socially through moral value systems, which are often affected by perverse ideologies that, from their exteriority, influence and move the will of individuals through the interiority of evil, driving them to commit murders excused behind the value-based curtain of defending the status quo, order, and established values.

Keywords: theodicy, suffering, moral evil, internalized evil, banality of evil.

Introducción

El mal como realidad existente en la creación es un misterio. La Biblia, dentro de su perspectiva religiosa monoteísta, no nos dice por qué existe el mal, sólo lo constata como una realidad heterónoma (que viene desde afuera) que afecta la vida del ser humano. La llamada “teodicea” es una rama de estudios de la teología natural o filosofía de la religión que estudia el origen y las causas del mal y del sufrimiento, es decir pretende proporcionar una explicación racional al hecho del por qué Dios permite la existencia del mal y del sufrimiento en el mundo.

Etimológicamente el concepto “teodicea” es una palabra griega compuesta por dos términos: θεός (*Dios*) + δίκη (*justicia*); pretendiendo indicar la

justicia de Dios en el mundo. Como rama de la teología natural se propone comprender y describir el problema del mal y del sufrimiento en el mundo.

El mal conocido como sufrimiento por el ser humano es una realidad que ha acompañado la vida y desarrollo del ser humano en su historia. Hoy, como humanidad, vivimos en medio de la época de la modernidad tardía (postmoderna) que solamente desea vivir en medio de un Hedonismo (búsqueda del placer), sistema de vida al que le aterra el dolor como realidad y el sufrimiento como experiencia; ya que nos hace recordar que somos seres finitos y mortales. Y en esta sociedad se hace todo lo posible, a través del empleo de la ciencia y tecnología, por disminuir e incluso suprimir el dolor, a través del empleo de drogas y anestésicos. Todo aquello que nos recuerde y nos confronte con el sufrimiento se le disfraza, sublima y transforma en algo agradable a los ojos. Este es el caso de los clásicos cementerios con sus cruces y mausoleos, que hoy están desapareciendo para darle paso a los “Parques Cementerios”. Los tradicionales hospitales con sus salas comunitarias para los enfermos, hoy se han transformado en lujosas clínicas con atención individualizada para los enfermos, semejantes a “Hoteles de cinco estrellas”. En el ámbito farmacéutico cada día se descubren nuevas drogas para ayudar a soportar el dolor a los enfermos en sus diversas enfermedades y padecimientos. Tampoco la religión escapa a esta sublimación del sufrimiento, los que vivimos en Santiago hemos visto en pleno centro de la Capital a una comunidad pseudo-evangélica que tiene un enorme letrero en donde anuncia y promete: “Pare de Sufrir”, negociando con la fe de miles de personas angustiadas que buscan desesperadamente alivio para sus sufrimientos.

Sin embargo, el mal expresado a través del sufrimiento es parte de la existencia humana, se hace presente en cada momento de nuestra existencia. Podemos decir, que nos movemos en una tensión angustiante entre lo que realmente somos y lo que desearíamos ser, entre lo finito e infinito, entre lo bueno y lo malo, entre el placer y el sufrimiento, entre la vida y la muerte. Sin embargo, la experiencia del sufrimiento es parte constitutiva de la vida del ser humano. El mal es una realidad que todos deseamos evitar, pero no podemos hacerlo por nuestras propias fuerzas y voluntad humana. Es cierto que Dios es nuestro médico del alma por

excelencia, pero, no por ello, caeremos en el error de pensar y creer que, por el hecho de ser cristianos/as dejaremos de sufrir, como lo afirman algunos grupos seudo-cristianos. El sufrimiento es parte de la vida del ser humano y tenemos que aprender a convivir con él y buscarle, a través de la fe un sentido liberador para el que sufre.

Según la filosofía, básicamente el ser humano padece, principalmente, dos formas de sufrimientos: un “mal físico” experimentado a través del sufrimiento individual proveniente de las enfermedades del cuerpo y de las catástrofes naturales, y frente a este tipo de sufrimiento nadie puede escapar, ricos y pobres se enferman y sufren. El segundo tipo es denominado “mal moral” el que es infligido por un ser humano sobre otro ser sintiente. En general, este mal se hace colectivo y se experimenta a través del sufrimiento causado por múltiples factores, entre ellos la pobreza. Especialmente en las naciones llamadas del “tercer mundo”, el sufrimiento generado por la carencia de recursos económicos agrava e intensifica la experiencia del sufrimiento de millones de seres humanos.

Al fin de la época moderna y el nacimiento de la época del transhumanismo, surgen seducciones políticas, especialmente en épocas de elecciones, en donde el fervor de los populismos políticos realiza ofertas políticas a la carta, ofertas que no son posibles de concretar en proyectos, por su total desconexión con la realidad; lo que genera una decepción sobre miles o millones de personas. Esto, sumado al surgimiento de la necropolítica la que, bajo el supuesto de modernizar y hacer eficiente al Estado, reduce costos o elimina ministerios, despidiendo funcionarios públicos y reduce o elimina proyectos sociales, generando un sufrimiento innecesario sobre millones de personas.

Vamos a analizar la teodicea desde su perspectiva filosófica y desde la teología bíblica, procurando responder la siguiente hipótesis de trabajo: “no podemos evitar hacer el mal que proviene desde fuera, pero sí podemos contener el mal que existe dentro de nosotros (interiorizado), a través del asumir la libertad como una libertad dada al ser humano, solo para amar y servir”. En esta perspectiva propone la teología cristiana la salvación de la humanidad.

En el presente ensayo analizaremos y cuestionaremos cuatro aspectos relacionados con la comprensión de la teodicea, a saber: en primer lugar, se describirán las propuestas filosóficas y teológicas, especialmente desde la perspectiva de la existencia del mal moral, relacionadas con la comprensión de la teodicea. En segundo lugar, se analizará la propuesta filosófica sobre el mal moral y el desafío de asumir la existencia del mal en un mundo en proceso de perfección. En tercer lugar, describiremos la propuesta de la teología bíblica de Paul Ricoeur, quién releyendo los textos de Génesis 3,1-24, propone una interpretación hermenéutica de los símbolos que aquí se mencionan concluyendo que la tradición yahvista habla de la realidad del mal como una fuerza seductora que proviene desde fuera, externa al ser humano. Y finalmente, como una forma de precisar este lenguaje del mal en aspectos prácticos de la vida del ser humano, se describirá la propuesta de la “banalidad del mal” en Hannah Arendt y el mal exteriorizado en los sistemas ideológicos y políticos.

1. El análisis filosófico y teológico de la Teodicea

Tanto la filosofía como la teología han dedicado muchos esfuerzos por comprender razonablemente la existencia del mal en el mundo. Mientras que la filosofía se ocupa por comprender razonablemente las causas que originan el mal en el mundo, la teología se ocupa por comprender el por qué el ser humano se inclina hacia el mal. Sergio Moya describe esta involucración por la comprensión del mal, de la siguiente manera:

“El tema del mal es sin duda uno de los problemas más añejos de la filosofía ¿Cuál es su origen? ¿Cuál es su naturaleza ?Cuál es la dimensión real de su vinculación con el ser humano? En el cristianismo como en otras religiones monoteístas, se supone que Dios es omnípotente, omnisciente y perfectamente bueno, y aun así hay mal en el mundo. Uno de los argumentos del ateísmo más recurrentes establece que si un ser omnípotente podría prevenir el mal –si quisiera– un ser omnisciente sabría cómo hacerlo, y un ser perfectamente bueno siempre decidiría hacerlo; estas serían pruebas de que Dios no existe. Este es apenas un ejemplo de las intensas

discusiones que el mal ha suscitado entre filósofos y teólogos, desde hace cientos de años”, (Moya 2006, 23-24).

El imaginario sobre Dios, articulado por la filosofía materialista, asume a un Dios perfecto que crea a un mundo perfecto, el cual debería reflejar esa perfección de su creador a través de la armonía y justicia. Luego, cuando esta reflexión baja del mundo de los ideales a la realidad no calza con ella, culpándose a Dios por la ausencia del bien y de la justicia, sin sospechar que esa imagen de Dios es nuestra propia proyección humana de nuestros anhelos perfeccionistas de los cuales carecemos. En esta misma perspectiva, me hace mucho sentido las propuestas de un universo geométricamente balanceado y perfecto propuesto por el físico Galileo Galilei en el siglo XVII. Este universo de Galileo, funcionando dentro de la lógica geométrica es perfecto, pero comparado con la realidad no encaja esa perfección, quedando en evidencia muchas “imperfecciones de la realidad”. La extrapolación de los criterios y metodologías provenientes del estudio de las ciencias naturales no sirven para explicar la realidad de las ciencias humanas, las que reclaman el empleo de metodologías diferentes. Es aquí en este desencuentro entre lo ideal y la realidad en donde se genera el ateísmo, así como lo afirma Medina:

“A saber, el ateísmo bien entendido es estrictamente materialista. Espíritu, conciencia, moralidad, etc. son conceptos más bien culturales o convencionales con fines de supervivencia, no son realidades existentes, ya que todo lo que existe es solo la materia. Pues bien, ¿cómo es que, desde esa perspectiva, se puede afirmar que algo está «bien» o «mal» moralmente hablando? ¿Cuál es el estándar aquí para hacer tales juicios éticos? Solo en un universo en el que existen absolutos, tiene sentido hablar del bien y el mal como valores universales. Pero en la cosmovisión atea las acciones que cometemos no son más que resultados biológicos de nuestra naturaleza. Así, por ejemplo, el filósofo ateo Michael Ruse admite que «la posición de los evolucionistas modernos es que la moralidad es una adaptación biológica, [...] es solo una ayuda para la supervivencia y la reproducción y cualquier significado más profundo es ilusorio». Lo incoherente es que, al momento de filosofar sobre la moral, el ateo se

torna quisquilloso y relativista, pero al instante de hablar del problema del mal, no demora en proclamar muy solemnemente que Dios y El mal son incompatibles. Mágicamente, ahora el mal se ha vuelto un absoluto”, (Medina s.f., 3-4).

La teodicea nos confronta con nuestros imaginarios humanos atribuidos a la divinidad, pero que pretenden explicar la realidad del mal presente en la vida de los seres humanos, los que se debaten en una realidad dinámica que se confronta entre lo ideal y lo real, la perfección y la imperfección, entre el bien y el mal. Por esta razón, coincido con la forma de pensar de Thomas Hobbes, en donde los esencialismos ontológicos nos traicionan con el lenguaje, porque asumimos sus representaciones lingüísticas como realidades, (citado por Medina s.f., 4).

Friedrich Nietzsche en su obra “más allá del bien y del mal” considera reevaluar los valores morales, asumiendo una moralidad más individualista y vitalista. Con su concepto “voluntad de poder” se refiere al impulso fundamental de los seres humanos para crecer, dominar y afirmar su existencia. Para Nietzsche los moralistas con su visión valórica del mundo transforman el mundo dinámico en un mundo estático, restringiendo y limitando con ello el potencial humano (Nietzsche 2005, 12). Lo mismo ocurre con la concepción de la Teología de la Creación, los llamados “creacionistas” interpretan la naturaleza creada por Dios, como una obra perfecta y acabada o terminada y por esta razón el mal es asumido como una ausencia del bien (San Agustín). Sin embargo, la Teología del Proceso asume la creación como un proceso dinámico no acabado, el cual camina hacia la perfección dejando espacio, en ese proceso, a la existencia del mal (Polkinghorne 2000, 34). La filosofía, en general, se interesa por comprender y describir la existencia del “mal moral”, pero no le otorga el mismo interés al sufrimiento provocado por el “mal físico”, el que es provocado por los fenómenos naturales: terremotos, tsunamis, erupciones volcánicas, aluviones, etc. Dentro de la comprensión del mal físico considero que la llamada Teología del Proceso de John Polkinghorne resuelve la comprensión de este tipo de mal y nos permite asumir con mayor competencia el mal moral, que también es la expresión de ese proceso humano que camina hacia a la perfección.

La ciencia, específicamente la psiquiatría evita hablar del “mal” como un mal intrínseco presente en el ser humano, para no caer en un juicio moral, se preocupa más que en saber su origen en clasificarlo o medirlo. Sin embargo, el mal es una realidad intrínseca que está presente en el interior de todo ser humano. Moya describe esta situación con las siguientes palabras:

“No obstante, estos científicos evitan utilizar la palabra “mal”, pues alegan que su uso causaría un peligroso desliz del ámbito clínico al juicio moral. “El mal es endémico, es constante, es potencial en todos nosotros. Casi todo el mundo ha cometido actos malvados”, dice Robert I. Simon, profesor de psiquiatría de la Universidad de Georgetown, quien agrega: “The capacity for evil is a human universal (...) There is a continuum of evil, of course, ranging from trivial evils like cutting someone off in traffic, to greater evils like those perpetrated by serial killers. But within us all are the roots of evil”, (Simon 2005; citado por Moya 2006, 24).

El que mejor ha comprendido la realidad del mal inherente en el ser humano, es el apóstol Pablo. Este apóstol está consciente que tiene un conocimiento del bien y del mal y, aunque se esfuerza humanamente por hacer el bien, no comprende porque termina haciendo el mal que no desea, sin embargo, reconoce que el pecado que habita en él es el que lo conduce a la tendencia al mal.

“Porque sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido a la esclavitud del pecado.

“Porque lo que hago, no lo entiendo; porque no practico lo que quiero hacer, sino que lo que aborrezo, eso hago.

“Y si lo que no quiero hacer, eso hago, estoy de acuerdo con la ley, reconociendo que es buena.

“Así que ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí. “Porque yo sé que en mí, es decir, en mi carne, no habita nada bueno; porque el querer está presente en mí, pero el hacer el bien, no. “Pues no hago el bien que deseo, sino que el mal que no quiero,

eso practico. “Y si lo que no quiero hacer, eso hago, ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado que habita en mí”(Ro 7,14-20, VLBLA).

Pablo asume, dentro de un pensamiento platónico, que por el hecho de ser una persona humana (carne y hueso) el mal (pecado) habita en él; mientras que la ley orienta hacia una realización del bien por miedo al castigo, muy diferente a la contención del mal presente en la dimensión espiritual. Pablo como representante del pensamiento cristiano neotestamentario, asume la interiorización del mal en el ser humano y, además, asume ese mal como externo (heterónomo).

Muchos filósofos pretenden explicar el origen del mal de diversas maneras: como una consecuencia del azar, de la naturaleza, de la materia o de otras fuentes (Ferrater, 2001:228, citado por Moya 2006, 27). Estas teorías buscan un elemento que explique el mal, sin tratar en la mayor parte de los casos de justificarlo. En otras teorías se determinan modos de producirse el mal y se habla de causa material, formal, eficiente y final del mal, etc. En muchos casos, la teoría acerca del origen del mal está ligada a la doctrina sustentada sobre su naturaleza”, (Moya 2006, 27).

2. La Teología Bíblica de la Teodicea

Paul Ricoeur pretende hablar del mal desde la lectura de los símbolos bíblicos, cuyo lenguaje religioso es mítico. Por lo tanto, este lenguaje al ser arquetípico habla del ser humano universal, como era desde su creación en la antigüedad hasta como es ahora.

“En la terminología de Ricoeur, los símbolos primarios son colocados juntos en mitos que luego dan origen a especulaciones filosóficas y explicaciones lógicas. Para Ricoeur un mito no es una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo”, (Ricoeur, 2004:171; citado por Moya 2006, 31).

Releyendo el texto de Génesis 3, Ricoeur, interpreta el símbolo del mal representado en la serpiente, que viene desde fuera del huerto, como una realidad del mal heterónoma, es decir, externa que viene desde fuera a tentar al ser humano. Sin embargo, es una realidad que se internaliza en el ser humano y se reproduce estructuralmente, a través de los valores y ordenanzas estructurados dentro de un sistema de valores morales. El mal se oculta y se perpetúa en la estricta observancia y cumplimiento de los valores morales, dentro de su lógica moral. La persona que vive dentro de este sistema lógico de valores no se da cuenta de la perversidad de su razonamiento y forma de actuar, forma de pensar y ser que genera sufrimiento en aquellas personas que no encajan dentro de este sistema valórico moral.

Por otro lado, para muchos filósofos y teólogos, en consonancia con las tesis de la psiquiatría, el mal sería algo que está en el hombre y en sus acciones, es decir, se habla del mal interiorizado. La rebelión del hombre contra Dios es apenas un ejemplo de esto. Se ubicarían acá pensadores como: San Agustín y F. Nietzsche, así como I. Kant, quien en su ensayo “La Religión dentro de los límites de la Razón”, se ocupa minuciosamente del mal en la naturaleza y del mal radical, para acercarse a su interpretación del pecado original, (Moya 2006, 28).

Por esta razón, no se puede hablar del hombre como malo por naturaleza, como pensaba Pablo, como una cualidad atribuida a toda la humanidad. A diferencia de Pablo, la naturaleza –según Kant– no puede recibir la calificación de buena o mala en sentido moral. Tal noción pertenece a un acto libre y responsable. Por esta razón, lo que se comprende como “naturaleza del hombre” debe entenderse, por lo tanto, dentro del principio subjetivo de la libertad. Medina relaciona el mal moral con el ejercicio de la libertad del ser humano.

“Es aquí que el libre albedrío entra en escena. En la cosmovisión teísta y especialmente cristiana, Dios ha creado libremente el mundo con el fin de que sus criaturas lo amen libremente también. Pues resulta que una condición necesaria para el amor -y por tanto para el bien- es la libertad. Si programásemos un robot para que nos ame, ¿pensaríamos

que lo hace de verdad? [...] Para que haya amor debe también existir la posibilidad de no amar. Dios ha querido que el hombre lo ame en pleno uso de su libertad, y en consecuencia está incluida la posibilidad de escoger no amar.”

“Alguien podría objetar: ¿Por qué Dios simplemente no acaba con el mal moral y nos hace a todos buenos? Pues bien, resulta que, si Dios atendiese tal petición, simplemente dejaríamos de existir como seres humanos pues no solo necesitaría eliminar nuestras malas acciones, sino también nuestras malas intenciones...” (Medina s.f., 5).

Hay en el ser humano una disposición natural al bien en distintos niveles, pero también al mismo tiempo, existe una tendencia al mal. Esta inclinación no puede consistir en mera disposición física, que no puede imputarse al hombre, sino en el principio subjetivo libre “como fundamento de tener máximas contrarias a la ley moral”. Como lo subraya Ricoeur apuntando al fortalecimiento del ego, expresado como el “amor de sí, la estima en sí, la base de esa inclinación al mal”, (Ricoeur, 1990, 228).

Si asumimos que la teodicea surge como una consecuencia de la libertad del ser humano. Algunos teólogos y filósofos hablan del “Libre Albedrío”, esa libertad del ser humano para tomar decisiones existenciales que comprometen su vida y trascendencia, ya que ese libre albedrío lo conducen a decidir si aceptar su dependencia trascendente a Dios, o decirle no a esa opción de abrirse a Dios. De alguna forma el libre albedrío está condicionado por el determinismo defendido por el compatibilismo, así como lo describe Echeverría.

“La razón por la cual comúnmente el determinismo y la libertad se ven como incompatibles es porque tendemos a entender el determinismo como una fuerza puramente externa. Pero eso, nos dicen los compatibilistas, es un error. El determinismo también es un factor interno que regula y constituye nuestra propia voluntad.” (p.6)

“Esta es la intuición de los compatibilistas². Para ellos, la libertad o libre albedrío consiste simplemente en la capacidad de actuar acorde con nuestros propios designios, ser “capitanes de nuestro barco” por así decirlo. La libertad no es la ausencia de determinismo sino el auto-determinismo: que la cadena causal que determina nuestras acciones venga desde nosotros mismos (desde nuestros gustos, ideas, personalidad, ideología, etc.) en vez de ser impuesta ‘desde afuera’”, (Echeverría 1997, 7).

Por esta razón, Martín Lutero, en su teología no hablaba de “libre albedrío” (libertad de decidir), sino de “Siervo albedrío” (*Servo Albitrio* = libertad para servir). Expresando con este concepto la libertad y servidumbre presente en el ser humano. Lutero muy en sintonía con los Evangelios lleva a la práctica las enseñanzas de Jesús. El ser humano solamente es libre para servir. La diaconía ejercida por amor a Dios nos coloca frente al terreno de la ética y del comportamiento humano como una acción dinámica que permite al ser humano hacer fluir y fortalecer la dimensión del bien presente en su interior. Esto nos remite a las enseñanzas de Jesús sobre la diaconía o servicio al prójimo por amor a Dios. Una realidad teológica que afirma que cuando actuamos en la dimensión del amor ágape (voluntad), sirviendo por amor al prójimo, nos alejamos –como seres humanos- de la dimensión diabólica del mal; y fortalecemos la dimensión del bien que está también dentro de nosotros. Por eso, San Agustín aconsejaba: “ama y haz

² El compatibilismo fue central a la filosofía de los antiguos estoicos, escolásticos medievales (como Tomás de Aquino) y filósofos de la ilustración (como David Hume y Hobbes). La noción de libre albedrío compatibilista se ha atribuido tanto a Aristóteles, Epicteto y Críspio. Más específicamente, los escolásticos, incluyendo a Tomás de Aquino, rechazaron lo que hoy en día se llama «incompatibilismo», afirmando que los humanos podrían actuar de forma distinta a la que lo hacen, debido a que, de no ser así, el concepto de pecado sería inconsistente. En cuanto a los Jesuitas su preocupación fue reconciliar la omnisciencia divina de quién sería salvado con la agencia moral de cada persona. El vocablo «compatibilismo» fue acuñado más tarde, en el siglo XX. El compatibilismo es la creencia en que el libre albedrío y el determinismo son mutuamente compatibles y que es posible creer en ambos sin ser lógicamente inconsistente. 1. Los compatibilistas consideran que la libertad puede estar presente o ausente en situaciones por razones no metafísicas. 2. De esta forma, generalmente se define el libre albedrío como la libertad para actuar según motivos propios a cada uno.

Wikipedia, Compatibilismo. Rescatado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Compatibilismo#:~:text=El%20compatibilismo%20es%20la%C2%0Acreencia,situaciones%20por%20razones%20no%20metaf%C3%ADsicas.>

lo que quieras..." (Míguez 1972, 24). Porque cuando actuamos guiados por el amor de Dios nunca dañaremos a nuestro prójimo. El apelo de Jesús a la diaconía por amor a Dios la podemos comprender dentro del lenguaje psicológico, como esa posibilidad de vivir el ser humano descentrado del ego (Fromm 2013, 31).

Jesús viendo la diversidad de intereses que estaban presente entre sus discípulos/as, les enseña el verdadero discipulado que deben seguir para que puedan ocupar un lugar destacado ante la presencia de Dios en su Reino (Cf. Mc 10,35-45). Y les dice:

"Sabéis que los que se ven ser príncipes entre las gentes, se enseñorean de ellas, y los que entre ellas son grandes, tienen sobre ellas potestad. Mas no será así entre vosotros: antes cualquiera que quisiere hacerse grande entre vosotros, será vuestro servidor. Y cualquiera de vosotros que quisiere hacerse el primero, será siervo de todos. Porque el Hijo del hombre tampoco vino para ser servido, más para servir, y dar su vida en rescate por muchos". (VRV 60).

La enseñanza de Jesús es sencilla y clara: el que desee ser el primero sea siervo de todos. Es decir, Jesús no condena el anhelo de ser "el primero" o el ocupar un lugar destacado en el Reino de Dios, cuando ese anhelo se realiza con un ego descentrado. Por eso Jesús enfatiza que "ser primero" implica un hacerse "siervo de todos/as". Es decir, solamente a través del amor de Dios (ágape) centrado en la voluntad de amar podemos llegar a ser servidores de nuestro prójimo. Por lo tanto, con la acción de servir se cultiva un "ego descentrado" y se hace posible fortalecer el bien en el interior de la persona.

La práctica de la diaconía por amor a Dios, nos sitúa en la dimensión de la praxis. Y, en sintonía con los principios de la "ontología del lenguaje", el ser humano deviene según su praxis o acción (Silva 1998, 2). El concepto de "ontología" sirve para la comprensión genérica de lo que es el ser humano. Todo pasa por el lenguaje y por la interpretación conceptuada de la realidad. "Cada juicio hecho por un observador determinado, también nos habla del tipo de observador que ese observador considera que es", (Silva 1998, 2).

Existen tres principios que rigen a la ontología del lenguaje: 1) No conocemos la realidad, vivimos en mundos interpretativos; 2) Actuamos de acuerdo con lo que somos y somos de acuerdo a como actuamos. La ontología del lenguaje postula que la acción también genera ser; 3) Los individuos actúan de acuerdo con el sistema social al que pertenecen. Pero, a través de sus acciones, aunque están condicionadas por esos sistemas sociales, también pueden cambiar tales sistemas, (Silva 1998, 3-5).

Las enseñanzas de Jesús calzan muy bien con el segundo principio de la ontología del lenguaje. Principio que Raúl Silva Negrete lo define de la siguiente manera:

“No sólo actuamos de acuerdo a cómo somos también somos de acuerdo a cómo actuamos. La acción genera ser. Uno deviene de acuerdo a lo que hace.

Al contrario de lo planteado por la deriva metafísica, que enfoca el problema desde el ser a la acción, la ontología del lenguaje postula que la acción también genera ser.

Asimismo, como se reconoce que el lenguaje nace de una interacción social, se colige que éste es un dominio de lo consensual.

Un objeto es siempre una relación lingüística establecida con nuestro mundo. Los objetos, por ende, se constituyen en el lenguaje”, (Silva 1998, 5).

Como podemos observar, el hecho que Jesús coloque el principio del “servir al prójimo por amor a Dios” (Cf. Mc 10,35-45), sitúa a sus discípulos/as en el sendero de la praxis del “amor ágape”, el que implica ejercer, parafraseando a Nietzsche, un acto de voluntad de amar. El cristianismo al estructurar la vida mediante la voluntad de amar (ágape) hace devenir un nuevo ser o nueva criatura. La praxis cotidiana de la voluntad de amar (ágape) es la clave que genera o deviene la nueva criatura, y es la evidencia del surgimiento de la metamorfosis cristiana.

Por lo tanto, una respuesta de la teológica bíblica a la teodicea dada por Jesús es que cuando la persona estructura su vida a través del amor de Dios (ágape), Cristo potencia el bien que habita dentro del ser humano, el bien

-liberado del ego- fluye como un río de bendiciones para todas las personas que la rodean. Y el mal, que también habita en el ser interior del ser humano, queda controlado, enjaulado por el poder de Cristo. Por lo tanto, somos libres de la ley, sólo por el amor de Cristo; y libres solamente para amar y servir. Como dice el apóstol Pablo: “*La ley espiritual en Cristo, me libera de la “ley de la carne”, que está en mis miembros*” (Ro 7,23). Pero esta libertad en Cristo es una libertad continua, en una cotidiana dependencia a la voluntad y trascendencia de Dios. Si nos descuidamos espiritualmente de fortalecer el bien, el mal se va a apoderar de nosotros y terminaremos autodestruyéndonos, como lo advierte el apóstol Pablo: “*Conociendo el bien, termino haciendo el mal que no quiero...*” (Ro 7,19).

Releyendo, en la perspectiva de Ricouer, los símbolos que contienen los Evangelios podemos interpretar el bien y el mal de la siguiente manera: Si seguimos las enseñanzas de Cristo, y servimos a nuestro prójimo por amor a Dios. Entonces seremos “preparados”, “aceptados” para habitar en el Reino de Dios bajo un reconocimiento que sólo Dios lo puede dar. Cuando decimos que Cristo salva, nos referimos a esto: Cristo ha venido para que en el amor ágape, estructuremos nuestras vidas en la dimensión del amor de Dios (ágape = voluntad de amar), dimensión que fortalece y hace fluir el bien que existe dentro de nosotros, atrincherando el mal que también está en nosotros. Según la teología bíblica, el mal es una realidad inherente presente en todo ser humano. Por lo tanto, si Cristo salva: ¿De qué nos salva? De la tendencia al pecado que llevamos dentro. Tendencia que no podemos controlar por nuestra propia capacidad humana, porque es una realidad heterónoma, es decir que viene de fuera de la persona.

3. La externalización del mal en el mito adámico según Paul Ricoeur

Paul Ricoeur en su obra “Finitud y Culpabilidad” no se propone escribir una metafísica del mal, sino más bien, analizar e interpretar el lenguaje del mal por medio de una hermenéutica de los símbolos, los mitos y el lenguaje, (Moya 2006, 25).

Analizar el mal desde un contexto religioso monoteísta trae muchas dificultades, pues el bien y el mal son realidades que están dentro de la

soberanía de Dios. En cambio, las religiones politeístas al concebir múltiples dioses, diosas y demonios les resulta más fácil hablar del bien y del mal, aunque sea en un lenguaje dualista. Sin embargo, el hecho de partir de la concepción idealista de una creación perfecta y terminada, creada de la nada (*ex nihilo*) no ayuda a comprender la existencia del bien y del mal, pues se termina culpando a Dios, quién, en definitiva, permite que el mal afecte la perfección de la creación. Esta forma de concebir el mal se comprende basado en la concepción del “libre albedrío” del ser humano. En cambio, John Polkinghorne realiza un cambio de paradigma teológico al hablar de una teología del proceso de la creación, la que en su camino evolutivo hace evidente el surgimiento tanto del bien como del mal.

“La segunda estrategia consiste en afirmar que las cosas malas suceden como el precio que necesariamente hay que pagar por la existencia de otras cosas muy buenas. La célebre «defensa del libre arbitrio» en relación con el mal moral es un ejemplo de esta clase de argumento. Sostiene que, por muy desastrosas que puedan resultar algunas de sus elecciones, es mejor para la creación estar poblada por personas capaces de elegir libremente que por autómatas perfectamente programados. Lo que denominamos «carácter» no es algo con lo que se nace, sino que tiene que ir formándose a lo largo de una historia de decisiones morales. En un mundo donde exista la libertad, la posibilidad de tomar decisiones ruines ha de ser tan real como la de tomar decisiones bondadosas. La existencia del mal moral se interpreta, así como el coste necesario de un bien mayor, el de la libertad y la responsabilidad moral del ser humano”, (Polkinghorne 2000, 136).

Me parece que la propuesta teológica de John Polkinghorne quien, desde la perspectiva de la Teología del Proceso, concibe a la creación como no concluida, sino en un proceso de evolución que camina hacia la perfección explica mejor la existencia tanto del mal físico como del mal moral, como consecuencias del ejercicio de la libertad del ser humano. Polkinghorne ha sugerido que, en relación con el mal físico, existe análogamente una «defensa del libre proceso».

“Un mundo al que le es permitido hacerse a sí mismo a través de la exploración evolutiva de sus potencialidades es mejor que un mundo

que hubiera sido creado de una sola vez por el «*fiat*» divino. En un mundo así, en evolución, no puede dejar de haber disfunciones y callejones sin salida. Los mismos procesos bioquímicos que capacitan a unas células para mutar y producir nuevas formas de vida permiten a otras mutar y convertirse en malignas. Las distintas entidades se comportan de acuerdo con su naturaleza, como cuando una placa tectónica se desliza provocando un devastador terremoto”, (Polkinghorne 2000, 136).

En el plano del “mal moral” debemos reconocer que existe una disposición natural en el ser humano al bien en distintos niveles, pero al mismo tiempo existe una tendencia al mal, aspectos necesarios debido a la existencia del bien mayor que es la libertad. Esta inclinación no puede consistir en mera disposición física, que no puede imputarse al hombre, sino en el principio subjetivo libre como fundamento de tener máximas contrarias a la ley moral. Y la existencia del bien físico queda explicada por esta creación en evolución que en la búsqueda de su perfección abre brechas para la existencia del bien y del mal.

Paul Ricoeur, hablando del mal moral, lo sitúa en “esa afirmación en sí mismo como otro, es el amor de sí, la estima en sí, la base de esa inclinación al mal” (Ricoeur, 1990:228; citado por Moya 2006, 27). Ricoeur comparte la visión de Kant de asumir el mal como una consecuencia del ejercicio de la libertad del ser humano.

“La propensión al mal, como principio formal de todo acto malo, no puede venir de la sensibilidad y de sus inclinaciones, ya que no pertenece al orden moral, tampoco de una perversión de la razón: “el hombre no es ni bestia ni demonio”. El hombre no puede menos que percibir la fuerza de la obligación de la ley moral, se siente, por otra parte, afectado por los motivos sensibles a consecuencia de su disposición natural, que en sí misma es inocente. Dicha propensión es, según Kant, una tendencia natural al mal y puesto que esta tendencia es culpable, se le puede llamar un mal radical e innato a la naturaleza humana, del que, sin embargo, el hombre es la causa”, (Moya 2006, 27).

Dado que Paul Ricoeur pretende leer y comprender la hermenéutica de los símbolos y el lenguaje relacionado con el mal, dentro de la narrativa mitológica bíblica, específicamente dentro del mito adámico, logra detectar tres fases que el ser humano ha logrado desarrollar en su conciencia del mal.

“Analizando los símbolos primarios del mal, Ricoeur sostiene que el ser humano ha pasado por tres grandes niveles de conciencia del mal, a saber: impureza, pecado y culpabilidad, expresados en los símbolos de la mancha, del cautiverio y del peso, respectivamente. Los símbolos primarios constituyen abstracciones a partir de los símbolos secundarios, que son los mitos del principio y fin del mal. En efecto, el mito le otorga a la humanidad una universalidad concreta. Esto quiere decir que la humanidad entera es simbolizada en un hombre ejemplar, como es el caso de Adán”, (Moya 2006, 30).

Reconociendo que el lenguaje religioso es eminentemente metafórico y simbólico, Ricoeur al interpretar los símbolos percibe que estos ayudan a expresar una realidad, la existencia del mal en el mundo, realidad la que a nivel conceptual se aprecia en una lógica de contradicciones.

