

MARGIT ECKHOLT

LA “GRACIA DEL INVITADO”. HACIA UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA DEL CAMINO DE EMAÚS – HITOS DE UNA DOGMÁTICA FUNDAMENTAL INTERCULTURAL¹

RESUMEN

En diálogo con una hermenéutica del relato de Emaús, se profundizan los hitos de una dogmática fundamental en perspectiva intercultural, mediante las experiencias fundantes de la apertura y hospitalidad hacia el extraño o extranjero. La tarea de la teología como “*intellectus fidei*” se orienta a recuperar los testimonios evangélicos y re-leer estos textos como encuentro de nuestras historias con la historia de Dios. La “gracia del invitado”, en la expresión de Romano Guardini, posibilita que Dios pueda “pasar”, “entrar” en nuestra historia y en nuestras comunidades. Se trata de un nuevo “lugar teológico”, que nos trae su luz y su novedad en tiempos de globalización y de permanentes migraciones.

Palabras clave: Emaús, identidad, hospitalidad, extranjero, *intellectus fidei*, *locus theologicus*.

ABSTRACT:

In dialogue with an hermeneutic of the Emaus history, the landmark of a fundamental dogmatic in intercultural perspective will be researched through the grounded experiences of openness and hospitality for the foreign. In her goal of “*intellectus fidei*”, the theology tries to recover the evangelical testimonies and to re-read these texts as meeting between our histories and God’s one. The “grace of the guest”, as Romano

1. La traducción del original fue realizada por Virginia Raquel Azcuy.

Guardini has written, makes possible that God can "pass", "come" to our history and to our communities. It is a new "locus theologicus", which gives us its light and newness in times of globalization and often migrations.

Key Words: Emaus, identity, hospitality, foreign, *intellectus fidei*, *locus theologicus*.

1. "Ven y ve": la conformación de la identidad cristiana como cruce del umbral

Todo esto determina hoy nuestro sentido de la vida: prontitud y velocidad, el cambio rápido de las imágenes, los paisajes y personas que pasan a nuestro lado, pero también los sitios virtuales que conectamos y desconectamos a través del click del *mouse*. En un tiempo (¿el moderno, el posmoderno, "tiempos nuevos" que comienzan?), que desde nuestro tren de alta velocidad no podemos determinar exactamente, porque al pasar corriendo perdemos de vista los hitos del camino, nosotros somos "pasantes"² en nuestro pequeño mundo, pero también en el grande; por un lado, se da la migración de las grandes corrientes turísticas por propia elección, y por otro lado, la migración luchada, sufrida y obligada de los lugares de la guerra, de las zonas desérticas o empobrecidas de los países del sur. Migración y cruce de fronteras, la experiencia del extranjero y la pérdida del hogar, devienen "signos de nuestro tiempo"; las historias de extraños –humanos, culturas y religiones– emergen de un modo nuevo en nuestro mundo; nos atraen al pasar, nos tocan, nos impactan.

El hombre de Nazaret fue también un migrante, un predicador itinerante, que ha salido de los íntimos círculos de Nazaret, ha recorrido todo Israel, y ha tocado zonas de frontera. Como extranjero, ha encontrado a muchos extranjeros, hombres y mujeres, así como el jefe romano, una mujer de Samaria y otra de Fenicia. A menudo no supo dónde reclinar su cabeza, otras veces se le abrieron las puertas y pudo experimentar la comunidad con extraños. Y, sobre todo, él mismo era el que, una y otra

2. La autora usa este término para indicar las migraciones, los movimientos nomádicos, que se hacen cada vez más frecuentes en el actual mundo globalizado [N. d. T.].

vez, repetía la invitación "ven y ve". Precisamente, en nuestro tiempo de nomadismo, esta invitación puede volver a plantearse: en el cambio de los paisajes y de las personas, en el rápido fluir del tiempo y del espacio, los lugares para comer y para albergarse son hitos importantes del camino. Muchos de los textos que dan testimonio de la vida de Jesús presentan invitaciones; Jesús llama a su lado, él es quien invita, pero a su vez es también el invitado. Zaqueo, Marta y María, lo invitan, como muchos otros más. La experiencia de la hospitalidad y de las comidas son los grandes "símbolos" de la comunidad nueva y liberadora, que Dios dona y donará en el reinado de paz que ha prometido a través de todos los tiempos y espacios.

