

Conferencia

“Ser huésped de Otro” Fundamentos de formación religiosa en tiempos de globalización e interculturalidad¹

Margit Eckholt

PROFESORA DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA Y FUNDAMENTAL
INSTITUTO DE TEOLOGÍA CATÓLICA DE LA UNIVERSIDAD DE OSNABRÜCK, ALEMANIA

Al comienzo de mi exposición quiero poner un poema del libro “Gastling” de José A. Oliver, poeta alemán de ascendencia andaluza. José A. Oliver no es un autor cristiano; es un “migrante”, hijo de una familia andaluza que vino a Alemania como “trabajadores invitados”, como se solía decir en aquellos años de 1960. En sus textos, Oliver “juega” con los diferentes espacios e intersticios de su vida, los espacios entre patria y extranjero, y con esto nos puede ayudar a contemplar los grandes cambios, que conmueven también sociedad y cultura alemanas, con ojos de los tantos extranjeros llegados últimamente a Alemania. Y quizás pueda contribuir con este poema, al que volveré en el curso de mi conferencia, a comprender el tema de la hospitalidad como una imagen esperanzadora en estos tiempos complejos y confusos, como lo insinúa el final abierto del poema.

vi manos juntadas²
para el exilio
vi ventanas forzadas
ante la fuga

¹ La conferencia fue dictada el sábado 11 de agosto de 2018 ante un auditorio formado por estudiantes y docentes de teología y de otras disciplinas de formación general en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala.

² J. F. A. OLIVER, *Gastling: Gedichte* (Verlag Hans Schiler, Berlin 2015) 92. La traducción de ese poema, como también de todo el artículo es trabajo de Gerhart Eskuche/Alemania.

vi piel quemada
a la coartada

vi la lluvia
tamborearse
vísceras
hacia la tierra
vi el regreso
de los mensajeros
al oído propio

vi esta casa
donde se sientan amigos
todavía no
en una mesa
devenir

El tema de la conferencia será una interpretación filosófico-teológica de la hospitalidad en vista a poner bases de una formación religiosa en tiempos de globalización e interculturalidad.

Para las iglesias cristianas y las otras religiones, el comienzo del siglo 21 conllevó grandes cambios. Por un lado, las religiones están presentes en la vida pública de una manera nueva y sumamente compleja debido, también, a los movimientos migratorios, y por el otro lado se producen fenómenos de pluralización al interior de las religiones, se producen nuevas formas de vida religiosa híbridas, a la vez que crecientes procesos de secularización desligan de las comunidades religiosas tradicionales. Se van conformando nuevos tipos de religiones misioneras, lo que acarrea el peligro de versiones fundamentalistas, como demuestran los trabajos de sociología religiosa de las últimas décadas, tanto en el neo-pentecostalismo y otras nuevas formas de índole carismática en catolicismo y protestantismo, como en aspectos agresivamente políticos del islam y del budismo³. La Iglesia

³ Cf. por ejemplo: M. RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen* (Beck, München 2000).

católica sigue perdiendo miembros y prestigio público, tanto en Europa como en países fuertemente marcados por un catolicismo occidental, como Chile y Argentina. En los países africanos y asiáticos el catolicismo crece, seguramente también debido al aumento de población. Como lo formula el publicista John Allen⁴, el “rostro” de la iglesia católica en el siglo 21 estará marcado por los países del Sur y Sudeste, tendrá mayor orientación carismática y al mismo tiempo estará más condicionado por los contextos de pobreza y violencia, los desafíos ecológicos y culturales de los países del Sur, los discursos complejos sobre valores en sociedades religiosamente plurales y en gran parte no cristianas.

La cuestión de la formación religiosa en los comienzos del siglo 21 se plantea precisamente en esta mezcla compleja y plural de una presencia pública de las religiones en los nuevos areópagos de la sociedad mundial globalizada, en el continuo equilibrar sus relaciones con otras confesiones y religiones y, ante todo, en el servicio a una convivencia en paz y justicia. Para el cristianismo dentro de una sociedad tradicionalmente cristiana, la presencia de otras religiones, especialmente el Islam, significa el encuentro con una religión de testimonio fuerte, y con ello también el desafío de dar al testimonio cristiano nuevas formas de expresión. Un momento decisivo para conjurar el peligro de ideologización y fundamentalización consiste –así la tesis de mis reflexiones– en crear la posibilidad de experiencias de fe vitales. Una orientación central para esto nos ofrece el jesuita Michel de Certeau, uno de los grandes pensadores de avanzada del siglo 20: Si aguzamos nuestro oído y escuchamos profundamente hacia nuestra propia fragilidad y la de nuestro mundo, entonces posiblemente descubriremos que la fe es “experiencia de fragilidad”, “medio de devenir huésped de Otro que intranquiliza y vitaliza”⁵.

⁴ Cf. J. ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche: Die Zukunft des Katholizismus* (Gütersloher Verl.-Haus, Gütersloh 2010).

⁵ M. DE CERTEAU, *Glaubens.Schwachheit* (Kohlhammer, Stuttgart 2009) 249.

1. LA MIGRACIÓN COMO UN SIGNO DEL TIEMPO⁶

A) MOVIMIENTOS OPUESTOS

A comienzos del siglo 21, el fenómeno de la migración es uno de los grandes signos del tiempo. Los movimientos migratorios y la problemática de los refugiados aumentaron inmensamente a causa de conflictos políticos dramáticos -y crecientes problemas sociales— a finales del siglo pasado ante todo en los países africanos y asiáticos, en los últimos años en Cercano Oriente y los países árabes debido a las guerras en: Siria, Afganistán. Para el año 2015, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR, en ingl.: UNHCR) registra aprox. 60 millones de personas que están huyendo de guerras, persecución y violaciones de derechos humanos masivas, o que se encuentran en situaciones similares a la fuga⁷. En sólo cuatro años, el número de las personas afectadas se ha cuadruplicado. A Alemania en el 2015 llegaron 1,1 millones de refugiados.

La migración es un fenómeno que ha marcado reiteradamente las diferentes épocas de la historia mundial; las más diversas causas motivaron a personas e incluso pueblos enteros a salir de su tierra; muchas veces la falta de medios de subsistencia en la patria, escasez, hambre, falta de empleo, pero también catástrofes naturales nutrieron el ansia de un “Nuevo Mundo”, un “Eldorado”, e impulsaron la búsqueda de “lugares diferentes”, lugares nuevos connotados con anhelos, exotismo, aventura y la esperanza de una vida lograda sin emergencia ni violencia. Lo nuevo hoy es que la migración se ha convertido en un fenómeno global; se registran diferentes movimientos de fuga, también en sentidos opuestos; ante todo el crecimiento de la migración hacia el “antiguo mundo” es nuevo. Y es precisamente esto lo que actualmente está “sacudiendo” a Europa y la despierta para ver los problemas y desafíos de una sociedad mundial globalizada. Mientras que todavía en la segunda mitad del siglo 19 y la

⁶ La reflexiones siguientes se refieren a dos aportes publicados en la revista “Missio konkret”: M. ECKHOLT, “‘all inklusive – all exklusive’: Zwei Perspektiven des Reisens in globalen Zeiten”, en *missio konkret* 2 (2008) 3-6; ídem, “all exklusive” o: “Mach den Raum deines Zeltes weit”: Die Herausforderung von Migration für die Kirche”, en *missio konkret* 3 (2008) 3-6.