“La experiencia del mal se expresa en un lenguaje simbólico porque esa experiencia contiene elementos contradictorios a nivel conceptual. Toda la gama de símbolos primarios del mal (mancha, pecado, culpa) se orienta a lo que él denomina (con ayuda de Lutero) “siervo albedrío”, concepto que contrapone al de “libre albedrío” y que expresa en un solo concepto libertad y servidumbre en el hombre. En un vasto análisis de diversos mitos, Ricoeur muestra el extenso proceso, desde la concepción del mal como algo exterior al hombre (la mancha) hasta su plena interiorización (la culpa). El mal es mucho más que un no-ser. Es un algo que entra al mundo, es exterior al ser humano. Es precisamente éste, el nivel que queremos analizar”, (Moya 2006, 30).

Ricoeur constata una evolución de la concepción del mal en los relatos bíblicos y en la historia de Israel. Primero el bien y el mal están presentes en Dios, fue Dios el que plantó en el Huerto del Edén el árbol de la ciencia

del bien y del mal. Siendo Dios el creador tiene el poder para balancear el bien y el mal sobre su creación. Fue el ser humano, simbolizados en las figuras míticas de Adán y Eva, quienes, motivados y seducidos por la serpiente, ser que viene desde fuera (heteronomía), comen de este fruto prohibido introduciendo el mal en la creación. Adán y Eva son seres humanos que pretenden ser dioses, pero no tienen el poder para balancear el bien y el mal, terminando con introducir el mal en la creación. De la misma forma, en el libro de Job surge la figura del tentador (satán), cuyo rol es el de inspeccionar toda la tierra y las acciones del ser humano, pero su accionar está sometido a la autoridad de Dios (Cf. Job 1,6-2,7). Aquí el bien tiene el control sobre el mal.

Finalmente, en el período Inter testamentario, el mal se independiza de la tutela del bien (Dios), a través de la figura del ángel caído, atribuido a la figura de Satanás concebido, ahora, como un personaje autónomo, independiente y opuesto al bien (Dios). Aquí ya entramos en un abierto y explícito pensamiento dualista (bien versus mal), lenguaje que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento combaten, intentando mantenerlo subyugado al bien (Dios), bajo una concepción monoteísta de Dios.

Ricoeur estudiando los símbolos de los relatos bíblicos relacionados con la teodicea, constata que en la Biblia se partió de una concepción trágica del mal confluyendo hacia una visión ética del mal. Se ha recorrido de la idea del mal como exterioridad hacia la idea del mal como interioridad. Esta evolución se expresa a través de los símbolos de la mancha, continuando por el pecado hasta llegar a la culpabilidad. Por otro lado, se ha partido del mito trágico pasando por el mito del drama de la creación y del alma exiliada, hasta el mito adámico que constituye el mito ético por excelencia, (Moya 2006, 38).

Ricoeur constata que la lectura de los símbolos bíblicos en el mito antropológico adámico se introduce la responsabilidad humana en el ingreso del mal al mundo, seducidos por una misteriosa exterioridad del mal (la serpiente).

“Esta externalidad puede ser una proyección psicológica de la codicia (cuasiexternalidad) y la serpiente que representa la externalidad a

secas. De ahí que sea necesaria una formulación más ecléctica: ciertamente nosotros damos inicio al mal, éste entra en el mundo por nosotros, pero sólo lo iniciamos a partir del mal que ya está allí y del cual nuestro nacimiento es el símbolo impenetrable. En rigor, el hombre no es originador del mal, sino co-originador”, (Moya 2006, 39).

Como se puede observar, debido al misterio de la exteriorización del mal influenciando la conducta personal y social del ser humano, se puede afirmar que el mal es intrínseco al ser humano. Y de allí la necesidad de cultivar una moral cristiana, la que asume la libertad para servir como una forma de contener el mal dentro de límites legales, que no afecten la convivencia social.

4. La dimensión política de la exteriorización del mal y la banalidad del mal

Como una forma práctica de visualizar en la sociedad la existencia del mal en su dimensión política exteriorizada en la realidad social, vamos a describir los postulados centrales de la filósofa Hannah Arendt en su obra “Eichmann y la banalidad del mal”. Pero, vamos a confrontar esta propuesta arendtiana con los postulados de P. Ricoeur respecto del aspecto del cristianismo que ha evolucionado hacia una ética, a través de la culpa que es la expresión de una interiorización del mal y de la responsabilidad ética.

H. Arendt asistió al juicio de Otto Eichmann y su obra es un relato, análisis y crítica de este fatídico personaje alemán, comprendidas sus acciones dentro de su contexto histórico del sistema del nacional socialismo nazi. En este libro esta autora afirma:

“Mentir constantemente no tiene como objetivo hacer que la gente crea una mentira, sino garantizar que ya nadie crea en nada. Un pueblo que ya no puede distinguir entre la verdad y la mentira no puede distinguir entre el bien y el mal. Y un pueblo así, privado del poder de pensar y juzgar, está, sin saberlo ni quererlo, completamente

sometido al imperio de la mentira. Con gente así, puedes hacer lo que quieras”, (Hannah Arendt. La banalidad del mal).

Según la investigadora Carmen Camey Marroquín (2016), quién discute sobre la posibilidad de realizar juicios morales e históricos y sobre cómo éstos trascienden al mero juicio legal, ilustrado a través de la obra citada de Hannah Arendt. C. Camey profundiza en la teoría arendtiana de la banalidad del mal y la relación que ésta tiene con los diferentes tipos de juicio implícitos en el proceso del juicio de Eichmann en Jerusalén, así como la incapacidad de ejercer un juicio, y las consecuencias que eso conlleva al imposibilitar la reflexión y las respuestas personales ante los conflictos morales. Ella relaciona el juicio histórico de Eichmann con la pregunta sobre el impacto de las acciones individuales en la historia.

Lo concreto es que en el juicio a Eichmann realizado en Jerusalén, sólo se condenaron las acciones, pero las intenciones detrás de las acciones no fueron evidenciadas. Y esto porque la naturaleza del derecho, mediante un juicio penal, bajo el poder de la ley, es la de juzgar principalmente actos, hechos y no intenciones. Sin embargo, “para un juicio moral la cuestión de la intención es esencial. Para un juicio histórico, para saber quién tiene la culpa del mal, no quién lo cometió, sino quién carga la culpa, también es esencial conocer las intenciones”, (Camey 2016, 78).

A mi entender Arendt criticaba no la interiorización del mal en la persona de Eichmann sino, desde la perspectiva de un juicio histórico, la importancia de conocer las intenciones del mal exteriorizado en un sistema histórico-social que se auto concebía como superior y con un poder absoluto de eliminar al “otro diferente” concebido como inferior. Y esto no se dio en dicho juicio.

Lo que ocurrió con el juicio a Eichmann fue el castigo interiorizado en esta persona, pero el mal exteriorizado en un sistema político como lo fue el Nacional Socialismo Nazi no fue castigado. El mal interiorizado se genera en la dimensión relacional del individuo. En medio de un mundo valórico que lo forma o deforma, la persona es un “ser arrojado al mundo” (Heidegger). Aquí se desarrolla y, desde sus circunstancias, crea sus sistemas valóricos que son relativos en el contexto cultural y global de otras

culturas y sistemas valóricos; pero que llega a absolutizar dichos sistemas locales, ideológicamente, perdiendo su capacidad de discernir el bien del mal. Adhiriendo a dichos sistemas ideológicos, como si estos fueran absolutos y universales, con los cuales estructura su vida y valores. Un ejemplo de este proceder lo constituye el propio testimonio de Otto Adolf Eichmann.

“...Sin embargo, esta visión chocaba abiertamente con la percepción que el propio Eichmann tenía de sí mismo. Él no se consideraba un hombre de motivos perversos; aseguraba que jamás dio muerte a un judío y que no tenía ningún odio especial a los judíos (de hecho, se jactaba de haber tenido varios amigos judíos). No se consideraba un antisemita, sino más bien un “experto en asuntos judíos”. Se consideraba a sí mismo un ciudadano ejemplar, cumplidor de la ley de su país en un momento determinado”, (Camey 2016, 78).

La exteriorización del mal en Eichmann radica en el haber vivido en medio de una sociedad alienada por una ideología de la “raza superior”, la que sirvió como excusa para desatar el odio y la frustración nacional proyectando la culpa, cual chivo expiatorio (Girard) sobre los judíos.

“A esto se refería precisamente: Arendt afirmaba que la maldad de Eichmann era banal. Era incapaz de darse cuenta de las implicaciones de sus acciones; sus acciones no estaban motivadas por intenciones horribles y enfermizas, sino más bien por nada: por la vacuidad de cumplir con la ley, de ser “ejemplar” a ojos de los demás. “A pesar de los esfuerzos del fiscal, cualquiera podía darse cuenta de que aquel hombre no era un ‘monstruo’, pero en realidad se hizo difícil no sospechar que fuera un payaso”. No se percataba de inconsistencias y contradicciones; sus clichés lo consolaban, los utilizaba para enaltecerse”, (Camey 2016, 80).

La expresión “banalidad del mal” desató grandes controversias. Sin embargo, muchas veces fue incomprendida e hirió sensibilidades; se afirmó de Arendt que no comprendía el sufrimiento de su propio pueblo. Quizás sea ilustrativo el matiz que hizo Jaspers a Arendt en una carta: “Creo que la noción es ilustrativa y que como título de un libro es además impactante.

Significa: ‘la maldad de este hombre es banal’, no que todo el mal es banal”, (Camey 2016, 80).

Cuando se asume el mal como una realidad que proviene del exterior y es inherente al ser humano, se asume que afecta al ser humano porque este lo comete y hace sufrir a otro ser humano, que es un ser sintiente, pero en definitiva esa persona que ejerce el mal no es culpable, porque está influenciado por una tendencia que proviene desde fuera.

“Esto se acerca a la visión del Aquinate, porque si el mal es ausencia de bien, precisamente le falta profundidad, es superfluo, porque no es realmente nada más que ausencia. El mal no es. Eso no quiere decir que sea superfluo para aquellos que lo sufren. Ella lo negaría [H. Arendt], porque rechazaba por completo el que de esta idea de ausencia de bien se derivara que algún bien podía surgir del mal. Rechazaba la idea —derivada de la concepción del mal como ausencia de bien— de que “los hombres buenos llevan a cabo los peores males”. Sin embargo, estamos ante una falta de comprensión profunda, puesto que nadie diría que los hombres buenos llevan a cabo los peores males, sino que aquellos hombres con mayor capacidad de ser buenos, cuando se corrompen, son los peores malvados. *Corruptio optimi pessima*”, (Camey 2016, 80-81).

Me parece que Jasper sitúa muy bien lo que Arendt deseaba expresar con su expresión “el mal banal”, se trataba de la interiorización del mal en Eichmann, el cual fue gatillado por una exteriorización del mal provocado por una sociedad extraviada o alienada por una ideología política que se asumía como la “raza superior”. Aquí el aspecto jurídico, que sólo juzga actos y no intenciones, no logra ver la exteriorización del mal en la sociedad en que vivió Eichmann y, si se quería realizar un juicio histórico del nazismo, se debió incluir las intenciones que existió en una sociedad, dentro de una época determinada.

“Por otro lado, siguiendo a Susan Neiman, la situación intelectual y general en el contexto en el que Hannah Arendt desarrolla su teoría de la banalidad del mal era de desconfianza ante el mundo y ante el hombre mismo. Los hombres desconfiaban de la razón porque se

creía que era la razón misma la que había llevado a tan inmensos desastres; era la razón la que había construido las cámaras de gas y las armas nucleares. Arendt logra refutar precisamente esta idea, puesto que al afirmar que el mal no tiene profundidad, que el mal tantas veces no proviene del exceso de pensamiento y cálculo sino precisamente de la falta de éste, consigue resarcir la confianza en el hombre y en el mundo. Arendt rechaza la idea de que la realidad sea por sí misma corrupta; al referirse a Eichmann como un payaso, Arendt crea distancia en lugar de deseo de venganza; y en último término, al decir con Kant que “el hombre no puede ser un demonio”, Arendt nos permite recuperar la confianza en la realidad, en el hombre y en el mundo”, (Camey 2016, 80).

Creo que esta crítica a la razón es muy propia de la modernidad. Desde la perspectiva de la descolonización del pensamiento teológico, siguiendo a H. Maturana quien concibe al ser humano como un “ser eminentemente emotivo con capacidad de razonar”, (Maturana 1996, 40). Encontramos al culpable invisibilizado en el terreno de las emociones, el mal exterior, simbolizado en la autopercepción de concebirse como “una raza superior”, sentimiento que guiado por su deseo perverso de usar como “chivo expiatorio” a los judíos disfrutaba de ejercer el poder sobre un grupo más débil en su exterminio. De esta manera se consolidaba un sistema perverso que exigía a sus adherentes un sometimiento incondicional. Es en este sistema en donde Eichmann creció y se formó, guiado por sus preceptos de “cumplir con la ley”, bajo el pretexto de ser un hombre ejemplar.

Un pensamiento similar es articulado por Thomas Hobbes en su clásica obra “El Leviatán”. Aquí critica a la filosofía clásica por hacer de las palabras mundos reales, olvidándose que son sólo representaciones lingüísticas de la realidad.

“Sabido es que Hobbes tenía poco respeto por la filosofía clásica. Despreciaba a Platón, Aristóteles y sus discípulos medievales. Todos ellos, pensaba, tratan a las palabras como si fueran cosas. Imaginan que abstracciones conjuradas por el lenguaje son realidades con existencia independiente y de esa manera han venido engañando a la

mente humana durante siglos. En el capítulo 13 del Leviatán, afirma que el privilegio del absurdo es propio de los hombres, pero aquellos que profesan la filosofía son los más sujetos a él. Para Hobbes los humanos somos máquinas gobernadas por las leyes de la materia, pero máquinas soñantes que no paramos de imaginar nuevos mundos en nuestras mentes creativas”, (Gray 2024).

En cierta forma Hobbes está en sintonía con H. Maturana, concibiendo al ser humano como un ser soñador, por tanto, emotivo. En esta misma línea de pensamiento Ricardo Dudda, releyendo el leviatán a la luz de la obra de John N. Gray, afirma que:

“El verdadero Leviatán es el animal humano. Hobbes creía que estaba impulsado por la autoconservación: los seres humanos siguen adelante hasta que el mundo los detiene. No vio que la pulsión de muerte está dentro de ellos. Nada es más real que la nada en el interior de los seres humanos. Solos entre los seres vivos, saben que su vida está limitada por la muerte. La conciencia de su mortalidad les impulsa a buscar la inmortalidad en las ideas. Matar por las palabras da sentido a sus vidas. En esto ejercen el privilegio del absurdo, al que no pueden renunciar”. Es una visión tremadamente deprimente (y posiblemente cierta): parece sacada de Los demonios de Dostoievski”, (Dudda 2024).

H. Arendt al pretender conducir el juicio particular de Otto Eichmann hacia un juicio histórico, ella pretende que la condena del nazismo, el símbolo del mal externalizado forme parte de una enseñanza histórica que permanezca para siempre. Lamentablemente, el ser humano tiene una capacidad de olvidar rápidamente, dos o tres generaciones posteriores repetirá los mismos errores de sus abuelos, haciendo de la historia algo cíclico. Hoy, en pleno siglo XXI, vemos la crisis de las democracias representativas y el resurgimiento de sistemas que abrazan los absolutismos y que amenazan, nuevamente, con tendencias autoritarias. No podemos olvidar que el llamado “estallido social” ocurrido en Chile, en octubre del 2019, con su eslogan de destruir para refundarlo todo. No fue más que el

desconocimiento de una tercera generación que se olvidó del éxito económico logrado por sus abuelos.

Hoy, la postmodernidad hace surgir, en medio de una globalización, situaciones irreales que pretenden manejar a las multitudes a través del miedo a la guerra de todos contra todos, a través de la invención de estados de naturaleza artificial. Así como lo afirma Barriga.

“En los siglos que sucedieron a estas ideas pareció que Hobbes se había equivocado. La ley limitó el poder de los estados. La derrota del nazismo y el comunismo mostró que gobiernos liberales eran más efectivos que cualquier dictadura. Al término de la guerra fría, muchos creyeron que la democracia liberal se había vuelto universal. No tan rápido, piensa Gray, quien argumenta que los estados actuales en vez de abogar por extender libertades y resguardar contra la tiranía, protegen del peligro y de paso amplían su rango de acción hacia horizontes no vistos desde la Segunda Guerra Mundial. Tal característica expansiva es la que diferencia el leviatán de Hobbes de los nuevos leviatanos que describe Gray. En Hobbes el leviatán tiene objetivos estrictamente limitados. Fuera de proteger a sus súbditos contra ellos mismos y sus enemigos, no tiene competencia. Por el contrario, el propósito de los nuevos leviatanos es más ambicioso y busca asegurar el sentido de la vida de sus súbditos por medio del diseño de sus almas. Aunque prometan seguridad, los nuevos leviatanos no hacen sino fomentar la inseguridad en nuevas guerras de todos contra todos que Gray denomina ‘estados de naturaleza artificial’”, (Barriga 2023).

La exteriorización del mal tal parece, será una realidad de un mundo globalizado que apela al miedo para el control de las masas. Y esto nos conduce, nuevamente, al tema de la banalización del mal.

“Llamar al mal banal no es ofrecer una definición sino una teodicea. Implica que las fuentes del mal no son misteriosas ni profundas, sino que están completamente al alcance de nuestras manos. Si esto es así, no infectan el mundo a una profundidad que nos podría hacer desesperar del mundo mismo. Como un hongo, pueden devastar la

realidad pudriendo su superficie. Sus raíces, sin embargo, son lo suficientemente profundas como para sostenerse”, (S. Neiman. Evil in Modern thought, p. 303; citado por Camey 2016, 81).

Camey releyendo la cita de Neiman, la traduce desde la perspectiva cristiana, como “esperanza” en la providencia divina, ya que el ser humano no es capaz de detener el mal por sus propias fuerzas y voluntad.

“Esto, visto desde una óptica cristiana, es razón de esperanza, no porque se piense que al no haber ninguna dimensión sobrenatural en el mal causado por los hombres la solución está en manos de los hombres, como podría pensarse desde una visión naturalista, sino por el contrario, porque el límite del mal es precisamente el límite fáctico, el que es y no más, que pone la Providencia. También porque el hombre se sabe incapaz de acabar con el mal del mundo, porque no está en sus manos, y por tanto la esperanza no la pone en sus propias fuerzas sino en la certeza de que es en la Redención donde la Providencia pone un límite al mal en el mundo. Al ser cuestionado por el límite impuesto al mal en la historia de Europa, afirma Juan Pablo II: “Más tarde, una vez terminada la guerra, pensé para mí: Dios concedió al hitlerismo doce años de existencia y, cumplido este plazo, el sistema sucumbió. Por lo visto, éste fue el límite que la Divina Providencia impuso a semejante locura”, (Camey 2016, 82).

Sin embargo, la afirmación de Juan Pablo II apela a la “memoria histórica”, la que lamentablemente pronto se olvida. Me parece que detrás de estas concepciones cristianas de la esperanza, subyace la creencia de la creación de un mundo acabado (*ex nihilo*), lo que produce ruido por el ideal de perfección atribuido a Dios, al que no se le permite la existencia del mal en medio de una creación perfecta. Frente a esta perspectiva, me sumo a la teología del proceso de John Polkinghorne quien concibe a una creación en evolución, la que en camino hacia la perfección hace surgir tanto el bien como el mal.

Respecto del juicio y la incapacidad de juzgar a Eichmann, se confundió la exterioridad con la interioridad del mal ejecutado por Eichmann. Desde la perspectiva jurídica que sólo juzga acciones y no intensiones Arendt

defendió la perspectiva jurídica de juzgar a Eichmann por la responsabilidad de sus acciones. Sin embargo, la defensa del abogado Ben Gurión proponía juzgar la exterioridad del mal presente en la sociedad alemana e incluso de la historia. Frente a esta exterioridad Eichmann era una víctima, aunque frente a lo jurídico era culpable por sus acciones. C. Camey describe los argumentos relacionados con la “responsabilidad política” del pueblo alemán frente al surgimiento del régimen nazi.

“Sólo juzgar tendencias generales, pero nunca a un individuo en particular, eso dice la opinión pública. Según Arendt, tan ridícula es la total culpa del pueblo alemán como la inocencia colectiva del pueblo judío. Esto no equivale a negar la responsabilidad política, la cual existe con total independencia de los actos de los individuos concretos que forman el grupo y en consecuencia no puede ser juzgada legalmente ni ser sometida a la acción de un tribunal de justicia. Tampoco en estricto sentido puede ser juzgada moralmente, aunque esa imposibilidad de un definitivo juicio histórico sobre sus actos no diluye su responsabilidad. Es aquí donde entra en juego el concepto de legitimidad o ilegitimidad política. Todo gobierno asume la responsabilidad política de los actos buenos y malos de su antecesor, y toda nación la de los acontecimientos buenos o malos del pasado. Toda generación, al haber nacido en un ámbito de continuidad histórica, asume la carga de las acciones de sus padres y se beneficia de las glorias de sus antepasados. Pero un individuo sólo metafóricamente puede “sentirse culpable” de algo que han hecho sus antepasados. Moralmente, es casi tan malo sentirse culpable sin haber hecho nada que sentirse libre de culpa al haberlo hecho. Cabe concebir que haya un tribunal internacional que juzgue la responsabilidad política de las naciones, pero no que tal tribunal se pronuncie sobre la culpa o inocencia de individuos determinados. La cuestión de la culpa o inocencia individual, el acto de hacer justicia tanto al acusado como a la víctima es la única finalidad de un tribunal de lo criminal. El objeto del informe que se le pidió a Arendt era determinar hasta qué punto el tribunal de Jerusalén consiguió satisfacer las exigencias de la justicia”, (Camey 2016, 85)

Si en realidad asumimos que la fuerza de un juicio histórico constituye una especie de instrumento que pretende evitar que las futuras generaciones cometan los mismos errores de sus antepasados, entonces se debe asumir el peso de tomar conciencia y asumir esa “culpa simbólica” que les compete asumir a las futuras generaciones.

“Una cosa es que un gobierno o un pueblo herede la responsabilidad política de los gobiernos anteriores, y otra es que las personas de cierto pueblo hereden una culpabilidad moral. Arendt recrimina a Alemania su actitud: total indiferencia de que el país estuviera infestado de criminales y asesinos de masas. Pero, ¿realmente se le puede pedir que tuviera otra actitud? Cuando el crimen se vuelve la norma general y la mayoría de alemanes estuvieron implicados, ya fuera con el asentimiento tácito o activamente, y cuando el resto del mundo se encarga de recordarles lo que ocurrió –que ellos fueron los verdugos–, ¿qué otra actitud podía esperarse? ¿No es normal que intenten reconciliarse con su pasado? ¿Por qué callaban? Porque también ellos se sentían culpables. Los herederos de la Tätergeneration no interpretan el mal como banal. No fue banal para los alemanes posteriores al acontecimiento, sino que vivieron el daño infligido por sus antepasados como una culpa moral. La Zweite Generation, los hijos de la Guerra, se sienten herederos de la historia y también herederos de la culpa de sus padres. Pero, en realidad, la culpa que heredan no es una culpabilidad real, sino simbólica, patriótica, política, porque la culpabilidad real tiene que ver con la responsabilidad personal sobre las acciones. Ellos no cometieron esas acciones, por lo cual es absurdo asumir que recae sobre ellos una culpabilidad real”, (Camey 2016, 85-86).

Se debe hacer la diferencia entre la “culpa real” y la “culpa simbólica”, como una forma de contener el mal exteriorizado. La primera es la que comenten las personas dentro de un determinado contexto y circunstancia histórica, la segunda es la asumida por las futuras generaciones que reconocen ese mal histórico y se comprometen a evitarlo. Pues, en definitiva, el bien y el mal tiene relación con la libertad del ser humano.

“La libertad, siguiendo a Tomás de Aquino, es hacia donde se rastrea el mal cometido por el hombre y, por tanto, sólo de las acciones libres puede seguirse una responsabilidad. El acto de libertad sólo se da en el ahora, en un instante presente, y por tanto la imputación de la culpa sólo puede llevar a ese instante en el que se puso en juego la libertad. No puede generar nueva culpabilidad un acto libre que está en el pasado”, (Camey 2016, 86).

Por esta razón, concuerdo con Arendt en rechazar la actitud de preocuparse únicamente por la decencia y la visibilidad de las acciones en la historia. Pues, en definitiva, el ser humano no tiene la capacidad de contener el mal por sus propias capacidades. Es aquí en donde surge el punto de vista cristiano, pues cada acción es única y a la vez trascendente. “Por eso, incluso en un caso hipotético imposible en el que no existiera otra persona en el mundo para contar la historia (...), incluso en ese caso podría plantearse la pregunta sobre si se está haciendo el bien o el mal” (Camey 2016, 23). Si asumimos la dignidad humana expresada bíblicamente con la “la imagen y semejanza de Dios” (Cf. Gn 1,26). “Entonces el ideal moral no tiene que ver con la practicidad de las acciones ni con su visibilidad en la historia, sino con el actuar de acuerdo con la propia dignidad, que se deriva a su vez de la naturaleza humana”. (Idem, Ibidem). La moralidad de una acción radica en la intención y en la acción misma, no en sus consecuencias prácticas, que son además impredecibles. Por eso, sólo si la historia es un absoluto, si no hay lugar en el sistema para la trascendencia, sólo bajo ese presupuesto pueden las acciones quedar subsumidas en la historia.

Dentro del pensamiento cristiano, el juzgar sólo le corresponde a Dios, al ser humano le ha sido concedido el “perdonar”. Por esta razón, las acciones pecaminosas que provocan el mal las realizan las personas, y el juicio moral lo realiza Dios.

“La visión cristiana presenta al mal como acción personal. Existe la culpa personal y el mal es el pecado: voluntario, libre y personal. La responsabilidad es personal y el juicio moral solamente puede hacerlo Dios para cada persona. El principio de la conciencia está en la acción humana y por eso sólo el hombre como fuente de la acción puede ser

responsable de ella. No se busca un fin histórico en sí, alumbrado por los fines personales”, (Camey 2016, 87).

Por esta razón la religión cristiana no se propone con acabar con el mal en el mundo, ya que éste es una realidad heterónoma, es decir que viene desde fuera. Sino que lo que propone es acabar con el mal dentro de la persona, la nueva criatura es aquella que se ha despojado del mal que habita en ella, porque la salvación es personal, aunque posea dimensiones colectivas, y porque el arrepentimiento es personal. C. Camey lo describe con las siguientes palabras:

“No se tiene el deber de acabar con el mal en el mundo, sino de acabar con el mal en cada uno. Sólo se es responsable de las propias acciones personales, pero no de la Historia como tal. El cristianismo cuenta con que el fin histórico no es bueno, esto queda patente en la profecía de Juan. No es tarea de los hombres, sino de Dios. Contribuimos a él con nuestras acciones, y por eso cada acción es única y trascendente, pues contribuye a la tarea de la Redención”, (Camey 2016, 88).

Cuando Arendt menciona los pocos casos de resistencia que se dieron durante el juicio, afirma que: “desde un punto de vista político, nos dice que, en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero algunos no se doblegarán”, (Camey 2016, 24). Esto conecta con la idea de Juan Pablo II de que el límite del mal en la historia es precisamente el bien: “... el límite impuesto al mal en la historia de Europa precisamente para mostrar que dicho límite es el bien; el bien divino y humano que se ha manifestado en la misma historia, en el curso del siglo pasado y también de muchos milenios”, (Camey 2016, 25). Cada una de estas acciones puede ser el límite del mal, y con ellas se construye la historia.

A modo de conclusión

Para la fe cristiana la historia termina con el surgimiento en plenitud del Reino de Dios, que lo trae en forma heterónoma Dios. Pero la responsabilidad del cristiano/a es construir una sociedad que cada día, se acerca más y más al ideal del Reino de Dios. Por esta razón, cada acción

temporal de un cristiano/a asumido como una nueva creación (nueva criatura) debe ser realizada con la conciencia que debe reflejar a Cristo en todo lo que haga. Con esto queda patente que la autoría de la historia corresponde a los hombres; con sus acciones buenas y malas, son ellos los que la construyen. Sin embargo, no buscan cumplir con una tarea histórica, pues para ellos el fin es extrahistórico, es trascendente a la historia, pues se trata de la Redención. C. Camey describe la tarea de asumir y construir la historia con un corazón abierto a la esperanza, dejando de lado el pesimismo histórico.

“Esto contrasta con la visión de la historia como una “pesada carga” que hay que llevar a cabo y que el fin de la historia en su plenitud está en las manos de los hombres. Solamente quien posee esta visión puede creer sus acciones personales inútiles ante la tarea histórica, pues si comprendemos la historia como una tarea que está en las manos del hombre realizar, cualquier acción individual y sin una resonancia de cierta magnitud (es decir, acciones que quizá quedan ocultas a los historiadores y al resto del mundo), son inútiles y superfluas. En una visión moral e histórica en la que el objetivo es cumplir con una misión grandiosa, las acciones personales no tienen relevancia individual, sino solamente en relación al conjunto o destino común”, (Camey 2016, 88).

Dentro del contexto del Reino de Dios, que ya está irrumpiendo en la historia, el cristiano/a redimido y convertido en una nueva criatura es responsable de sus acciones, pues su libertad es asumida como una libertad solamente para amar y servir (San Agustín). Para un cristiano cada acción personal, por pequeña que sea, es trascendente y, por tanto, fuera del tiempo, pero a la vez presente a todo tiempo. “Esto implica que la historia es guiada por cada acción individual del hombre, sea que se vean o no: estas acciones realizan la historia”, (Camey 2016, 88).

Respondiendo a nuestra hipótesis de trabajo, debemos argumentar que el evento salvífico proveniente del Cristo resucitado posibilita que el ser humano redimido pueda poner fin al mal interiorizado dentro de él, a través de la libertad para amar y servir por amor a Dios.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah (2006). *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Ciudad de México: Editorial de Bolsillo.
- BARRIGA, María Victoria (2024). “Post-liberalismo y nuevos levianos”. Recuperado de <https://barroquita.com/2024/02/01/post-liberalismo-y-nuevos-levianos/>
- CAMEY MARROQUÍN, Carmen (2016). El juicio y la banalidad del mal en Hannah Arendt. *Metafísica y persona. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 8, Julio-diciembre 2016, Número 16: pp. 75-89.
- DUDDA, Ricardo (2024). “Algunas reflexiones sobre el futuro del Capitalismo”. Recuperado de <https://letraslibres.com/politica/algunas-reflexiones-sobre-el-futuro-del-capitalismo/> 11/03/2024)
- ECHEVERRÍA, Rafael (1997). *El búho de Minerva*. Santiago de Chile: Editorial Sáez JC.
- FROMM, Erich (2013). *¿Tener o ser?* 2º edición. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- GRAY, John N. (2024). *Los nuevos Leviatanes. Pensamientos después del liberalismo*. Ciudad de México: Editorial Sexto Piso.
- MEDINA, Jonatan. s.f. *Dios y el problema del mal. Respondiendo a Epicuro*. Recuperado de <https://voluntastua.com/dios-y-el-problema-del-mal/>.
- MOYA MENA, Sergio (2006). “La exterioridad del mal en Paul Ricoeur”. San José – Costa Rica, Revista Espiga Nro. 13, Vol.7.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial. (Traducción de Andrés Sánchez Pascual).

- POLKINGHORNE, John (2000). *Ciencia y Teología*. Una Introducción. Santander: Sal Terrae.
- RICOEUR, Paul (2004). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Ediciones Trotta.
- SILVA NEGRETE, Raúl (1998). “Ontología del Lenguaje”. En *La política y lo político*. CTE/COE., Santiago, Guía nº 7, pp. 1-12.

CINCO PANES Y DOS PECES

Aportes teológicos para la pastoral desde la niñez¹

Elizabeth Salazar Sanzana²

“Hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces. Esto es suficiente para todos” (Jn 9,6 TCB).

Resumen

En este trabajo me propongo, desde las meditaciones, vivencias y en escucha activa, indagar reflexiones teológicas que nos ayuden e iluminen nuestro caminar como iglesia. Queremos recoger los pensamientos que surgen desde la niñez y que, debido al adulto-centrismo que nos rige y modela, hemos despreciado y perdido en el camino. Aspiramos a superar este paradigma y abrirnos a la comprensión infantil de Dios, de la fe y de la salvación. Este cambio o giro implica reconocer y valorar a la niñez como sujetos plenos, con voz propia, capaces de contribuir al ámbito espiritual y comunitario.

Palabras clave: niñez, escuela dominical, pan, pastoral, salvación. Poesía.

Abstrac

In this work I propose, from meditations, experiences and active listening, to investigate theological reflections that help us and illuminate our journey as a church. We want to gather the thoughts that arise from childhood and

¹ La idea central de este texto fue expuesta en clase de teología contextual para estudiantes de pregrado de la CTE de Chile el año 2022 y se compartió en el Núcleo FTL Chile-Rancagua.

² Doctora en ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo; profesora de Teología sistemática en la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; laica de la Iglesia Evangélica Pentecostal.

that, due to the adult-centrism that governs and models us, we have despised and lost along the way. We aspire to overcome this paradigm and open ourselves to a childlike understanding of God, faith and salvation. This change or shift implies recognizing and valuing children as full subjects, with their own voice, capable of contributing to the spiritual and communitarian sphere.

Keywords: childhood, Sunday school, bread, pastoral, salvation, poetry.