La conformación de la identidad, y también de la identidad en la fe, necesita de estos hitos, lugares para comer y hospedarse, sobre todo en tiempos de migración y nomadismo. Una vez recibida la invitación "ven y ve", podemos respirar; las muchas imágenes y pedazos de historias, que de lo contrario sólo pasarían de largo, pueden así reunirse. O a la inversa: nosotros abrimos la puerta, lo extraño puede entrar cruzando el umbral, y al mismo tiempo, con ello, se irradia una nueva luz sobre nuestra historia. La identidad se configura a partir de estos "nudos", allí donde se cruzan las historias, donde lo extranjero tiene cabida en lo nuestro y nos exige lo que es digno de confianza. En todas las culturas se sitúa la hospitalidad y, con ella, el encuentro con los extranjeros bajo una determinada normativa; los monasterios fueron y son lugares de acogida, como ya lo decía San Benito en su regla. Porque con el/la caminante el mismo Señor cruza el umbral. En el derecho de asilo eclesial esta práctica aún está vigente: el extranjero vale como imagen del Dios "que pasa". Diversos agentes pastorales "artistas" han percibido las "puertas abiertas", la "hospitalidad" y la "pastoral de inmigrantes" como signos de nuestro tiempo. Sobre todo en zonas periféricas de la pastoral de las grandes urbes, en el trabajo de las comunidades religiosas, surgen nuevos "comedores" y "paradores", estaciones en esta vertiginosa corriente del tiempo.

Lo que aquí aparece como moderno o "nuevo", en realidad son momentos que pertenecen esencialmente al proceso de constitución de la identidad creyente y, con ello, a una Iglesia entendida como "principio y germen" del reino de Dios sobre la tierra (cf. LG 5): el camino, la caminata, la "pasantía", lo extranjero y la extrañeza, la invitación al extraño, el paso del umbral, el tiempo y el espacio compartido de la hospitalidad. Justamente, en el paso del umbral, en la "gracia del invitado", Dios pue-

de "pasar" de nuevo: el invitado es aquel que deja "pasar a Dios", como lo ha formulado Romano Guardini.³ En nuestro mundo global de la migración, que ponde en duda una conformación de la identidad ligada a instituciones tradicionales y también una visión "dogmática" de la fe cristiana, una mirada a estos momentos puede tener un efecto liberador y dar lugar a la búsqueda y la apertura del proceso de la fe hacia una nueva luz. En este sentido, estos momentos son aportados en los primeros comienzos de la constitución de la identidad cristiana: una de las más bellas historias de pascua y de resurrección, el relato de Emaús (Lc 24,13-35), se construye sobre ellos y los reúne como un proceso de estas características. En lo que sigue, en diálogo con una hermenéutica de la narración de Emaús (2), se profundizarán los "hitos" de una reflexión teológica conforme a estos tiempos (3): en lo profundo, la teología fue y es la búsqueda de un "entender la fe", "*intellectus fidei*", ella sigue el camino de la fe y trata de "comprenderlo"; no obstante, nunca está más allá de la fe o antes que ella. Ella acompaña el movimiento de búsqueda de la fe, para formar una huella siempre nueva en la historia del camino de Dios con nosotros. Su mirada se conduce, en primer lugar, hacia el motivo central de los primeros testimonios del "evangelio", que se han enriquecido con los textos bíblicos. La re-lectura de estos textos llega a ser un encuentro de nuestras historias con la "historia de Dios". En la poética de los textos, se hace perceptible la poética de la fe: Jesús y, con él, la historia de Dios con nosotros; y luego "ante este texto" se configuran nuestras historias nuevamente. Es exactamente este proceso creativo el que acompaña la teología sistemática: ella elabora sus "hitos" en diálogo con la hermenéutica bíblica.⁴

Las observaciones siguientes están concebidas como un ensayo teológico en el horizonte de una "dogmática fundamental" en perspectiva intercultural. Ésta remite, por un lado, a la nueva mirada del testimonio de los textos bíblicos, y por otro, a los "artistas de la fe" que saben captar los "signos del tiempo", los buscadores y buscadoras de Dios que coinciden en el movimiento primordial de la constitución de la identidad

creyente, y que encuentran un hablar de Dios nuevo y original, que anuncia el tiempo presente y se anuncia para ese tiempo.