⁷ Cf. al resp.: <http://www.unhcr.de/grundlagen.html>

primera del 20 migrantes de trabajo y perseguidos políticos emigraban de Europa, ahora este continente se convierte en refugio y lugar ansiado por muchas personas, ante todo jóvenes y familias, de los campos de guerra de Cercano Oriente y de los países africanos marcados por pobreza y violencia. “Cuesta” llegar a este lugar ansiado: cuesta no sólo el dinero para coyotes y mafiosos, sino incluso la vida propia o la de seres queridos. El deseo naufraga –en la costa italiana, Sicilia, Lampedusa, Gibraltar, en las playas griegas y posiblemente también en la llegada al lugar ansiado: Alemania, Austria, Dinamarca o Suecia.

Abandonar el terruño, partir hacia el extranjero, viajar y estar en camino son “signo de nuestro tiempo”; las condiciones determinantes para esta migración son experiencias de guerra, violencia y pobreza. Pero no sólo esto: Sin querer relativizar las experiencias de los refugiados, un vistazo a las cifras del ramo turístico en Europa, EEUU o Japón muestra cuántas personas continuamente se ponen en camino porque en su patria no se sienten a gusto, y que sin embargo pronto vuelven a dejar el extranjero: turistas todo incluido, burgueses bien situados, jubilados inquietos, también los jóvenes que van a un lugar lejano para estudiar o simplemente para estar “en otra parte” por algún tiempo. Identidades se ponen en flujo, lo “nómade” se convierte en distintivo del ciudadano / de la ciudadana del mundo globalizado⁸. Encuentro y ocupación con el extranjero / la extranjera así como el distanciamiento de ellos se convierten en elementos característicos y esenciales de la conformación de identidad. Siempre estamos “involucrados” en muchas historias de otros y experimentamos hospitalidad de extraños o se la ofrecemos.

⁸ Resp. a lo nómade, cf. los trabajos de R. BRAIDOTTI, esp.: *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (Columbia University Press, New York 1994). – El tema de la migración está muy bien elaborado en el catálogo de la exposición de Colonia, RFA: KÖLNISCHER KUNSTVEREIN (ed.), *Projekt Migration: Katalog zur Ausstellung im Kölner Kunstverein* (Dumont, Köln 2005).

B) EL ESPACIO EN FLUJO Y EL LÍMITE

Nuestros tiempos son tiempos “movidos”, marcados por continuo partir, llegar, abandonar, por viaje y migración. “Movimientos migratorios” múltiples –a menudo contradictorios e incompatibles– caracterizan nuestros tiempos: partidas y movimientos voluntarios o involuntarios, abandono de espacios y búsqueda de otros nuevos, la incertidumbre en espacios limítrofes y de espera, la violencia de la frontera, la inseguridad que para muchos se asocia con ella, etc. En la teología pastoral, así como en nuevos enfoques de teología fundamental, se habla cada vez más de “espacios”. Con esto, agregándose al factor del tiempo, entra en la conciencia la segunda constante elemental kantiana de la existencia humana⁹. Para la filosofía del siglo 19, Kant enunció al tiempo y al espacio como constantes elementales del pensar, iniciando así un cambio paradigmático que fundó una filosofía de la experiencia y señaló nuevos caminos para la antropología filosófica. Sin embargo, la filosofía de los siglos 19 y 20 y también la teología han ignorado la categoría del espacio, con excepción de algunos pocos pensadores, como p. ej. Otto Bollnow.

Recién hoy, en los tiempos de la globalización, de los desfases de espacios y de las migraciones, en tiempos en que los espacios ecológicos se encuentran frente al colapso, esta categoría se hace presente en el “giro espacial”, “topográfico” o “topológico” de las diferentes ciencias culturales. Con esto también el espacio se vuelve “fluido”, a diferencia

⁹ Resp. al nuevo “paradigma del espacio”, cf.: *Spatial turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, ed. por J. DÖRING et al., (transcript-Verl. Bielefeld 2008). – En teología, este “giro” es adoptado ante todo en la teología pastoral: M. LECHNER, *Pädagogik des Jugendraumes* (Inst. für Salesianische Spiritualität der Dt.-Sprachigen Provinzen der Salesianer Don Boscos, Ensdorf 1994); M. LECHNER, “Pädagogik des Jugendraumes: Neue Impulse für die kirchliche Jugendarbeit”, en *Trierer Theologische Zeitschrift* 102 (1993) 271-285; M. LECHNER, “Ideen und Programme gelten ihm in der Regel so viel wie die Personen, die sie verkörpern: Räume – Personen – Cliques”, en H. HOBELSBERGER - M. LECHNER - W. TZSCHEETZSCH (eds.), *Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit: Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluss* (Don Bosco, München 1996) 83-94. – En la teología sistemática, es ante todo la teóloga protestante M. FRETTLÖH quien lo trata: “Der trinitarische Gott als Raum der Welt: Zur Bedeutung des rabbinischen Gottesnamens maqom für eine topologische Lehre von der immanenten Trinität”, en R. WETH (ed.), *Der lebendige Gott: Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens* (Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 2005) 197-232.

de los conceptos de espacio de la modernidad temprana como p. ej. el “espacio contenedor” de Newton. No sólo el tiempo representa la variabilidad y contingencia de la vida, también el espacio deja ya de ser una constante que ofrece estabilidad al ser humano; los espacios cambian, son ocupados, transgredidos y abandonados. Ya en los años 70 del siglo pasado, el filósofo Michel de Certeau presentó un concepto antropológico de espacio: El espacio es continuamente configurado y reconfigurado, es un lugar practicado. Refiriéndose al paradigma espacial, de Certeau reflexiona sobre “prácticas de fe” y abre así nuevos caminos para una teología fundamental en discurso con un nuevo concepto de espacio, en tiempos de interculturalidad. Con esto superó en gran medida a la “nouvelle théologie” que actualizó para la teología católica el concepto de “historia” inscribiéndose así en el paradigma del tiempo.