Introducción

Hay un canto que dice: “*Señor mío, Jesucristo, hoy bendice este alimento, cinco panes y dos peces, como allá en el desierto*”, cuya simple melodía nos ha acompañado desde nuestra primera infancia. En la solemnidad del momento, cuando el bullicioso acercarse a la mesa alcanzaba su máxima expresión, este canto nos convocaba y unía como familia, o como iglesia. A través de este canto-oración, que aún hoy entonamos, hemos afirmado por fe, de generación en generación, que la bondad de Dios manifestada en las personas que seguían a Jesús es la misma que experimentamos hoy. Esa bendición se revela multiplicando los recursos, moviendo manos generosas para satisfacer las necesidades del pan diario. Es una fe que, incluso en tiempo de escasez, espera el compartir generoso y la provisión prodigiosa. A partir de esta melodiosa rememoración, nos proponemos reflexionar sobre la teología y la espiritualidad que emergen de este quehacer teológico cotidiano, con un rostro de niñez, de ternura y de identidad latinoamericana.

Iniciamos este aporte teológico reconociendo nuestra limitación, pues se trata de un ejercicio reflexivo difícil y complejo. Como señala Harold Segura, esta tarea es ir atrás de “una ternura inmensa que humanice la fe y redima la vida”³. Hace algunas décadas estudié formalmente pedagogía, pero mi vida de fe me condujo al trabajo con niñez desde muy joven, siendo

³ Harold Segura. *Una ternura inmensa que humanice la fe y redima a la vida: esbozos pastorales para una teología bíblica de la ternura*. En: Segura, H y Grellert, A. *Ternura. La revolución pendiente. Esbozos pastorales para una teología de la ternura*. España: Clie, 2018. p 29.

consciente de su complejidad y exigencia⁴. Por ello, al iniciar esta reflexión, es necesario mencionar dos puntos claves:

- Primero, es fundamental confesar el adulto-centrismo en el que vivimos, ya que este reconocimiento es un primer paso para abrir un espacio seguro para “la escucha activa” de la teología, que surge en el caminar de la niñez, considerada como sujeto de la teología⁵.
- Segundo, reconocer que, aunque la niñez está siendo tenida en cuenta y existen varios aportes que responden a la situación de vulnerabilidad de la infancia, observamos y discernimos que, en el ámbito eclesial, aún persisten posturas teológicas cuestionables, pues no consideran al niño o la niña como un ser humano pleno, sino más bien como un objeto⁶.

Con esto, me propongo, desde las meditaciones, vivencias y en escucha activa, indagar reflexiones teológicas que nos ayuden e iluminen nuestro caminar como iglesia. Queremos recoger los pensamientos que surgen desde la niñez y que, debido al adulto-centrismo que nos rige y modela, hemos despreciado y perdido en el camino. Aspiramos a superar este paradigma y abrirnos a la comprensión infantil de Dios, de la fe y de la salvación. Este cambio o giro implica reconocer y valorar a la niñez como sujetos plenos, con voz propia, capaces de contribuir al ámbito espiritual y comunitario.

Para esta tarea es fundamental la reconceptualización de la niñez como sujeto del quehacer teológico. Como diría José Miguez Bonino, la niñez

⁴ A los 15 años fui profesora de escuela dominical infantil, pedí ayuda a la Alianza Pro-evangelización del Niño (APEN). Años después fui monitora voluntaria de niñez vulnerable en Chile y Brasil (niños de la calle). Trabajé y promoví las *Clases Bíblicas Visualizadas*. También colaboré con la formación de docentes de religión en un programa de la CTE de Chile con el CPEIP-Centro de Perfeccionamiento, Experimentación e Investigaciones Pedagógicas del MINEDUC

⁵ Panotto nos habla de “lógica adulto-céntrica”. Cf. Panotto, N. (2016). *Juegos que nos hablan de Dios*. Quito: SBU. pp. 13 y 19.

⁶ Nos referimos a esa idea que hay de entretenir a la niñez en la iglesia, mientras los adultos están en los momentos considerados “importantes” o, como lo critica Panotto “las cosas serias”. Esta actitud de desconsideración se profundiza cuando se envía como guía de la niñez al recién llegado, o persona sin formación. El movimiento *Iglesia con la niñez* está trabajando en estos últimos años en el tema. Es una valiosa iniciativa de oficinas de Fe y Desarrollo de World Vision en AL.

tiene un “rostro de la teología”, pues la teología se encarna de manera distinta según las realidades locales. La niñez, como persona plena, la niñez goza de derechos, de intereses propios como ser humano, siendo imagen y semejanza de Dios. Además, se hace necesario un cambio en el lenguaje que facilite la interacción con la niñez y que, en lo posible elimine la asimetría en la comunicación. No se trata de ocultarles las grandes interrogantes bíblico-teológicas, sino de reconocer que todos y todas estamos ante el misterio, y de entrar en la dinámica de la espiritualidad que rodea las vivencias de infantiles, o, como diría Edesio Sánchez, de *entrar en el juego*:

El juego es una actividad esencial que refleja la imagen de Dios en los niños, permitiéndoles experimentar la creatividad, la libertad y la alegría que son inherentes al reino de Dios. A través del juego, los niños no solo desarrollan habilidades cognitivas y sociales, sino que también viven una espiritualidad auténtica, marcada por la comunión y el gozo en un contexto seguro y amoroso⁷.

N. Panotto, siguiendo a E. Sánchez y recordando la teología de R. Alves⁸, nos dice que la teología desde la dinámica del juego significa:

Reivindicar aquellas instancias creativas, plural, libres y abiertas que posee la imaginación humana y sus experiencias más cotidianas. Implica elaborar un discurso teológico que promueva el ejercicio de deconstruir los espacios cercenantes y opresivos de nuestro mismo contexto⁹.

En esta reflexión, también traigo a la memoria muchas vivencias con la niñez, las cuales han enriquecido mi reflexión teológica académica y mi caminar en la fe. Juegos, canciones, dramatizaciones, poesía, manualidades, y una variedad de sabores, colores y lágrimas. Hacer memoria es “recordar”, como señala María Soave: “hacer volver al corazón”. “La teología la hacemos desde el sentir, desde lo que nos habita. La memoria tiene que ver con la nostalgia de las cosas pasadas que, volviendo al corazón,

⁷ Edesio Sánchez (2018). *La niñez en la Biblia y la teología*. Buenos Aires: Editorial Kairos. p. 75

⁸ Rubem Alves (1982). *La teología como juego*. Buenos Aires: La Aurora.

⁹ Nicolás Panotto (2022). *Políticas como signo de los tiempos*. Santiago: Dia-logos, p. 143

reavivan el deseo y traen el aroma de la vida futura”¹⁰. Es un avivar el ímpetu, el deseo de servir, el fuego, la acción de Dios-Espíritu, pues esa reminiscencia ya no es memoria de vida pasada, sino que es memoria presente y futura que nos conecta a la esperanza. Esa esperanza, desarrollada por Moltmann, no es solo una expectativa pasiva de lo que vendrá, sino una fuerza activa que nos impulsa a participar en la transformación del mundo, de nuestra sociedad y hacer memoria es “recordar”, como señala María Soave: “hacer volver al corazón”. La teología la hacemos desde el sentir, desde aquello que nos habita; de nuestra iglesia aquí y ahora¹¹.

1. Un quehacer teológico propio

Uno de los libros importantes en la educación cristiana en APEN¹² era un llamado “libro sin palabras”, que simulaba un librillo sin frases escritas. Se enseñaba bajo las llamadas “leyes de salvación” y tenía una hoja roja, otra amarilla, una verde, una negra y una blanca. La primera era la blanca y representaba a Dios, su amor, su creación y la armonía perfecta. Luego venía la negra que representaba el pecado, la separación del ser humano con Dios. Le seguía la hoja roja, que era Cristo y su sacrificio de redención. Después, la verde, que significaba de crecimiento espiritual. La última hoja era la amarilla, que representaba la eternidad y el oro en el cielo. En una ocasión, en 1985, llegué al campamento¹³ en los suburbios de Santiago, donde me enviaron a misión con la niñez del sector. Dejaba algunos materiales de clases bíblicas guardados con la persona que también custodiaba el único baño para las familias que vivían en aquel campamento. Por problemas de transporte, llegué más tarde de la hora acostumbraba para el encuentro infantil en un patio abierto. El grupo ya estaba reunido, y una de las niñas, de no más de seis años, estaba imitando la clase y había encontrado ese llamativo libro sin palabras. Recuerdo que no la interrumpí

¹⁰ M. Soaves (2005) *Lunas. Cuentos y encantos del Evangelio*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 81

¹¹ J. Moltmann (1970). *Teología de la esperanza: Estudios sobre los fundamentos y las implicaciones de una escatología cristiana*. España: Sigueme.

¹² Alianza pro evangelización del niño.

¹³ Asentamientos informales.

y presté atención a lo que hacía. Con su propia ternura (inolvidable) abrió el libro y comenzó diciendo, señalando el color amarillo, que Dios venía de “más allá del sol y las estrellas”. Luego, mostrando el verde, dijo que Dios había hecho los árboles y todo lo verde para que pudiéramos comer lechugas, y que había una linda tierra con árboles donde íbamos vivir. Cuando abrió la hoja negra, dijo que “con Dios siempre íbamos a tener mucho carbón”, y rápidamente agregó, mostrando el rojo: “y vamos a tener fuego para calentarnos”, para luego cerrar el libro. Una bella lectura, que hablaba de Dios y de su amor manifestado y reconocido por fe en su realidad. No había nada que yo pudiera agregar que les ayudara en ese día frío, en medio del tierral y la pobreza que les rodeaba. Su lectura era buena nueva, era Palabra de Dios, y la guardé en un relato escrito, que comaprtí en clases con Tjeer de Boer¹⁴, un gran profesor de Educación Cristiana que nos hacía motivaba a trabajar la creatividad infantil.

La teología es lo que reflexionamos sobre la vida cotidiana, lo que provoca la acción de Dios en cada persona y cómo el Espíritu nos interpela. Son las preguntas sin fin que hacemos a Dios y, con sus respuestas, formulamos más preguntas. Así lo manifiestan varios teólogos y teólogas, como es P. Tillich quien plantea que la teología nos ayuda a expresar y reflexionar nuestra fe a partir de la revelación de Dios. Sin embargo, también está en ella la constante tensión entre la fe y la razón, lo que nos lleva a entender la “fe como la preocupación última”¹⁵.

Todo esto nos indica que requerimos repensar nuestros mecanismos de construcción teológica, para desde allí cuestionar los discursos, forma e institucionalidad desde los poderes¹⁶.

Como bien nos invita la ronda de Gabriela Mistral, para hacer teología es necesario estar en la disposición abierta, cotidiana, a la propia

¹⁴ Tjeerd era colaborador ecuménico holandés, que trabajó en Chile y Brasil en aquellos años.

¹⁵ P. Tillich (1976). Dinámica de la fe. Buenos Aires: La Aurora, pp. 7-10

¹⁶ Nicolás Panotto. (2022). *Política como signo de los tiempos*. 2a edición ampliada. Santiago: Diálogos, 2022. p. 134

espiritualidad de la ronda, para danzar¹⁷. Así también recuerdo las palabras de Lieve Troch:

No es posible pensar la vida cotidiana latinoamericana sin la danza. Danzar es vivir. Lo cotidiano, el baile, la comida, el placer, todo está unido. La religión es vivida, es creada, no con palabras antiguas, no con conceptos convencionales, pero sí en el pluralismo, en lo no definido, en la perplejidad, en lo maravilloso, lo *tremendum et fascinomun*, en la vida preciosa, siempre nueva, como agua pura y escasa en vasos de barro y en formas diferentes, siempre en cambios como el flujo de la marea¹⁸.

1.1.- Niñez visible e invisible en la Biblia.

La presencia de la niñez en la Biblia no puede definirse en una sola imagen. Por un lado, es significativa; por otro, transgrede su condición de ser humano. Encontramos varias miradas hacia la revelación de Dios con ternura, compasión y compromiso con la vida y con los diferentes procesos de los más débiles. Pensemos en el recuerdo de la niñez en el Primer Testamento: tenemos al bebé Moisés, Isaac, Ismael, la pequeña Mirian, el niño de la viuda de Sarepta, los niños salvados en la huida a Egipto, Samuel, el pequeño David, la criada (esclava) de Naamán, entre otras sorprendentes imágenes de niñez¹⁹.

En el texto del profeta Oseas vemos la imagen del niño que necesita leche, que representa al pueblo en búsqueda de Dios. Son imágenes de ternura propia de Dios ante la niñez. Asimismo, encontramos al niño profetizado en Isaías 9, retomado en el Segundo Testamento, como es el caso de Juan

¹⁷ Elizabeth Salazar Sanzana. *Dame la mano y danzaremos: la niñez como desafío teológico pastoral*. En: Rodríguez, G. y Segura, H. *Dame la mano y danzaremos. La niñez como desafío teológico y pastoral*. Colombia: Celam, SBC, WV. 2014. pp. 56-86.

¹⁸ Lieve Troch (2007). *Passos com Paixão. Uma teologia do dia-a-día*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Ed. p. 13. (traducción propia).

¹⁹ Ejemplo: Salmo 8,2: “De la boca de los pequeños y de los niños de pecho estableciste fortaleza, a causa de tus enemigos, para hacer callar al enemigo y al vengativo”.

en el vientre de Elizabeth, y el propio Jesús en el vientre de María, con José que lo acoge como padre adoptivo.

No obstante, hay textos muy preocupantes que son parte de los relatos bíblicos. La recurrente frase: “sin contar las mujeres y los niños” (Ex 12,37)²⁰, que aparece incluso en el

texto paralelo que usamos para esta reflexión (Mt 14,21), nos muestra que la niñez no era considerada. Aparece en imágenes violentas, como es el posible sacrificio de Isaías, la sentencia de muerte de los niños y niñas en Egipto, o la que genera la huida de María, José y el bebé Jesús en Palestina. Esto contrasta con los evangelios y con el Emanuel, que nos remite a rescatar la imagen de la infancia en Nazaret, Galilea (Lc 4,16). Esta aparente contradicción, tiene que ver con el hecho de que la Biblia es testimonio de fe en su contexto a lo largo de los siglos, lo cual nos remite a diversas concepciones del ser humano.

Cuando encontramos estos momentos de protagonismo de niños y niñas visibles en la biblia, es necesario entender que esta lectura proviene de la visión profética y escatológica de Reino de Dios, que lo trastoca todo. “Dejen los niños que se acerquen a mí” (Mt 19,14), o “colocando a un niño en medio”, como criterio y metáfora del Reino de Dios, anuncia una nueva lógica de justicia y amor (Mt 18,1-2, Mc 10,15-16 y Lc 18,14-17). La interpretación común de estos pasajes, es que la inocencia y pasividad de los niños y niñas deben ser imitadas por las personas adultas. Sin embargo, no se considera el hecho de que la imagen de la niñez es una manera de contrastar con la ambición de los poderosos. Jesús dignifica la niñez, ubicándola en el centro para reconocer al ser humano independientemente de sus “obras”, de su hacer y poder. En Mc 9,35-37, los niños y niñas son mostrados como sujetos teológicos del Reino, y desde esa perspectiva, Jesús

²⁰ Como los hijos de Israel que salieron de Egipto, que fueron 600.000, sin contar a los niños. Ex 12,37.

define el reino como una realidad que va más allá de la lógica propia de la tradición, de la ley dada al pueblo²¹.

Enrique Pinedo, hablando de la niñez en la misión, nos propone la ardua tarea de corregir nuestras teologías bíblicas y nuestra historia. Menciona la investigación de Marcia Munguía, quien resume en seis puntos las perspectivas bíblicas y teológicas sobre la niñez que históricamente se ha abordado de manera errónea. Estas, dice Pinedo, se relacionan entre sí y han tenido su base bíblica-teológica a lo largo de la historia; son: la niñez como don de Dios y fuente de gozo; la niñez como criaturas pecadoras y agentes morales, la niñez como huérfanos y extranjeros que necesitan justicia y compasión²². Es decir, pensar en la niñez en la *Biblia* y en la *historia* es asumir la evidente mirada despectiva y una ausencia de interés por la niñez, tildándolos de “adultos pequeños”, “tabula rasa” o “ángeles con bondad innata”, entre tantas otras concepciones alejadas de lo que nos propone la Palabra de Dios.

1.2. Niñez como mi prójimo

Uno de los puntos que debemos establecer desde el inicio, y que coincidentemente, compartimos varios teólogos y teólogas que trabajamos este tema, es la manera en que la niñez ha sido despreciada a partir de una *sacralización* ya mencionada, alejándola de la maldad y asociándola con una gran dosis de ingenuidad, santidad, y considerándola el “humano ideal” frente al pecado del mundo. Harold Segura denomina a esto *infantilismo teológico* y Pablo hacía referencia a ello en 1Corintios 14,20²³.

²¹ Cf. Movimiento junto por la niñez y la juventud. *Dejen que los niños vengan a mí. Pistas bíblico teológicas para el ministerio con la niñez y la juventud*. En: Panotto, N. (2026). *De juegos que hablan de Dios*. Quito: SBU- Ecuador-WV, Apéndice. p. 109s.

²² E. Pinedo. *Niñas, niños y adolescentes: Agentes activos en la misión de Dios*. En: Barreda, J., De Luca, M. y Sánchez, E. *Sigamos a Jesús en su reino de vida. Reflexiones teológico-pastorales a partir de CLADE V. San José: La Lámpara-FTL*, 2014. p. 172

²³ “Hermanos no sean como niños en su modo de razonar. Sean como niños en cuanto a la malicia, pero en su modo de razonar actúen como gente madura”.

No podemos negar que todos albergamos tenemos algo de esta idea; independientemente de la edad que tengamos, tendemos a sobreproteger a la niñez, anulando su libertad. Se llega al extremo de creer que en la niñez no existe *discernimiento espiritual*, lo cual genera una asimetría que ha provocado la distorsión entre el cuidado amoroso y el dominio que les anula como personas, como prójimos. Cuando leemos Lucas 18,16-17 “el que no reciba el reino de Dios como un niño, de ninguna manera entrará en él”, solemos interpretarlo desde una mirada que implica pasividad, tolerancia ante la autoridad, obediencia, sumisión, falta de discernimiento, ingenuidad y carencia de entendimiento. Se nos olvida que la sumisión a Dios, TRINO, se realiza bajo los signos del Reino, y en ello está garantizada para todo el ser humano la verdad, la justicia y la guía propia del Espíritu Santo, con su gracia recibida sin mérito alguno. Recibir el Reino como un niño o niña está vinculado a la disposición de ser receptores de su amor. Toda vida es un don de Dios; hay una integridad divina en esa creación, pues con el aliento de vida (nefet) Dios ha dado a cada persona valor propio y dignidad. Creemos en la humanidad como imagen y semejanza de Dios, por lo que también comprendemos que todos y todas, indistintamente de la edad, somos vasos de barro (2Co 4,7) frente a la gracia divina.

Se debe entender que Jesucristo, nuestro Señor, es uno, y la iglesia, como cuerpo, también es una, con la diversidad de los muchos miembros (Ro 12,4). Para Pablo, no hay débiles en el cuerpo, sino que hay algunos miembros que parecen serlo; no obstante, todos son indispensables (1Co 12,12). Entender la niñez como prójimo implica también atender a la necesidad de todos y todas en el cuerpo de Cristo, en una interdependencia y armonía holística entre todos los miembros del cuerpo.

Pensar en nuestro Dios trino, y en una antropología relacional que considera la pluralidad y la equidad en los distintos espacios de participación social y eclesial, es fundamental a la hora de entender la niñez. Esto supone, como dice Socorro Vivas, que el ser humano puede entenderse no solo como un ser en relación con Dios, sino también en relación a Dios, como una manera esencial de ser, de la cual deriva toda semejanza con el Creador. Es decir, todo lo que el ser humano es, a cualquiera edad, y lo que puede llegar a ser, está unido a Dios, su Creador.

Dios no es solo diálogo (comunicación verbal o palabra compartida atribuida fundamentalmente al racionamiento del adulto), sino también comunión: *común- unión* con y entre todos y todas. Somos prójimos porque somos semejantes y estamos unidos en la diversidad propia de género, cultura y edad, por el Espíritu.

1.3. Niñez y Sagradas Escrituras: Leyendo juntos y juntas

Otro elemento que quisiera también mencionar es la superación de los modelos pedagógicos tradicionales, especialmente lo que se ha dado en nuestras escuelas dominicales y clases de religión. Como decía Alves: “Educar es enseñar a ver, no enseñar lo que se ve”²⁴. Tomar la Biblia y mostrar que es Palabra de Dios accesible, como testimonio, como verdad de fe al alcance, que habla del amor de Dios y también muestra nuestros errores, puede ampliar la mirada más allá de la simple memorización de textos.

La lectura popular de la Biblia, nos llevó a considerar la sagrada escritura como palabra viva, que establece sintonía con quién la lee. Es aquí donde entra el empoderamiento de la niñez. Mesters decía que la Biblia debe ser leída a partir de la experiencia vivida, que es donde Dios actúa. La lectura popular no es solo un método, sino una práctica de fe que se vive en comunidad²⁵ . Con esto, la lectura bíblica infantil debe permitir interpretaciones (lecturas) que incorporen al niño o niña como sujeto. La inclusión de los niños y niñas como lectores es una nueva forma de establecer esa dimensión de equidad. No se trata de que el adulto o adulta sea el centro de poder que dispone incluir, sino que todos y todas, en equidad, nos presentamos ante la Palabra viva, en oración, humildad, dependiendo de la acción del Espíritu Santo para que sea palabra viva.

Aquí en Chile, a la edad *adulta mayor* se le denomina actualmente *persona mayor*. Esta sutileza en el lenguaje considera al ser humano en equidad. Lo mismo sucede con la niñez: cuando se utiliza la metodología adecuada, nos

²⁴ Rubem Alves (2004). *La alegría de enseñar*. Barcelona: Paidós, p. 15

²⁵ <https://es.scribd.com/document/41623117/Carlos-Mester-Sobre-La-Lectura-Popular-de-La-Biblia>

permite trabajar la Sagrada Escritura en un círculo hermenéutico donde todos y todas, indistintamente de nuestra condición y edad, somos sujetos tocados por la revelación de Dios. Seremos parte de la Palabra revelada con distinta profundidad, según la voluntad de Dios.

Eso no quita la responsabilidad de los adultos y adultas de acompañar esa niñez (un ayo-paidagogos). La responsabilidad no debe entenderse como un derecho de propiedad, sino como parte de relaciones de interdependencia. De la misma manera que aprendemos a ser madre o padres, aprendemos a ver a los hijos e hijas con toda su riqueza. Este mismo ejercicio lo realizan los docentes, abuelos, abuelas, nuestros ancestros, pastoras y pastores y la luz irradiada de generación en generación.

Creo que las niñeces tienen derecho a una educación que no solo les enseñe conocimientos académicos, sino también valores éticos, espirituales, que les permitan vivir en sociedad de manera responsable y solidaria, con alegría. En este sentido, varios proyectos de enseñanza-aprendizaje significativo son muy importantes de considerar en las iglesias. Ayudarles con amor a aprender y desaprender, respetando lo que son, en un entorno que haga significativo el *conocimiento*²⁶ y lo relacione con sus vidas y contexto. Esto transformará la mirada hacia la edad adulta en una relación de inclusión, ya no basada en “me haré responsable” o “viviré mi vida”, sino como parte de esa plenitud de vida (siempre aprendiendo y siempre dependiendo de Dios y su amor). Aquí, merece ser citado nuevamente Alves, cuando habla del aprendizaje a cualquier edad: “La educación se resume en dos palabras: amor y paciencia. Todo lo demás es pérdida de tiempo”.²⁷ Si entendiéramos que todos y todas, a cualquier edad, necesitamos procesos de integración constante para aprender, tendríamos espiritualidades más profundas frente a lo que es la Palabra de Dios, escrita y revelada en la historia.

Una de las experiencias más significativas en la lectura de las escrituras con la niñez, ha sido la posibilidad de escuchar interpretaciones, que limpian el

²⁶ Como “cimento” para construir sus propios aprendizajes, con sus vivencias, saberes, espiritualidad.

²⁷ Rubem Alves (2004). *La alegría de enseñar*. Barcelona: Paidós. p. 135

texto de las lecturas e interpretaciones tradicionales o patriarcales. Al leer la historia de *la niña, hija de Jairo* (Mr 5,21-43), los niños y niñas concluyeron que la niña estaba enojada, porque había demasiada gente en su casa y no le prestaban atención, y que cuando Jesús llegó, le prestó atención, y sacó a la gente molesta de su casa. Al preguntar si Jesús se equivocó, ya que según ellos la niña no estaba enferma, algunos se rieron y me dijeron: “a veces nos hacemos los enfermos para que los grandes hagan lo que queremos” y, “Jesús lo sabía” o “lo adivinó altiro (de inmediato)”. Pocos adultos se fijan en ese detalle de la gente (Mr 5,40), y la actitud de Jesús, de sacarlos de la casa.

Las reflexiones recogidas del nacimiento de Jesús en el pesebre, me han llevado a rescatar una visión alejada de la tradicional navidad. Para algunas niñeces, Jesús nació bebé porque Dios creó todas las edades, y como ya era viejo, volvió a la primera edad. Jesús nació bebé para saber lo que se sentía y cambiar la historia. Una interpretación muy especial fue que *Jesús fue niño porque así conoció lo que era tener amigos y un hogar*. Un niño atribuyó el nacimiento en el pesebre a lo malo del ser humano con la naturaleza, argumentando que maltratamos a los animales y contaminamos todo, y que solo los animales merecieron ver al niño primero. Otro niño aseguraba Jesús nació como espía, pobre, para cambiar el mundo, y que se dio cuenta de que la gente era mala.

La experiencia de lectura de Juan 4, sobre la samaritana y el agua, fue reflexionada con un grupo de estudiantes de enseñanza básica. La lectura resultó reveladora al unir el agua viva con el cuidado del agua en el planeta. La gratuidad y el amor de Dios en su creación nos confrontó a la inmensidad del problema medioambiental. Esta lectura de niñez, unida en la fe, sin pretensiones, generó una historia de compromiso y sensibilidad. Fue un proceso atractivo y lúdico, donde fuimos descubriendo la conexión entre la dignidad humana y la creación de Dios; la consideración de la casa común que compartimos con los animales y con todo el universo. Esta

experiencia está documentada en un artículo publicado en el proyecto mundial de ecodiaconía.²⁸

2. Teología de y para la niñez: un tejido de juego y ternura

La teología que anunciamos es desde la niñez y está centrada en ella. Es por donde nos movemos siguiendo a Keith White (*child theology*), en los escritos de Harold Segura, Nicolas Panotto, las propuestas de Nancy Cardoso, Edesio Sánchez, Anna Grellert y el maestro Ruben Alves. Planteamos el tema de una teología que recogemos por pura gratuidad del Espíritu, pues es la propia niñez quien la propone. La recibimos en escucha activa y podemos devolvérsela a la niñez, tal como sucede cuando se recoge la miel y, en el invierno prolongado, se devuelve algo de ella a los panales. Una teología de retroalimentación que surge de la escucha sabia y respetuosa de la iglesia, como nos recuerda Panotto, implica “un acto de humildad”.²⁹

Un día, en la sala de clases, estábamos trabajando sobre “la oración”, vinculándola a palabras positivas: “Oración es alegría, amor, paz, oración es hablar con Dios”. Entre otras palabras, los niños y niñas de segundo año (ocho años) asociaban el conversar con Dios. Uno de ellos me dijo que él oraba, pero no decía nada. “Tía, yo muevo la boca *no más*, pero no digo ninguna palabra”, y luego agregó: “de la boca salen las palabras, pero yo las digo en el corazón”. Varios se sintieron identificados, y una niña dijo: “de allí salen las oraciones a Dios”. Sonréí aprobando lo dicho, pero en ese momento fui sorprendida cuando comenzó una cascada de opiniones. Una niña agregó: “Estoy segura de que a Dios solo le gusta que pensemos y soñemos cosas lindas, sin decir nada, ni en el corazón”. Otro niño dijo: “tía, las oraciones son difíciles” y añadió “creo que Dios se aburre de escucharlas”. Una niña expresó: “yo no sé cómo decirle, creo que decirle

²⁸ Versión en español de las contribuciones latinoamericanas Cf. E. Salazar Sanzana, “Dame de esa agua. Reflexiones desde la niñez sobre el cuidado del agua”. En: Berón, D. y Strizzi, M. Manual internacional de eco diaconía y cuidado de la creación. Contribuciones desde América latina y el Caribe. Buenos Aires: La Aurora, 2022. p. 411

²⁹ Nicolás Panotto (2016). *De juegos que hablan de Dios*. Quito: SBU-World Vision. p. 102

Diosito no le gusta”. También mencionaron que era como “hacerle la pata” y que decirle “Dios” (a Dios) no le gustaba. Algunos lo llamaban tata,

abuelito, papá, amigo, caballero, Señor, hermano y padrino. Otros oraban a Dios en el baño, le cantaban, bailaban, le contaban chistes, afirmando que eso hacían en sus iglesias. Así, iban compartiendo ideas, alejadas de una oración convencional. Sus sentencias fueron sorprendentes, creativas y encantadoras. Me recordaron a Raimon Panikkar, cuando habla sobre la oración. Lo anoté rápidamente en *mi diario*³⁰ y busqué la cita del maestro de la mística:

Mis oraciones sin vocablos, pero en palabras está. He dicho Padre y no Madre, Hijo y no Hija también por seguir la tradición; pero, sólo voces son todas, sin separación. He dicho también “oración” por no romper la costumbre, puesto que de la boca sale, aunque del corazón procede. Pero tampoco es así, pues no sabe mi alma qué decir. Yo soy un espectador de ese reflujo divino cuyo nombre es el amor(...)³¹

En otra oportunidad, uno de los estudiantes de 2º ciclo, al hablar de Dios como creador, me dijo que él creía que Dios era como luz y “esa luz la puso en toda la gente del mundo”. Aseguró, con ejemplos, que él la veía en las personas, y que a veces eso le hacía confiar o desconfiar. Me afirmó: “todos la tienen y no todos la descubren”. Siguió su idea: “Hay gente mala porque no sabe que tiene luz”. “Si alguien se los dijera, se haría bueno. No tendríamos³² los malos que disparan en mi casa y se drogan”. Varios compartían la misma opinión. Uno de ellos dijo: “Mi papá llegó a ser bueno porque le dijeron que Dios quería que no se curara(emborrachara) más y ahora sus ojos son buenos, tienen luz”. “Ahora a mi papá le dan trabajo, porque es bueno”. Otra niña, con ejemplos, dijo que todos tienen luz, pero la esconden. Uno de ellos compartió que a su mamá le preguntaron si era evangélica, y ella, aunque no lo es (no va a la Iglesia), afirmó que, es buena y no sabe que tiene la luz, y que “luego va a ir a la Iglesia”. Fueron muchas

³⁰ Un Diario de experiencias del quehacer teológico de niñez, que he escrito y llenado de muchas escuchas.

³¹ Ramon Panikkar (2008). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. España: Gerber, p. 273

³² P. Tillich (1982). Teología Sistemática. vol. 1, Salamanca: Sigueme, p. 135

las opiniones y ejemplos de una luz que brilla cuando la dejas brillar. Las diversas manifestaciones de la luz en la frente, en los ojos, en las manos, en el decir y en el corazón, llevaron a una gran conversación, hasta concluir que “*los perritos (que, según los relatos, ven más allá de lo normal) saben cuándo alguien tiene o no tiene alma buena, son como ángeles*”.

Mi interacción, con la teología surgida de las niñeces (trabajo diario en un colegio), me ha llevado a conectarla con exposiciones teológicas sistematizadas, como las de Tillich, Gebara, Moltmann, Solle, Fiorenza, Ranher, Tamez y tantos grandes sistemáticos. Tillich nos remite a la “luz interior o verdad interior” de los seres humanos, que hoy podríamos llamar *experiencia existencial*. Nos dice que la luz interior es la que todos llevamos dentro de sí, porque todos pertenecemos a Dios. Esta luz interior no es simplemente un *sentimiento subjetivo*, sino una *manifestación del Ser Supremo*, que ilumina la existencia y proporciona una comprensión profunda de la realidad. Es una forma de experimentar y reconocer la presencia divina en la vida cotidiana, más allá de los símbolos y doctrinas religiosas tradicionales. Es decir, esta experiencia puede llevar a una mayor autenticidad y profundidad en la vida espiritual y ética de la persona. ¿No es esto lo que mencionaron los niños y niñas?

Me provoca el acercarme a esta interpretación de la luz interior en Tillich. Es una metáfora para describir una experiencia profunda y transformadora de la realidad divina, que revela el fundamento último del ser y proporciona una comprensión más auténtica y profunda de la existencia. Recordemos que, para Tillich, la revelación de Dios no se limita a una comprensión intelectual o teológica, sino que es una experiencia directa y personal. Los niños y niñas, con su capacidad de asombro y apertura, pueden experimentar la presencia de lo divino de manera auténtica y profunda. Nada que se los impide.

Sé que estoy en un campo difícil, pues para la mayoría de las iglesias cristianas, la soteriología se concentra en la confesión de pecados, el arrepentimiento y la profesión de fe (Palabra-sacramento). No obstante, con esto no renunciamos a ella, es parte de este proceso propio de lo visible. Como Schleiermacher, Kierkegaard o Tillich, también valoramos la pureza

y simplicidad en la experiencia religiosa, que nos permite incorporarla a experiencias fundantes de las niñeces en la fe, por ejemplo, lo que sucede específicamente en iglesias wesleyanas pentecostales.³³

Esto me recuerda lo que desarrolla Moltmann sobre el bautismo de infantes. Él dice que, finalmente, mantenerlo o rechazarlo dependerá de lo que la Iglesia logre captar desde una perspectiva trinitaria en relación con la persona, independientemente de su edad. El bautismo de infantes nos dice, es un acontecimiento creador, pero no puede crear nada sin la fe y esta es propia de Dios. No podemos desarrollar toda la idea, pero nos sentencia: “La salvación alcanzada objetivamente por Cristo es atribuida subjetivamente a través del Espíritu Santo. La salvación es en sí misma algo espiritual, invisible e interior.”³⁴

Los niños y las niñas, con su perspectiva (si me permiten la palabra) *no contaminada* por las complicaciones de la vida adulta, pueden tener una relación más auténtica, libre y directa con lo divino, con el *mysterium*. Esta relación no está mediada por dogmas complejos o racionalizaciones, sino que se basa en una percepción intuitiva y emocional... Como el ciego: “lo único que sé que ahora veo”. Aunque sea difícil de explicar, lo concreto les ayuda a definir la profundidad del encuentro con las buenas nuevas.