"Ven y ve": la invitación de Jesús a traspasar el umbral y a dejar entrar a Dios en la hospitalidad vivida, es el gran anuncio de Dios en nuestro tiempo: proclamar el Dios de la vida y del amor, el mismo que se ha dicho totalmente en Jesús de Nazaret, y reencontrarse nuevamente con este anuncio en el encuentro con lo extraño. El encuentro con mujeres y hombres de otras culturas y religiones puede conducir hacia una visión sorprendente y novedosa de lo propio; los momentos ocultos de lo propio pueden ser descubiertos bajo una nueva luz.⁵ El diálogo intercultural e interreligioso representa actualmente momentos esenciales de una búsqueda teológica, que elabora los "hitos" de su camino a partir de la hermenéutica del camino de Emaús y del proceso de la constitución de la identidad cristiana en ella contenida.

2. El camino de Emaús o la configuración y refiguración de la experiencia de fe cristiana

La perícopa de Emaús (Lc 24,13-35) es una de las historias de resurrección más íntimas y hermosas. El texto, elaborado hacia el año 80 aproximadamente, se conecta con tradiciones pascuales más antiguas, pero está tan bien compilado que esto no plantea ninguna ruptura en su narrativa poética.⁶ Presenta ante la vista una historia de camino y de encuentro: dos discípulos, uno de ellos llamado Cleofás, parten de Jerusalén a la ciudad de Emaús situada a una distancia de sesenta estadios; tras ellos quedan el acontecimiento de la crucifixión y el relato de las mujeres sobre la tumba vacía. ¿Es éste el final de un amor, el fin de la esperanza en el comienzo del reino de Dios, de paz y justicia? El texto pospascual presenta de una manera notable, en su forma y composición

3. Cf. R. GUARDINI, *Briefe über Selbstbildung. Bearbeitet von Ingeborg Klimmer*, Mainz, 1978¹³, Dritter Brief "Vom Geben und Nehmen, vom Heim und von der Gastfreundschaft", 27-43, 37.

4. Ver por ejemplo P. RICOEUR – A. LACOCQUE, *Penser la Bible*, Paris, 1998; P. RICOEUR, *L'herméneutique biblique*, Paris, 2001; M. ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Freiburg i.Br., 2002, 496-540.

5. Desde una perspectiva política, ver las reflexiones de O. KALLSCHEUER, *Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik*, en *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a.M., 1996, 17-38.

6. Ver el comentario a Lucas de J. KREMER, *Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Lukasevangelium*, Würzburg 1988, 239-243; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen/ Zürich, 1993.

narrativa, una reflexión a partir del proceso constitutivo de la fe. De este modo, la perícopa no es un informe histórico; en las secuencias narrativas de la historia del camino se recoge “el suceso absoluto”⁷ de la historia de la fe: que el Dios de Israel, a quien Jesús de Nazaret ha revelado de manera nueva a sus discípulos y discípulas, es un Dios de la vida, que la muerte de Jesús no es la última palabra, sino que, en ella, la palabra crece, y sobre ella se apoya la perícopa de Emaús: el Señor vive, ha resucitado.