La teología católica del siglo 20 se renovó bajo el signo de la “historia”. Con “Une école de théologie: le Saulchoir” (1937), el dominico Marie-Dominique Chenu escribió la obra fundamental de una teología orientada en la historia que toma en serio el paradigma del tiempo, y así preparó el camino de renovación para teología e Iglesia. La posterior generación de teólogos (post-) conciliares (como p. ej. Walter Kasper y Peter Hünermann en sus interpretaciones de enfoques teológicos del siglo 19) agregó más fundamentos científicos para un pensamiento histórico en teología. Lo que sin embargo no se contemplaba era el paradigma del espacio, a pesar de que el “acontecimiento” del Concilio enseña ver a la Iglesia en nuevos espacios, precisamente porque la autodefinición teológico-ecclesiológica de iglesia se orienta en el gran espacio de Dios mismo, del acontecimiento de su amor creador del mundo y la historia, y porque el cambio de perspectiva de una iglesia occidental a una mundial hace posible un nuevo pensar el espacio. Sin embargo, esto es tomado en cuenta más bien en los “márgenes” de la teología, en las ciencias de misión que con sus reflexiones sobre inculturación e interculturalidad recogen el pensamiento espacial, y en las así llamadas “teologías locales”, como Robert Schreiter llama a las teologías “contextuales” de Latinoamérica, África y Asia, que orientan su trabajo teológico en los desafíos de los contextos culturales, económicos, sociales y religiosos de sus respectivas regiones geográficas. Pero aún 50 años después del Concilio, esta nueva “ubicación” de la teología no ha llegado al núcleo de la teoría científica de la teología –a pesar de impulsos como la “teología fundamental

contextualizada” de Hans Waldenfels y otros, o de esbozos de “teología intercultural”. Pero lo que actualmente y debido al “signo del tiempo” de la migración empieza a cambiar y que es representado también por el pontificado en el que se revuelve todo lo que es centro y periferia del Papa “del fin del mundo” Francisco, es un nuevo punto de partida que hace del paradigma del espacio una categoría de pensamiento que conduce a la teología por nuevos caminos.

En esto, también el límite que define el espacio como tal es visto de nuevo modo –desde las perspectivas de los que viven de este lado del límite o los del otro. Cada vez más, la frontera se experimenta como cargada de violencia, así en EE.UU. la reflexiona desde los años 90 la “latina-theology”, una teología de migrantes latinoamericanos/as que viven en EE.UU. y acompañan el destino de aquellos que desde los países del Sur se ponen en camino hacia el Norte¹⁰. Desarrollan una “teología en el límite”, la frontera deviene un nuevo “locus theologicus”, un lugar productivo y creativo, donde se concentran los nuevos signos del tiempo: globalización, migración, pobreza, pluralismo cultural y religioso. La frontera se entiende como cargada de violencia; no es sólo la violencia de la separación del terruño, sino también la violencia de perder la vida en las zonas de muerte que separan Sur y Norte. La frontera no es movable y penetrable, distancia y excluye, las fronteras se cierran. Es precisamente la frontera entre EE.UU. y México la que simboliza la trinchera entre el Norte rico y el Sur pobre, un símbolo que cada vez más vale también para las fronteras de Europa. Por esto, la migración que estos últimos años está conmoviendo Europa no es un problema europeo, sino un desafío

¹⁰ Al resp., cf. ante todo los trabajos de la teóloga mexicana M. P. AQUINO, docente en la Catholic University de San Diego, por ej.: “La humanidad peregrine viviente: migración y experiencia religiosa”, en G. CAMPESE - P. CIALLELLA (eds.), *Migration, Religious Experience, and Globalization* (Center for Migration Studies, Staten Island NY 2003) 103-142; M. P. AQUINO - R. S. GOIZUETA (eds.), *Theology: Expanding the Borders* (Twenty-Third Publications, Mystic 1998); M. P. AQUINO, “Theological Method in U.S. Latino/a Theology”, en O. O. ESPIN - M. H. DÍAZ (eds.), *From the heart of our people: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology* (Orbis Books, Maryknoll 1999) 6-48; resp. a la frontera: A. F. DECK SJ, *The Second Wave: Hispanic Ministry and the Evangelization of Cultures* (Paulist Press, Mahwah 1989); A. F. DECK SJ, “At the Crossroads: North American and Hispanic”, en R. S. GOIZUETA (ed.), *We are a people! Initiatives in Hispanic American Theology* (Wipf & Stock Publishers, Minneapolis 1992) 1-20.

global; y también Europa ha comenzado a levantar vallas y muros. Las experiencias de nuevas fronteras en Europa evidencian los problemas del mundo globalizado: En tiempos de los medios de comunicación y del intenso intercambio de capital y élites culturales, los diferentes mundos parecen tan cercanos. Y sin embargo son tan lejanos y mutuamente extraños desde la perspectiva de aquellos que luchan por oportunidades de vivir, que no tienen acceso a formación, trabajo y bienestar, cuyo sueño de una mejora social se liga a la superación de la frontera y cuyas esperanzas se frustran “en la frontera”.

C) EXPERIENCIAS FRONTERIZAS Y ESPACIOS INTERMEDIOS

No sólo los refugiados hacen “experiencias de frontera”, la frontera también vuelve a la conciencia de los ciudadanos y las ciudadanas de Europa. Recordamos las imágenes del otoño 2016, cuando hombres y mujeres de las pequeñas poblaciones limítrofes de Baviera ofrecieron albergue y alimentos a los refugiados. La frontera se hizo lugar –un otro– lugar, un no-lugar, un “lugar intermedio”, que pone “en flujo” también a los espacios de este y del otro lado de la frontera y empieza a cambiarlos. Se generan “espacios intermedios” que nos pueden enseñar el “arte de transgredir fronteras” y nos pueden ayudar a crear una nueva “actitud”, un nuevo “ethos” del encuentro con extranjeros en el mundo que se va fusionando. Estos “espacios intermedios” el “estar entremedio” o, respectivamente, la “in-betweenness” son reflejados en los nuevos enfoques teológicos, también postcoloniales; así la *latina-theology* tematiza la experiencia de la frontera como una característica de la identidad de migrantes en los EEUU; la vida de ellos queda marcada por las experiencias de la frontera; su vida es un continuo cambio entre límites étnicos, culturales, económicos y lingüísticos: “We may be citizens, but we continue to have outsider status”¹¹. Los mecanismos de exclusión unidos a las múltiples experiencias de frontera se deben denunciar, pero al mismo tiempo también debe aprenderse que esta “in-betweenness” es un lugar creativo, que en la hospitalidad recibida y ofrecida de los “espacios intermedios” se configura de nueva manera el convivir y se va generando una nueva “actitud” de coexistencia.

¹¹ M. P. AQUINO - D. L. MACHADO - J. RODRÍGUEZ, *A Reader in Latina Feminist Theology: Religion and Justice* (University of Texas Press, Austin, Texas, 2002) Introduction, XVI/XVII.

En la filosofía política de las últimas décadas, el término de “hospitalidad” fue desplegado como un concepto para desarrollar nuevas formas de convivencia con extranjeros dentro de un mundo que es va fusionando. Hospitalidad puede ayudar a aprender el “arte de transgredir fronteras”.