Para Nancy Cardoso³⁵, lo divino se manifiesta en la realidad cotidiana. Los niños y niñas, con su capacidad para maravillarse ante las cosas simples y cotidianas, pueden experimentar la revelación de Dios en su entorno diario, ya sea en la naturaleza, en las relaciones con sus seres queridos o en momentos de juego y descubrimiento. Esto no es propio de seres especiales, de capacidad intelectual exclusiva, es parte de la vida liviana, sinel peso de la “adulterz” rígida, de la fe dogmatizada como cárcel (jaula), de la que habla Alves.³⁶

³³ E. Salazar Sanzana (2000). *Experiências religiosas de mulheres pentecostais chilenas: memória e socialização*. São Bernardo do Campo: UMEP.

³⁴ J. Moltmann (1978). *La Iglesia fuerza del Espíritu*. Salamanca: Sígueme. p. 273

³⁵ Nancy Cardoso (2018). *Profecia Cotidiana e a Religião sem Nome*. São Paulo: Fonte-Cebi.

³⁶ Rubem Alves (2007). *Dogmatismo y Tolerancia*. España: El mensajero. p. 63

3.- Aportes para seguir. A modo de conclusión

Ahora les invito, con todos estos elementos expuestos, a que pensemos en el texto que da el título a esta intervención. Cuando se alimentaron las personas allí donde estaban con el maestro, había una necesidad que fue suplida por el poder de Dios, pero fue en ese escenario donde aparece un niño o niña con panes y peces. Es seguro que primero miraron a los adultos, pero ellos no tenían nada. En los evangelios sinópticos no encontramos alusión a ese niño o niña (*παιδάριον paidárion*/sustantivo neutro), y es probable que no fuera importante para la comunidad a la que escribían, por lo que solo Juan lo menciona.

Varias veces se ha dicho que allí hubo una madre o abuela que le preparó la canasta de provisiones. No son pocas las interpretaciones que se concentran en destacar a esa figura adulta precavida. No obstante, nuevamente dirigimos la mirada hacia el adulto previsor y protector. Incluso, se utiliza este detalle para otorgar protagonismo a la madre o abuela, reivindicando el papel de la mujer que la narrativa invisibiliza. Sin embargo, dejemos de lado esta lectura y centrémonos en la niñez. Volvamos al texto y cuestionemos la mirada adultocéntrico. Nos encontramos con la limitación de interpretar solo el milagro, dejando de lado a los personajes y alejándonos del quehacer teológico en clave pneumatológica e integradora.

Si hacemos el ejercicio de volver a ese niño o niña, nos quedamos con el hecho de que fue percibido en esa contingencia porque tenía algo que ofrecer, algo pequeño, en escala era ínfimo, pero útil para la multitud. Aunque no suplía la necesidad a los ojos de los discípulos, fue visibilizado ante el maestro, y Juan lo registra. Creemos que es más que un simple detalle. Juan había anunciado la venida de aquel en quien Israel vería satisfechas sus esperanzas. El término “venir”, de probable connotación mesiánica, es relevante en la utilización de este texto y la inclusión de un niño o niña en el relato.

Es interesante también porque en los sinópticos se conecta el tema de la alimentación. Todo comienza porque los discípulos, en su afán, no pueden comer, y termina con todos saciados en medio de la abundancia de comida

(v. 42). Este relato nos ilumina para trabajar la teología y la niñez, desde lo que nos ofrece como luz de vida y esperanza en tiempo de desesperanza y escasez de propuestas teológicas creativas y lúdicas. Se nos presenta una teología que huele a ternura, a creatividad y a felicidad. Es una teología que dignifica al ser humano en su diversidad: niñez, discapacidad, personas mayores, infantes; parafraseando a Harold Segura, es “una ternura que humaniza la fe y redime la vida”.

Creo firmemente que la teología que surge de la niñez nos permite incorporar en nuestra teología académica, limitadas y restringida, el juego, la ternura, la creatividad y la humildad suficiente para entender que estamos frente al *misterio tremendo*, donde hay lugar para las preguntas sin respuestas y más dudas que certezas. La tensión dialéctica entre la libertad humana y la soberanía de Dios nos permite prestar más atención a la teología que surge de la reflexión de la niñez. No se trata de disfrazar a los niños y niñas con ropas de adulto para simbolizar el ideal del “cuando sea grande”, sino de considerar los cinco panes y dos peces que nos ofrecen aquellos a quienes no solemos considerar iguales en el quehacer teológico. La sabiduría de la vida puede, y diría que debe, construir espacios seguros para que las niñeces se desarrolleen según la voluntad de Dios, sin ser moldeadas por nuestras mentes restringidas.

Entendiendo estos versículos de Juan como una invitación, se nos plantea la necesidad de trabajar en nuestro desarrollo espiritual frente a la niñez, reflexionando sobre lo que sentimos cuando lo éramos. Los elementos preciosos que descubrimos en la primera infancia y que, con el rigor de la tradición y la educación patriarcal y adultocéntrica, hemos perdido. Lo que hemos perdido como iglesia al instrumentalizar la infancia, sin considerar sus panes y peces³⁷. Sin duda, hemos ido perdiendo la dimensión de lo que somos ante lo divino: *nada y a la vez todo*.

En el libro “Ternura: la revolución pendiente”, de Harold Segura y Ana Greller nos advierten, en la introducción sobre la *mediación pedagógica*,

³⁷ PADILLA, Ruth. *Del rechazo al abrazo: iglesia, niñez e inclusión*. En: Mons. Rodríguez, G y Segura, H. Dame la mano y danzaremos. La niñez como desafío teológico y pastoral. Colombia: SBC-WV-CELAM- Pastoral da Criança. 2014 pp. 74-86

que no podemos olvidar que las emociones, las motivaciones y el placer de hacer las cosas son lo que nos impulsa a la acción, independientemente de la edad.³⁸

Quiero concluir diciendo que las mejores preguntas teológicas las he escuchado de la niñez. No han venido de colegas, estudiantes o adultos en general. Quienes me han impactado en muchas oportunidades han sido los niños y niñas de primaria o mis hijas e hijo. Dejemos que el Espíritu Santo nos sorprenda y nos redarguya por medio de la niñez y con la niñez. Es ese Dios que se hizo niño por mí... y no dejó de ser Dios. Desde allí me muestra otro mundo posible cada Navidad, desde esa perspectiva de completa vulnerabilidad, donde la fragilidad se convierte en fortaleza y me dice: “no temas”.

³⁸ Harold Segura (2018). *Ternura en la revolución pendiente*. En: Segura, H y Grellert, A. *Ternura. La revolución pendiente. Esbozos pastorales para una teología de la ternura*. España: Clie; PADILLA, Ruth. *Del rechazo al abrazo: iglesia, niñez e inclusión*. En: Mons. Rodriguez, G y Segura, H. Dame la mano y danzaremos. La niñez como desafío teológico y pastoral. Colombia: SBC-WV-CELAM-Pastoral da Criança, 2014. pp. 74-86

Bibliografía

- ALVES, Rubem (2007). *Dogmatismo y tolerancia*. España: El mensajero.
- ALVES, Rubem (2004). *La alegría de enseñar*. Barcelona: Paidós.
- CARDOSO, Nancy (2018). *Profecia Cotidiana e a religião sem nome*. São Paulo: Fonte-Cebi.
- GEBARA, Ivone (1994). *El rostro nuevo de Dios una reconstrucción de los significados trinitarios*. México: Dabar.
- MOLTMANN, Jurgen (1978). *La Iglesia fuerza del Espíritu*. Salamanca: Sigueme.
- PANIKKAR, Ramon (2008). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. España: Gerber.
- PANOTTO, NICOLÁS (2019). *De juegos que hablan de Dios: Hacia una teología desde la niñez latinoamericana*. Quito: Sociedad Bíblica Unida Ecuador/W. Vision.
- PANOTTO, Nicolás (2022). *Política como signo de los tiempos*. 2a ed. ampliada. Santiago: Poliedro/Dia-logos, 2022
- PINEDO, Enrique. *Niñas, niños y adolescentes. Agentes activos en la misión de Dios*. En: BARREDA, J.J., DeLUCA, M y SANCHEZ, E. *Sigamos a Jesús en su reino de vida. Reflexiones teológico pastorales a partir de CLADE V*. San José: Lampara-FTL, 2014.
- SALAZAR SANZANA, Elizabeth (2000). *Experiências religiosas de mulheres pentecostais chilenas: memória e socialização*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo.
- SALAZAR SANZANA, Elizabeth (2014). *Dame la mano y danzaremos*. En: Mons. Rodriguez, G y Segura, H. *Dame la mano y danzaremos*. La

niñez como desafío teológico y pastoral. Colombia: SBC-WV- CELAM-Pastoral da Criança. pp. 56-73.

SALAZAR SANZANA, Elizabeth (2023). *Tesón, ternura y transgresión*. En Biblia y Teología Hoy. No 5. España: CLIE-SBE-Papiro. pp. 56-79

SANCHEZ, Edesio (2014). *El juego y la teología de la celebración desde la infancia*. En: Mons. Rodriguez, G y Segura, H. *Dame la mano y danzaremos. La niñez como desafío teológico y pastoral*. Colombia: SBC-WV- CELAM-Pastoral da Criança. pp. 142-182.

SANCHEZ, Edesio (2018). *La niñez en la Biblia y la teología*. Buenos Aires: Editorial Kairos.

SEGURA, Harold & GRELER, Ana (1976). *Ternura en la revolución pendiente*. España: CLIE.

TILLICH, Paul (1976). *La Dinámica de la fe*. Buenos Aires: La Aurora.

¿ES LA BIBLIA UN INSTRUMENTO DE DOMINACIÓN O DE LIBERACIÓN?¹

Reflexiones para una hermenéutica liberadora

Miguel Ángel Ulloa Moscoso²

“Quien se siente portador de la verdad no tolera otra verdad; su destino es la intolerancia; la intolerancia trae desprecio; el desprecio engendra agresividad; la agresividad ocasiona la guerra para exterminar, al contrario” (Leonardo Boff).

Síntesis

Desde la época de la Reforma, la interpretación de la Biblia dentro de la tradición evangélica ha resultado controversial. Esto se debe tanto a las diferentes corrientes teológicas que surgieron del movimiento inicial, como a la promoción del sacerdocio universal de los creyentes y la libre interpretación de las Escrituras. Este origen ha generado, dentro de las diversas tradiciones evangélicas, una amplia gama de métodos hermenéuticos y corrientes de interpretación bíblica.

Estos elementos han sido puestos en “sospecha” por la teología liberal y dialéctica europea, pero también por la teología latinoamericana, la cual propone una nueva lectura bíblica que parte desde la realidad y la sospecha. No es menor el aporte que realizan en este ámbito las teologías

¹ Extracto de la Tesis de Magister en Ciencias de la Religión: *¿Es la Biblia un instrumento de dominación o de liberación?: La interpretación de la Biblia dentro de la Iglesia Metodista de Chile*: Universidad Católica de Temuco, septiembre, 2024.

² Magister en Ciencias de la Religión por la Universidad Católica de Temuco; Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, donde también es docente del Área de Teología Práctica; pastor metodista.

feministas, en particular aquellas reflexiones que identifican la presencia de “patrones de dominación” en el ejercicio hermenéutico. Estos patrones, en muchos casos, han conducido a interpretaciones del texto bíblico segregadoras y opresivas.

Por otro lado, las teólogas y teólogos que cuestionan hermenéuticas tradicionales plantean la necesidad de una hermenéutica liberadora, que pueda convertirse en un instrumento de emancipación. Este análisis se sostiene al poner en relieve los diversos métodos hermenéuticos y teológicos, como los elementos ideológicos y culturales que permean la interpretación de la Biblia.

El artículo concluye con una propuesta de interpretación bíblica basada en la clave evangélica del relato del Buen Samaritano.

Palabras claves: Hermenéutica, métodos hermenéuticos, teología latinoamericana, sospecha hermenéutica.

Consideraciones históricas

La tradición evangélica pone como su centro teológico el concepto de «la Palabra». Los reformadores declararon la Sola Escritura como uno de sus énfasis, y pusieron su interés en la traducción, distribución, enseñanza y predicación de ésta, convirtiéndose todo ello, en una de las características de este movimiento. Los catecismos protestantes comenzaron a definir la Iglesia como el lugar donde se proclama la “pura Palabra de Dios” (Confesión de Augsburgo, Catecismo de Lutero, Institución de la religión cristiana, Artículos de fe de la tradición anglicana, etc.) y esto, unido al énfasis teológico del real sacerdocio de los creyentes, propició la libre interpretación, generando diferentes movimientos; diversas corrientes teológicas, y con ello, una pluralidad de énfasis doctrinales y hermenéuticos.

Posteriormente, el movimiento de la Reforma mutó a los Estados Unidos, captando nuevas influencias y matices, ejemplo de esto, fue lo que aconteció en el siglo XX, donde observamos que, mientras algunas denominaciones evangélicas se comprometían con los derechos civiles de

trabajadores, esclavos, mujeres y cuestiones raciales, en lo que se definió como un “Evangelio social”, otros se demarcaron, en una postura conservadora, vinculada a partidos políticos de la misma línea, que ponían en tensión una teología más ortodoxa con aquellas que respondían al contexto social. Surge dentro de los círculos conservadores el libro: “Las cosas fundamentales”, un manifiesto antimodernista, que dio origen al movimiento “fundamentalista”, que ponía como énfasis cinco puntos, entre ellos la inerrancia de la Biblia.

Inversamente, las teologías definidas como “teologías liberales”, y posteriormente, “de la liberación”, nacidas en el contexto europeo, norteamericano, africano y asiático, comenzaron a abrir la posibilidad de nuevas hermenéuticas, que también incidieron en América Latina, dando origen a la teología latinoamericana. Esta introdujo elementos de las ciencias sociales como claves de interpretación, y dio prioridad a la contextualización en el quehacer teológico.

Teológicamente hablando, en Estados Unidos, es época de tensiones. Justo L. Gonzales define este momento con las siguientes características: “la empresa teológica protestante se fragmentó, dando lugar a docenas de escuelas diferentes, muchas de las cuales no fueron sino relámpagos pasajeros. Unos hablaban de la "muerte de Dios"; otros se preocupaban por el secularismo creciente; otros afirmaban que ese secularismo era una gran oportunidad y acción de Dios; otros trataban de desarrollar una nueva teología sobre la base de la "filosofía del proceso"; otros reproducían en términos norteamericanos algo muy parecido a la "teología de la esperanza" de Moltmann. Entre los varones blancos, algunos comenzaban a buscar nuevas luces en las teologías negras, feministas, o de liberación latinoamericana”³.

³ Justo González (2009). *Historia del cristianismo*. Miami: UNILIT. p. 547

Nuevos métodos de interpretación bíblica

El “Círculo hermenéutico” tiene su origen en la figura de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), filósofo y teólogo protestante europeo, denominado como el padre de la teología protestante moderna y de la teología liberal. A él se le reconoce como el iniciador de la teoría hermenéutica, en el contexto de la ilustración y el romanticismo, escenario que propició la aparición de lo que se denominó liberalismo teológico, tanto en Europa como en Norte América. La obra de Schleiermacher titulada: “Sobre la religión”, resultó ser un texto clave para generar el rechazo de los círculos teológicos conservadores, específicamente, sobre sus planteamientos sobre la crítica bíblica. Este hito se sitúa como el surgimiento del fundamentalismo evangélico moderno.

La teoría hermenéutica planteada por Schleiermacher responde a la tensión multidisciplinaria en la que se encontraba, específicamente, en su formación como filósofo, teólogo y exégeta del Nuevo Testamento, filólogo, y estudioso de los diálogos de Platón. Serán estas corrientes las que le llevarán a plantear una metodología alternativa donde reconocerá la premisa de que, para interpretar el texto es necesario entender el discurso del otro y por ende su pensamiento⁴.

La propuesta de Schleiermacher plantea que el énfasis está puesto en la interacción entre la interpretación psicológica del autor, específicamente, en el plano de lo exegético y, en un segundo estadio, la comprensión de la lengua desde lo filológico. Primero, el elemento esencial es lo psicológico, y segundo, lo gramatical, donde este ejercicio es el punto de partida de la hermenéutica y la mezcla de ambos elementos se convierte en el “arte de la comprensión”⁵. Se debe clarificar que estos dos no transitan de forma separada, ni paralela, sino, más bien, interactúan de forma dialéctica en una compresión circular.

⁴ Op. Cit. Gloria Bosch (2022). *Teoría hermenéutica completa de F. Schleiermacher* Palma: Universidad de Salamanca, p. 740

⁵ Richard Palmer (2002. *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Arco libros. p. 113

Estos elementos evidencian dos características y objetivos de la hermenéutica. La primera, responde al elemento de la experiencia mental del autor del texto, y la segunda, a la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de una expresión determinada⁶. Lo que Schleiermacher resumió en la idea de que la comprensión es una cuestión en parte comparativa, en parte intuitiva y adivinatoria, y que la característica esencial del “Círculo hermenéutico” radica en el elemento intuitivo.

Este método tuvo relación directa con las teologías de la liberación surgidas en diferentes lugares del mundo. En el caso particular de América Latina, esta influencia se plasmó en los exponentes de la teología de la liberación latinoamericana, esto se debió a que gran parte de los teólogos latinoamericanos fueron formados en escuelas teológicas europeas, en las corrientes teológicas denominadas como “teologías progresistas”, que se caracterizaban, como lo define Juan José Tamayo, por los avances en la investigación exegética; la liberación del dogmatismo y de la ortodoxia abstracta; la preocupación por dar sentido a una fe que parecía carecer de él; el redescubrimiento de las mediaciones sociopolíticas de la fe, con el consiguiente esfuerzo por superar actitudes privatizadoras del cristianismo, la recuperación de la memoria peligrosa y la subversiva de la tradición judeo-cristiana, que pone en marcha un proceso de transformación social, etc.⁷

Estos énfasis tienen estrecha relación con el contexto que se vivía en América Latina en los años sesenta, específicamente, por los aires que traía el Concilio Vaticano II, donde se proponía una renovación doctrinal, institucional y pastoral; por otro lado, las consecuencias que trajo la Revolución Cubana y las condiciones socioeconómicas marcadas por la pobreza, la miseria, la injusticia y las desigualdades.

José Míguez Bonino, desde la tradición evangélica, identifica que esta teología, sin embargo, no ha nacido aisladamente. Propone que, esta se

⁶ Richard Palmer (2002). p. 117

⁷ Juan J. Tamayo (1987). *La teología progresista europea ante la teología de la liberación*. Madrid: S/I. p. 110

edifica sobre la renovación bíblica y teológica europea de las últimas décadas, tanto católica romana como protestante. Los teólogos latinoamericanos más conocidos como, Rubén Alves, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann, Julio de Santa Ana y muchos otros, corresponden a personas profundamente versadas en la tradición teológica europea y norteamericana y en constante diálogo con ella⁸.

Otro detalle no menor, es que la teología latinoamericana transita con énfasis comunes entre el catolicismo romano y el protestantismo, específicamente, por la teología conciliar y post conciliar del Concilio Vaticano II, y en el caso protestante, la influencia de la teología dialéctica barthiana y post barthiana. Aun así, los teólogos de la liberación identificarán distancias con la teología europea. Clódovaldo Boff mencionará que existen diferencias históricas, sociales, y religiosas entre ambas teologías⁹, mientras que, Juan José Tamayo dirá que, en el caso europeo, la forma de aproximarse a la realidad está mediada por la cultura, la filosofía y la teología, mientras que, en América Latina es desde el sufrimiento y la miseria de los pueblos latinoamericanos... La primera, enmarcada por la razón y el dogmatismo, y la segunda, por su énfasis en la transformación y la realidad¹⁰.

Bajo la misma lógica, Gustavo Gutiérrez presentará una distinción en relación a los interlocutores de ambas teologías. En el caso de la teología europea progresista él identifica que esta es realizada por un burgués no creyente, ateo y escéptico, de espíritu moderno y de ideología liberal, cuyo sujeto es la clase burguesa¹¹. Mientras que, en su reverso, la teología de la liberación son las mayorías oprimidas de América latina: Los “Cristos azotados”: clases explotadas, culturas despreciadas, razas marginadas¹².

Una de las características de la teología de la liberación es la dimensión ecuménica que esta tenía. Mientras en el lado católico transitaban las ideas de Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Hugo Assmann o Leonardo

⁸ José Míguez (1978). *La fe en búsqueda de eficacia*. Salamanca: Sigueme, pp. 85-86

⁹ Juan J. Tamayo (1987). pp. 107-109

¹⁰ Juan J. Tamayo (1987) p. 110

¹¹ Juan J. Tamayo (1987) p. 111

¹² Juan J. Tamayo (1987) p. 112

Boff, ya existían teólogos protestantes que hacían circular sus reflexiones en el movimiento que se conoció como “Iglesia y Sociedad en América Latina” (ISAL), que desde la Revista “Cristianismo y Sociedad” (1963-1973) trazaron los primeros esbozos de la teología de la liberación en los círculos protestantes, cuyos exponentes fueron: Rubén Alves, Julio de Santa Ana, Emilio Castro, José Míguez Bonino, Richard Shaull, entre otros.

La teología latinoamericana, en síntesis, ofrecía como esquema conceptual:

VER	Análisis	Socio análisis
JUZGAR	Interpretación	Hermenéutica
ACTUAR	Acción	Práctica

Juan Luis Segundo, en su obra: “Liberación de la teología” (1975), comienza planteando el contenido de la teología de la liberación, que responde a ser una crítica a: el acento existente en la salvación individual y extraterrena, definiendo que constituye una deformación del mensaje de Jesús, que más bien, estaba interesado en una liberación integral del hombre, liberación que actúa ya en el proceso histórico y con medios históricos; y, que la Iglesia no posee una eficacia mágica para la salvación, sino elementos liberadores en fe y liturgia, y que su triunfo no ha de ser considerado numérico o cuantitativo, sino funcional, en la medida en que esos elementos influyan poderosamente en la historia humana¹³.

De ahí que planteará que es necesario pensar en una “nueva metodología teológica”, que salga de los medios tradicionales de hacer teología, donde la diferencia fundamental entre un “teólogo académico” y un “teólogo de la liberación”, radica en que este último se ve obligado a cada paso a poner juntas las disciplinas que le abren al pasado y las disciplinas que le explican

¹³ Juan L. Segundo (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, p. 8

el presente, y ello en la elaboración de la teología, esto es, en un intento de interpretar la palabra de Dios dirigida a nosotros hoy y aquí¹⁴.

Al definir el círculo hermenéutico, plantea que una primera definición, tomando sus propias palabras, es: el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de nuestros continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente¹⁵

Además, identifica que, son necesarias dos condiciones para lograr este círculo hermenéutico en la teología: lo primero, es que las preguntas que surgen del presente sean tan ricas, generales y básicas, que nos obliguen a cambiar nuestras concepciones acostumbradas de la vida, de la muerte, del conocimiento, de la sociedad, de la política y del mundo en general¹⁶ y, lo segundo, si la teología llega a suponer que es capaz de responder a las nuevas preguntas sin cambiar su acostumbrada interpretación de las Escrituras, por lo pronto termina el círculo hermenéutico¹⁷.

Según la propuesta de Juan Luis Segundo, se hace “decisivo” para generar una nueva interpretación bíblica:



¹⁴ Juan L. Segundo (1975) p. 12

¹⁵ Juan L. Segundo (1975) p. 12

¹⁶ Juan L. Segundo (1975) p. 13

¹⁷ Juan L. Segundo (1975). p. 13

Una hermenéutica sanadora y liberadora

Otro elemento de referencia lo entregan las teologías feministas que invitaban a reflexionar sobre “los patrones de dominación” contenidos en los textos e interpretaciones de la Biblia, e identificar estas “estructuras” presentes en la explotación, marginación, imperialismo cultural, violencia sistémica, silenciamiento, y menosprecio, donde, como lo define Schüssler Fiorenza, a la hermenéutica bíblica le corresponde la tarea de transformar la interpretación bíblica, así como los marcos hermenéuticos de dominación de occidente¹⁸.

Siguiendo la propuesta de la autora, se desafía y propone que: la teología debe ser capaz de interpretar la opresión, violencia, lágrimas, solidaridad, alegría... que motiven a la liberación y sanación¹⁹. De ahí, surge la necesidad de un cambio de presupuestos y objetivos de interpretación, escuchando las voces oprimidas y marginadas, específicamente, mujeres, migrantes, y disidencias sexuales.

Paralelamente, se hace necesario identificar lo que se ha denominado como las “luchas hermenéuticas”, donde los sectores conservadores intentan validar las lecturas y hermenéuticas estrictas frente a aquellas interpretaciones que pretenden responder a los contextos, esto también responde a la polaridad ideológica existente. Otro elemento, es lo que se ha denominado como “lectura dominante de Biblia”, en la que, algunas tradiciones han logrado, por su arraigo, generar una hegemonía que impide establecer otras lecturas. Con respecto a esto, las teólogas feministas han invitado a reflexionar sobre “los patrones y estructuras de dominación” que han servido para establecer jerarquías y prejuicios, capturar mentalidades, generar diferentes dinámicas de poder, consagrar desigualdades y establecer discursos sacralizados.

También, se hace necesario identificar cómo la interpretación bíblica puede ser hoy un elemento de transformación y de concientización, como lo propone Schüssler Fiorenza cuando dice que la Biblia es un arma de emancipación... y un recurso inspirador para las luchas... y que, a la tarea

¹⁸ Elisabeth Schüssler Fiorenza (2001). *Los caminos de la sabiduría*. Santander: Sal Terrae, p. 123

¹⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza (2001), p. 63

hermenéutica... le corresponde transformar la interpretación bíblica, así como los marcos hermenéuticos idealistas, las prácticas individualistas y las relaciones socio políticas de dominación que caracterizan el modo en que se lleva a cabo en occidente²⁰. Desde este ángulo, se propone un “cuádruple cambio”: primero, un cambio en los presupuestos y objetivos de la interpretación; segundo, un cambio metodológico y epistemológico; tercero, un cambio de conciencia individual y colectiva; y cuarto, un cambio en las instituciones socio-eclesiales y en las formaciones religiosoculturales²¹.

La aparición de diferentes voces disidentes, que han argumentado en contra de las epistemologías y hermenéuticas tradicionales, han generado una crítica a la interpretación de la Biblia y la hermenéutica tradicional, dando espacio a hermenéuticas indígenas, negras, interculturales, ecológicas, queer, etc.

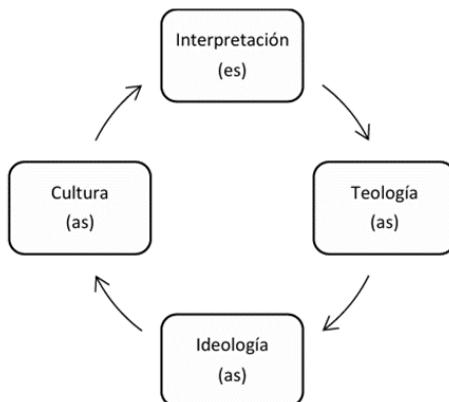
Mediaciones

Es necesario comenzar identificando cómo la interpretación de los textos bíblicos, y las diferentes narrativas religiosas, han invisibilizado, silenciado, discriminado y excluido. Esto, como se mencionó anteriormente, ha primado dentro de sectores evangélicos que podemos clasificar como “conservadores”. Por otro lado, también dentro del catolicismo, desde inicios del siglo XX, se hace evidente esta misma tendencia al condenar el “modernismo” (lenguaje común con los grupos evangélicos más radicales), tendencia tangible en las intervenciones de Pio X, en 1907, en su encíclica: “Sobre las doctrinas de los modernistas”.

De ahí, que debemos identificar que la problemática hermenéutica está mediada por:

²⁰ Elisabeth Schüssler Fiorenza (2001). p. 124

²¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza (2001). p. 125



Interpretación - Métodos hermenéuticos: precisamente, identificando la diversidad de métodos hermenéuticos, podemos hablar de una pluralidad de interpretaciones y acercamientos al relato bíblico, desde perspectivas que transitan entre las más conservadoras a las más liberales. Se identifican, algunos métodos más tradicionales, como el intuitivo, el dogmático, el literalista y el alegórico. Otros más científicos, como la crítica bíblica y el método histórico-crítico, y otros más contemporáneos, como son los que consideran la relación Biblia-lingüística, la contextualización, la relectura, la hermenéutica de la sospecha, entre otros.

Ante esta pluralidad, N. Míguez identifica que, la tarea de comprender e interpretar los mensajes que recibimos forma parte de nuestra condición humana, desde que el lenguaje, en sus diversas formas, nos dio la posibilidad de ir más allá de las conductas meramente intuitivas, de nombrar, invocar deidades y otros humanos, de pensar y organizar socialmente, de proyectar ideas y transformar la realidad. Es decir, crear cultura, hacernos humanos. Desgraciadamente, también sirvió para establecer jerarquías y prejuicios, dispositivos que capturan mentalidades, generar distintas formas de poder, consagrar desigualdades, en suma, de construir hegemonías²².

²² Néstor Míguez (2022). *Nuevas aproximaciones al texto bíblico*. Buenos Aires: La Aurora, p. 7

Clave teológica: Las hermenéuticas contextuales, nos invitan a reconstruir los textos bíblicos, en base a métodos de interpretación “encarnados”, tomando como referencia el concepto teológico de la encarnación, específicamente, en la persona de Jesús encarnado (ekenosen, vaciado), que invite a redescubrir los nuevos rostros de los oprimidos, identificando estos como una opción teológica; para reconstruir discursos y desarrollar nuevos.

Teología - Métodos teológicos: es necesario identificar cómo se han construido discursos y prácticas eclesiales que han sostenido “doctrinas” en base a interpretaciones excluyentes, segregadoras y discriminadoras, que han generado imaginarios culturales, praxis sociales, y roles institucionales, avalados por una plataforma teológica. Los teólogos contextuales mencionan la necesidad de hacer una “relectura” de aquellas referencias dogmáticas que resultan ser lenguajes sacralizados, estáticos e inamovibles, en los que la tradición resultará ser una desconexión con las realidades actuales. Surge la necesidad de recuperar el espíritu de la teología de la liberación, que promovía la urgencia de establecer un “nuevo paradigma teológico”, e incluso una nueva teología.

Clave teológica: Esta teología recoge las figuras bíblicas de la experiencia del Éxodo y la liberación del pueblo de Israel. Después de siglos, esas "esclavitudes" se vislumbran en modelos, ideologías, e interpretaciones bíblicas, que esclavizan a las personas. Por otro lado, los teólogos liberales europeos, al hablar de una teología dialéctica, ponen en cuestionamiento la tradición, e incorporan el contexto como parte del método teológico, en ambos casos, en contraste con la presencia de una teología esclavizante y no abierta al diálogo.

Ideología - Elementos ideológicos: existe una serie de conceptos que se entrelazan. Primero, lo que está relacionado con la necesidad de descifrar aquellas estructuras que se vinculan al poder, la ideología y el lenguaje. Ante esto, surge dentro de interpretación bíblica la crítica ideológica, que en palabras de Hans de Wit, es como se expresan las

relaciones de poder en el lenguaje, tanto en los textos mismos, como a través de la interpretación de los lectores y lectoras²³.

Hans de Wit plantea que, esta crítica ideológica, se sostiene en el presupuesto de que: todo proceso de comprensión, consciente o inconscientemente, está guiado por intereses²⁴, de manera que surge la necesidad de descolonizar el proceso de lectura de la Biblia e identificar cómo existe una interpretación dominante del texto bíblico. Se suma que, durante las últimas décadas, han surgido con fuerza diferentes movimientos fundamentalistas que proponen una lectura literal de los textos, desechariendo completamente los métodos de interpretación y la necesidad de contextualizar los relatos. Este fundamentalismo, en palabras de L. Boff, se manifiesta como quien se siente portador de la verdad y no tolera otra verdad; su destino es la intolerancia; la intolerancia trae desprecio; el desprecio engendra agresividad; y la agresividad ocasiona la guerra para exterminar, al contrario²⁵

Clave teológica: Se hace evidente la necesidad de generar una teología desde la alteridad. Dios es otro, un totalmente otro, dirán los teólogos dogmáticos. Esta dimensión de la divinidad generará la necesidad de repensar la hermenéutica desde la diferencia, la alteridad, y la multiplicidad. Aún más, entre esos otros, conviven quienes están en los márgenes de la sociedad y de la moralidad. Esto tiene mucho sentido con la práctica de Jesús, quien pone en el centro a las personas, antes que el cumplimiento de la ley y los ritos, pues la clave hermenéutica venía a ser el anuncio del Reino de Dios desde el amor, la misericordia, la apertura, el diálogo, el encuentro, y la ruptura de las estructuras religiosas.