El texto de Lucas se encuentra en el contexto de un conjunto de testimonios y relatos que certifican esta Palabra de vida. Una lectura intertextual, como la que proponen las nuevas posiciones exegéticas del ámbito nordatlántico al ofrecer renovados impulsos para una teología bíblica,⁸ puede introducir la experiencia de la fe en la resurrección en el proceso de “constitución de sentido”. Con ello, por un lado, se orientará hacia la experiencia de los discípulos y discípulas desde la “poética del texto”, y por otro lado, hacia la experiencia de fe de los lectores y lectoras. Ambas experiencias se encuentran en el “acontecimiento del absoluto” –de Dios mismo, de su “revelación” en la resurrección de Jesucristo, de un amor que es más fuerte que la muerte–, un suceso que estimula en profundidad la “dinámica interpretativa del texto”. Paul Ricoeur analiza, de manera minuciosa, estos diferentes momentos de la poética del texto: el recorrido desde el “trabajo” del texto hacia la interpretación en el nivel del texto, antes de llegar a la interpretación por parte del lector o el oyente.⁹ Los discípulos en camino hacia Emaús están marcados por el dolor de los sucesos ocurridos; se les une un extraño, a quien le cuentan lo que ha sucedido y que no pueden comprender. Su dolor no los deja ver; el extraño comienza a interpretar lo sucedido a partir de los textos del pueblo de Israel, comienza un proceso de interpretación en el nivel del texto, una “imaginación productiva” en el mismo texto que permite ver.

Ésta se intensifica con la invitación del extraño, a quien se le ofrece hospitalidad; él traspasa el umbral y, con él, “Dios entra”: él mismo se

convierte en el que acoge; el texto se refiere a la última cena de Jesús, al relato de la institución, al momento en que la vida de Jesús culmina como don de amor. Aquí se inaugura el futuro para los discípulos y discípulas: el Señor vive. Un futuro que incluye también, en estos sucesos, al lector y al oyente de los textos: la lectura, como “lectura de apropiación”, se realiza como refiguración, como “nueva descripción de la realidad” y con ello crece la Escritura con quienes la leen, como ha formulado Gregorio el Grande.¹⁰ El acontecimiento de “lo absoluto”, la experiencia de la resurrección que está recogida en la profundidad del texto, es siempre “inabarcable”; de este modo se presenta la dinámica creativa de cada “refiguración” del texto y, con ello, la experiencia de la fe. A partir del acto de la lectura se constituye el sentido del texto para hoy y justamente en ello se confirma “lo absoluto” del suceso.

El trabajo teológico sistemático puede unirse en los momentos fundamentales del proceso de la constitución de la fe, al modo como la perícopa de Emaús los compone de manera narrativa. Él, a quien los dos discípulos amaban, no existe más; ha sido vencido en la cruz. En diálogo con el extraño, intentan dar expresión a su tristeza y “representarse” a su amigo en la memoria. En el camino en común surge la invitación de hacer una parada, para quedarse con ellos; en la comida compartida se les abren los ojos: la vida, el amor, no la muerte, tiene la última palabra. Este camino de la muerte hacia la vida, de la fe al amor, permanece en el trasfondo de cada experiencia creyente, tanto de las primeras discípulas y discípulos como también de la nuestra. El camino y la experiencia de la “ausencia”, el encuentro con el extraño, la nueva memoria del “suceso” central de la fe, el puente entre la muerte y la vida, el traspasar el umbral, la hospitalidad y, con ella, la “gracia del invitado”, pueden llegar a ser hitos de una “dogmática fundamental”; en ellos, el “mundo habitable” de la Biblia asume contornos para el presente.

7. Ver también G. ESSEN, “*Letztgültigkeit in geschichtlicher Kontingenz*”. *Zu einem Grundlagenproblem der theologischen Hermeneutik*, en G. LARCHER – K. MÜLLER – TH. PRÖPPER (ed.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hans-Jürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg, 1996, 186-204, 201.

8. Ver las sugerencias de Paul Ricoeur en nota 2.

9. P. RICOEUR, *Essays on Biblical Interpretation*. Editado con la introducción de L. S. Mudge, Philadelphia, 1980, 161.

10. Paul Ricoeur cita a Gregorio el Grande (In Ez 1, hom.7; PL 76, 840-853); cf. *Penser la Bible*, 9; “L’achevèment de la voix et de l’écrit”, en *Lectures 3*, 307-326, Paris, 1994, 325. Para la interpretación bíblica de Gregorio, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, T I/2, Paris, 1959, 656; T II/1, Paris, 1961, 53-77. Ver también la contribución de M. Gruber en este tomo.