2. HOSPITALIDAD – DIMENSIÓN PROFUNDA DE UN ENCUENTRO CON UN/A EXTRANJERO/A

A) TRADICIONES FILOSÓFICAS Y RELIGIOSAS

vi manos juntadas¹²
 para el exilio
 vi ventanas forzadas
 ante la fuga
 vi piel quemada
 a la coartada
 ...
 vi esta casa
 donde se sientan amigos
 todavía no
 en una mesa
 devenir

Lo que aquí expresa el poeta hispano-alemán José F. A. Oliver, hijo de una familia perteneciente a la primera generación de migrantes de trabajo en la Alemania de los años 1960, es seguramente experiencia de la mayoría entre los que huyeron de los campos de batalla de Siria y “naufragaron” en Alemania o otros países: recuerdos de guerra y de fuga, e inscrita en estas imágenes la esperanza que hizo posible el partir. Simboliza la imagen de una comensalía, la hospitalidad: vi esta casa / donde se sientan amigos / todavía no / en una mesa / devenir. Una hospitalidad que “todavía no” es, pero cuyo “devenir” se espera. En el final abierto del poema, en el infinitivo “devenir”, resuena esta esperanza. Como ponen de manifiesto los enfoques recientes de la filosofía política, la hospitalidad

¹² J. F. A. OLIVER, *Gastling...*, 92.

es una metáfora “utópica” y “creativa” de una convivencia lograda y feliz, de la conformación del orden político de la comunidad mundial. Mientras que Aristóteles en su filosofía política todavía consideraba a la hospitalidad como forma imperfecta de amistad por apuntar solamente a la “utilidad”¹³, dicha hospitalidad en las reflexiones de la obra “Zum ewigen Frieden” (Sobre la paz perpetua) de Kant adquiere un nuevo significado justamente por el “comportamiento *inhospitalario* de los estados civilizados, principalmente comerciantes de nuestra parte del mundo”¹⁴.

Kant define hospitalidad como “el derecho de un extranjero a no ser tratado con hostilidad por llegar a la tierra de un otro”¹⁵. “Continúa la idea antigua del cosmopolitismo o, respectivamente, de la ciudadanía del mundo, al ser el primero que otorga al extranjero un derecho a hospitalidad que más allá de una ética humanista exige deberes jurídicos y políticos. Que Kant entienda al extranjero como sujeto, ante todo como sujeto jurídico, todavía en los siglos 20 y 21 y ante la gran cantidad de migraciones y asilos malogrados manifiesta su pensamiento pionero: ‘Así la idea de un cosmopolitismo no es una idea fantástica y extravagante del derecho, sino un complemento necesario del código tácito tanto del derecho estatal como del internacional, para un Derecho Humano en sí, y con esto para la paz perpetua; de la continua aproximación a ésta sólo se puede vanagloriarse bajo dicha condición’”¹⁶. Ante el trasfondo de las atrocidades del holocausto y los nuevos movimientos migratorios en los países árabes, los filósofos judíos Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida retomarán en el siglo 20 esta idea de Kant en sus reflexiones político-filosóficas, colocándola en un nuevo marco. Advierten sobre la aporía de la hospitalidad, sobre la tensión entre la exigencia ética –la hospitalidad

¹³ ARISTÓTELES, *Die Nikomachische Ethik. Aus dem Griechischen und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon* (Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2006) 285.

¹⁴ “Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf”, en *Werkausgabe Bd. XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, ed. por W. WEISCHDEL (Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977) 214.

¹⁵ “Zum Ewigen Frieden...”, 213.

¹⁶ R. GÄRTNER, *Seid jederzeit gastfreundlich. Ein Leitbild für heutige Gemeindepastoral, Ostfildern (Grünewald) 2012, 21/22*, aquí cita a KANT: “Vom ewigen Frieden...”, 216s.

es un Derecho Humano inalienable– y su realización política y jurídica. Integran en estas reflexiones las fuentes religiosas del judaísmo y del cristianismo.

Toda persona que se aventure a tierras lejanas hace la experiencia de que la hospitalidad es una ley tácita en todas las culturas y que esto tiene además una dimensión religiosa y transcendental, como lo indican también investigaciones etnológicas y de antropología cultural. El huésped goza de un estado privilegiado, se le espera, se le sirve; “el huésped es rey”. Es el extranjero que traspasa fronteras, a quien se le abre fronteras. ¿Qué es lo que pasa en este encuentro entre huésped y anfitrión? En su tercera carta sobre la formación de sí mismo, escrita 1930 en Burg Rothenfels en el ámbito del movimiento juvenil, Romano Guardini dentro del contexto del dar y recibir se refiere a la hospitalidad: “Con el huésped entra Dios. Así dijo el Señor: ‘Estuve en camino, y ustedes me acogieron’”¹⁷. La hospitalidad simboliza la gratuidad de la convivencia, rompe normas jurídicas de la convivencia porque en ella Dios irrumpe en la realidad. En el reglamento benedictino, al que Guardini se refiere, la hospitalidad es descrita en el capítulo 53: “A todo huésped que venga, ha de recibirse como a Cristo, porque él dirá: ‘Fui extranjero y ustedes me acogieron.’” Durante toda la historia la casa de huéspedes –el hospicio– fue un lugar de refugio donde se acoge al extranjero sin preguntar –inicialmente– por su nombre, lugar de un encuentro sin propósitos ni intenciones. Huésped y anfitrión, extranjero y nativo, en la hospitalidad vivida se convierten en don el uno para el otro: Al extranjero se le ofrece el don de la hospitalidad, a menudo concretizada en comida. El huésped, el extranjero a quien se le abrió la puerta, abre la visión a un nuevo horizonte, el horizonte de una unión de dar y recibir que crea espacio para algo “más”: “Con el huésped entra Dios.”

Guardini habló de la hospitalidad como de una “comunidad donante especialmente preciosa”: “¿Qué significa esto, albergar un huésped? Significa que alguien esté ‘afuera’ y se le acoge ‘adentro’, en el ‘hogar’ propio. Este ‘adentro’ y ‘afuera’ puede entenderse literalmente, así cuando alguien está sin domicilio o de visita, y se le acoge como huésped. Entonces

¹⁷ R. GUARDINI, *Briefe über Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg Klimmer* (Matthias-Grünwald-Verl., Mainz 1978) Dritter Brief „Vom Geben und Nehmen, vom Heim und von der Gastfreundschaft“, 27-43, aquí: p. 37.

él entra en nuestra casa, en nuestra habitación y está en lo nuestro. En este caso, verdadera hospitalidad significa que se le haga sentirse como en su casa...”¹⁸. Precisamente de este tema de la hospitalidad y de la tensión entre “adentro” y “afuera” arranca hoy la filosofía francesa contemporánea, en tiempos de la globalización, en que las fronteras adquieren un nuevo significado y el encuentro con extranjeros es constitutivo para la convivencia.