Cultura - Elementos culturales: Es necesario identificar cómo la cultura moderna entra en tensión con la posmodernidad, poniendo en crisis lo que se define como zonas culturales: la tradicional, la moderna y la posmoderna, donde la teología y la interpretación bíblica también tienen

²³ Hans de Wit (2002). *En la dispersión el texto es patria*. San José: UBL, p. 405

²⁴ Hans de Wit (2002), p. 402

²⁵ Leonardo Boff (2003). *Fundamentalismo*. Santander: Sal Terrae, p. 25

su espacio. Sergio Silva, refiriéndose a la teología y el entorno cultural establece que: la cultura influye muy decisivamente en la forma en que en el grupo se adoptarán las acciones tendientes a dar respuesta a los desafíos que tiene que enfrentar²⁶, él resumirá este acto diciendo que existe una acción formadora de la cultura en los grupos humanos, donde va aconteciendo un diálogo que va construyendo ciertos patrones, ya sea en el lenguaje, los gestos corporales, como también en los símbolos colectivos.

Clave teológica: La clave del Evangelio y la propuesta de una cultura cristiana sobre el amor y la misericordia invita a generar una tensión dentro de la Iglesia, entre la lectura literalista del relato bíblico y la praxis liberadora de Jesús. Entra en juego el valor que tiene la palabra escrita, definida como "Texto Sagrado", la ortodoxia, y las enseñanzas, prácticas, y acciones de Jesús: la ortopraxis. Esto invita a identificar los discursos que se sostienen sobre hermenéuticas esclavizantes, que construyen una religiosidad segregadora, discriminadora y excluyente, y dar paso, a recuperar la figura del Jesús histórico y del origen del movimiento cristiano. El retorno al Jesús del Evangelio, a la Palabra encarnada, y salir del dogmatismo de la Palabra de Dios como un absoluto que, en muchos casos, no da espacio a la hermenéutica, la contextualización y a un diálogo con la cultura, observando esta última como un “espacio teológico” y no una amenaza.

En resumen:

Métodos hermenéuticos	Métodos teológicos	Elementos ideológicos	Elementos culturales
<ul style="list-style-type: none">• Tradicionales• Científicos• Contemporáneos	<ul style="list-style-type: none">• Teologías tradicionales• Teologías contextuales	<ul style="list-style-type: none">• Ideologías opresoras.• Ideologías liberadoras.	<ul style="list-style-type: none">• Tradicional• Moderna• Posmoderna
Hermenéuticas contextuales	Relectura bíblica y teológica	Crítica ideológica.	Diálogo con la posmodernidad
Encarnación	Liberación	Alteridad	Evangelio

²⁶ Sergio Silva (2023). *Teología fundamental: un esbozo*. Santiago: Ediciones UC. p. 37

Una hermenéutica al modelo del buen samaritano

No hace falta ser especialista en teología para identificar que muchos discursos religiosos y las interpretaciones que se hacen de las Escrituras están impregnados de una conceptualización segregadora, excluyente, discriminatoria y en muchos casos opresiva. Diversos grupos históricamente marginados —como las mujeres, los niños, los migrantes y las diversidades sexuales, entre otros sectores— son víctimas de mensajes religiosos cargados de condena y segregación.

Como un camino alternativo para la interpretación bíblica desde un plano pastoral, la iglesia tiene el desafío de inspirarse en el Evangelio para practicar una “hermenéutica de la misericordia”, tal como lo presenta la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37), ante la urgencia de nuevas miradas ante las propuestas hermenéuticas que han reforzado la exclusión y han legitimado la desigualdad bajo argumentos supuestamente bíblicos y teológicos. Surge la necesidad de una hermenéutica que abrace el mensaje original del Evangelio que es: dar buenas nuevas a los pobres... sanar a los quebrantados de corazón... pregonar libertad a los cautivos... vista a los ciegos... poner en libertad a los oprimidos... predicar el año agradable del Señor. (Lc 4,18-19).

La parábola del Buen Samaritano nos sirve de modelo hermenéutico para proponer una interpretación bíblica desde la clave de la misericordia. Una “hermenéutica de la misericordia” comienza siendo sensible ante quienes encontramos en nuestro caminar diario, especialmente aquellos que yacen heridos al borde del camino, desconocidos para nosotros, como fue el caso del hombre que estaba tirado en el camino en la parábola. Pero también, al mismo tiempo, el texto nos confronta con nuestras propias interpretaciones, que muchas veces son indiferentes a la realidad y al sufrimiento, como lo fueron las actitudes del sacerdote y del levita en la narración.

Las claves para leer e interpretar la Biblia desde esta óptica nos invitan a tomar el ejemplo del samaritano: acercarse a la persona herida, mirarla con amor y compasión, curar y vendar sus heridas. Una interpretación bíblica cercana a quienes sufren nos permitirá aproximarnos a diversas

realidades. Desde la escucha, esta cercanía nos hará más sensibles y nos movilizará a interpretar las Escrituras desde otra perspectiva, desde “*los ojos del corazón*”, como propone Antoine de Saint-Exupéry en “El Principito”. Pero para que esto sea posible, es necesario abrir el corazón; y cuando eso ocurre, se genera escucha, diálogo y aprendizaje, donde en este ir y venir el diálogo con la realidad nos permite desarrollar una hermenéutica contextual y pertinente a las realidades actuales.

Francisco, en su exhortación apostólica “*Christus Vivit*”, dedicada a la juventud, menciona: “Por eso se debe privilegiar el idioma de la proximidad, el lenguaje del amor desinteresado, relacional y existencial, que toca el corazón, llega a la vida, despierta esperanzas y deseos... Es necesario acercarse con la gramática del amor”²⁷.

El Buen Samaritano actúa con empatía, compasión y amor, que lo llevan a mirar, acompañar y tocar la realidad. Esto nos desafía a una exegesis que no solo se limite al plano de lo textual, sino que también se involucre con la realidad e incite a una transformación social. Sin embargo, para que esto acontezca, debemos permitir que la gracia de Dios y el Espíritu Santo nos inspiren hacia una conversión del corazón y de la mente, para hacer una lectura bíblica que cure, que abrace y que transforme.

²⁷ *Christus vivit*, p. 211

Bibliografía

- BOSCH, Gloria (2022). *Teoría hermenéutica completa de F. Schleiermacher*. Palma. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- BOFF, Clódovis (1998). *Teoría del método teológico*. Ciudad de México: DABAR.
- BOFF, Leonardo (2003). *Fundamentalismo*. Santander: Sal Terrae.
- DE WIT, Hans (2002). *En la dispersión el texto es patria: Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. San José: Ediciones UBL.
- GEBARA, Ivone (1994). *El rostro nuevo de Dios*. Ciudad de México: DABAR.
- GEBARA, Ivone (2008). *Compartir los panes: cristianismo, teología y teología feminista*. Montevideo: Doble Clic.
- GONZÁLEZ, Justo (2009). *Historia del cristianismo*. Miami: UNILIT.
- _____ (2010). *Historia del pensamiento cristiano*. Barcelona: CLIE.
- GUTIÉRREZ, Gustavo (1978). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sigueme.
- FRANCISCO (2019). *Exhortación apostólica: Christus vivit*. Madrid: Ediciones Palabra.
- MÍGUEZ, José (1977). *La fe en búsqueda de eficacia*. Salamanca: Sigueme.
- MÍGUEZ, Néstor (2022). *Nuevas aproximaciones al texto bíblico: Métodos exegéticos y hermenéutica en el siglo XX*. Buenos Aires: La Aurora.

- PALMER, Richard (2002). *¿Qué es la hermenéutica?* Madrid: Arco Libros.
- RAMÍREZ, Dagoberto (2002). *Hermenéutica bíblica*. Santiago: CTE de Chile.
- SCHÜSSLER Fiorenza (2001). *Los caminos de la sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la biblia*. Santander: Sal Terrae.
- SEIBERT, Ute (2020). *Espacios abiertos: Caminos de la teología feminista*. Santiago: Ediciones Forja.
- SEGUNDO, Juan Luis (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- SILVA, Sergio (2023). *Teología Fundamental: un esbozo*. Santiago de Chile: Ediciones UC.
- TAMAYO, Juan (2009). *Fundamentalismo y diálogo entre las religiones*. Madrid: Trotta.
- _____ (1978). *La teología progresista europea ante la teología de la liberación*. Madrid: S/I.
- VARIOS AUTORES (1977). *Del cielo a la tierra: Una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul.
- VILLANUEVA, Carlos (2028). *Hermenéutica*. Barcelona: CLIE.

VÍNCULOS ENTRE LOS RELATOS DE LA CREACIÓN DEL GÉNESIS CON EL PRÓLOGO, PASIÓN Y RESURRECCIÓN DEL EVANGELIOS DE SAN JUAN

Lorena Jeldres Mendoza¹ – Juan Esteban Trujillo M.²

Resumen

Este texto busca enriquecer los estudios sobre el Evangelio de Juan, enfatizando la conexión que pueden tener algunas narrativas del Cuarto Evangelio con los relatos de creación en el Génesis, particularmente en los capítulos 1 y 2. Además, se propone abordar el tema desde la perspectiva de la academia hispanohablante para descubrir elementos presentes en el texto bíblico que contribuyan a una comprensión más amplia de la dimensión cristológica de la comunidad Joánica.

A través de este enfoque, se pretende examinar cómo el evangelista, al meditar sobre el Antiguo Testamento, actualiza los relatos del prólogo, la pasión y la resurrección a la luz de la Persona de Cristo, iluminando así a la iglesia contemporánea de la misma manera que iluminó a sus primeros destinatarios.

Palabras clave: creación en el génesis, Evangelio de Juan, cristología Joánica, prólogo, pasión y resurrección.

¹ Licenciada en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV); Diplomada en Exégesis Bíblica por la Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC); Licenciada y Bachiller en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

² Ingeniero Civil Industrial por la Universidad Tecnológica Metropolitana (UTEM); Magister en Dirección Financiera por la Universidad Diego Portales; Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV); Diplomado en Exégesis Bíblica por la Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC); Licenciado y Bachiller en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile, pastor en Comunidad Amor Compasivo.

Abstract

This text seeks to enrich the studies on the Gospel of John, emphasizing the connection that certain narratives of the Fourth Gospel may have with the creation accounts in Genesis, particularly in chapters 1 and 2. Furthermore, it proposes to address the topic from the perspective of the Spanish-speaking academic community in order to uncover elements present in the biblical text that contribute to a broader understanding of the Christological dimension of the Johannine community.

Through this approach, the aim is to examine how the evangelist, by reflecting on the Old Testament, updates the narratives of the prologue, passion, and resurrection in light of the Person of Christ, thus illuminating the contemporary church in the same way it illuminated its original recipients.

Keywords: creation in Genesis, Gospel of John, Johannine Christology, prologue, passion, and resurrection.

Introducción

En el ámbito de la Teología Bíblica, el Evangelio de Juan ha sido objeto de una amplia investigación; sin embargo, el estudio de las conexiones entre algunas narrativas de este evangelio y los relatos de la Creación en el Génesis ha sido escaso. Por ello, queremos indagar si realmente existen tales vínculos y responder a la pregunta: ¿Qué tipos de conexiones se han desarrollado entre los relatos de la creación del Génesis y el Evangelio según Juan?

Este artículo busca analizar los vínculos entre los relatos de la creación del Génesis y el Prólogo, la Pasión y la Resurrección del Evangelio de Juan, presentando diferentes propuestas teológicas al respecto.

La primera sección establece las bases de nuestro estudio, donde analizamos las conexiones teológicas entre los dos primeros capítulos de Génesis y el Prólogo, la Pasión y la Resurrección del Evangelio. Las perícopas a examinar en este artículo son las siguientes: el primer relato de creación (Gen 1,1-2,4a), el segundo relato (Gen 2,4b-25), el Prólogo (Jn

1,1-18), y los relatos de la Pasión (Jn 19,28-42) y Resurrección (Jn 20,1-22).

La Teología Bíblica es un vehículo que nos lleva a circular entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, con un enfoque particular en la Teología de la Creación. Esta perspectiva revela a Jesús como el Logos, la Palabra presente en la creación original, y su papel activo en el mundo. Señalamos alianzas y conexiones que se desarrollarán a lo largo de este artículo, mostrando cómo Jesús es la culminación de la creación divina.

En la segunda sección, analizamos cómo el Evangelio de Juan utiliza elementos y simbolismos de la tradición yahvista de la creación en Génesis para desarrollar los relatos de la Pasión y Resurrección. Examinamos referencias a la creación en estos relatos y proporcionamos claves hermenéuticas para una comprensión más profunda. Buscamos así enriquecer la percepción de la obra de Jesucristo, mostrando su significado restaurador en conexión con el acto creador de Dios en el Génesis. Presentaremos cómo el evangelista describe a Jesús como "el jardinero" y, posteriormente, "Creador y dador del Espíritu".

En la tercera sección nos enfocamos en el Prólogo del Evangelio de Juan y los relatos de la creación en Génesis. Abordamos diversas perspectivas sobre el origen del Prólogo y discutimos su posible influencia litúrgica.

Analizamos también el inicio del Evangelio de Juan, que comparte palabras con el Génesis, y la ausencia de un equivalente directo al séptimo día, destacando la perspectiva del evangelista sobre la consumación a través de Jesús. En la sección sobre la tradición de la 'Sabiduría', revisamos paralelismos literarios, explorando la relación entre Luz y oscuridad a la luz de Juan 1,4-9.

Finalmente, abordamos la relación entre el Prólogo y el relato sacerdotal del Génesis a través de Ev ἀρχῇ (en el principio).

1. Conexiones teológicas entre los dos primeros capítulos del Génesis y el prólogo, pasión y resurrección del Cuarto Evangelio.

1.1 Relatos de la creación del Génesis

Para iniciar nuestro análisis, es crucial abordar los relatos de la creación del Génesis, que se encuentran en los capítulos 1,1 al 2,25. Según los eruditos del Antiguo Testamento, existen dos tradiciones distintas en estos capítulos, identificadas por el alemán Julius Wellhausen quien a fines del siglo XIX distingue tres documentos que, al fusionarse, formaron el Pentateuco: el documento yahvista, el Deuteronomio y un documento sacerdotal.

La hipótesis de Wellhausen, aunque controvertida, influyó en el desarrollo de la investigación bíblica. En el siglo XX, teólogos como Hermann Gunkel y Albrecht Alt desarrollaron esta teoría, añadiendo una perspectiva sobre las tradiciones orales previas al registro escrito.

a) Primer relato de la creación

Este relato, ubicado en Génesis 1,1-2,4a, se atribuye a la tradición sacerdotal y presenta la creación de Dios a través de una serie de actos divinos en seis días, culminando en el descanso divino el séptimo día. Aquí, hombres y mujeres son creados a la imagen de Dios (Gen1,27), destacando una igualdad en dignidad humana, que contrasta con la mitología babilónica de la época.

La tradición sacerdotal no solo establece la dignidad del ser humano, sino también su responsabilidad como mayordomo de la creación. La sexualidad se celebra y es vinculada a la procreación y al cuidado de la creación divina.

b) Segundo relato de la creación

En Génesis 2,4b-25, este segundo relato, atribuido a la tradición yahvista, presenta la creación de Adán antes que de Eva. Dios forma a Adán del

polvo y le insufla aliento de vida. Este relato muestra una relación más antropomórfica de Dios, quien actúa como un jardinero. Aquí, el ser humano es visto no solo como guardián de la creación, sino como co-creador junto a Dios.

En este contexto agrícola, el ser humano colabora en el cultivo de la tierra y la producción de alimentos. La relación de Adán con los animales ilustra su papel activo en la creación. Este relato se vincula con el Evangelio de Juan, ya que ambos presentan una dimensión creativa que se refleja en sus narrativas.

1.2 Conexiones teológicas entre Génesis y el Evangelio de San Juan

Los relatos de la creación en los dos primeros capítulos de Génesis establecen un marco que invita a considerar el evangelio de Juan a la luz del inicio de la creación, comenzando con el término griego *Ev ἀρχῇ* que se encuentra en la Septuaginta. Esta estructura permite una lectura que evoca imágenes y símbolos que enriquecen nuestra comprensión del mensaje de Jesús a lo largo del cuarto Evangelio.

A medida que la Teología Bíblica evolucionó, se dividió en teologías del Antiguo y Nuevo Testamento, lo que permitió una exploración más profunda de la relación entre ambos. Autores como Gerard Von Rad y Rudolf Bultmann contribuyeron a esta área, enfatizando la continuidad teológica entre los testamentos en el contexto de la revelación de Jesucristo.

1.2.1 La Teología de la Creación como vínculo entre Génesis y el Evangelio de Juan

La Teología Bíblica de la Creación se ocupa de cómo los autores sagrados concibieron a Dios en el contexto de los relatos de creación en Génesis. Estos textos presentan a Dios como el creador que forma los cielos y la tierra mediante su palabra, y quien otorga vida al ser humano al “soplar en sus narices aliento de vida” (Gen 2,7).

El Evangelio de San Juan menciona que “la Palabra era Dios” (Jn 1,1), conectando a Jesús con la creación misma, actuando como el Logos, la fuerza creadora. Esta continuidad se refleja en cómo Jesús realiza acciones creadoras durante su ministerio y se manifiesta en su resurrección, que es interpretada como una nueva creación.

La resurrección de Jesús no solo es central en el pensamiento juanino, sino que es considerada el punto en el que el creador y la nueva creación se unen. Esto establece a Jesús resucitado como el primogénito de una nueva humanidad, ofreciendo a los creyentes la promesa de participar en esta nueva creación.

En resumen, las conexiones entre los relatos de la creación del Génesis y el evangelio de Juan son profundas, reflejando un tema que se extiende desde el comienzo hasta el final del Cuarto Evangelio, donde el Logos se manifiesta a lo largo de toda la narrativa.

2. Relación de los textos de la creación del Génesis con la pasión y resurrección de Jesús en el Evangelio de Juan

2.1 Relación entre los relatos de la creación en el Génesis y la Pasión y Resurrección de Cristo en el Cuarto Evangelio

El evangelista Juan desarrolla una relación profunda entre los relatos de la creación en el Libro de Génesis y la Pasión y Resurrección de Cristo en su evangelio. Si bien se basa principalmente en el relato yahvista de la creación presente en Génesis 2,4b-25, también establece un orden de presentación que respeta el primer relato de la tradición sacerdotal. Este enfoque permite a Juan utilizar un rico simbolismo para crear conexiones textuales que resaltan que la obra redentora de Jesús es una nueva creación que refleja el acto creador de Dios.

Las alusiones a los primeros capítulos del Génesis en el Evangelio de Juan sugieren que el tema de la creación está presente desde el inicio hasta culmen de la narrativa, lo que también proporciona una clave hermenéutica esencial para interpretar el ministerio de Jesús. Desde el

principio, Juan establece un paralelismo con las primeras palabras de la Torá, indicando que su evangelio puede entenderse como una "nueva Torá".

2.2 El tema de la creación en la Pasión y Resurrección de Cristo

El teólogo Moore (2013) argumenta que el tema de la creación es fundamental en la narrativa del Cuarto Evangelio y actúa como un armazón para su estructura. En la Pasión, las palabras de Jesús "consumado es" (Jn 19,30) evocan la plenitud de la creación divina que culmina en el Génesis, donde se indica que "así quedaron terminados los cielos y la tierra" (Gen 2,1). La cronología del evangelio destaca que Jesús muere un viernes, descansando en su tumba durante el sábado, para resucitar el primer día de la semana, lo que simboliza un nuevo comienzo de la creación.

Al igual que Dios descansó después de completar su obra en el séptimo día, Jesús descansa en la tumba el sábado, cumpliendo así su misión. La resurrección se presenta como el inicio de una nueva creación. Ruiz de la Peña (1996) señala que la apertura del costado de Cristo, el nuevo Adán, refleja el origen de la humanidad de Adán, sugiriendo una continuidad entre los relatos.

2.3 La creación, la Resurrección de Cristo y la figura del jardinero.

En la narrativa de la Resurrección, Juan utiliza la palabra griega ὁ κηπουρός ("el jardinero") cuando María Magdalena confunde a Jesús resucitado con un jardinero. Moore (2013) interpreta este simbolismo como una conexión profunda con el Jardín del Edén, ilustrando las intenciones teológicas del evangelista de restaurar el paraíso a través de Cristo. El uso del término "jardinero" en la narrativa también se remonta a la función de Jesús como el nuevo Adán, quien mantiene la creación.

Los vínculos entre el jardín mencionados en el Evangelio de Juan y el Jardín del Edén se evidencian a lo largo de la narrativa. Los Padres de la

Iglesia, así como eruditos modernos, han reconocido estas conexiones entre Génesis y el Evangelio de Juan, sugiriendo que la cruz puede estar asociada con el Paraíso. El jardín, como un lugar sagrado, se convierte en el escenario de los últimos eventos de Jesús: su arresto, crucifixión y sepultura.

La semántica del jardín (*κῆπος/kepos*) se utiliza en tres ocasiones diferentes en el Cuarto Evangelio, señalando la singularidad de este concepto en el contexto de la crucifixión y resurrección. Esto refuerza la idea de que todos estos eventos ocurren en un jardín, un lugar que lleva implícita la restauración y la nueva creación.

El uso del término "jardinero" evoca el proceso creativo que se originó en el Edén, donde Jesús no solo actúa como creador, sino también como cuidador de la creación. Este simbolismo permite a los lectores visualizar a Jesús en un rol renovador, donde la tarea de mantener la creación se convierte en un espacio de encuentro y alegría para la humanidad redimida.

2.4 Creador y dador del Espíritu

En Juan 20,22, el evangelista establece una conexión entre su relato de la Resurrección y el segundo relato de la creación en Génesis 2,7. Este vínculo refleja la relación entre Dios, quien "sopló" aliento de vida en Adán, y Jesús, que "sopla" sobre sus discípulos para conferirles el Espíritu. Este paralelismo multiplica el papel del ser humano, no solo como creado, sino como co-creador junto a Dios.

La resurrección de Jesús lo presenta en una función superior a la de Adán. A través de su acto, Jesús se convierte en el agente que insufla vida (en hebreo *ruaj*) a los que lo rodean, invitando a la humanidad a renacer y a vivir en conexión con lo divino. Juan utiliza el verbo griego *ἐμφυσάω/emfusao* en este contexto (el evangelista es el único autor que lo utiliza en todo en Nuevo Testamento), un término que ya aparecía en el relato de la creación de la Septuaginta y que aquí cobra un significado renovador. Esta acción de soplar sobre los apóstoles es vista como el

clímax del Cuarto Evangelio, resaltando la idea de una re-creación o renovación de la humanidad a través de Jesús.

Kubis (2021), afirma que el uso del soplo por parte de Dios durante la creación y el de Jesús en la Resurrección son eventos únicos que aportan a la identidad de Jesús como creador. Mateos y Barreto (2019) posicionan este pasaje dentro del marco de “La nueva Pascua” y “la nueva Creación”, consolidando la idea de una comunidad formada en torno a Jesús, que tiene la misión de comunicar vida a otros. Ellos sugieren que el Evangelio de Juan está imbuido en los ciclos teológicos de creación y éxodo del Antiguo Testamento, reflejando cómo la obra de Jesús transforma la historia.

Carlos Sosa (2016), también apoya esta conexión, mencionando que el relato de la creación es un texto judío antiguo que establece a Jesús como un ser con identidad divina sin desdibujar la del Padre. La idea de que el soplo de Jesús suscita una nueva comunidad lista para continuar con su obra es un concepto presente en otros teólogos como Guijarro y Leon-Dufour, quienes ven en el uso del término ἐμφυσάω un claro recuerdo del acto creador de Génesis.

Beutler (2016), relaciona el soplo de Jesús también con Ezequiel 37,9, sugiriendo que ambos soplos cargan significados que conectan la creación original con una nueva creación a través de Jesús. García-Moreno (2006) resalta que el acto de Jesús insuflando el Espíritu sobre los apóstoles simboliza una renovación cósmica, donde el Espíritu se convierte en el hálito divino que da vida, comenzando por el ser humano.

El pasaje de Juan 20,22 establece una profunda relación entre la Resurrección de Jesús y el acto creador en el Génesis. Esta conexión no solo refuerza el rol de Jesús como el nuevo Adán y creador, sino que también invita a los creyentes a ver su resurrección como una inauguración de una nueva realidad para la humanidad, donde el Espíritu que se comunica a través de Él otorga una nueva vida y propósito en la existencia cristiana.

3. Análisis de la relación entre los relatos de la creación del Génesis y el prólogo del Evangelio Según Juan.

3.1 El origen del Prólogo Joánico

El origen del Prólogo Joánico genera amplia discusión y varias posturas entre los teólogos. André Feuillet compara el Prólogo con el himno cristológico en la epístola a los Colosenses, sugiriendo que ambas influencias provienen de la liturgia del cristianismo primitivo. Sin embargo, concluye que el caso del Prólogo es más complejo (1968, citado en García-Moreno, 2018). Rudolf Bultmann, por su parte, considera que el Prólogo es un texto único que sirvió como una "apertura" para el Cuarto Evangelio, redactado inicialmente como un himno de acción de gracias para Juan el Bautista, que luego evolucionó hacia un himno cristológico. Esta visión es cuestionada por Rudolf Schnackenburg, quien afirma que el himno del Logos tiene mayor afinidad con el pensamiento judeocristiano primitivo que con el gnóstico (1980, citado en García-Moreno, 2018).

Alfred Wikenhauser sostiene que el autor del Prólogo fue el evangelista Juan, aunque sugiere que lo compuso inicialmente de forma independiente antes de integrarlo en el evangelio con algunas modificaciones (1948, citado en García-Moreno, 2018). Algunos Padres de la Iglesia mencionan himnos cristológicos desde la era apostólica, y Ernst Käsemann rechaza la atribución de un carácter precristiano al himno, viéndolo más bien como una introducción pedagógica a la contemplación teológica de Jesucristo (1957, citado en García-Moreno, 2018).

Las opiniones sobre el origen y finalidad del Prólogo son diversas, reflejando la complejidad del tema y la dificultad de alcanzar un consenso. García-Moreno (2018) señala que la noción de Logos se nutre de la tradición religiosa judía, ampliada por el mensaje evangélico. Es probable que el Prólogo haya sido redactado inicialmente para la liturgia de la comunidad de Juan y luego incorporado al evangelio, resumido en tres premisas fundamentales: la revelación del Padre, la respuesta humana y la

salvación a quienes crean en Jesús (Panimolle 1985, citado en García-Moreno, 2018).

3.2 Análisis del prólogo de Juan a la luz de la exégesis judía de Génesis

Un análisis de la estructura sintáctica del Prólogo del Evangelio de Juan revela un patrón de tipo A, B, C / C, B, A, similar a los encontrados en otros escritos judíos y en el Targum de Jerusalén. Este patrón sugiere que el evangelista modificó y amplió un texto fuente, utilizando la retórica hebrea-judía. El teólogo André Feuillet compara el Prólogo con el himno cristológico de la epístola a los Colosenses, indicando una influencia de la liturgia del cristianismo primitivo (1968, citado en García-Moreno, 2018). Por otro lado, Bultmann ve el Prólogo como un texto original que actuó como apertura del Cuarto Evangelio, inicialmente concebido como un himno de acción de gracias por Juan el Bautista.

Rudolf Schnackenburg refuta la noción de que el himno al Logos pertenece al pensamiento gnóstico y argumenta su afinidad con el pensamiento judeocristiano primitivo. Alfred Wikenhauser sostiene que el autor del Prólogo es Juan, quien compuso este texto para introducir su evangelio. En el contexto de estos debates, Pagels (1999) menciona que el autor de Juan se dirige no solo a judíos y paganos, sino también a cristianos, enfatizando que la luz habita en el Logos y se revela a través de la encarnación de Cristo. Esto lleva a lo que ella denomina "las tres negaciones" en el Prólogo: la incapacidad de las tinieblas para comprender la luz, la falta de reconocimiento de los seres humanos ante la luz y el rechazo de esta por parte de "los suyos".

Juan presenta un primer acto que describe la revelación del Logos desde la creación hasta la llegada de Juan el Bautista, y un segundo acto que establece el Logos, en forma humana, en el mundo. Esto contrasta con visiones anteriores que afirmaban que la luz divina siempre había sido reconocida. Filón de Alejandría, por ejemplo, utilizaba la luz como símbolo de Dios. Sin embargo, el Prólogo de Juan afirma que la luz encontró oposición y rechazo.

La teóloga Mary Coloe (1997) señala que el Prólogo de Juan comienza con "en el principio", similar al Génesis, y está estructurado en tres estrofas, subrayando el tema de la luz. Los Targumes, especialmente el Targum Neofiti, presentan la idea de la "Memra" (Palabra) de Dios, un concepto que podría haber influido en la conceptualización joánica del Logos como agente creador. La Memra destaca la manifestación de Dios en el mundo y se asocia con la Sabiduría, reflejando una teología similar a la de los Proverbios.

Si la comunidad joánica estaba familiarizada con estos Targumes, habrían proporcionado un contexto para la idea del Logos como agente creador en el evangelio de Juan. Al incorporar la narrativa de la creación, el autor del Prólogo introduce al Logos como el principio activo en la creación del mundo, fundamentando así su propósito teológico en la revelación de Jesucristo.

3.3 Una relectura del Génesis en el Prólogo del Cuarto Evangelio

El teólogo alemán Rudolf Bultmann, en su ensayo de 1923, exploró la relación entre el Prólogo del Evangelio de Juan y el Génesis, proponiendo que el Prólogo es una composición unitaria que incluye elementos de la tradición de la Sabiduría. Bultmann sugirió que el evangelista utilizó tradiciones de la Sabiduría y la exégesis judía para enmarcar el "Logos" en el contexto de la creación. Sin embargo, argumentó que no era probable que el "Logos" sustituyera a "Sophia" (Sabiduría) en su relación con Génesis 1.

Bultmann también destaca los escritos de Filón de Alejandría, quien en su judaísmo helenístico interpretó la Sabiduría como un mediador entre Dios y la creación. Aunque no afirma que el Prólogo dependa directamente de Filón, sí establece una conexión entre el Logos y la Sabiduría en la literatura sapiencial. Esta superposición permite a Bultmann centrar la discusión en cómo las tradiciones de la luz y la oscuridad influyen en la interpretación de Juan 1,4-9. Para él, el Prólogo refleja la lucha entre la luz y la oscuridad, ideología que se desarrolla, pero no se resuelve en la tradición de Génesis.

Peder Borgen (1972), también investiga el Prólogo como una versión targumica de Génesis 1,1-5, dividiendo el texto en dos secciones. Observa que el Prólogo, al igual que Génesis, introduce la luz, simbolizando una nueva creación. La conexión entre "Logos" y la Torá, donde la Palabra de Dios actúa como el elemento creador, es fundamental para entender la imagen de Jesús en el evangelio.

El Prólogo de Juan inicia con "En el principio", similar al Génesis, pero se enfoca en la relación de Jesús con la creación. Este vínculo no busca reemplazar a Dios, sino enfatizar la unidad entre Dios y el Logos en el acto de creación. Según García-Moreno, el nombre "Logos" vincula a Jesucristo con su papel en la creación y en la redención.

El versículo Juan 1,3 destaca que todo fue hecho a través de la Palabra, alineándose con Génesis 1,3, donde la creación ocurre por la voz divina. Aunque el evangelio exhibe una lucha entre luz y oscuridad, como se observa en Génesis, Juan plantea un contexto en el cual la luz brilla en la oscuridad, sugiriendo que esta luz nunca es extinguida, aunque la oscuridad intenta hacerlo.

Así, el Prólogo no solo mantiene el simbolismo de la creación, sino que también presenta a Jesús como el Logos, un nuevo principio que transforma la realidad, representando una luz que permite la salvación en medio de la oscuridad del mundo. Juan culmina su tema de luz, iluminación y creación, reafirmando que, a pesar de la presencia de oscuridad, la luz prevalece y ofrece esperanza.

Conclusión

Este artículo examina las conexiones teológicas entre los dos primeros capítulos del libro de Génesis y los relatos del prólogo, la pasión y la resurrección del Evangelio de Juan. Se revela una red de significados que no solo resalta las discrepancias aparentes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino que también muestra una unidad intrínseca que une estas escrituras.

La Teología Bíblica actúa como un puente que une ambas partes de la Escritura, haciendo especial énfasis en la Teología de la Creación como un vínculo esencial que conecta los relatos de Génesis con el evangelio de Juan. Esta conexión va más allá de la continuidad temática, destacando la presencia activa de Dios en la creación y su propósito redentor a lo largo de la historia.

A través del análisis de las tradiciones de la creación en Génesis, se delinean las diferencias estructurales y teológicas entre estos textos y el evangelio, subrayando cómo el evangelio presenta a Jesús como la culminación de la obra divina. La figura de Jesús como el Logos se convierte en un tema central que ilumina su identidad y función redentora.

Tres momentos clave en el Evangelio de Juan establecen vínculos profundos con los relatos de creación en Génesis: el prólogo, la pasión y la resurrección. Cada uno de estos momentos se examina detalladamente, revelando significados adicionales y mostrando cómo el evangelio usa estos eventos para enfatizar la continuidad de la acción divina en la historia.

El análisis destaca cómo el evangelista Juan se inspira en Génesis 2,4b-25, creando paralelismos entre la misión redentora de Jesús y el acto creador de Dios. Esta relación trasciende la mera historicidad, sugiriendo una nueva creación a través de Jesús. Así, el Cuarto Evangelio presenta a Jesús como una figura fundamental en la historia de la salvación, íntimamente asociado con el Creador.

La conexión entre el Evangelio de Juan y la creación se hace evidente en la figura de Jesús como el "jardinero" en los relatos de resurrección, simbolizando el regreso al Jardín del Edén. En este contexto, se examina la relación entre el aliento de Jesús y el aliento divino que otorga vida en la creación, resaltando la idea de una nueva humanidad nacida a través de Cristo.