3. Hitos de una dogmática fundamental en perspectiva intercultural

3.1. "Noche" y "ausencia" – o la búsqueda del puente entre la muerte y la vida

Michel de Certeau, en su libro *Dieu l'Etranger*, nos recuerda una práctica del monacato antiguo: en medio de la noche los monjes están parados al aire libre, con sus manos extendidas; ellos esperan la mañana. Se exponen a la oscuridad de la noche, a la calma, de la que se levantan muchas voces, también el miedo y la duda. El día vendrá –lo que es claro para las leyes de la naturaleza–, pero para ellos esperar quiere decir pasar cada minuto de la ausencia del amanecer y permanecer en vela.¹¹ Esta práctica significa, para ellos, un trabajo sobre su "anhelo": expandirse de modo nuevo hacia la más grande anchura de Dios y a la "venida" de su gracia. Henri de Lubac habla en su impresionante ensayo *La libertad de la gracia sobre una "petición de privación"*¹²: la súplica de la humanidad hacia Dios que llena el fondo del alma es un pedido "desde la privación", no desde una "posesión incipiente". Aquí empieza la práctica de los monjes, su "trabajo" de encontrarse en la realización fundamental de la fe, que es una nueva forma de "irrupción" de la gracia de Dios en su realidad. Una santa de la modernidad, Teresa de Lisieux, ha experimentado de modo profundo en los últimos meses de su vida su "noche de la nada", de la ausencia; su anhelo permaneció orientado hacia Dios, pero precisamente ella no ha vivido su deseo de Dios como "posesión" desde el inicio, sino que ha padecido una y otra vez la "ausencia" –hasta su "entrada" en la realidad de Dios, hasta su muerte que Karl Rahner ha caracterizado como "dichosa" –escéptico en cuanto a toda infantil ingenuidad de Teresa y acerca de toda piedad teresiana–.¹³

Paul Ricoeur señala que los relatos de resurrección se desarrollan a partir de una tal "ausencia". "Ustedes buscan a Jesús de Nazaret, el Cru-

cificado; ha resucitado, no está aquí." (Mc 16,6). Los discípulos en el camino hacia Emaús relatan al extraño que las mujeres han visto la tumba vacía; y cuando al compartir el camino y la comida se les abrieron los ojos, reconocieron a Jesús y él ya no estaba allí (cf. Lc 24,31). La "palabra" del texto crece a partir de la "ausencia" del Señor; puede crecer porque esta ausencia no es "vacía", sino transida por la promesa de la vida.¹⁴ María de Magdala, quien reconoce al Señor resucitado cuando él la llama por su nombre, sale al encuentro de Jesús: "No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero ve a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios." (Jn 20,17).

El lenguaje de la fe y, con él, el lenguaje teológico reciben su sello originario a partir de esta ausencia. Eberhard Jüngel describe esto como "*analogía crucis et resurrectionis*", hacia la cual se orienta de modo nuevo el decir teológico.¹⁵ Los dos discípulos cuentan al extraño sobre la cruz y la tumba vacía; sólo tras la huella de Jesús ellos pueden encaminarse tras el rastro de Dios y su acción, pueden hacer ellos mismos la experiencia de su presencia y, en ella, encontrar la palabra de Dios: "El Señor ha resucitado realmente." (Lc 24,34).

Cuando Johann Baptist Metz señala como "signo de nuestro tiempo" una profunda crisis de Dios a pesar de todo esfuerzo eclesial, ella tiene que ver sobre todo con una "incapacidad de hablar". En tiempos de trenes de alta velocidad y de una creciente aceleración de la vida, de satisfacciones fugaces e inmediatas de nuestros deseos, no nos tomamos más el tiempo de "trabajar" con nuestro anhelo, ya no queremos aprender a soportar la "ausencia", para encontrar de nuevo la palabra de la fe tras la huella de Jesús. Hemos perdido el sentido para esta "analogía", pero la Palabra de Dios nunca es inmediata, ni fácil de percibir. No seremos capaces de decir ante la huella de Jesús, y no podremos visualizar lo grandioso de la cruz, el abismo entre la muerte y la vida.