B) LA “ANTINOMIA” O, RESPECTIVAMENTE, LO “TRÁGICO” DE LA HOSPITALIDAD

En su obra “Soi même comme un autre”, Paul Ricoeur reclama hospitalidad verbal y narrativa en un mundo donde las historias de los unos están “enmarañadas” con las de los otros, donde identidad sólo se conforma dentro de complejas inserciones en las más diferentes formas de alteridad. A esto corresponden procesos de traducción continuamente renovados, el intercambio de recuerdos donde se descubren cosas ocultas y penosas, pero también fuentes de vida inalienables. Y a esto corresponden también actos de reconciliación concretos¹⁹. Traducir, así Ricoeur, consiste “en la transferencia al campo del lenguaje del otro, en el habitar cerca del otro con la finalidad de recuperarlo como huésped. Hablo de hospitalidad verbal en este sentido. Es este el primer modo de hacerse responsable

¹⁸ R. GUARDINI, *Briefe über Selbstbildung...*, 36.

¹⁹ Cf. P. RICOEUR, “Le sfide e le speranze del nostro comune futuro”, en A. DANESE (ed.), *Persona, comunità e istituzioni: Dialectica tragica e amore. con aportes de Franco Bianco, Attilio Danese, Armando Rigobello, Josef Seifert, René Simon* (Cultura della Pace, Florencia 1994) 107-122, aquí: 117: La hospitalidad narrativa consiste “nell’accolgere la storia degli altri nella nostra storia”. Cf. también: P. RICOEUR, “Welches neue Ethos für Europa?”, en P. KOSŁOWSKI (ed.), *Europa imaginieren: Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe* (Springer, Berlin/Heidelberg 1992) 108-120, aquí: 119: “Die überschneidende Erzählung ist, wie wir hinzugefügt haben, der einzige Weg, das Gedächtnis der einen für das der anderen zu öffnen.” (Como agregamos, la narración interferente es la única vía de abrir la memoria de los unos para la de los otros.)

del lenguaje dentro de la ruptura de los lenguajes”²⁰. En una sociedad globalizada, la identidad está marcada por múltiples “rupturas” y éstas pueden sanarse, si somos huésped de otro y si con esto el otro también deviene huésped nuestro.

En dos seminarios filosóficos, Jacques Derrida (1996, “Sobre la hospitalidad”), profundizó sobre este “habitar en casa del otro”, la particularidad del encuentro con el extranjero, que se expresa en la hospitalidad. Para entender su argumentación, hay que tomar en cuenta la historia del término francés: “L’Hôte” designa tanto al huésped como al anfitrión, “hôte” y “hospitalité” vienen de las palabras latinas “hostis” y “hospes”. “Hostis” es el extranjero, el enemigo; “hospes” –“hostipots”– es el huésped o, respectivamente, el anfitrión, pero también el extranjero. “L’hôte” es el extranjero a quien se recibe como huésped o como enemigo. “Hospitalité” es la hospitalidad ofrecida al extranjero²¹. Para ilustrar las observaciones sumamente complejas de Derridas (que aquí sólo puedo presentar en toda brevedad), quiero recordar primero un cuento corto de Albert Camus: “L’hôte”, de la colección “L’exil et le royaume”²².

Después de la guerra, Daru, un francés nacido en Argelia, comienza a trabajar como maestro en las montañas del Magreb; su escuela está situada en la soledad de una altiplanicie que linda con el desierto. Se siente extranjero y sin embargo domiciliado allí, en “exilio” y sin embargo en el

²⁰ P. RICOEUR, “Le sfide e le speranze...”, 117: “...nel trasferirsi nel campo della lingua dell’altro, nell’abitare presso l’altro al fine di ricondurlo presso di sé come ospite. In questo senso parlerò di ospitalità linguistica. Questa è la prima maniera di rendersi responsabili del linguaggio nella frattura delle lingue.”

²¹ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle*, ed. por P. ENGELMANN (Passagen-Verl., Wien 2001), 38. Derrida se refiere aquí a explicaciones del lingüista Emile Benveniste. Al resp., cf. también H.-D. BAHR, *Die Sprache des Gastes: Eine Metaethik* (Reclam, Leipzig 1994) por ej. págs. 30-44.

²² A. CAMUS, “L’Hôte”, en *Théâtre, récits, nouvelles. Préface par Jean Grenier*. Edition établie et annotée par R. QUILLIOT (Editions Gallimard, Paris 1962) 1609-1623, además: “Présentation, Notes et variantes”, 2048-2052. Resp. a Camus, cf.: E. EMSER, *Engagement für Humanität: Ein christlicher Dialog mit Albert Camus* (Haag und Herchen, Frankfurt a.M. 1991); K. W. MODLER, *Soleil et mesure dans l’oeuvre d’Albert Camus* (L’Harmattan, Paris 2000); H. R. SCHLETTE (ed.), „*Mein Reich ist von dieser Welt*“: *Das Menschenbild Albert Camus* (Kohlhammer, Stuttgart 2000).

“royaume”. Hace frío y cae nieve: una experiencia “extraña” en el desierto siempre caluroso. Vienen dos visitantes, el policía del pueblo, un corso, seguido por un prisionero árabe maniatado con soga. Daru recibe la orden de entregar el árabe al día siguiente en la comisaría de la llanura. Se rebela; entregar a una persona ofende su honor; pero se rebela también contra la maldad del árabe, asesino. Entrada la noche, los dos quedan solos. Daru prepara un lecho y comida para el árabe. A la pregunta de éste, por qué lo hace, Daru sólo contesta que él mismo también tiene hambre. A la mañana siguiente –el árabe no se escapó, como Daru secretamente habrá esperado– va con el prisionero un trecho del camino. Luego lo pone ante la decisión de buscar la libertad o continuar el camino a Tinguit, a la cárcel. El árabe marcha hacia Tinguit. De regreso en la escuela, Daru lee en la pizarra: “Has entregado a nuestro hermano, nos lo pagarás.” Así el cuento. ¿Qué fue lo que pasó? ¿No es que Daru ofreció dos caminos al prisionero? ¿Podría haberse decidido éste realmente por el camino a la libertad? Quizás sea posible una respuesta en base a las reflexiones de Derrida sobre la hospitalidad.