En el Prólogo, donde el "Logos" se presenta como el agente divino en la creación del cosmos se revela que el evangelista utiliza el concepto de Sabiduría, sugiriendo un paralelismo entre la narrativa del Génesis y la

figura del "Logos". Esta conexión proporciona un contexto filosófico y literario para la interpretación del evangelista, quien establece un vínculo con la tradición de la Sabiduría en el judaísmo.

Al introducir el concepto de Nueva Creación en el Prólogo, se destaca el uso estratégico de "Ἐν ἀρχῇ" ("en el principio") para conectar las narrativas y presentar a Jesús en relación con la creación. La ambigüedad de la relación entre luz y oscuridad en Juan aporta una perspectiva singular sobre esta lucha, sugiriendo complejidades teológicas que difieren de la armonía del Génesis.

El análisis del Prólogo revela que este pasaje no es simplemente una introducción al evangelio, sino un tejido teológico que explora los misterios de la creación y la revelación divina. La inclusión de interpretaciones de teólogos clave subraya la riqueza conceptual del relato, abriendo nuevas reflexiones sobre la obra redentora de Jesús en el contexto de la creación.

Finalmente, este artículo contribuye a la comprensión de la relación entre Génesis y el Evangelio de Juan. A través de una perspectiva integral que va más allá de la continuidad temática, se profundiza en la riqueza teológica de los textos, invitando a futuras reflexiones y estudios sobre la revelación divina en Jesucristo y su trabajo redentor.

La investigación enfatiza cómo la comprensión de la revelación divina se articula en el vínculo entre los relatos de creación en el Génesis y el Cuarto Evangelio. Esto aporta una mayor profundidad a las comprensiones cristológicas en la comunidad Joánica, mostrando cómo el evangelista actualiza los relatos del Génesis a la luz de Cristo. El legado de estas conexiones enriquece no sólo la interpretación del texto bíblico, sino que también invita a una apreciación más completa de la teología cristiana.

Bibliografía

- CHILDS, B. (2011). *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- BEUTLER, J. (2016). *Comentario al Evangelio de Juan*. España: Verbo Divino.
- BORGGEN, P. (1972). Logos was the True Light: Contributions to the Interpretation of the Prologue of John. *Novum Testamentum*, 14(2), 115–130. doi: 10.2307/1560178
- BROWN, J. K. (2010). Creation's Renewal in the Gospel of John. *The Catholic Biblical Quarterly*, 72(2), 275–290. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/43727643>.
- COLOE, M. (1997). The structure of the Johannine prologue and Genesis 1. *Australian Biblical Review*, 45, 40-55. Recuperado de <https://www.fbs.org.au/articles/Coloe45.pdf>
- GARCÍA-MORENO, A. (2006). La Creación y el IV Evangelio. *Pax et Emerita: Revista de Teología y Humanidades del Arzobispado de Mérida-Badajoz*, (2), 33-98. Recuperado de La creación y el IV Evangelio - Dialnet (unirioja.es)
- GUIJARRO, S. (2016). *Los cuatro Evangelios*. Salamanca: Sígueme.
- KUBIŚ, A. (2021). The Creation Theme in the Gospel of John. *Collectanea Theologica*, 90(5), 375– 414. doi: 10.21697/ct.2020.90.5.16
- MOORE, A. M. (2013). *Signs of Salvation: The Theme of Creation in John's Gospel* (1^a edición). doi: 10.2307/j.ctt1cfg4hr
- PAGELS, E. H. (1999). Exegesis of Genesis 1 in the Gospels of Thomas and John. *Journal of Biblical Literature*, 118(3), 477-496. doi: 10.2307/3268185

- PAINTER, J. (2003). *Neotestamentica et Philonica, Studies in Honor of Peder Borgen*. En D. Aune, T. Seland & J. Henning Ulrichsen (Eds.), *Rereading Genesis in the Prologue of John* (177-201). doi: 10.1163/9789004268241_009
- RUIZ DE LA PEÑA, J. (1996). *Imagen de Dios, antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.
- SOSA, C. R. (2016). *La condición divina de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- WYATT, N. (1990). “Supposing Him to Be the Gardener” (John 20,15). A Study of the Paradise Motif in John. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 81 (1), 21-38. doi: doi.org/10.1515/zntw.1990.81.1-2.21

LA LITURGIA COMO CRITERIO DEL CANON NEOTESTAMENTARIO

Eduardo Javier Luco Gamboa¹

Resumen

El artículo explora cómo la liturgia influyó en la formación del canon del Nuevo Testamento. Argumentando que, aunque el canon no se cerró formalmente hasta los siglos IV y V, muchos de los textos que lo conforman ya eran utilizados en la liturgia de las primeras comunidades cristianas. Estos textos, denominados *homologoumena* o *protocanon*, eran aquellos cuya autoridad no fue cuestionada, como los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles y las cartas paulinas. En contraste, otros libros como el Apocalipsis o ciertas epístolas enfrentaron resistencia. Para ello, se destaca que el uso público y litúrgico de los textos fue clave para su aceptación canónica. Esto se evidencia por medio de testimonios patrísticos y materiales paleográficos, que muestran características específicas para la lectura pública. De esta manera, la liturgia no solo preservó las Escrituras, sino que también jugó un papel crucial en determinar qué textos serían considerados inspirados y formarían parte del canon definitivo.

Palabras clave: Canon, liturgia, patrística, paleografía.

¹ Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; Ministro auxiliar en la Iglesia Española Reformada Episcopal (Comunión Anglicana).

Abstract

The article explores how the liturgy influenced the formation of the New Testament canon. It argues that, although the canon was not formally closed until the 4th and 5th centuries, many of the texts that make up the canon were already used in the liturgy of early Christian communities. These texts, referred to as *homologoumena* or protocanon, were those whose authority was unquestioned, such as the four Gospels, the Acts of the Apostles, and the Pauline letters. In contrast, other books like Revelation or certain epistles faced resistance. The article emphasizes that the public and liturgical use of these texts was key to their canonical acceptance. This is evidenced through patristic testimonies and paleographic materials, which show specific characteristics for public reading. In this way, the liturgy not only preserved the Scriptures but also played a crucial role in determining which texts would be considered inspired and included in the final canon.

Keywords: Canon, Liturgy, Patristic, Paleography.

Introducción

Las diferentes divisiones entre los protestantes a partir de la Reforma del siglo XVI nos presentan hoy un abanico nunca antes pensado en la historia del cristianismo, no tanto por lo diverso de sus formas de existir, como por su enemistad en términos teológicos, y cuando decimos teológicos nos referimos a todo lo que se desprenda de la reflexión sobre las Escrituras y la fe, vale decir, doctrinas, eclesiologías, sacramentalidad, liturgia, entre otros. Las iglesias de los cuatro primeros siglos también eran diversas, pero había ciertos puntos que las unían y permitía llamarlas a todas en su conjunto LA IGLESIA, aunque pudiesen estar en distintos sitios del mundo conocido y atravesadas por aspectos culturales de cada región.

Uno de esos puntos, y el que nos interesa para este artículo, es la liturgia. Si bien es cierto que no había una unificación de esta en todos los territorios, sí se puede sugerir que había ciertas partes de la liturgia

dominical que se replicaban en diversas comunidades a través del orbe. Otro punto importante que unía a la Iglesia era el uso de las Sagradas Escrituras, las del Antiguo Testamento y las incipientes composiciones del Nuevo Testamento que tuvieron su redacción en la segunda mitad del siglo I.

Por cierto, algo que podemos tener del todo claro, es que la liturgia es anterior al canon del Nuevo Testamento, por lo tanto, la propuesta de este escrito es que la liturgia jugó un papel fundamental respecto del cierre definitivo de este. Y aunque en ocasiones podemos tener la impresión de que la liturgia es parte de la identidad de ciertas iglesias tradicionales (católica romana, ortodoxa, metodista, luterana o anglicana), y que debe mantenerse allá, lejos del resto de lo que podemos clasificar como “iglesias evangélicas libres”, lo cierto es que, tanto la Palabra como la liturgia son propiedad e identidad de toda la cristiandad y están estrechamente vinculadas en su inicio.

Para rastrear el uso litúrgico de los textos neotestamentarios antes del cierre del canon en la liturgia, nos basaremos en algunos testimonios patrísticos y registros paleográficos que permiten corroborar nuestra propuesta. El testimonio de los Padres de la Iglesia en conjunto con los manuscritos hasta ahora conocidos, nos permiten abrir una ventana hacia el uso de los textos en la liturgia y entender el valor que este uso les daba. Dicho valor se ve reflejado más adelante, en que son justamente estos textos, los que no serán discutidos sobre su autoridad canónica.

1. Canon del Nuevo Testamento

[Se estableció]... que, en la Iglesia, fuera de las Escrituras canónicas nada sea bajo el nombre de “Escrituras divinas” ... Los escritos canónicos del Nuevo Testamento: cuatro libros de los Evangelios, un libro de Hechos de los Apóstoles, trece cartas de Pablo Apóstol,

del mismo una a los hebreos, dos de Pedro, tres de Juan, una de Santiago, una de Judas, el Apocalipsis de Juan².

Así se resolvió de manera católica el cierre de los libros permitidos para su uso en la Iglesia durante el sínodo de Cartago en el año 397. Aunque también hay registros de listas de libros anteriores y cierres de canon en los sínodos de Hipona en el 393, Roma y otros, lo que da a entender que, aunque no se estableció en un Concilio Ecuménico, fue una decisión ratificada a niveles regionales con la debida representación episcopal. No obstante, podríamos preguntarnos cuáles fueron los criterios establecidos para tomar dicha decisión.

Ante todo, se debe tener conciencia de que el acercamiento a los textos durante la antigüedad es extremadamente diferente del nuestro, en tanto que vivimos como hijos de la imprenta y en la era digital. Pues los cristianos de los primeros siglos eran, en su mayoría, personas no alfabetizadas³, cuyo acercamiento a los textos era por medio de la audición. Ni hablar de la posesión de escritos por parte del vulgo, los rollos eran propiedad de la gente rica, y los códices, de las comunidades. No se debe pensar en la posesión de Biblias por parte de los individuos, como parece natural hoy.

1.2 La liturgia como criterio

Volviendo a los criterios de selección para el canon neotestamentario, en la década de los setenta Karl-Heinz Ohlig sugirió once criterios de selección de los textos canónicos, y entre estos consideró el uso público y litúrgico de los tales⁴. Asimismo, casi cincuenta años después, Santiago

² H. Denzinger y P. Hünermann (1999). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, p. 186

³ Cf. Dunn, J. (2015). *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*. Salamanca, Sigueme. Ortega, J. (2022). *Memoria, oralidad y Nuevo Testamento. Cuestiones teóricas*. (Santiago: Memoria de Fe).

⁴ Ohlig, (1972). Como se citó en: Álvarez, D. (2015). *La formación del Nuevo Testamento. Qué se sabe de...* II. Navarra: Verbo Divino, pp. 227-228

Guíjarro afirma que uno de los criterios determinantes para la canonicidad de los evangelios fue su uso en la lectura pública y litúrgica⁵.

De acuerdo a la información que nos entrega Eusebio de Cesarea, habría ciertos libros calificados como *homologoumena*, es decir, los que no eran cuestionados en su autoridad, en contraste con los *antilegomena*, que era un grupo de textos en disputa respecto de su autoridad. El primer grupo consideraba dentro de sí a los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles y el corpus proto-paulino⁶.

Aunque el cierre del canon neotestamentario tuvo lugar entre los siglos IV y V, no debe ser imaginado como una tarea propuesta para esa fecha como objetivo a cumplir en la reunión, pues los testimonios de los Padres y el material paleográfico demuestran que desde temprano hubo una tendencia a unir unos libros con otros, dando esto como resultado pequeños corpus de textos que circulaban juntos, tales como los evangelios y las epístolas proto-paulinas.⁷

Nuestra propuesta es que el uso litúrgico de los textos se constituyó como criterio fundamental para el surgimiento de un proto-canón o cuerpo *homologoumena*, y, por consiguiente, facilitó su inclusión en el canon del Nuevo Testamento.

2. Liturgia y patrística

Gran parte de lo que sabemos sobre la liturgia en la antigüedad es gracias a los Padres de la Iglesia, quienes, en sus diferentes tratados, libros, cartas y demás escritos, dan testimonio del modo en que la cristiandad vivía su fe en los primeros siglos.

Si bien, cuando hablamos de liturgia en la Iglesia antigua (ss. I al V), debemos tener en consideración que cada zona geográfica tuvo diferentes desarrollos y, por lo tanto, variantes propias del influjo cultural de cada

⁵ S. Guíjarro (2021). *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sigueme, 2021, p. 43

⁶ Cf. Tellería, J. M. (2022). *La interpretación del Nuevo Testamento a lo largo de la era cristiana*. Asturias: Delfos, 2022, p. 23

⁷ Cf. Álvarez, D. Op. Cit.

Iglesia, no hablamos de una atomización eclesial, sino más bien de una comprensión grupal de comunidades, lo que hoy llamaríamos “iglesias nacionales”, y aunque dicha clasificación no es estrictamente aplicable a ese periodo de la historia, nos permite hacernos una idea de la situación.

Es así que la iglesia alejandrina, romana, jerosolimitana, hispana y demás, tendrían diferencias litúrgicas entre sí, aunque compartían ciertos elementos básicos cuyos orígenes están en el uso de las Sagradas Escrituras.

2.1 Celebración común

Es en el propio Nuevo Testamento que encontramos los primeros registros de liturgia y culto cristiano. Hechos de los apóstoles dice que “perseveraban en la doctrina de los apóstoles, la comunión unos con otros, el partimiento del pan y las oraciones” (2,42. RV60), elementos que podemos distinguir como acciones litúrgicas y que, más adelante en la historia, concuerdan perfectamente con el contenido del culto dominical. Del mismo modo, observamos en una epístola de San Pablo la primera descripción de la liturgia eucarística (1 Cor 11,23-26), escrita en la década del 50 del primer siglo⁸. Así también localizamos las palabras de la institución de la Santa Cena en los relatos de los evangelios sinópticos.

Entre los libros extrabíblicos más tempranos nos encontramos con la *Didajé*, que sirve de registro de la actividad litúrgica del incipiente movimiento cristiano. En ella aparecen claras instrucciones para la Eucaristía, refiriéndose a ella con la expresión lucana “partimiento del pan” (*κλάσει τοῦ ἄρτου* [Lc 24,35; Hch 2,42])⁹, la misma fórmula se repite en Ignacio de Antioquía en los albores del segundo siglo¹⁰. Lo que permite sugerir el conocimiento, sino de los textos, al menos, de la tradición oral de la que estaban compuestos los libros lucanos¹¹.

⁸ Cf. Álvarez, D. Op. Cit.

⁹ *Didajé* 9,4

¹⁰ Ignacio de Antioquía, *Carta a los efesios* XX, 2.

¹¹ Cf. Puig, A. (2021). *El sacramento de la Eucaristía. De la última cena de Jesús a la liturgia cristiana antigua*. Salamanca: Sigueme.

Tanto la epístola de Bernabé como Ignacio dan cuenta de la frecuencia con la que los cristianos de principios del s. II se reunían los domingos a causa de la resurrección de Cristo, y de la acción de gracias (lit. Eucaristía) que tenía lugar en ese encuentro¹². Pero, es con el testimonio de Justino Mártir que se nos aclara mucho más la práctica litúrgica de dicho periodo.

El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que moran en las ciudades o en los campos, y allí se leen en cuanto el tiempo lo permite los Recuerdos de los Apóstoles o los escritos de los profetas. Luego, cuando el lector ha terminado, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos. Seguidamente, nos levantamos todos a una y levantamos nuestras preces, y éstas terminadas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente, según sus fuerzas, hace igualmente subir a Dios sus preces y acciones de gracias y todo el pueblo exclama diciendo «amén». Ahora viene la distribución y participación, que se hace a cada uno, de los alimentos consagrados por la acción de gracias y su envío por medio de los diáconos a los ausentes¹³.

Así también, contamos con el testimonio de Tertuliano y Orígenes acerca de las reuniones entre cristianos, y de la lectura y exhortación de las Escrituras en tales encuentros, como también de la oración en común.¹⁴ De acuerdo a estos relatos y citas podemos visualizar una liturgia que contenía al menos cuatro acciones elementales, a saber, lectura, homilía, oración y Eucaristía.

2.2 Uso de los textos en la liturgia

Las lecturas y homilías se basaban, principalmente, en los profetas y los salmos para el Antiguo Testamento, y los evangelios en el Nuevo Testamento. A ellos se refiere Justino cuando dice “las memorias de los

¹² Ignacio de Antioquía, Op. Cit. XIII, 1; *Epístola de Bernabé* XV. 9.

¹³ Justino Mártir, *I Apología* 67.3-5.

¹⁴ Tertuliano, *Apología* 39. 3-6; Cf. Kreider, A. (2017). *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*. Salamanca: Sígueme.

apóstoles”, así también, la Segunda epístola a los Corintios atribuída a Clemente de Roma, da cuenta del uso del Evangelio Tetramorfo¹⁵ en la liturgia al incluir en la homilía lo siguiente: “Otra escritura dice que no vino a los justos, sino a los pecadores”¹⁶. Así también, Orígenes realizó más de treinta homilías sobre el evangelio de Lucas durante los cultos dominicales¹⁷.

Con respecto a la oración común contamos con huellas del uso de los textos neotestamentarios cuando Cipriano de Cartago explica el *Padrenuestro* en la liturgia.¹⁸ En otras latitudes, Ambrosio de Milán muestra el *Padrenuestro* como oración comunitaria del día domingo durante su explicación de los sacramentos¹⁹. También Jerónimo da cuenta de cómo la fórmula de oración de los evangelios sinópticos estaba por encima de cualquier alteración de los textos apócrifos para su uso en las comunidades²⁰.

2.2.1 La liturgia eucarística

Con respecto a la Eucaristía, se revela su preeminencia litúrgica poniendo a los demás elementos y acciones alrededor de ella. Son muchísimos los textos patrísticos que hacen alusión a la Santa Cena, pero nos limitaremos a exponer brevemente algunos de los que nos permiten evidenciar la dependencia literaria de ciertos libros que más tarde pasaron a formar parte del canon neotestamentario.

Teniendo en cuenta los textos citados de la Didajé, Ignacio de Antioquía y Justino Mártir, pasaremos a considerar también la Tradición Apostólica

¹⁵ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes* III, 11,8. “Cuando se manifestó a los hombres, nos dio un evangelio tetramorfo”, y luego describe a los cuatro evangelios proto canónicos. Lo que atestigua que, desde hacía bastante tiempo, dichos evangelios circulaban juntos, al menos en occidente.

¹⁶ Clemente Romano, *Segunda carta a los Corintios u homilia anónima* (atribuida) II,4. Cf. La dependencia literaria de dicha afirmación en Mt 9,13; Mc 2,17 y Lc 5,32

¹⁷ Cf. Kreider, A. Op. Cit.

¹⁸ Cipriano de Cartago. *El Padrenuestro* VIII. En su explicación Cipriano cita Juan 16,23; Lucas 18,10ss; Hechos 1,14 ss, entre otros.

¹⁹ Ambrosio de Milán. *Los Sacramentos* V. IV, 18; VI.V, 24.

²⁰ Cf. Jerónimo de Estridón. *Comentario a Mateo*.

que, datada a comienzos del s. III, muestra la liturgia eucarística con las siguientes palabras:

(...) Tomando pan
dándote gracias dijo:
Tomad, comed, esto es mi cuerpo
partido por vosotros.
De igual manera tomó el cáliz, diciendo:
Esta es mi sangre derramada por vosotros.
Cuando hagáis esto, lo haréis en memoria mía²¹.

Aunque la fórmula no es tomada textualmente de los relatos evangélicos ni de la epístola paulina, sino más bien de una armonización dependiente de Lucas (22, 19-20) y Mateo (26, 26-28), no deja de ser un importante registro de conocimiento y aplicación de los evangelios canónicos en la liturgia²². Por otra parte, Cipriano de Cartago da indicaciones y defensa de la liturgia eucarística aludiendo y citando pasajes de los evangelios canónicos y la 1ra epístola paulina a los Corintios²³. Por último, y más adelante en el tiempo, tenemos el testimonio de Ambrosio de Milán, quien enseña la institución de la Eucaristía haciendo una armonización de los evangelios sinópticos y 1ra de Corintios²⁴.

Es en el marco de esos momentos litúrgicos que, se encuentran citas a libros del NT que más tarde pasaron a formar parte del canon sin ninguna discusión. Esclarecemos esto, porque no fue así con todos los libros, sino que algunos de ellos fueron aceptados por unas iglesias y resistidos por otras, tal es el caso de Apocalipsis, y algunas epístolas como las de Juan y Pedro. Es por ello que, al hablar de los libros usados en la liturgia que más tarde entraron sin discusión en el canon, los llamaremos *protocanónicos*. Estos libros son: Los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles y el *corpus protopaulino* (incluyendo la Epístola a los Hebreos entre ellos).

²¹ Hipólito de Roma (atribuida). *Tradición Apostólica IV*.

²² Cf. Puig, A. (2021). *El sacramento de la Eucaristía. De la última cena de Jesús a la liturgia cristiana antigua*. Salamanca: Sigueme.

²³ Cipriano de Cartago, carta 63 2.1-2; 9.2; 10.1. La dependencia literaria de dichas citas corresponde a Juan 15,1; Mateo 26,28-29; 1Cor 11, 23-26

²⁴ Ambrosio de Milán, Op. Cit. IV.V.21

1. Paleografía y liturgia

Existe material paleográfico que corrobora que los libros neotestamentarios citados por los Padres de la Iglesia en el contexto de la liturgia, fueron usados para la lectura pública en la liturgia, dejando entrever que dicho uso fortaleció la aceptación de dichos textos en la Iglesia de todo el mundo conocido con anterioridad al proceso de cierre del canon del Nuevo Testamento.

Aunque la mayor parte de los manuscritos neotestamentarios han sido encontrados en Egipto, siguen siendo fieles representantes de la catolicidad de su uso, en tanto que, los estudios de la crítica textual, como también de los manuscritos del periodo helenístico y romano temprano, dan cuenta de un *koiné* y prácticas similares de los escribas en diferentes lugares del mediterráneo²⁵.

Es necesario comprender que los manuscritos de la antigüedad no son valorados solo por su contenido, sino también por su propia materialidad, es decir, aspecto, forma, materia prima, distribución de la escritura en el soporte, tamaño del soporte, tamaño de las letras, cantidad de letras, presencia o ausencia de signos diacríticos, y muchos otros que permiten abrir una ventana hacia la vida litúrgica de los primeros siglos de la Iglesia. A esto se le llama *giro material* de las ciencias bíblicas y la crítica textual²⁶.

Muchos manuscritos de los evangelios canónicos presentan cualidades que evidencian su uso en la lectura pública debido a las dimensiones del soporte de escritura que, en la inmensa mayoría de los casos, corresponde a un códice y no un rollo, las dimensiones generales son entre 11 y 14 cm

²⁵ Cf. Dormandy, M. (2018). How the Books Became the Bible. The Evidence for Canon Formation from Work-Combinations in Manuscripts. *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*, volumen 23.

²⁶ Cf. Keith (2023). *El evangelio como manuscrito. Dinámicas de la tradición escrita*, Salamanca: Sigueme; Hurtado, L. (2010). *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*. Salamanca: Sigueme. Chapa, J. (2021). *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscrito, variantes y autoridad*. Salamanca: Sigueme.

de ancho por 14 a 17 cm de alto²⁷. El material paleográfico de los libros citados hasta aquí y que más tarde formaron parte del canon neotestamentario, presentan diferencias considerables con aquellos que no lo lograron, pues los primeros tenían menos líneas por página, espacios más grandes entre las letras, y letras más grandes, uso de *nomina sacra* y signos diacríticos que ayudaban al lector intérprete.

3.1 Algunos ejemplos concretos

El P46 datado en el s. III, cerca del año 200, contiene un corpus paulino²⁸ posee entre 25 y 38 letras por línea y de 25 a 31 líneas por página que, en comparación con otros manuscritos de la época, como una copia de *La Ilíada* de Homero con 47 líneas por página, y con un texto astrológico de la misma fecha con dimensiones parecidas, que con más de 40 líneas por página y cerca de 45 caracteres por línea; el P46 da cuenta de un uso público y no privado.²⁹

Entre los manuscritos de los evangelios que se evidencian ayudas para la lectura pública se encuentran: P4, P5, P39, P64-P67, P66, P70, P75, P77, P90, P95, P102, P103, P104, P121.³⁰ Entre ellos, el P75 datado en el s.III, tiene una altura superior a los 20 cm, signos diacríticos, una distribución de 38 a 45 líneas por columna y espacio entre palabras al comenzar una nueva unidad de sentido en el texto.³¹

Asimismo, el P52 datado en el s. II habría tenido unas medidas de 18,5 por 21,3 cm, y contiene, en el capítulo 18 del Evangelio según de Juan, una diéresis sobre la iota en el verso 32 como indicativo del inciso que hace el

²⁷ Cf. Charlesworth, S. D. (2012). Indicators of ‘Catholicity’ in Early Gospel Manuscripts. En Hill and Kruger (eds), *The Early Text of the New Testament* (pp. 37-48). Oxford, UK: Oxford University Press; Hurtado L. Op. Cit.

²⁸ Los libros son: Romanos, hebreos, 1 y 2 Corintios, Efesios, Gálatas, Filipenses, Colosenses y 1 Tesalonicenses (considerando la Epístola a los Hebreos como escrito paulino). Cf. Chapa, J. Op. Cit.

²⁹ Hurtado, L. Op. Cit.

³⁰ Charlesworth, S. D. Op. Cit. p. 34

³¹ The Center for the Study of New Testament Manuscripts (CSNTM), recuperado el 16/09/2024: https://manuscripts.csntm.org/manuscript/Group/GA_P75

escritor al decir: ἵνα οἱ λόγοι τοῦ Ιωάννη πληρωθῇ], convirtiéndo a este manuscrito en uno de los más tempranos que incluye ayudas para la lectura pública.³²

Conclusiones

El resto de los textos que llegaron a formar parte del canon neotestamentario, son justamente los que Eusebio y otros ponen en entredicho respecto de su autoridad como Escritura. Fueron aceptados por cierta parte de la cristiandad, mientras otra parte se mantuvo reticente a los escritos deutero y trito paulinos, el Apocalipsis de Juan y las epístolas universales, todos textos de los que no se atestigua uso ni dependencia literaria para liturgia³³.

También es cierto que la cantidad de manuscritos que contienen copias de los libros denominados *homologoumena*, es decir, los cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles y las epístolas protopaulinas, superan con creces al resto de manuscritos previos a los códices unciales del siglo IV y V que contenían en Nuevo Testamento completo. Es así que, entre el material paleográfico se muestran agrupaciones de libros antes del canon que coinciden con los testimonios patrísticos sobre el uso en la liturgia; encontramos entonces 19 manuscritos del Evangelio de Juan, más de 17 Mateo, 8 de Lucas, 6 de Marcos, 9 de Hechos, 8 de 1^a de Corintios, 7 de Romanos y 7 de la Epístola a los Hebreos³⁴. Para mediados del s.II y buena parte del III, más del 60% del total de códices cristianos contenía libros que más tarde pasaron a formar parte del canon³⁵.

Con toda probabilidad, en un principio fue la autoridad apostólica la que llevó estos textos (siendo primero tradición oral) al uso en la incipiente liturgia cristiana, posteriormente, y con el paso de las generaciones, este

³² CSNTM, recuperado el 16/09/2024: https://manuscripts.csntm.org/manuscript/Group/GA_P52; Hurtado, L. (2001) *The New Testament in the Second Century: Text, Collections and Canon*, in *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*, eds. J. W. Childers and D. C. Parker. “Texts and Studies.” Piscataway, NJ: Gorgias Press. pp. 3-27. (pp. 9-10).

³³ Cf. Álvares, D. Op. Cit.

³⁴ Chapa, J. Op. Cit. pp. 50-51

³⁵ Keith, C. Op. Cit.

uso vino a significar la validez de dichos textos para la Iglesia. Pues, aunque el cierre del canon no tuvo lugar hasta entrado el s. IV y comienzos del V, el material paleográfico anterior da cuenta de corpus escriturales que contenían los libros *homologoumena*. Lo que, según los autores citados, da cuenta del uso de estos libros para la liturgia dominical en tanto que, sobre todo los cuatro evangelios, fueron considerados Escritura³⁶.

Como hemos observado hasta ahora, hay una notable dependencia literaria de los textos protocanónicos en las fórmulas litúrgicas descritas por los Padres de la Iglesia, y justamente los libros citados o referenciados por los escritos patrísticos se corresponden con los materiales paleográficos que dan cuenta de manuscritos utilizados para el uso litúrgico. Por lo tanto, teniendo en cuenta los datos y documentos hasta aquí analizados, se puede concluir que existió una estrecha relación entre el uso litúrgico de los textos protocanónicos y su inclusión en el canon neotestamentario sin ningún obstáculo. A diferencia del resto de los libros y, mucha mayor diferencia, con aquellos que no entraron en el canon, de los cuales, los Padres dan escasa referencia de uso litúrgico y cuyas copias manuscritas presentan características de uso privado.

³⁶ Hurtado, L. Op. Cit. (2010). p. 188; Guijarro, S. Op. Cit. p. 43; Dormandy, M. Op. Cit.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, D. (2025). *La formación del Nuevo Testamento. Qué se sabe de...* II. Navarra: Verbo Divino.
- AMBROSIO DE MILÁN (2005). *Explicación del símbolo. Los sacramentos. Los misterios.* Trad. P. Cervera Barranco. Madrid: Ciudad Nueva.
- CHAPA, J. (2021). *La transmisión textual del Nuevo Testamento. Manuscrito, variantes y autoridad.* Salamanca: Sígueme.
- CHARLESWORTH, S. D. (2012). Indicators of ‘Catholicity’ in Early Gospel Manuscripts. En Hill and Kruger (eds). *The Early Text of the New Testament* (pp. 37-48). Oxford, UK: Oxford University Press.
- CIPRIANO DE CARTAGO (1998). *Cartas.* Trad. García, M.L. Madrid: Gredos, 1998. *La unidad de la Iglesia.*
- (2001). *El padre nuestro. A Donato.* Trad. Pascual Torró, J. Madrid: Ciudad Nueva.
- CLEMENTE DE ROMA (atribuida) (2000). *Carta a los Corintios.* Trad. J.J. Ayán. Madrid: Ciudad Nueva.
- DENZINGER, H. Y HÜNERMANN, P. (1999). *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Barcelona: Herder.
- DIDAJÉ TRAD. J. J. AYÁN (2000). Madrid: Ciudad Nueva.
- DORMANDY, M. (2018). How the Books Became the Bible. The Evidence for Canon Formation from Work-Combinations in Manuscripts. TC: A Journal of Biblical Textual Criticism, volume 23.
- DUNN, J. (2015). *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado.* Salamanca: Sígueme.

- HIPÓLITO DE ROMA (atribuido) (2022). *La tradición apostólica*. Trad. Urdeix i Dordal, J. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica.
- HURTADO, L. (2010). *Los primitivos papiros cristianos. Un estudio de los primeros testimonios materiales del movimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- (2001) The New Testament in the Second Century: Text, Collections and Canon,” in *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*, eds. J. W. Childers and D. C. Parker. “Texts and Studies.” Piscataway, NJ: Gorgias Press. pp. 3-27. (pp. 9-10).
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA (2000). *Carta a los efesios*. Trad. D. Ruiz Bueno. Madrid: BAC.
- IRENEO DE LYON. *Contra las herejías*. Trad. J. Garitaonandia Churruca. Sevilla: Apostolado Mariano, sf.
- JERÓNIMO (1999). *Comentario al Evangelio de Mateo*. Trad(s). Bianchi di Carcano y Suárez, Madrid: Ciudad Nueva.
- JUSTINO MARTIR (2000). *I Apología*. Trad. D. Ruiz Bueno. Madrid: BAC.
- KEITH, C. (2023). *El evangelio como manuscrito. Dinámicas de la tradición escrita*. Salamanca: Sígueme.
- KREIDER, A. (2017). *La paciencia. El sorprendente fermento del cristianismo en el imperio romano*. Salamanca: Sígueme.
- GUIJARRO, S. (2021). *Los cuatro evangelios*. Salamanca: Sígueme.
- ORTEGA, J. (2022). *Memoria, oralidad y Nuevo Testamento. Cuestiones teóricas*. Santiago: Memoria de Fe.
- PUIG, A. (2021). *El sacramento de la Eucaristía. De la última cena de Jesús a la liturgia cristiana antigua*. Salamanca: Sígueme.
- TELLERÍA, J. M. (2022). *La interpretación del Nuevo Testamento a lo largo de la era cristiana*. Asturias: Delfos.
- TERTULIANO (2001). *Apologético*. Trad. C. Castillo. Madrid: Gredos.

The Center for the Study of New Testament Manuscripts (CSNTM):
<https://manuscripts.csntm.org/manuscript/>

DIÁLOGO LUTERANO-PENTECOSTAL Y SU RECEPCIÓN EN CHILE

Patrick Bornhardt Daube¹
Juan Esteban Escobar²

Resumen

Este artículo sobre el diálogo luterano–pentecostal y su recepción en Chile resume la tesina de ese nombre entregada en 2023, motivada por el diálogo que se lleva a cabo entre la Federación Luterana Mundial (FLM) y la Fraternidad Pentecostal Mundial (FPM). El diálogo ha tenido un enfoque práctico y espiritual, presentando cada participante su historia y respondiendo a la pregunta: ¿cómo me encuentro con Cristo? Considerando la historia de ambas partes en Chile, se comparan ambas tradiciones y se analizan las condiciones para una recepción de este diálogo en Chile. Al final se propone la formación de un equipo de diálogo para iniciar una primera etapa de descubrimiento.