14. Cf. P. RICOEUR, "Le Récit interprétatif. Exégèse et Théologie dans les récits de la Passion", *Recherches de science religieuse* 73/1 (1985) 17-38, 37: "...le Seigneur ressuscité, selon le kérigme, n'a pour trace narrative que l'absence du corps de Jésus... Cette négativité de présence est dans le droit fil de la disparition progressive du corps tout au long du récit de la Passion. Décroissance du corps, croissance de la parole."

15. Cf. por ejemplo E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metaphor als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, en *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*, München, 1986, 103-157.

11. M. DE CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, 1991, 3.

12. H. DE LUBAC, *Die Freiheit der Gnade*, Einsiedeln, 1971, T2, 126.

13. K. RAHNER, "Tod als Aufgang des Lichts", en M. PLATTIG (ed.), *Therese von Lisieux. Zur Aktualität einer Heiligen*, Würzburg 1997, 27-30, 28; J.-F. SIX, *Licht in der Nacht. Die (18) letzten Monate im Leben der Therese von Lisieux*, Würzburg, 1997.

Pablo afirma que nosotros, en esta huella, seremos configurados con la muerte de Cristo: “[quiero] conocer a Cristo y el poder de su resurrección, participar en sus sufrimientos hasta hacerme semejante a él en la muerte, tratando de llegar a la resurrección entre los muertos” (Fil 3,10.11). La cruz es el instrumento de tormento en el cual las esperanzas de los discípulos y discípulas de Jesús parecen acabarse, pero también llega a ser lo misterioso “entre” la vida y la muerte, el “árbol de la vida”, en el cual el corazón puede anclar y encontrar su lugar, para poder sostener la “ausencia” desde la promesa de la vida.

3.2. Camino compartido con extraños

Un extraño se une a los discípulos en el camino de Emaús; en su presencia, ellos reconocen lo sucedido en Jerusalén en sus palabras. El Señor resucitado también permanece extraño para María Magdalena; recién cuando él la nombra, ella lo reconoce. El desconocido exige descubrir; hace claro que hay un “más allá”¹⁶, que hay límites y umbrales más allá de nuestra experiencia y comprensión de la realidad. De un modo remarkable, el jesuita Michel de Certeau ha formulado este movimiento fundamental de la teología. Ser extranjero es, en lo profundo, una experiencia religiosa: Dios mismo es el “extraño” por excelencia, el siempre mayor, y quien, como tal, envía algo nuevo al camino y deja irrumpir lo desconocido. En las historias fundacionales de todas las religiones, esta experiencia de lo extranjero tiene su espacio; son historias de caminos, de encuentros, experiencias de y con extraños. Rut, la extranjera, la moabita, llega a ser antepasada de David, porque se deja cautivar por la experiencia de la fidelidad y amor hacia su suegra Noemí y su Dios extranjero, el Dios de Israel, y está dispuesta a partir a tierra extranjera. “Tu Dios es también mi Dios.” (Rut 1,6-19). De la mujer extranjera procedente de Fenicia, el mismo Jesús aprende a pasar el umbral de la entrada de Israel para adentrarse en su misión (cf. Mt 15,21-28). “Conversión” es también, en lo profundo, “en-ajenación”:¹⁷ llegar a ser a partir del propio desarraigo, para encontrarme de un modo nuevo, como un don hecho por Dios, en este extrañamiento.

16. J. KRISTEVA, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M., 1990, 13.

17. La autora juega con el concepto alemán “Ent-fremdung” [N. d. T.].

Precisamente, en nuestros tiempos de globalización, de entrecruzamiento de las propias historias con las de muchos extranjeros, puede hacerse una nueva experiencia de Dios y ellos reflejan una mirada nueva y sorprendente hacia lo propio. Para una dogmática fundamental, este encuentro con lo diferente en el pluralismo de las culturas y de las religiones representa uno de los desafíos principales. El filósofo francés Paul Ricoeur ha hablado, en un artículo sobre el *ethos* en Europa, de tres niveles en el proceso del encuentro con lo extraño: traducción, intercambio de recuerdos, y reconciliación. Son niveles o etapas que se impulsan una a la otra, las tres constitutivas para el encuentro verdadero: sin las previas traducciones no se constituye la identidad en el pluralismo de las culturas; el primer paso de todo encuentro es hacer comprender la propia tradición del extranjero y viceversa; este “intercambio de las memorias” también libera el recuerdo de “la promesa del pasado no guardada”, la culpa en la historia, las diversas tramas en las historias de los otros. Un encuentro verdadero que inaugure caminos de futuro, sólo puede darse si hay lugares y tiempos del perdón y de la reconciliación.¹⁸ De este modo, lo prometido no borrado y no cumplido vale la pena de ser descubierto. Los pueblos del sur recuerdan las diversas estrategias de conquistas y descubrimientos en la historia, pero sobre todo ayudan a las mujeres a prestar atención a su historia invisibilizada y olvidada.