Según Derrida, el extranjero “conmueve” ... “el dogmatismo amenazante del logos paternal: el ser que es y el no ser que no es. Como si el extranjero tuviera que empezar a impugnar la autoridad del jefe, del padre, del jefe de familia, del ‘dueño de casa’, el poder de la hospitalidad, del *hosti-pe*”²³. Ante el trasfondo de esta “conmoción”, Derrida llega a una distinción esencial respecto a la hospitalidad. Por un lado, la hospitalidad es parte del ethos, está “inscrita en un derecho, una costumbre, un *ethos*, una *moralidad*”²⁴. “Presupone el estatus social y familiar de los contratantes, su posibilidad de ser llamados por su nombre, de tener un nombre, ser sujetos de derecho con datos personales comprobables, a quienes se les puede atribuir algo, que son responsables, que disponen de una identidad posible de designar, un nombre propio”²⁵. Pero también existen aquellos que no pueden ser designados por su nombre, y justo frente a estos “extranjeros” –los “absolutamente otros”– se pone en evidencia que por el otro lado la hospitalidad como ethos se refiere a una “hospitalidad absoluta e incondicional” que recién hace que la hospitalidad sea tal.

²³ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 14.

²⁴ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 25/26.

²⁵ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 25/26.

Esta hospitalidad absoluta “marca un quiebre con la hospitalidad en el sentido corriente, la hospitalidad condicional, el derecho a hospitalidad o pacto de hospitalidad [...] La ley de la hospitalidad, la ley formal que rige el concepto general de hospitalidad, aparece como una ley paradójica, posible de pervertir o que pervierte. Porque da la impresión de determinar que la hospitalidad absoluta requiere que yo abra mi hogar (*chez-moi*), y no sólo para el extranjero (que dispone de un apellido, el status social de extranjero, etc.), sino que dé también un lugar (*donne lieu*) al absolutamente otro, desconocido y anónimo, que lo deje venir, lo deje llegar y tener espacio (*avoir lieu*) en el lugar (*lieu*) que yo le ofrezco, sin pedir de él reciprocidad (la adhesión a un pacto) o preguntarle por su nombre. La ley de la hospitalidad absoluta manda romper con la hospitalidad jurídicamente establecida, con la ley o la justicia como derecho. La verdadera hospitalidad rompe con la hospitalidad reglamentada por ley; no es que la condene o se oponga a ella —más bien puede hacerla progresar—; pero es extrañamente heterogénea frente a ella, así como la justicia es heterogénea frente al derecho, al que está tan vinculada y al cual está, en verdad, inseparablemente ligada”²⁶. Sólo en la forma absoluta de la hospitalidad se despliegan “los contornos de una geografía de la proximidad —que es imposible e inadmisibile”²⁷. Frente a esto, el huésped, “desde le punto de vista del derecho”, sigue siendo “en primera línea un extranjero, aun cuando se lo acoja bien, necesariamente sigue siendo extranjero. Al extranjero se le debe hospitalidad, cierto, pero ésta, como el derecho, queda ligada a condiciones y es, con esto, una hospitalidad condicionada por su dependencia de la incondicionalidad que funda la ley”²⁸. Hospitalidad absoluta, en cambio, siempre está ligada a un “paso”, un traspasar el umbral, en el cual la relación entre huésped y anfitrión comienza a cambiar de manera decisiva. El dueño de casa, escribe Derrida refiriéndose a Pierre Klossowski, “espera en el umbral de su casa tímidamente al extranjero que en el horizonte ve aparecer como liberador. Y ya viéndolo tan sólo de lejos se apresurará

²⁶ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 26-28.

²⁷ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 112. Cf. también: “... uneingeschränkten Gastfreundschaft (dem Ankömmling sein ganzes Zuhause und sein Selbst zu geben, ihm sein Eigenes, unser Eigenes zu geben, ohne ihn nach seinem Namen zu fragen, ohne eine Gegenleistung oder die Erfüllung auch nur der geringsten Bedingung zu verlangen...” (60)

²⁸ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 56/57.

en gritarle: ¡Entra rápido, porque temo mi dicha!”²⁹. Entonces es “*como si* el extranjero pudiera salvar al dueño y liberar el poder de su anfitrión; es *como si* el señor como dueño fuera prisionero de su lugar y su poder, de su mismidad (*ipséité*), de su subjetividad (su subjetividad es un rehén). Entonces, el señor, el que invita, el anfitrión invitante, deviene rehén—realidad ya siempre habrá sido rehén. Y el huésped, el rehén invitado, se convierte en invitador del invitante, en señor del anfitrión. El huésped deviene anfitrión del anfitrión [...] Se toma sin tomar. El anfitrión toma y recibe —pero sin tomarlos— tanto a ‘su’ huésped como a ‘su’ mujer [...] Así se entra desde adentro: el señor está en su casa, sin embargo, gracias al huésped —que viene de afuera— entra en lo suyo. Así que el dueño entra desde adentro *como si* viniera de afuera. Gracias al visitante (*grâce au*) entra en lo suyo, por la gracia (*par la grâce*) de su huésped”³⁰.

Entre los dos niveles de hospitalidad existe una antinomia que origina lo trágico de la convivencia. “Es como si *las* leyes de la hospitalidad, al determinar límites, facultades, derechos y deberes, consistieran en desafiar y transgredir *la* ley de la hospitalidad, aquella ley que pide dar acogida incondicional a *quien llega*”³¹. “*La* ley está por encima de *las* leyes. Es decir que es ilegal, transgresora, fuera de las leyes como ley anómica, *nomos a-nomos*, una ley encima de las leyes y fuera de la ley. Pero aunque esté encima de las leyes de hospitalidad, *la* ley de hospitalidad incondicional necesita *las* leyes, *las exige*. Esta exigencia es constitutiva. La ley no sería realmente incondicional, si no *debiera* ser determinada realmente, concretamente, si no consistiera en esto su ser como deber—ser. Correría peligro de ser abstracta, utópica, ilusoria, y convertirse así en su contrario. [...] A la inversa, las leyes condicionales dejarían de ser leyes de hospitalidad, si no fueran guiadas, inspiradas, pedidas e incluso exigidas por la ley de hospitalidad incondicional. Por lo tanto, estos dos órdenes legales, el orden de *la* ley y el orden de *las* leyes, son contradictorios, antinómicos, e inseparablemente unidos al mismo tiempo”³².

²⁹ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 88. Derrida cita aquí: P. KLOSSOWSKI, *Die Gesetze der Gastfreundschaft* (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966), 126.

³⁰ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 90/91.

³¹ J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 59/60.

³² J. DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft...*, 61/62.

Quizás con esto sea posible formular una respuesta a la pregunta por la decisión del árabe. Cuando Daru le prepara un lecho y le ofrece comida, se abre un espacio de “fraternité”³³ entre Daru y el árabe, cosa que éste entiende como hospitalidad en el sentido absoluto, probablemente sin que Daru lo haya intencionado. El árabe no puede de otra manera que emprender el camino a Tinguit. Daru se resistió a esta “fraternité” y se atuvo a la hospitalidad dentro de los límites del derecho. El huésped siguió siendo para él un extranjero (o, respectivamente, él un extranjero, un “hostis” para el huésped), pero la hospitalidad en sentido absoluto reclama sus derechos. Por esto las palabras escritas en la pizarra que Daru lee a su regreso a la escuela. Lo que para el árabe había sucedido durante la noche, fue traicionado por Daru justo al recibir al extranjero. Si bien abrió un espacio para la hospitalidad absoluta, se resistió a ella al no perder de vista el orden legal. En esto reside lo “trágico”, la antinomia de los dos órdenes de hospitalidad, de los que Derrida habla.