Palabras clave: Diálogo, Ecumenismo, Pentecostalismo, Luteranismo, Luteranismo Carismático, oración y espiritualidad

¹ Ingeniero Civil Industrial por la Universidad del Desarrollo; Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; miembro de la Iglesia Evangélica Luterana en Concepción.

² Bachiller y Licenciado por SEMISUD; Licenciado en Estudios Teológicos, Bíblicos y Diálogo Ecuménico por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; Licenciado en Teología por la Comunidad Teológica Evangélica de Chile; Maestría Escolari en Sagrada Escritura–SEMISUD; Pastor Iglesia de Dios (Cleveland) “Fe Viva”, Ñuñoa; Director SETEMIN.

Abstract

This article on the Lutheran-Pentecostal dialogue and its reception in Chile summarizes the thesis of the same name submitted in 2023, motivated by the ongoing dialogue between the Lutheran World Federation (LWF) and the Pentecostal World Fellowship (PWF). The dialogue has taken a practical and spiritual approach, with each side presenting its history and addressing the question: How do I encounter Christ? Considering the history of both sides in Chile, the article compares the two traditions and analyzes the conditions for the reception of this dialogue in Chile. It concludes by proposing the formation of a dialogue team to initiate a first phase of discovery.

Keywords: Dialogue, Ecumenism, Lutheranism, Pentecostalism, Charismatic Lutheranism, prayer and spirituality.

Introducción

A nivel internacional se ha avanzado en el diálogo entre la Federación Luterana Mundial (FLM) y la Fraternidad Pentecostal Mundial (FPM o PWF por la sigla en inglés). ¿Cuál es la realidad o las condiciones del luteranismo y el pentecostalismo chilenos para una recepción de aquel diálogo?

Considerando el llamado bíblico a la unidad de los creyentes, como bien se señala en la oración de Jesús en Jn 17,21, ha de ser de interés el movimiento ecuménico en general y el diálogo luterano-pentecostal en particular. Muchos pentecostales reconocen la relevancia histórica del luteranismo y muchos luteranos reconocen el poder con que los pentecostales llegan donde otros no. El diálogo también ha visibilizado el luteranismo carismático, que ha de considerarse tanto luterano como pentecostal, y por lo tanto, de interés para ambas partes. Un estudio sobre el diálogo internacional ha de ser fructífero para ambas partes en Chile. Tanto luteranos como pentecostales están pasando por períodos críticos respecto a su propia identidad y el diálogo luterano-pentecostal ha señalado cómo es que, a través del diálogo, al mirarse frente al otro y al

presentarse uno mismo al otro, se puede redescubrir la propia tradición e identidad. Para los luteranos ha de ser relevante tener a los pentecostales como referentes de diálogo, pues son la principal expresión evangélica en Chile y en el mundo. Para los pentecostales ha de ser relevante tener a los luteranos como referentes de diálogo, pues son reconocidos como un referente histórico que influenció a todo el mundo evangélico y sin embargo han sido poco explorados.

Este artículo se organiza en 3 partes, de forma correlativa a los tres capítulos de la tesis que resume, buscando priorizar el tercer capítulo. Las tres partes son: 1) Diálogo luterano-pentecostal internacional, 2) Luteranos y pentecostales en Chile, y 3) Condiciones para la recepción del diálogo en Chile.

1. Diálogo luterano-pentecostal internacional

1.1 Diálogo luterano-pentecostal

Una primera etapa de este diálogo luterano-pentecostal se llevó a cabo por un grupo de estudio presidido por el Instituto Ecuménico de Estrasburgo entre 2004 y 2010, identificando y comparando ambas partes del diálogo. El Institute for Ecumenical Research (IER, 2010) señala los siguientes objetivos del diálogo: 1) Pensar y hablar apropiadamente, sin caer en falso testimonio contra el otro, 2) Enriquecerse mutuamente por la tradición del otro, 3) Proveer de oportunidades de mutua corrección, 4) Facilitar la cooperación en el ministerio, la misión y servicio social, 5) Resolver y prevenir conflictos entre las Iglesias.

Con una metodología de enfoque práctico, el diálogo comparó el luteranismo con el pentecostalismo en torno a la pregunta “¿Cómo nos encontramos con Cristo?”. Se señaló que la confesión luterana busca no salirse del evangelio puro de la justificación por la sola fe, mientras que la espiritualidad pentecostal busca no perder la totalidad del evangelio completo. Se señaló que el luteranismo insiste en la Palabra de Dios y los Sacramentos, mientras que el pentecostalismo insiste en múltiples

experiencias espirituales, particularmente el bautismo en el Espíritu Santo, el hablar en lenguas u otros dones sobrenaturales.

La Federación Luterana Mundial y la Fraternidad Pentecostal Mundial (LWF&PWF, 2023), en una segunda etapa del diálogo, entre los años 2016 a 2022, describió cómo luteranos y pentecostales son enviados por el Espíritu Santo al mundo. Reflexionaron juntos cada año en una parte del texto de Lucas 4,18-19: “El Espíritu del Señor está sobre mí...” El documento final de esta etapa del diálogo cuenta con 99 párrafos en 5 capítulos. Algunos de estos párrafos funcionan en menor o mayor medida como un consenso diferenciado, habiendo párrafos que señalan declaraciones conjuntas y otros que ataúnen a solo una de las tradiciones. De gran aporte son los casos de estudio, en los que se comparten historias de luteranos y pentecostales ejemplares en cuanto a los distintos aspectos del envío, incluyendo casos de luteranos carismáticos. En la conclusión del documento se señala lo siguiente:

Hemos aclarado malentendidos y descubierto cercanías en teología, oración y misión. Este descubrimiento ha sido continuamente ampliado y profundizado al encontrarnos con las fuentes de nuestra fe en la Escritura y en la cruz y resurrección de Cristo. Llevamos unos las cargas del otro y nos volcamos hacia el mundo en servicio como discípulos de Jesús. ... Esta fraternidad en Cristo está viva y tiene el potencial de crecer en muchos contextos donde luteranos y pentecostales viven y se encuentran el uno al otro. Fraternidades locales y regionales pueden abrir ricas oportunidades para explorar nuestras raíces teológicas comunes, nuestras diversas formas de adorar, y nuestro llamado común de Dios a ser luz del mundo. (LWF&PWF, 2023, pp. 43-44)

Asimismo, la FLM (2024) ha anunciado que en 2025 se iniciará otra fase del diálogo luterano-pentecostal.

¿Pero a quiénes representan la FLM y la FPM? En seguida se presenta brevemente qué es el luteranismo y el pentecostalismo a nivel internacional. Es relevante hacer esto aquí, pues es parte del ejercicio que hizo el diálogo internacional de presentar la propia tradición al otro. Se

presentará qué es ser luterano, qué es ser pentecostal y qué es el luteranismo carismático.

1.2 ¿Qué es ser luterano?

La Reforma Luterana del siglo XVI no quiso formar una iglesia nueva, sino reformar la Iglesia que es una, santa, católica y apostólica, poniendo énfasis en volver a las Sagradas Escrituras y a los Santos Padres. Hay todo tipo de iglesias luteranas, y lo que tienen en común es cierta adhesión a los documentos confesionales luteranos compilados en el Libro de Concordia (1580), al menos a la Confesión de Augsburgo (1530) y al Catecismo Menor de Lutero (1529). La identidad luterana es confesional, centrada en confesar el Evangelio de la justificación por la sola fe.

Sin negar lo anterior, tiene fuerza cierta identidad histórica y cultural, pues en muchos lugares de Alemania y Escandinavia las iglesias luteranas eran iglesias estatales asociadas a la cultura nacional. Y así, emigrantes de esos países formaron en sus nuevos países iglesias étnicas o culturales.

También se han de destacar dentro de las iglesias luteranas a los movimientos pietistas del siglo XVII en adelante, a veces reprimidos por las autoridades y otras veces tolerados o promovidos, que dieron un mayor énfasis al sacerdocio de todos los bautizados, a la lectura de las Escrituras en grupos de devotos, a la evangelización y a la obra diacónica o social. Es importante mencionar este pietismo luterano, pues fue una de las raíces del metodismo y del pentecostalismo.

Otro factor relevante es la influencia de la Ilustración desde el siglo XIX, que de la mano del racionalismo llevó a la unión de luteranos y reformados. Nace en Prusia y otros sectores el protestantismo unido. En respuesta, se formaron movimientos neo-luteranos que dentro de las Iglesias establecidas llamaban a volver a la Escritura y a las confesiones luteranas, así como nuevas Iglesias Vetero-Luteranas separadas de las iglesias establecidas, que fueron relevantes en la formación del Concilio Luterano Internacional (ILC) en 1993. Hasta el día de hoy podemos ver tensiones de este tipo entre “liberales” y “ortodoxos”, etc.

Aun teniendo tal diversidad de luteranismos, el último siglo ha sido testigo de una tendencia hacia la unidad, y la Federación Luterana Mundial (FLM) es fruto de aquella unidad. La FLM fue formada como tal en 1947 y hoy cuenta con 149 Iglesias miembro con aproximadamente 77 millones de luteranos en 99 países.

1.3 ¿Qué es ser pentecostal?

Hoy en día, para muchas personas es difícil entender qué es el pentecostalismo. ¿Es una Iglesia? ¿Es un movimiento? ¿Es una única denominación? ¿Es una asociación de denominaciones? ¿Es una forma de espiritualidad cristiana? Los mismos investigadores del pentecostalismo no están siempre de acuerdo en cómo responder a estas preguntas (IER, 2010).

Es necesario entender las raíces del pentecostalismo en los movimientos de avivamiento y despertar del siglo XVIII y XIX, así como en el movimiento de santidad del siglo XIX. En el contexto de estos movimientos, es que empezaron a darse en la segunda mitad del siglo XIX avivamientos en los que se destacaron los dones espirituales mencionados en Primera de Corintios 12,8–10 (palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, dones de sanidades, hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, diversos géneros de lenguas, interpretación de lenguas), y experiencias extáticas en general, que recordaban a la experiencia de Pentecostés (Hechos 2) y empoderaban para la evangelización y la superación de barreras de raza y casta. Estas manifestaciones comenzaron a darse en distintas partes del mundo y dentro de distintas tradiciones cristianas o denominaciones, y fueron lo distintivamente pentecostal.

Hay gran diversidad de pentecostalismos. Wilson (2016) clasifica a los pentecostales de la siguiente forma: 1) pentecostales clásicos trinitarios, que son los representados en este diálogo, 2) pentecostales clásicos unicitarios (unitarios), 3) carismáticos, y entre ellos los luteranos carismáticos 4) y una amplia gama de neocarismáticos o neopentecostales, carismáticos independientes, posdenominacionales, restauracionistas, radicales, neo-apostólicos, y pentecostales de la tercera ola.

Se estima que la cantidad de pentecostales en el mundo, en todas sus expresiones, son más de 600 millones. La PWF agrupa aproximadamente 100 millones de pentecostales clásicos trinitarios (PWF, 2023).

1.4 ¿Qué es el luteranismo carismático?

Así como a inicios del siglo XX los movimientos pentecostales clásicos fueron rechazados por sus Iglesias históricas de origen y se formaron nuevas denominaciones, en la segunda mitad del siglo XX surgieron nuevos avivamientos similares o movimientos de renovación dentro de las iglesias históricas que por lo general se han mantenido dentro de ellas hasta el día de hoy. Estos son los movimientos de renovación carismática dentro de Iglesias anglicanas o episcopales, metodistas, bautistas, reformadas o presbiterianas, luteranas, incluso dentro de Iglesias católica-romana, ortodoxas, etc., que al igual que los pentecostales han puesto énfasis en dones espirituales y en cierta experiencia del Bautismo en el Espíritu Santo.

En cierto sentido, los luteranos carismáticos son tanto luteranos como pentecostales. Parte del diálogo de luteranos con pentecostales es reconocer que el pentecostalismo también es parte de su propia tradición. Que lo pentecostal también es parte de iglesias luteranas. El documento de la primera etapa del diálogo luterano-pentecostal hace un buen análisis del luteranismo carismático, que acá resumimos muy brevemente. En EE.UU. el luteranismo fue principalmente rechazado por las autoridades de las iglesias luteranas, pero siguen existiendo ahí movimientos luteranos carismáticos. En otros casos como Brasil o Alemania, el luteranismo carismático fue aceptado o tolerado, de forma que existen dentro de las iglesias luteranas movimientos carismáticos reconocidos. En gran parte de África, sobre todo en Etiopía y en Madagascar, la experiencia carismática fue abrazada por la iglesia en general y ha sido parte relevante de su identidad, siendo empoderados por el Espíritu Santo para llevar la Palabra de Dios a nuevas etnias.

2. Luteranos y pentecostales en Chile

2.1 Luteranos en Chile

En el caso del luteranismo chileno, nos referimos ahora particularmente a las Iglesias miembro de la FLM: la Iglesia Evangélica Luterana en Chile (IELCH) y a Iglesia Luterana en Chile (ILCH). Ambas tienen su origen en la inmigración alemana del siglo XIX, conociéndose primero como “Iglesias evangélicas alemanas”. Eran iglesias culturales (Volkskirche), étnicas o de trasplante. Es en la década de 1960 que lentamente empiezan a celebrar cultos en español y a vincularse más con el medio chileno.

También está la presencia de la Iglesia Luterana Confesional de Chile (ILC-Chile) y de la Iglesia Cristiana de la Reforma Luterana en Chile, pero al no pertenecer a la FLM, no son consideradas en este artículo.

2.2 Pentecostales en Chile

En el caso del pentecostalismo, se ha de distinguir entre el pentecostalismo foráneo estadounidense y el pentecostalismo criollo. Algunos tratan de “clásico” solo al pentecostalismo estadounidense, más con la definición de Wilson tanto el pentecostalismo estadounidense como el criollo pueden entenderse como pentecostalismos clásicos. Sepúlveda (2023) señala que una diferencia es que el pentecostalismo estadounidense dio importancia al hablar en lenguas como la evidencia inicial del Bautismo en el Espíritu Santo y si acaso se ha de entender como xenoglosia (hablar otras lenguas) o glosolalia (hablar en lenguas angélicas o desconocidas). El pentecostalismo criollo, en cambio, reconocería que el Bautismo en el Espíritu Santo se podría expresar también mediante otros dones sobrenaturales o que incluso en ocasiones se asoció el Bautismo en el Espíritu Santo con la conversión y la santificación más que con dones sobrenaturales.

Como se ha señalado, a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX se dieron distintos avivamientos pentecostales en el mundo. De forma paralela se dio el avivamiento de la calle Azusa en EEUU y el avivamiento de Valparaíso en Chile. La denominación pentecostal criolla más histórica es

la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP), formada en 1910, y que ha tenido múltiples fracciones. La Iglesia Evangélica Pentecostal (IEP) salió de la IMP en 1933 y probablemente es la que más miembros tiene en Chile. Otras relevantes son la Iglesia del Señor, el Ejército Evangélico de Chile, la Iglesia Pentecostal de Chile, por mencionar solo unas pocas.

Las Iglesias pentecostales estadounidenses empezaron a llegar en la década de 1940, destacándose las Asambleas de Dios, la Iglesia del Nazareno, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia de Dios Misiones Mundiales, entre otras. En Chile pertenecen a la PWF las Asambleas de Dios (Assemblies of God), la Iglesia de Dios (Church of God, Cleveland), la Iglesia de Dios de la Profecía (Church of God of Prophecy), la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular (International Church of the Foursquare Gospel), la Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional en Chile (Pentecostal Church of God). Las Iglesias pentecostales criollas no integran la Fraternidad Mundial Pentecostal (PWF), más siguen siendo de interés en este diálogo.

2.3 Luteranismo v/s Pentecostalismo en Chile

Se comparará ahora el luteranismo y el pentecostalismo chilenos en cuanto a trayectoria histórica, a eclesiología, a demografía, a énfasis doctrinal y cultural, y a los Sacramentos/ordenanzas.

En cuanto a trayectoria histórica, se ha de notar que las Iglesias luteranas son Iglesias protestantes históricas que se identifican con la Reforma del siglo XVI y se establecen en Chile en la segunda mitad del siglo XIX en el sur. El pentecostalismo surge a inicios del siglo XX, siendo el avivamiento en Valparaíso el más relevante en Chile. Ambas tradiciones tienen sus raíces, más o menos directamente, en el catolicismo occidental. El restauracionismo de ciertos pentecostalismos va a negar gran parte de aquella tradición milenaria, aunque algunos pentecostalismos sí mantienen más de aquella tradición. El luteranismo es más claramente tradicional. Sin embargo, tanto luteranos como pentecostales en Chile han de preguntarse si acaso se entienden realmente como parte de aquella

tradición milenaria, o si se entienden solamente como asociaciones libres de individuos piadosos.

En cuanto a la eclesiología, las Iglesias luteranas o “evangélicas alemanas” surgieron como Iglesias de trasplante, a diferencia de las Iglesias misioneras de las cuales surgió el pentecostalismo. Mas esta característica ya no sería la única cara del luteranismo, luego de que en la década de 1960 empezara su trabajo en español con chilenos, y una parte de las Iglesias luteranas se propusieran ser Iglesias misioneras. La misión se entendió más bien en el sentido de la incidencia pública y llegó a funcionar más como ONG que como Iglesia misionera. Respecto a la mayor parte de luteranos en Chile, sigue primando una eclesiología cultural (Volkskirche).

En cuanto a las diferencias demográficas, la encuesta Bicentenario (UC, Gfk, Adimark, 2001) señala que el 2017 el 17% de la población chilena era evangélica, lo que corresponde a casi 3 millones de chilenos. La gran mayoría de ese porcentaje corresponde a Iglesias pentecostales o de corte pentecostal. La cantidad de luteranos en Chile es menor al 0,0007% de la población. El pentecostalismo es lo que marca la identidad evangélica chilena, en cambio el luteranismo resulta una pequeña muestra más del ya reducido protestantismo histórico. Sin embargo, el pequeño tamaño no ha impedido a los luteranos ser influyentes en instancias ecuménicas y de gobierno. Los luteranos chilenos han pertenecido mayormente a la clase media alta, en cambio los pentecostales han sido principalmente de la clase baja. Esta diferencia socioeconómica ha ido cambiando desde la segunda mitad del siglo XX.

En cuanto a los énfasis doctrinal y cultural, sí se puede ver que el pentecostalismo chileno enfatiza el evangelio completo, aunque en muchas denominaciones son cada vez menos frecuentes las manifestaciones sobrenaturales. Sí se da gran relevancia a la emotividad y efusividad de los servicios religiosos. Sin embargo, cabe preguntarse si el luteranismo chileno insiste o no en el evangelio puro o la confesionalidad luterana. ¿Se identificarían los luteranos chilenos con lo que escribe el diálogo bilateral sobre el luteranismo? El luteranismo chileno ha dado más

relevancia a cierto carácter étnico, ilustrado o político que a la confesionalidad luterana. En más de un sentido, la ILCH y la IELCH parecen Iglesias protestantes unidas más que luteranas. Lo que se puede ver en Chile es que la mayoría de las Iglesias luteranas dan relevancia a cierta capacidad de reflexión intelectual, en la que el profesionalismo del pastor es relevante.

En cuanto a los Sacramentos u ordenanzas, cabe notar ciertas peculiaridades del pentecostalismo criollo. En el pentecostalismo foráneo prima hablar de “ordenanzas” en vez de “Sacramentos”, más en el pentecostalismo criollo se suele hablar todavía de “Sacramentos”. Esto va de la mano con una visión más tradicional respecto al Sacramento. En el pentecostalismo foráneo el Bautismo es confesante, o sea, no se bautizan niños. Sin embargo, en el pentecostalismo criollo sí se suele practicar el Bautismo de infantes. En todo esto, el pentecostalismo criollo es más cercano a la tradición luterana que al pentecostalismo foráneo. La tradición luterana está centrada en la Palabra y los Sacramentos, enfatizando que son medios de gracia en los que Dios actúa, y enfatizando en la presencia real de Cristo en la Santa Cena. Nuevamente, cabe preguntarse si el luteranismo chileno es realmente luterano en esto, primando una cultura más protestante unida e ilustrada.

Sobre el carácter más tradicional del pentecostalismo criollo, es de interés el trabajo de Aránguiz (2024) en el que se problematiza la confesionalidad pentecostal. Si bien el pentecostalismo no se define por su confesionalidad, sino por la experiencia pentecostal, las Iglesias pentecostales igual heredaron cierta confesionalidad. El pentecostalismo criollo la hereda del metodismo, que a su vez la hereda del anglicanismo, más se ha diversificado más y más mediante la atomización.

3. Las condiciones para la recepción del diálogo en Chile

3.1 Definición de “recepción”

El Grupo Mixto de Trabajo del Consejo Mundial de Iglesias y el Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad GMT (2014) es el referente desde

el cual se habla aquí de “recepción”. A partir del GMT y de los documentos del diálogo luterano-pentecostal se han definido acá las áreas a analizar: las filiaciones eclesiales internacionales, los centros teológicos, espacios inter-denominacionales y ecuménicos, la incidencia pública, el luteranismo carismático

La GMT (2014) define recepción de la siguiente forma:

La “recepción” es el proceso por el cual las iglesias hacen suyos los resultados de todos los encuentros mantenidos unas con otras, y de manera especial los puntos de convergencia y los acuerdos alcanzados sobre cuestiones en torno a las cuales han estado históricamente divididas ... La recepción es una parte integrante del movimiento hacia esa comunión plena que se realiza cuando «todas las iglesias son capaces de reconocer unas en las otras a la iglesia una, santa, católica y apostólica en su plenitud» ... la recepción es mucho más que las respuestas oficiales a los resultados del diálogo, aunque las respuestas oficiales sean esenciales. (p.43)

El mismo GMT también señala que es un proceso gradual que puede durar generaciones y menciona muchos frutos de la recepción de diálogos ecuménicos y muchos casos destacados. El GMT ve la recepción como un camino hacia la unidad visible e institucional de las Iglesias. Esto es justamente algo que la mayoría de las Iglesias pentecostales rechaza y les ha hecho sospechar del “ecumenismo”. Pero el rechazo a cierto “ecumenismo institucional” no tiene por qué ir en desmedro del diálogo, de una fraternidad espiritual con las demás Iglesias y del trabajo conjunto a favor del ministerio, como así lo refleja la filiación que muchas Iglesias pentecostales tienen en la Fraternidad Pentecostal Mundial (FPM o PWF) y su participación en espacios como el Foro Cristiano Mundial (FCM o GCM) o la Alianza Evangélica Mundial (AEM o WEA) y muchos otros espacios evangélicos o interdenominacionales. Como ya se ha señalado, el diálogo luterano-pentecostal ha llamado a aprovechar las ricas oportunidades que fraternidades eclesiales locales y regionales dan para el diálogo y el trabajo conjunto.

El GMT (2014) indica: “Las fases de recepción pueden describirse como: descubrimiento, diálogo, reflexión sobre las intuiciones del diálogo, y luego en algunos casos específicos un acto formal, al que finalmente sigue una recepción creciente.” (p.51) Describe cómo se trabaja este proceso en las diferentes comuniones o asociaciones eclesiales.

3.2 Filiaciones eclesiásticas internacionales

Parte de lo que señala el GMT es la socialización que dentro de cada filiación eclesiástica se ha de hacer de cada diálogo oficial. Al respecto, cabe señalar que no ha habido en Chile difusión de los documentos publicados por el diálogo luterano-pentecostal, ni entre las Iglesias luteranas ni entre las pentecostales. Se cumple lo señalado por el GMT, que en la FLM esta fase del proceso de recepción no funciona completamente, pues muchas de las Iglesias miembros carecen de estructuras para dar una respuesta teológicamente responsable, lo cual condiciona el éxito del proceso entre las Iglesias del norte y que en la FPM no se ha desarrollado todavía ningún mecanismo formal para recibir textos provenientes de los diálogos ecuménicos, dándose un proceso de recepción difuso que es difícil de definir y de reconocer. La Iglesias pentecostales foráneas, al tener sede en EE.UU., tienen en las instancias de la FMP a estadounidenses, y los chilenos no se ven mayormente involucrados. El hecho de que estos documentos solo se han publicado en inglés, dificulta también este proceso de difusión y recepción.

¿Cómo puede el pentecostalismo criollo, que es el mayoritario en Chile, hacer recepción de este diálogo si no tiene Iglesias afiliadas a la FPM? Efectivamente, una de las características del proceso de recepción difuso es que no se basa necesariamente en lo institucional, sino que es guiado por el Espíritu de una forma que puede trascender filiaciones institucionales. Una instancia para promover esta recepción puede ser la Unión de Iglesias Pentecostales de Chile (UNIPECH), que reúne algunas de las principales Iglesias pentecostales criollas en Chile, incluyendo a la Iglesia Pentecostal de Chile que es del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) y del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), además de incluir a la

Iglesia de Dios Pentecostal que es del pentecostalismo foráneo y de la FPM.

3.3 Situación de los centros teológicos para la recepción

Chile no ha sido, al igual que los países latinoamericanos en general, mayormente considerado académicamente en estos diálogos teológicos. Efectivamente, la academia teológica de las Iglesias evangélicas-protestantes en Latinoamérica es débil en comparación a las del hemisferio norte.

En la tesina se da un análisis general de la realidad de la formación teológica y pastoral de luteranos y pentecostales en Chile, más aquí solo cabe señalar que se puede evidenciar cierta tensión fundamentalista-liberal entre el Instituto Bíblico Nacional (IBN) y la mayoría de los seminarios e institutos pentecostales, por una parte, y la Comunidad Teológica Evangélica de Chile (CTE) por otra parte.

3.4 Situación de espacios inter-denominacionales y ecuménicos para la recepción

Tanto luteranos como pentecostales han participado en distintas instancias inter-denominacionales y ecuménicas. Ambas palabras podrían ser sinónimas, más se habla de “inter-denominacional” generalmente para referirse a distintas denominaciones evangélicas y a movimientos de corte evangelical, o sea, en la línea de la Alianza Evangélica Mundial (WEA), del Movimiento de Lausana o similares. Se suele hablar de “ecuménico”, en cambio, para incluir a católico-romanos u ortodoxos, o para referirse más específicamente a movimientos que tienen al Consejo Mundial de Iglesias (CMI) como referencia.

Parte considerable de las Iglesias vinculadas al CMI y al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) han participado también en la Fraternidad Ecuménica de Chile (FRAECH). En el contexto de la FRAECH firmaron en 1999 un acuerdo de reconocimiento mutuo del Bautismo la siguientes Iglesias: Iglesia Católica Romana, Iglesia Católica

Ortodoxa del Patriarcado de Antioquía, Iglesia Evangélica Luterana en Chile, Iglesia Metodista de Chile, Misión Iglesia Pentecostal, Iglesia Comunión de los Hermanos, Iglesia Evangélica Reformada, Corporación Evangélica Wesleyana, Iglesias Pentecostales Libres, Iglesia Misión Apostólica Universal.

La mayoría de los pentecostales son miembros la Mesa Ampliada o Unión Nacional Evangélica (UNE), que a su vez es un organismo miembro de la Alianza Evangélica Latina (AEL) de la WEA. La ILCH también pertenece a la Mesa Ampliada UNE, y varios pastores de la ILCH participan en distintos tipos de consejos de pastores. El Grupo Bíblico Universitario (GBU) también ha sido una instancia, entre otras, en la que han interactuado luteranos y pentecostales.

Se podría mencionar más instancias inter-denominacionales y ecuménicas, mas no hay mayor bibliografía para aquello. Lo que sí ha estado relativamente mejor documentado, es cómo luteranos y pentecostales han aportado en el ámbito de la incidencia pública, que ha aumentado considerablemente las tensiones dentro del mundo evangélico y protestante.

3.5 Ámbito de incidencia pública

La tensión fundamentalista-liberal tiene cierta correlación con la distinción evangelical-ecuménico, así como con cierta polarización política que se tuvo durante la guerra fría y el régimen militar. Sepúlveda (1999) le llama tensión fundamentalista-ecuménica. En el lado “fundamentalista” se formó la Conferencia Evangélica Latinoamericana (CONELA) con un carácter anti-comunista, y en el lado “ecuménico” instancias como el CMI y el CLAI apoyaron causas de influencia marxista.

La tendencia “fundamentalista” en Chile fue una tendencia “oficialista”, que mostró su apoyo al gobierno militar, mientras que la tendencia “ecuménica” fue una tendencia “profética”, abogando por los perseguidos políticos y los DDHH. Maldonado (2013) señala cómo esta polarización en el mundo evangélico-protestante estuvo representada por el Consejo

de Pastores, por el lado “oficialista”, y por la Confraternidad Cristiana de Iglesias (CCI), por el lado “profético”. En la tendencia “fundamentalista” se vio la guerra fría como un tiempo escatológico y apocalíptico, asociando al ecumenismo con la bestia. También en el lado “profético” se habló en términos apocalípticos, para referirse a la urgencia de atender a los oprimidos.

El Consejo de Pastores ya no existe como tal, mas podríamos ver en la misma línea a la Plataforma Evangélica Nacional (PLENA). Si bien la CCI hoy ya no existe, perduran otras organizaciones que estaban vinculadas a la CCI en aquel tiempo y que están relacionadas al CMI y al CLAI, como el Servicio Evangélico para el Desarrollo (SEPADE).

Si bien la mayoría de las Iglesias pentecostales militaron en la tendencia “fundamentalista” y “oficialista”, el pentecostalismo criollo se ha destacado en todo el mundo porque algunas de sus Iglesias se unieron al CMI e instancias similares, y militaron en la tendencia “ecuménica” y “profética”.

Al mismo tiempo, se ha de señalar que el diálogo acá promovido no tiene por qué identificarse necesariamente con la tendencia “ecuménica” ni “liberal”, sino que rescata los espacios de acercamiento en todas las veredas. Efectivamente, tanto dentro de la tendencia “oficialista” como de la “profética” hubo trabajo conjunto entre luteranos y pentecostales. Y de ambos lados hay gente en la frontera. ¿En qué sentido estas tensiones y polarizaciones siguen vigentes y en qué sentido están ya superadas? ¿En qué sentido las nuevas polarizaciones de hoy son una continuidad de aquellas de la guerra fría y en qué sentido conforman un panorama nuevo en el mundo evangélico-protestante? ¿Estas polarizaciones han de dividir a la Iglesia? ¿Puede haber diálogo fructífero a pesar de estas polarizaciones?

3.6 ¿Luteranismo carismático en Chile?

Como ya se ha señalado, el luteranismo carismático en el mundo ha sido de interés para el diálogo luterano pentecostal, pues los luteranos

carismáticos pueden ser considerados tanto como luteranos como pentecostales. Ya se ha señalado que distintas Iglesias luteranas han reaccionado de forma distinta al luteranismo carismático. ¿Cómo ha sido en Chile? ¿Ha habido luteranismo carismático en Chile?

Bornhardt (2021) se preguntó si acaso ha existido luteranismo carismático en Chile, y concluyó que en Chile sí hay luteranos con experiencias carismáticas y tendencias pietistas, mas no ha habido nunca un movimiento luterano organizado y reconocido en Chile que se identifique con la renovación carismática ni con el pietismo.

Ha señalado dos casos de interés: el del pastor Günter Weber (1939-2019), que fue pastor en la Iglesia Luterana El Redentor de Providencia (ILCH) de 1976 hasta finales de la misma década, y el del pastor Sven Haupt, que fue pastor de la Iglesia Luterana de Valdivia (ILCH) de 1999 a 2006. Weber fue pastor de las Asambleas de Dios de EEUU y lo seguía siendo mientras ministraba en la luterana. Logró ser de impacto en jóvenes y en campamentos en el sur de Chile. Haupt fue pastor luterano carismático que vino de Alemania, en torno al cual se formó cierto despertar carismático en la Iglesia Luterana de Valdivia. Haupt es ahora pastor en el Centro de Gracia en la Isla Teja.

¿Cómo perciben los luteranos chilenos estos casos en su historia? ¿Cómo perciben los luteranos chilenos a los luteranos carismáticos en otros países? Es una pregunta que sería de interés para los pentecostales, que ven con buenos ojos que en Iglesias históricas se tenga la experiencia pentecostal o carismática. Se trata de algo ampliamente desconocido, que en el diálogo luterano-pentecostal se buscaría visibilizar.

4. Conclusiones

El diálogo luterano-pentecostal ha mostrado que en algunas partes del mundo está muy avanzado, en los que todas las fases se han efectuado fructíferamente. En cuanto a Chile, no ha habido ningún diálogo bilateral, pero sí la participación conjunta en espacios multi-laterales. El acuerdo de reconocimiento mutuo del Bautismo de la FRAECH es ya un

gran avance, aunque representa un grupo minoritario. Considerando a la mayoría, se reconoce que no se ha iniciado todavía una fase de descubrimiento. Se ha concluido que correspondería iniciar la primera etapa de la recepción, que el GMT llama una etapa de descubrimiento. Los resultados del diálogo internacional, la experiencia de quienes ya han participado en espacios multi-laterales, así como la tesis que acá se resume, serán de ayuda.

Los espacios multi-laterales en los que algunos luteranos y pentecostales comparten, están marcados por polarizaciones teológicas e ideológicas. Estas polarizaciones son causa de división dentro de ambas tradiciones, y al mismo tiempo conforman espacios que permite a luteranos y a pentecostales encontrarse conforme a su tendencia, tanto de un lado teológico e ideológico como del otro. Conforme a las recomendaciones del diálogo, todos esos espacios siguen siendo espacios de encuentro que se deben aprovechar. Sin negar lo anterior, sí es posible y recomendable generar nuevos espacios que trasciendan aquellas polarizaciones.