En las comunidades que comparten el camino y que hoy tratamos de construir, siempre se nos une una extranjera o un extranjero, que nos hace vernos a nosotros mismos de una manera nueva; esto nos puede ayudar a tener una mirada liberadora hacia el mundo, y el salir al encuentro de ellos nos permite expresar a Dios de una forma renovada. Ellos nos advierten, si queremos “aferrar” a Dios, que el mismo Dios es “extranjero” y que cuánto más nos acercamos a él, él más reclama alejarse. En esta profunda dimensión yace, justamente, el universalismo de la tradición judeo-cristiana; la fe no puede ser limitada, siempre se abre hacia lo nuevo, porque Dios está siempre más allá de la frontera. El extranjero y lo extraño llega a ser, de este modo, un nuevo lugar de la constitución de la identidad creyente, un “*locus theologicus*”. Para una dogmática fundamental, esto significa realizar los tres pasos nombrados por Ricoeur: lograr los

18. P. RICOEUR, *Welches neue Ethos für Europa?*, en P. KOSLOWSKI (ed.), *Europa imaginieren. Der europäische Binnenmarkt als kulturelle und wirtschaftliche Aufgabe*, Berlin/Heidelberg, 1992, 108-120.

trabajos de traducción, recordar las historias tanto propias como ajenas, y sobre todo disponerse al servicio de la reconciliación. Los extranjeros nos exigen salir de nuestra cotidianeidad y nos recuerdan lo inesperado del futuro.

3.3. *Hospitalidad (1) – la oración*

Los discípulos invitan al extraño a quedarse con ellos. Al cruzar del umbral se intensifica esta imprevista comunidad en el camino; en la hospitalidad, experimentan la "gracia del invitado", porque "el invitado deja entrar a Dios".¹⁹ La vivencia de la hospitalidad abre el espacio del "estar unos con otros" hacia una experiencia del "don"; unos de otros recibimos lo nuevo, y cuando entra el extraño, Dios es el admitido. Con el extranjero, la comunidad de los discípulos ha alabado a Dios en Emaús. El nombre de Dios es invocado; la oración como llamado de Dios es respuesta a este llamado, que se hace "audible" en el cruce del umbral por parte del extranjero. Con ello, se reúnen las historias de quien hospeda y del hospedado en el horizonte de una historia mucho mayor, que es una promesa del pasado para el futuro.

*"el nombre con el cual Dios se deja invocar, hace posible pensar el suyo y reconocer nuevamente al Dios antiguo, en las figuras siempre nuevas, sorprendentes, gozosas o también tremendas y hasta frustrantes, de su encuentro actual. Y este reconocer de nuevo abarca no sólo el tiempo vital individual del orante, sino las experiencias y las memorias de las generaciones..."*²⁰

Nombrar a Dios es la respuesta primordial a este llamado de Dios. Él es el "Dios y Padre de Jesucristo, nuestro Señor, Padre de la misericordia y Dios de todo consuelo" (2 Cor 1,3); con este nombre los primeros discípulos y discípulas han expresado la experiencia de la salvación, la acción de Dios en su historia. El Nombre es la célula germinal de la oración, él tiende relaciones, en él se tocan las historias de Dios y las de las personas humanas. Para una dogmática fundamental, el recurso de este nombrar a Dios se convierte en una perspectiva interreligiosa e intercultural significativa. En este sentido, uno de los impulsos teológicos más impor-

19. Ver las sugerencias de la filosofía francesa: en 1996, Jacques Derrida ha publicado dos seminarios filosóficos con el tema de la hospitalidad: P. ENGELMANN (ed.), *Von der Gastfreundschaft. Mit einer "Einladung" von Anne Dufourmantelle*, Wien, 2001.