Para concluir, y siguiendo a Jacques Derrida, se puede decir que la hospitalidad es parte esencial del ethos cultural; es sustrato para el despliegue del derecho de extranjeros y, además, de orientaciones éticas y reglamentaciones jurídicas dentro de una sociedad mundial globalizada³⁴. La forma absoluta de la hospitalidad que indica Derrida, abre la convivencia hacia una “economía del don”: En ella el huésped deviene anfitrión del anfitrión, el “dueño de casa” o la “ama de casa” renuevan su yo –su relación con el otro, con el mundo– en el encuentro con el extranjero. En su forma absoluta, la hospitalidad hace experimentar la convivencia como “gracia”, como un dar y recibir mutuo. Ejerciendo hospitalidad –así el siguiente punto de mis reflexiones– no estableceremos ni “cementaremos” fronteras, sino aprenderemos el “arte de transgredir límites” en los múltiples encuentros con los otros, y pondremos bases para una convivencia en paz y justicia de acuerdo a los nuevos tiempos de un “mundo en movimiento” y una sociedad mundial plural, religiosa y secular.

³³ Cf. A. CAMUS, “L’Hôte”, 1620.

³⁴ Al resp., cf. también: H.-D. BAHR, *Die Sprache des Gastes...*, caps. 2 y 5, 77-89; 188-235.

3. APRENDER EL “ARTE DE LA HOSPITALIDAD” – EL CAMINO DE LA FE CRISTIANA

Cristianos y cristianas hoy deben aprender de nuevo que la fe cristiana es un camino; en su carta apostólica *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco dio impulsos decisivos para esto y “tradujo” así a nuestro tiempo lo que ya el Concilio Vaticano II había enunciado: la Iglesia es “misionera en su esencia” (así el decreto *Ad gentes* No. 3), y para una reflexión sobre la conformación de la fe cristiana esto significa responder mejor a las múltiples dinámicas de la fe, los procesos sorprendentes y frágiles del surgimiento, la maduración y el quebranto de la fe, los cambios de identidad religiosa en el encuentro con otros. Esto para el trabajo teológico significa que en el camino con los muchos otros el *intellectus fidei* se “configura” cada vez de nuevo desde el “retroceso” o, respectivamente, “ingreso” a la vitalidad de los comienzos, la búsqueda de la causa originaria de la fe, de la que puede surgir novedad.

Esto ya en los años 1960 y 1970 fue destacado por el jesuita, teólogo, filósofo e historiador Michel de Certeau. En los ensayos de su libro “La debilidad de la fe” (*La Faiblesse de Croire*, en alemán: *Glaubenschwachheit*) reflexionó sobre las diferentes prácticas de fe que se van formando “en el tránsito”, en las múltiples zonas de contacto con los otros, en el “entremedio”. Estas prácticas de fe son movimientos de búsqueda por aquel “sin el cual” el creyente no puede ser, prácticas “con los otros” en las cuales se renueva el “cuerpo” de la Iglesia, porque conducen hacia el origen de la fe, hacia la sorpresa y el susto frente al “cuerpo ausente” del amigo. Hacen recordar que creer significa “invertirse” ante la tumba vacía, como María de Magdalena, para devenir nuevo/a aquí, en la “misión” para tantos otros, ante todo aquellos que sufren. Estos no son procesos “calculables” o “factibles”; Michel de Certeau prolonga aquí las pistas de la doctrina de gracia de su mentor Henri de Lubac y traduce a su lenguaje de ciencias sociales y culturales aquello que indica Karl Rahner en su ensayo sobre “Religiosidad hoy y mañana” (*Frömmigkeit heute und morgen*):

que el “piadoso de mañana” será “místico”³⁵. Lo decisivo es según Michel de Certeau, que se “encuentren cristianos que quieran volver a buscar aquellos comienzos plenos de oración, inquietud y devoción”³⁶.

“Si existen personas que todavía quieren vivir esta experiencia de fe, que ven en ella una necesidad para sí, será cosa suya sintonizar la Iglesia con su fe, no buscar ya en ella modelos sociales, políticos o éticos, sino experiencias de fe y la mutua comunicación de éstas, sin la cual ya no habría comunidad ni, por lo tanto, itinerancia cristiana”³⁷. Experiencias de fe y su “mutua comunicación” forman conjunto; de ellas surgen prácticas de fe desde la vida cotidiana y dentro de ella, en los encuentros con otros y con extranjeros. Lo que hay que buscar es este “lugar poético de reunión” y el “recomienzo interior de un servicio mutuo”³⁸, esto será entonces la comunidad de creyentes, el pueblo de Dios en su peregrinación por la historia, siempre en “tránsito”, marcado por encuentros siempre nuevos con extranjeros, y extranjero para los otros.

Según Michel de Certeau, es precisamente aquí donde la fe continuamente se renueva, la fe es nuevo comienzo, es “experiencia de fragilidad, medio para devenir huésped de un Otro que inquieta y hace vivir”³⁹. En la variedad de encuentros con extranjeros y en los caminos con tantos otros, el carácter testimonial de la fe cristiana se reconfigura cada vez de nuevo.

Precisamente aquí, desde esta dimensión profunda de la fe cristiana, el trabajo teológico está al servicio del “arte de traspasar fronteras”, porque este “traspaso”, el “tránsito”, está inscrito en la forma elemental de la fe cristiana. Cada vez de nuevo se trata de “dar espacio a otros”, ante todo al Otro, a Dios mismo. “Dar espacio al prójimo significará ceder el espacio –más o menos morir y vivir. Esto no es pasividad, sino *lucha para dar espacio a otros*– en el discurso, en el trabajo colectivo, etc. Este

³⁵ K. RAHNER, “Frömmigkeit früher und heute”, en *Schriften zur Theologie, vol. VII, Zur Theologie des geistlichen Lebens* (Benziger, Einsiedeln 1971) 11-31. 22/23.

³⁶ M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 249.

³⁷ M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 249.

³⁸ M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 249.