Tanto en cuanto a la filiación a comuniones o fraternidades internacionales como a la formación teológica académica, se ve que no se satisface lo señalado para un buen proceso de recepción. ¿Es necesario para esta recepción tener academias de alta complejidad como las del hemisferio norte? Se puede ver que la misma naturaleza del diálogo propone que no es así, que justamente es necesario comenzar de lo práctico, de lo espiritual, de lo confesional, y no necesariamente de lo académico. Un diálogo movido por el Espíritu trasciende instituciones eclesiales y academias. Luteranos de tendencia pietista o carismática tendrán mayor afinidad con pentecostales en aquel tipo de diálogo.

Se recomienda que se conforme un equipo con representantes de ambas Iglesias luteranas y de las Iglesias de la UNIPECH, más representantes de otras Iglesias pentecostales que ya han trabajado más cercanamente con luteranos, como la Misión Iglesia Pentecostal. Este equipo puede tener sede en el SETEMIN. Este equipo ha de empezar una fase de descubrimiento, y traducir los documentos del diálogo luterano-pentecostal al español, y tal vez otros materiales relacionados al pietismo

y al luteranismo carismático, para presentarlos al mundo evangélico chileno. Este trabajo podrá tener poco impulso al principio, más daría precedentes a favor de un proceso de recepción que, como se ha dicho, dura generaciones.

Se puede decir que no es lo específicamente luterano ni lo específicamente pentecostal lo que ha caracterizado las principales diferencias entre luteranos y pentecostales en Chile. Están, por una parte, las diferencias demográficas, que en ciertos aspectos van disminuyendo lentamente. También ciertas consideraciones eclesiológicas. ¿Ya han dejado los pentecostales de ser meros “movimientos” o “sectas”? ¿La constante división de Iglesias pentecostales ha dificultado su consolidación teológica y capacidad de diálogo? El diálogo con la Iglesia luterana puede ser útil en ese proceso de consolidación. ¿Y ya han dejado las Iglesias luteranas en Chile de ser Iglesias alemanas? ¿Todavía quieren ser Iglesias culturales (*Volkskirche*), o tomarán un carácter confesional o misionero? ¿Logró la IELCH su propuesta de ser “Iglesia misionera” o llegó a ser una pequeña ONG? Ante todo, el diálogo con las Iglesias pentecostales será enriquecedor.

En el proceso de desarrollo que viven tanto luteranos como pentecostales en Chile, será fructífero realizar el mismo ejercicio que hizo la primera etapa del diálogo luterano-pentecostal, de definir qué es lo luterano y qué es lo pentecostal y comparar ambas perspectivas. ¿Qué dicen las confesiones luteranas del evangelio puro? ¿Qué dicen los avivamientos pentecostales del evangelio completo? Es un ejercicio necesario para trabajar la propia identidad y enriquecerse con la del otro.

Bibliografía

- ARÁNGUIZ, L. (2024). *Unidad perdida, diversidad incomprendida: Reflexiones sobre el ecumenismo en el contexto chileno contemporáneo*. Cuadernos de Teología, 16(1), 12-45. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-2021-4761>
- BORNHARDT, P. (2021). *Günter Weber; Pastor pentecostal en la Luterana*. Santiago: CTE.
- BORNHARDT, P. Y ESCOBAR, J.E. (2023). *Diálogo luterano-pentecostal y su recepción en Chile* (tesina para el grado de Licenciatura). Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV).
- IER - Institute for Ecumenical Research. (2 de agosto de 2010). *Lutherans and Pentecostals in Dialogue*. Estrasburgo, Francia: IER. Obtenido de Institute for Ecumenical Research: <https://www.strasbourginstitute.org/en/dialogues/lutheran-pentecostal-dialogue/>
- WILSON, S. H. (2016). *A guide to Pentecostal Movements for Lutherans*. USA: Wipf&Stock.
- PWF. (9 de agosto de 2023). *Pentecostal Commission On Religious Liberty*. Obtenido De Members Of The Pentecostal Commission On Religious Liberty: <https://www.pwfellowship.org/>
- UC, GFK, ADIMARK. (21 de junio de 2001). *Encuesta Bicentenario UC*. Obtenido de Encuesta Nacional Bicentenario UC: <https://encuestabicentenario.uc.cl>
- LWF&PWF. (2023). *The Spirit of the Lord is upon me. Dialogo Luterano - Pentecostal* (pág. 10). Ginebra, Suiza: FLM.
- LWF (2024, agosto 20). New commissions to further dialogue with Roman Catholics and Pentecostals. *Lutheran World Information (LWI)*

<https://lutheranworld.org/news/new-commissions-further-dialogue-roman-catholics-and-pentecostals>

MALDONADO, M. (2013). Evangélicos y Política en Chile, 1974-1986. el Consejo de Pastores y la Confraternidad Cristiana de Iglesias. En L. Bahamondes, Transformaciones y Alternativas Religiosas en America Latina (p. 32). Santiago de Chile: UCH - UAH.

SEPÚLVEDA, J. (1999). *De Peregrinos a Ciudadanos: Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*. Santiago de Chile: CTE de Chile.

SEPÚLVEDA, J. (2023). *Pentecostalimo a la chilena – Particularidades, rasgos teológicos y su impacto en la sociedad*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

PALABRAS JUNTO A LA FUENTE
Lindas palabras en lugares escondidos
Anotaciones sobre Génesis 16,1-16

Milton Schwantes

Resumen

Alrededor de la fuente se tejen historias, caminos de libertad. En medio de las tareas cotidianas de asegurar el agua se desdoblan historias como las de Agar. Génesis 16 narra un camino de resistencia y de esperanza de una esclava. Ilumina nuestras vidas para que en las luchas y en los deseos de cada día nazcan nuevos espacios.

Palabras clave: huésped, mujeres, esclava, rueda, hijo, Canaán, Palestina.

Abstract

Around the well, histories become intertwined, as well as roads to liberty. While pursuing the daily churning to make sure about the water, histories like the one about Agar unfold. Genesis 16 recounts the way of resistance and hope of a slave. It illuminates our own lives in order to open up new spaces in the struggles and desires of our everyday life.

Keywords: guest, women, slave, wheel, son, Canaan, Palestine.

¡Huéspedes! ¿Y piratas?

Estamos hospedándonos en la casa del vecino. Y ahí todo cuidado es poco. El libro del Génesis es el *Berexit* de la sinagoga. Al leer su capítulo 16 nos hospedamos en la casa de la sinagoga, en estos “templos de Dios” (véase Salmo 73,17).

Cuando se está de visita, conviene tener mucho cariño por la casa de quien nos hospeda. Cada casa tiene sus reglas, su manera, sus horarios, sus fiestas, su tono de voz, su cultura.

No solo es necesario respetar esta casa que nos acoge. También nos viene bien dejarnos acoger. Ahí la gente percibe diferencias en relación a nuestra propia casa. Ahí la gente aprende otro modo de otros.

¿Qué podría yo contar en mi casa si no estuviese atento a la casa de quien visito, percibiéndola, respetándola, siendo acogido en sus diferencias? En verdad me empobrezco culturalmente si voy por encima de la otra con mis grandes patas.

Berexit es casa vecina y casa diferente, bella y querida. Agar e Ismael, Sara y Abraham la habitan. Son sus bellezas. Si mi visita los vuelve feos, mutilados, sería mejor que me quedase en mi propia casa, si la tuviese.

En verdad, ni la tengo. Sin estos “templos de Dios”, las sinagogas, la casa, que sería mía, se cae a pedazos. Se torna casa sin estructuras. El primer viento la derriba (véase Mateo 7,24-27). Si no puedo ser huésped, quedo en la calle, sin casa, ni abrigo, ni nadie.

Por eso, por amor a mí mismo, digo inclusive: ¡déjenme ser huésped en este *Berexit* y en las gentes que me prestan este libro tan bello!

Necesito de posada, si bien no la merezco. Si me cerraran la puerta, lo harían con toda razón. Ya que las hijas y los hijos de la sinagoga ya saben que solamente les causamos dolores y masacres, podrían sospechar que cuanto más nos refugiamos en sus casas, más los echamos, los desahuciamos.

Los negros e indios conocen la misma tragedia.

Es como una piedra que una vez que comienza a rodar monte abajo, todo se lo lleva consigo. Cuando empezamos a rodar la piedra contra nuestros primeros vecinos, los de la sinagoga, damos inicio a un despenadero, un abismo, algo así como el xeol/infierno.

Las mujeres y los niños cuentan lo mismo.

A las Saras se les prohibirá reír (véase Génesis 18,12 y 21,6) y a los niños se les impedirá ser cual un mesías (véase Isaías 9,5 y Marcos 10,13-16). No solo rodamos sobre casas vecinas, sino imponemos un silencio de terror a nuestra propia casa.

Las hijas y los hijos de Agar fueron alejados. Vistos con desconfianza atroz. Combatámoslos por siglos sin fin. Aun aquí, en tierras caribeñas y latinoamericanas, los primeros en devastarlas se figuraban estar luchando contra moros, gente que había que destrozar, costara lo que costara.

¡Quien sufrió “nuestras” cruzadas que lo diga!

Tenemos, de hecho, modos de bandido. Tenemos un extraño modo de hacernos huéspedes. Al final, acabamos con toda vecindad. Las conquistas se volvieron nuestra compañía.

Lo hicimos con judíos y judías. Y lo que ahí fue ejercitado, se llevó a todas las tierras. Negras y negros, indias e indios, moros y musulmanes y millones de otros más nos recibieron bien en sus tierras que “plantándolas dan”. Pero pocos quedaron, en gentes y plantas.

Es que, aunque huéspedes, permanecimos aliados a gentes con cara de pirata. Por eso, todo cuidado es poco.

Es que ya ni sé ser huésped. Acabo no viendo los estragos que dejó atrás, al salir.

Pero, no únicamente eso: también acabo no oyendo las bellas historias de resistencia y vida restaurada que, a pesar de mí, reverdecen en los “templos de Dios”.

Ayúdame a ser huésped de Tu Espíritu de Vida. El valle es de huesos. No obstante, en Tus valles hasta los huesos viven, hasta las cenizas se levantan.

Visitemos, entonces, el *Berexit* en su capítulo 16.

Un eje de rueda

Estamos tomando el ómnibus en un punto, en una parada. Sin embargo, la línea no comienza aquí, ni tiene ahí su punto final.

El capítulo 16 es un punto en un trayecto mayor. Es uno, si bien es muy especial. En él —por así decirlo— muchas personas se apresuran a descender. Y muchas suben en él; se apiñan para entrar. Son pueblos enteros.

En otra figura: el capítulo 16 es cual eje de una rueda.

Los capítulos 15 y 17 circulan a su alrededor. Hay semejanzas entre estos dos capítulos: en ambos Dios y Abram son los únicos ‘personajes’. Estos capítulos son cual piezas teológicas, o como dicen los especialistas: los capítulos 15 y 17 son “narraciones teológicas”. En ambos se ‘simulan’ cuentos para transmitir mensajes.

Se quiere transmitir mensajes de promesa: de Abram saldrá un pueblo (capítulo 15), saldrán pueblos (capítulo 17). (Dicho sea de paso, en estos capítulos Sara casi desaparece). Y este pueblo, salido de Abram, tendrá tierra (15,7-21 y 17,8). Promesas de pueblo y de tierra circundan nuestro capítulo 16.

Más allá de este primer círculo, compuesto por los capítulos 15+17, un segundo circunda el capítulo 16, que funciona para ellos como una especie de eje.

Pienso en los capítulos 13-14+18-19. Estos conforman un conjunto; son, como se dice, un ciclo de narraciones. Y ellos igualmente están imbuidos del tema de la tierra. Es que el suelo es poco. No alcanza para alimentar los grupos de Lot y de Abram.

Se separan para poder sobrevivir. Unos, con Abram, se quedan en las montañas. Otros, con Lot, van a la planicie, aproximándose a las ciudades de Sodoma y Gomorra. Y ahí sucumben.

Por lo tanto, la tierra de planicie es tierra de peligros. La tierra de promesas es tierra de montaña. Ahí, en las alturas de Judá, están los justos cual Abram.

Siendo así, los capítulos 13-14+18-19 tienen de igual forma en la tierra su tema más notable. Con este tema circulan alrededor de nuestro capítulo 16.

En verdad, no solamente lo circundan. Llegan hasta a forzar contenidos de nuestro capítulo 16.

Sí, fuerzan. Pues, no hay dudas de que este nuestro capítulo 16 fue moldeado para ocupar el lugar que ahora ocupa. Eje que es eje pasa por el torno. Y el nuestro, este capítulo 16, fue torneado —al menos en parte— para cumplir la función que desempeña, la de hacer girar a su alrededor, primero, los capítulos 15+17, y, en seguida, los capítulos 13-14+18-19.

Ya la primera frase, que hace de título para todo el capítulo 16, expresa la ligazón del eje con sus dos ruedas: “y Saray, la mujer de Abram, no le daba hijos” (v. 1a). Tal hijo sería no únicamente para que hubiese descendencia, para perpetuar la especie. Aún más candente era el destino de la herencia, en especial la de la tierra (véase 15,3: ‘un hijo de esclavo será mi heredero’).

Me refiero a una pequeña nota en medio del v. 3: “después de haber él [= Abraham] morado diez años en la tierra de Canaán”. Ahora, Abraham estaba tomando posesión de la tierra de Canaán justamente en favor de sus hijos. Solo que, el no tenerlos, echaba por tierra esta posesión. ¿Por qué posesionarse entonces de tierra si no había un heredero?

Me refiero asimismo al final. Los vv. 15-16 registran de manera conclusiva que, ahora, con Ismael —¡nombre dado aquí al niño por el propio Abraham!— fue dado a luz un hijo a Abraham, aquél que durante diez años había estado ahí, en la tierra de Canaán, ocupándola.

Por último, me refiero al v. 9, a la orden supuestamente angelical: “vuelve a tu señora”. También él tiene sus raíces en estos capítulos colocados alrededor de nuestro capítulo. ¿De qué serviría la promesa de tierra si el hijo por nacer de Agar no fuese posesión del señor?

Está claro: en el comienzo (v. 1a), en el medio (vv. 3+9), y en el final (vv. 15- 16), nuestro eje está conectado a las ruedas que circulan a su alrededor. Los capítulos que lo circundan presionan el capítulo 16 para que éste sea leído en la perspectiva de la promesa de la tierra.

Lo que acabo de concluir es fundamental para la lectura de este nuestro capítulo 16. Por eso, llamo especialmente la atención hacia este aspecto. Tiene gran implicación para la propuesta de lectura que seguirá.

Empecemos por la traducción, bastante literal para tomar el gusto al hebreo.

La saga de Agar: una traducción literal

¹Y Saray, mujer de Abram, no le daba a luz. Y ella tenía una esclava egipcia de nombre Agar. ²Saray le dijo a Abram: “He aquí que Yahveh me cerró de dar a luz. Llégate a mi esclava, tal vez me edificaré a partir de ella”. Y Abram oyó la voz de Saray. ³Y Saray, la mujer de Abram, tomó a Agar, la egipcia, su esclava —después de haber morado Abram diez años en la tierra de Canaán— y la dio a Abram, su marido, a él por mujer. ⁴Y él fue a Agar. Ella quedó embarazada. Y vio que estaba embarazada. Y su señora quedó disminuida ante sus ojos. ⁵Y dijo Saray a Abram: “¡Mi injusticia sobre ti!¹ Yo misma puse mi esclava en tus brazos. Y ella vio que estaba embarazada y quedé disminuida ante sus ojos. Juzgue Adonai entre mí y ti!”. ⁶Y dijo Abram a Saray: “¡Tienes a tu esclava en tus manos! ¡Haz con ella lo que fuere bueno a tus ojos!”. Y Saray la golpeó. Y ella huyó de delante de sus ojos. ⁷Y el mensajero de Adonai la encontró junto a una fuente de agua en el desierto, junto a la fuente en el camino de Sur. ⁸Y dijo: “Agar, esclava de Saray, ¿de dónde vienes? ¿Y a dónde vas?”. Y dijo ella: “De la presencia de Saray, mi señora, estoy huyendo”.

⁹Y le dijo el mensajero de Yahveh: “Vuelve a tu señora y doblégate debajo de sus manos”. ¹⁰Y le dijo el mensajero de Yahveh: “Multiplicaré y multiplicaré tu descendencia y no se contará tu multitud”. ¹¹Y le dijo el mensajero de Yahveh: “He aquí que tú estás embarazada, y darás a luz un hijo, y proclamarás su nombre: Ismael, pues Yahveh oyó tus opresiones. ¹²Y él será un hombre como un asno salvaje: su mano contra todos, y la mano de todos contra él. Y enfrente de todos sus hermanos morará”

¹ O sea: “¡la injusticia que me aconteció recaiga sobre ti”!

¹³Y ella proclamó el nombre de Adonai, que le estaba hablando: “Tú eres el Dios que me ve”. Pues dijo: “De hecho, ¿no vi aquí después que él me ve?”. ¹⁴Por eso llamó² aquel pozo: “Pozo del viviente que me ve”. He aquí que está entre Cadés y Béred. ¹⁵Y Agar dio a luz un hijo a Abram. Y Abram proclamó el nombre de su hijo, que Agar le diera a luz, Ismael. ¹⁶Y Abram tenía ochenta y seis años, cuando Agar dio a luz a Ismael para Abram³.

Muchos aspectos deben ser examinados ligados a este capítulo 16. Aquí solamente me ocupo de algunos. Me interesan en particular las experiencias de Dios expresadas en este conflicto tan agudo, en medio de tan grandes dolores como los vividos por Agar, y también por Sara y Abraham.

En los cantos de vida que a Agar le cupo vivir, experimentó el Dios de la vida, a pesar de todo, en medio de la esclavitud, empujada al desierto, embarazada y despreciada.

Huyó

Ella, Agar, “huyó”; he aquí la cuestión, he aquí el momento en el cual nuestra atención se vuelve hacia ella: “y ella huyó de su presencia”.

He aquí la rebelión de la esclava: huyó. Es ‘poco’, y es todo. Éste es el pasaje del ser esclavo para dejar de serlo. La huida es liberación (también en Éxodo 14,5). La huida es el camino de la libertad. Es cuando “nosotros nos vemos libres”, como lo expresa un salmo de esclavos fugitivos (Salmo 124).

Esta huida tiene su historia anterior y su camino posterior.

² Otros traducen: “se proclamó”

³ El comentario clásico de Claus Westermann, Génesis2. Teilban Gênesis 12-26. Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1989 (2da. ed.), 719 pags. (hay traducción al inglés), contiene mucha bibliografía sobre Génesis 16. La bibliografía latinoamericana y caribeña se encuentra en la disertación de Mercedes Brancher, citada en la próxima nota. Leí con interés el ensayo de Savina J. Teubal, “Sara y Agar. Matriarcas e visionárias”, em Génesis a partir de uma leitura de género, editado por Athalya Brenner. São Paulo, Paulina, 2000. pp. 259-275.

Precede una actitud que prepara la huida. Nosotros la llamaríamos quizá liberación interna. El hebreo lo expresa a su modo: “ella [= Agar] disminuyó a su señora a sus ojos” (v. 4). Agar, en rigor, no “despreció” (Almeida) a quien la poseía. Ella, sí, descubrió que sus verdugos eran pequeños. No tenían el poder que parecían tener. Mientras que ella, embarazada, aunque esclava, era gente fuerte.

Cuando ella los percibió pequeños, sus pies para la huida comenzaron a hacerse rápidos, sus horizontes se tornaron ágiles.

A la huida siguen las palabras del “mensajero de Yahveh”. Ellas son dichas a quien huye, se rebela.

Hasta entonces nadie le había dicho nada a la esclava. Ella era una pieza. Ahora hay quien le hable.

El mensajero, aun cuando sea divino, de Yahveh, no hace preguntas celestiales o últimas. Pregunta por lo inmediato: “de dónde vienes? ¿A dónde vas?”. Y la respuesta es igualmente simple y directa: “estoy huyendo...” (v. 8).

Ahí no está ocurriendo nada de epifánico y sensacional. El encuentro es corriente. Es una conversación de pozo en que desconocidas(os) se identifican, se explican.

Este encuentro sencillo, inicialmente nada especial, es el que, poco a poco, hace manar el agua viva. El desarrollo del encuentro lo hace especial.

El encuentro en el pozo se convierte en la explicación de la huida. Lo que los pies ágiles de la fugitiva hicieron hasta alcanzar la fuente, los ojos poéticos lo crean al mirar hacia el futuro. La huida rebelde se transforma en el pozo en utopía y proyecto, en poesía. ¡Sí, los versículos que siguen a la huida (vv. 8-12) tornan poesía la realidad!

En otras palabras: en nuestro cuento la frasecita “y ella huyó de su presencia” funciona como bisagra. Hasta ese momento se vengará la opresión, la violencia contra la esclava. Hasta ahí el lenguaje es la narrativa. A partir de entonces crecen las esperanzas y los sueños. Las palabras pasan a la poesía. Sin huida, no hay perspectivas, ni poesías.

Pueblo de rebeldes

Las perspectivas son mediadas por el hijo al nacer. El hijo es el punto en el horizonte.

Y este punto, este hijo, está lleno de significados. Identifico tres contenidos principales ligados al hijo que nacerá de la que está en fuga, en libertad.

Cada uno de los versículos 10.11.12 expresa uno de los aspectos. La secuencia de estos versículos no ha de ser accidental.

El v. 10 y el v. 12 se asemejan, puesto que vinculan a este pequeño fuerza y poder.

El v. 10 celebra su cantidad. En hebreo la raíz *rb /rbb* aparece tres veces. Esta raíz expresa, simultáneamente, cantidad y totalidad. La descendencia de Agar, de Ismael, serán “muchos”, “todos”. Ésta es una promesa estupenda. La gente que huye de la esclavitud será incontable, plena. Multitudes incontables son quienes vencen a mezquinas élites-minorías.

El v. 12 se asemeja a este v. 10, pero agrega otro aspecto: el de la rebeldía, la autonomía, la insumisión. Madre e hijo jamás serán domados por la señorrial esclavitud. Su existencia es un memorial a la rebeldía, a la insumisión.

Se percibe que las promesas de los versículos 10 y 12 son complementarias entre sí. Expresan la fuerza de este pueblo salido de la esclavitud.

El tercer aspecto —el cual se sitúa entre los versículos 10 y 12— vincula este pueblo de fuertes y rebeldes a Dios (v. 11). La gente insumisa está en los deseos de Dios. Es lo que dice el nombre Ismael. Significa “Dios oye”. (*yixma'-el* está constituido por el verbo *xm'* (oír) y el sustantivo *'el* (Dios)). Dios oye a la esclava en sus “opresiones”. En nuestro contexto, esta “opresión” remite claramente a la violencia sufrida por la esclava. La raíz verbal de esta palabra “opresión” (*'oni*) es la misma usada en el v. 6 para expresar la violencia, los golpes contra Agar (*'nh*: golpear). El niño es, por tanto, lo opuesto a la esclavitud. ¡Dios no oye a quien esclaviza, él oye a las esclavas! El pequeño es como un memorial junto a los caminos

de Dios, de Adonai Yahveh, con esclavas y esclavos. ¡Dios desea la rebeldía!

El futuro de Agar y de su gente está, en consecuencia, bien articulado. El texto se esmera en expresarlo en estas tres perspectivas destacadas arriba: un pueblo incontable (v. 10), un pueblo con rebelde autonomía (v. 12), un memorial del Dios que no soporta opresiones (v. 11).

¡Este mensajero de este pozo en el desierto es en verdad un ángel!

Dios que me ve

Destacábamos arriba los vv. 10-12. Ellos son discurso de mensajero. Su contra-punto son los vv. 13-14, donde prevalecen la voz (v. 13) y la óptica (v. 14) de Agar.

En estos versículos, Agar explicita la experiencia con el mensajero junto al pozo en el desierto. Da nombre a Dios, así como antes (v. 11) diera nombre a su hijo. En rigor, ella no solo ‘da’ nombre, sino que lo “proclama”, lo propaga públicamente. Dos veces se utiliza este verbo *qr'* (proclamar) para expresarlo. Eso casi equivale a decir que Agar asume tareas proféticas. Ella dice en público, ‘proclama’ el “nombre”, la presencia de Dios.

Para “proclamar” este “nombre”, ella se vale del verbo *r'h* (ver). Los vv. 13- 14 utilizan nada menos que cuatro veces este verbo. Él es, por consiguiente, decisivo para entender la presencia divina. Ella es presencia que “ve”.

Arriba, en los vv. 7-12, no aparecerá este verbo “ver”. Allí Dios actuaba al “encontrar” (v. 7), al “decir”, preguntando y afirmando (v. 8), y al “oír” (v. 11). Estos verbos todos tienen que ver con aquella situación concreta, específica, en la fuente. Captan el episodio de la presencia divina. Ya el verbo “ver” expresa una cierta continuidad. “Ver” las personas es como la continua acción de Dios. Él está continuamente viéndonos, atento por nosotros, velando por la gente.

No obstante, este “ver” no implica un estar fuera, arriba, en los cielos, como diríamos. ¡Dios “ve” desde el pozo! No ve tanto de arriba, sino de abajo, a partir del pozo, de la fuente.

Es que de dentro del pozo, de la fuente, sale vida, sale a la ‘vista’. La fuente, el ‘ojo de agua’ es como si fuese el ojo de Dios, de donde él ve. Las aguas son como su gesto de vernos, su modo de cuidarnos.

Recordemos que Palestina, en general, y su sur, en especial, son tierras muy áridas y secas. No es, pues, casualidad que ahí el Dios que ve no vea desde los cielos, sino vea a partir de las fuentes de agua, de lo que brota de las profundidades.

La fuente es el espacio de la libertad, de la vida. Muchos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento lo indican (por ejemplo, Génesis 24; Éxodo 2,15-22 y Juan 4). De la fuente brota vida.

En el Antiguo Oriente, la fuente era un espacio religioso privilegiado. Éste era el espacio de las diosas y de los dioses.

De igual forma, también la fuente de nuestro capítulo 16 es de ‘el, de “dios”. En este lugar, ‘el “ve” (v. 13) y “oye” (v. 11a: Isma-’el). Por cierto, esta fuente es asimismo de Yahveh, el Dios de Israel. A final de cuentas, el mensajero es de Yahveh (v. 7); Yahveh es quien “oye” (v. 11b), el nombre proclamado por Agar es el de Yahveh (v. 13).

Pero este Yahveh convive con ‘el, el Dios de la fuente. Para Agar e Isma-el, él es ‘el; para el redactor, Saray y Abraham, es Yahveh.

En nuestro capítulo 16 se hermanan pueblos (el de Agar y el de Sara) y en los pozos se hermanan dioses. La profecía de Agar conoce las diferencias de uno y de otro pueblo, de uno y de otro Dios, sin embargo, no hay exclusiones. Y los redactores de la Torá asumen esta posibilidad. ¡No la rechazan!

No la rechazan... ¿Será cierto?

¿¡Vuelta!?

Hasta aquí he prescindido del v. 9. Arriba ya había aludido a este versículo. Allí asumí que este v. 9, junto con otros (vv. 1a+3+15-16), son parte de la redacción que incorporó nuestra historia al contexto de los capítulos 13-19.

Ahora tenemos que retomar este v. 9, puesto que él realmente da otra perspectiva al capítulo en el caso que lo mantengamos como parte de la antigua historia.

Pienso que es apropiado aislar este v. 9. Su sentido no es inherente a la historia como tal. Más bien, es típico de quien colecciónó el conjunto y le dio la versión final. Por eso, no conviene entender el v. 9 a partir de la historia sino a partir de quien, en calidad de redactor, editó el conjunto de los capítulos 12-25.

Eso de que el v. 9 es un añadido es una hipótesis antigua de la crítica literaria, esto es, de aquellos investigadores bíblicos que escudriñan el origen literario de los textos bíblicos. Es importante consignarlo, ya que eso me libera de la sospecha de que la interpretación que expuse arriba sea la motivación que exige la ‘exclusión’ del v. 9.

Ahora bien, ¿por qué este versículo fue incluido posteriormente por editores?

Se podría decir que ello se debe al capítulo 21. Después de todo, este capítulo presupone que Agar está con Sara y Abraham. Luego, no podría haber seguido a Egipto, porque eso haría inviable la mención y recepción de la historia del capítulo 21.

Esto, sin embargo, hay que verificarlo. En vista de que los capítulos 16 y 21 cuentan historias similares, de algún modo paralelas, una de ellas tendría que hablar del regreso de la esclava a la casa de sus señores. No obstante, eso todavía no explica el v. 9. Pues, normalmente, las esclavas fugitivas regresaban por recaptura. Es lo que también el capítulo 16 podría haber narrado.

Pienso que el v. 9 tiene su origen en un nivel más profundo, más preocupante. No es apenas fruto de un ‘accidente’ literario. El comienzo y el final de nuestro capítulo lo afirman con mucha claridad. El hijo por nacer estaba destinado a Abraham, conforme insisten en asegurar los editores finales. Esta apropiación del hijo por parte de Abraham, del hombre, es la que ‘obliga’ a la vuelta. Al darle nombre (v. 15) —¡en el v. 11 el nombre es dado por Agar!— queda establecida la posesión del pequeño. Para los editores de nuestros capítulos, esta posesión es la que establece los vínculos de Ismael y su gente con Abraham y los suyos (¡capítulo 25!).

Considero que una de las cuestiones decisivas por detrás de ese v. 9, es la de la posesión de la tierra: la patrilinealidad de la tierra fuerza a la patrilinealidad de la familia. Los editores, posiblemente postexílicos, transpiran este interés por la posesión de la tierra como siendo lo que constituye a los pueblos de Abraham. En este sentido, no es casual que alrededor de la historia de Agar de nuestro capítulo 16, se sitúen los capítulos 15 y 17, ambas reflexiones teológicas a la luz de la cuestión de la tierra.

Por eso, el nombre de Ismael ‘tendría que’ ser dado por Abraham. Sin el posesionamiento del hijo y el reposesionamiento de la esclava-madre, la posesión de la tierra tendría que ser distinta de la que era. Es que la exclusión de la mujer pasaba por la apropiación patrilineal de la tierra.

¿Será éste el motivo por el cual el Pentateuco, en su versión final, es una secuencia de genealogías patrilineales?

Un cuento de las fuentes

Pretendemos conocer el origen de la edición del capítulo —obviamente en un nivel de hipótesis—. Los editores pertenecerían al postexilio, a la cosmovisión de aquellos tiempos (posesión de la tierra) y de aquel patriarcado.

Sin embargo, la historia ahí editada tiene raíces diferentes, localizadas en otros tiempos y circunstancias.

Si por un momento no tenemos en consideración las adecuaciones que fueron insertas a nuestro capítulo para que él hiciera las veces de eje de los capítulos 13-19, entonces me parece muy claro a qué espacio debemos esta memoria.

Ésta es una historia contada junto a fuentes, como es el caso de otros pasajes bíblicos (véase por ejemplo Jueces 5). La fuente aquí citada es la de Beer-Lahai-Roi (“Pozo para el Viviente que Ve”). Estaría situada entre Cadés y Béred (v. 14), en pleno desierto.

Esta fuente debe haber existido. Pero ella igualmente es algo así como un espacio utópico: una fuente que está en un lugar desconocido para que esté en todo lugar. Cada fuente es parte de esta fuente. Además de que, para Israel, el desierto (v. 7) es espacio de utopía, de esperanzas, de lo inusitado, de los milagros. El desierto para Israel no es muerte, es vida. Fuente con desierto, entonces, es vida plena.

Este pozo, estas fuentes mil son el espacio, el tiempo de ésta nuestra historia.

Las fuentes y los pozos eran, quizá, el espacio público privilegiado de la mujer en aquellos mundos. Buscar agua era una tarea femenina, por lo que se sabe del mundo de la época (Génesis 24,16). La puerta era el mundo del hombre (Rut 4). El pozo era el mundo de la mujer, de su cultura pública (Jueces 5 y Juan 4). Ahí se contaban las historias de Agar, la del capítulo 16 y la del capítulo 21.

Quien contaba era quien cargaba agua: las mujeres jóvenes, las hijas, las esclavas. Quien contaba de Agar, fueron aquellas que eran como Agar, semejantes a la esclava. Las historias de Agar en los capítulos 16 y 21 son, en su origen, cuentos de esclavas, de niñas que vivían como esclavas (¡véase Cantares 1,5-6!).

Creo que esto explica asimismo la manera como nuestra saga ve a Saray⁴. Tengo la impresión que las esclavas que crearon la saga, junto a las fuentes,

⁴ Sobre este aspecto véase en especial la disertación de maestría de Mercedes Brancher, *Dos olhos de Agar aos olhos de Deus*. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995,

ven en Saray, antes que todo, a la señora unida a Abraham, sometida a él, sometida a los intereses patriarcales. Este tejido social que envuelve a Sara, también la aprisiona. A los ojos de las esclavas, la señora no escapa de él.

Por prevalecer esta óptica desde la esclava, la saga no considera la proximidad entre Saray y Agar, ambas sometidas al mismo destino: para el patriarca, sus posesiones, sus herencias, su tierra, tiene que haber un hijo.

De cierta forma, Saray podría haber continuado a los “ojos” de Agar. Cuando ésta ‘vio que su señora era pequeña’ (v. 4), entonces estos ojos, que no eran de desprecio sino de identificación de la condición y de la situación de la señora, podrían haber provocado cambios en la señora.

Será tarea de una hermenéutica actualizante rescatar las oportunidades que encierra este mirar de la pequeña Agar, que reconoce cuán pequeña es su aparente- mente gran señora.

Ahí, junto a las fuentes, en este mundo propio y libre de las esclavas, hijas, cargadoras de agua, el mundo de la casa patriarcal no es portador de esperanza. La esperanza es la huida fuera, al desierto (véase Cantares 8,13-14).

152 págs.; Sandra Duarte de Souza. *Hermenêutica do mito. Religião e relações de gênero entre os Nhan- déva e Mbya da aldeia Rio Silveira*, disertación de maestría. São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior, 1995, 158 págs. [véanse principalmente pp. 69-70].