³⁹ M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 249.

trabajo de la hospitalidad frente al extranjero es exactamente la forma del lenguaje cristiano. Surge sólo en forma parcial, queda relativa al lugar particular que se ‘ocupa’. Nunca está concluida. Está perdida, ahogada feliz en la inmensidad de la historia humana. Desaparece en la multitud como Jesús⁴⁰. Esto es una idea impresionante de religión y misión: “Dar espacio” al otro, devenir amigos hospitalarios para así crecer en lo propio, para dar juntos testimonio de la misericordia de Dios. Si la teología está en este servicio, es una teología “pudorosa” y “radical”, como escribió Michel de Certeau en su aporte para la “Faiblesse de croire” publicado en 1977⁴¹. Seguramente, todavía hoy una teología intercultural, una “teología de la frontera” o, respectivamente, una “teología de la migración” podrá adherirse a esto para servir a una fe viva, en la pluralidad de sus prácticas, una Iglesia en camino con los muchos, signo de la misericordia de Dios y de la “ciudad de Dios”, en la cual se encuentra una infinitud de espacios de paz, en la comunidad con los muchos otros y extranjeros.

4. TEOLOGÍA INTERCULTURAL Y FORMACIÓN RELIGIOSA

La teología intercultural está al servicio de aprender el arte de traducir el Hablar de Dios cristiano al contexto plural del tiempo actual –dentro de la tensión entre cultura, ciencias, Iglesia, comunidades religiosas. Esto requiere formar una comprensión de la verdad de la Revelación y reflexionarla en el intercambio intercultural e interreligioso, para tener conocimiento de los procesos de tradición histórica y de las instancias que garantizan esta tradición de la Revelación—en el caso de la iglesia católica el magisterio, el Papa y los obispos. Tal teología intercultural siempre está arraigada en un contexto concreto y debe crecer desde el diálogo vivo con cultura, sociedad, ciencia y ante todo las otras confesiones cristianas y demás religiones. Continuamente debe volver a esclarecer para sí misma el lugar en el cual está desafiada a un Hablar de Dios responsable, y debe distinguirse por aprender a hablar de Dios en procesos de traducción interculturales también en otros lugares y de una manera cada vez diferente. Recién entonces, para citar al gran teólogo católico Karl Rah-

⁴⁰ M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 213.

⁴¹ M. DE CERTEAU, *GlaubensSchwachheit*, 213.

ner⁴², la palabra “Dios” puede cumplir con su aspiración de designar “la totalidad de la realidad” y con esto, tener una visión completa del ser humano. Hoy esta “totalidad” sólo puede verificarse en el diálogo vivo de las culturas y religiones. Por esto, tal traducción del hablar de Dios no puede realizarse de otra manera que respetando la libertad de los seres humanos, la “autonomía de lo temporal” (Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* GS 36), reconociendo la libertad de religión y conciencia, y reconociendo, con esto, las otras religiones. Estas son las bases indispensables para poder elaborar hoy concepción y perspectivas de una formación religiosa.

La mirada al “mundo en movimiento” y la praxis de hospitalidad ponen en evidencia que la fe no es algo “dado”, una “cosa”, sobre la cual informan textos, objetos, lugares, biografías, etc. La fe tiene forma, surge, crece, mengua, cambia según la situación y el momento de vida del ser humano y sus encuentros con otros; la fe toma formas sensibles y con sentido en y a partir de los diferentes encuentros. Esta dimensión estética de la fe en su praxis y generación actualmente forma parte del análisis de fe, y para un análisis de fe en la teología fundamental esto significa: tomar en serio las prácticas cotidianas de las personas, las diferentes formas de religiosidad popular –tomar en cuenta textos, imágenes, arquitectura, canciones, etc., las formas creativas del arte contemporáneo– también popular –en las cuales seres humanos crean cultura. Tal análisis de fe se ajusta mejor a la pluralidad, fragilidad e hibridez de las formas de vivir la fe; toma en serio el *sensus fidelium*, la subjetividad de la fe de cada uno/a, la fe del “pueblo”, como la llaman la teología latinoamericana y el Papa Francisco⁴³. Pone al descubierto la dinámica misionera de la fe, la

⁴² Cf. por ej.: K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (Herder, Freiburg i.Br. 1980) 54–61: Meditation über das Wort „Gott“. Cf. también: D. HILLER, “Von Gott reden – Eine hermeneutische Erinnerung”, en U. H. J. KÖRTNER (ed.), *Gott und Götter: Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft* (Neukirchener Verl., Neukirchen-Vluyn 2005) 103–117.

⁴³ Cf. el mensaje del Papa Francisco al centésimo aniversario de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, citado según: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.html) (18. 10. 2015). Al resp., cf. también: M. ECKHOLT, “‘Es ist etwas in Bewegung gekommen...’ Papst Franziskus und die interkulturellen Dynamiken der Theologie”, en *ZKTh* 138 (2016) 85-104.

búsqueda por nuevas formas de expresarla de acuerdo a la multiplicidad de las formas de vida, lazos culturales y sociales. Enlaza así con los impulsos de la teología “local” del tiempo postconciliar, pero como praxis “local” siempre es “intercultural”, es decir, referida a algo distinto, porque las dinámicas de fe implican comienzos siempre nuevos que no encierran la fe en lo particular, sino la abren continuamente para la novedad. La praxis de la fe lleva inscrita una “transgresión” que por principio hace “intercultural” el análisis de fe. Esto para la teología fundamental significa trabajar de forma interdisciplinaria en el discurso con las ciencias de cultura y religión, estar abierto para relaciones interculturales, ecuménicas e interreligiosas, y estar así al servicio de un nuevo “estilo” de lo cristiano, que se viene perfilando en los tantos areópagos de nuestro tiempo⁴⁴.

Debido a los procesos de migración, en el mundo y especialmente en Europa las otras religiones se hacen cada vez más presentes con sus prácticas de fe y su testimonio religioso. Precisamente por esto hace falta un análisis de fe que reflexione de nueva manera sobre la dinámica de las prácticas de fe –hacia adentro para la comunidad de creyentes, y hacia afuera para el ámbito público– y que esclarezca el carácter “misionero” de la fe, su dimensión testimonial. Tal análisis de fe teológico fundamental tiene un modo intercultural, ecuménico e interreligioso, está insertado de forma interdisciplinaria en el diálogo con las ciencias de cultura y religión, y sabrá poner las bases de una formación religiosa al servicio de paz, justicia y un “bien vivir” para toda la creación.

Formación religiosa tiene que ver con la adquisición de conocimientos bien fundados sobre las formas de fe de otras religiones, y aquí es imperativo trabajar con estudios comparativos y en forma de actos de enseñanza cooperativos.⁴⁵ Pero formación religiosa tiene que ver también – y probablemente en primer lugar – con la adquisición de conocimientos sobre las tradiciones de la propia fe que contribuyan a la creación de formas de fe vivas. Porque sólo desde la profundidad de experiencias de fe vivas será posible llegar a una “convivencia” con otras religiones que esté al servicio de paz, justicia y un “bien vivir” de toda la creación.

⁴⁴ Al resp., cf. también: CH. THEOBALD, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique* (Cerf, Paris 2015).

⁴⁵ Cf.: K. VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Schöningh, Paderborn u. a. 2012).