20. R. SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Einsiedeln/Trier, 1988, 23.24.

tantes de Juan Pablo II es la invitación al encuentro de las religiones y de la oración, como se ha sostenido en Asís en 1986 y 2002.²¹ En ello se encuentran algunas aperturas todavía apenas trabajadas a la espera de ser desarrolladas, como el impulso del Concilio Vaticano II para una teología de las religiones y del diálogo interreligioso –sobre todo la explicación sobre el comportamiento de la Iglesia hacia las religiones no cristianas en *Nostra aetate*, de octubre de 1965.²² Iniciarse en el nombrar a Dios y en la oración significa renunciar a toda capacidad de hacer, en especial con respecto a las preguntas de la fe. Dios siempre nos dice que "sólo" podemos pronunciar su Nombre y, así, entrar en el espacio de la relación que él abre. Cuando olvidamos nombrar a Dios, nos falta el horizonte que nos abre, desde el espacio limitado de nuestras experiencias, hacia la experiencia del "don" y de la "gracia", y del logro de lo incondicional, de lo bueno y de lo verdadero, que acontece en la contingencia de nuestro tiempo y regala la promesa del futuro.²³

Caracterizar a Dios como el creador, el santo, el fuerte, el justo y el bueno, es lo que conecta sobre todo a las religiones abrahámicas. Estos nombres están para la historia común de Dios, en cuyo único horizonte está escondida la diversidad de las historias particulares de las religiones. Cuanto más se recuerda el espacio de la única historia de Dios, en sus muchos nombres, se puede llegar a un encuentro "de corazón a corazón", en el cual la violencia y el dolor reunido en las historias individuales puede ser reconciliado; así, en el encuentro de las religiones, puede crecer la única paz que es duradera.

3.4. *Hospitalidad (2) – la comunidad de casa y comida*

Los discípulos invitan al extraño y comparten la comida. En ella se intensifica la hospitalidad, que no deja las cosas igual, sino que permite a las historias evolucionar juntas. Del mismo modo se concretiza la fe, las historias de Dios y de las personas humanas crecen unidas. Dios, cuyo Nombre es invocado, se entrelaza con nuestra historia en el reino del pan y el vino. En la figura del extranjero, como en la experiencia de los discí-

21. Ver G. RIEDL, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin/New York, 1998.

22. Ver también *Lumen Gentium* 16 o la tarea del diálogo en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 92.

23. Ver las discusiones actuales sobre el nombrar a Dios en la nueva Constitución para Europa.

pulos en el camino de Emaús, Dios entra en nuestro mundo. Él es "hostis", huésped y hospedero al mismo tiempo; Él es "hostia", el don que transforma cada encuentro.²⁴ Dios mismo es el hospedero, quien dona la comunidad a todos –nosotros–, y él es el huésped, que transforma la comunidad en la figura del extranjero. En tal hospitalidad, en la que Dios es invocado y se entrega él mismo, podemos encontrar nuestra identidad de un modo nuevo cada vez, en cuanto nos recibimos a nosotros mismos "en el umbral" a través de la gracia del extraño y crecemos, así, más allá de nuestros límites.²⁵

Hoy, en nuestro mundo global y a la vez plural y fragmentado, el encuentro de la identidad es posible sólo a partir de nuevos cruces de fronteras y del ejercicio de diversos procesos de reconocimiento, justamente cuando nuestras comunidades políticas y religiosas no se cierran, sino abren su mirada a la mayor "ecumene" secular y religiosa. Los movimientos migratorios por razones económicas y políticas aumentan, pero también los cambios de lugar condicionados por la profesión. Para muchos, "hogar" ha devenido una "palabra extraña", por corto plazo los lugares llegan a ser hogar obligado o elegido, antes que otra vez irrumpa lo nuevo a causa de condiciones formativas o profesionales. Para que tales lugares lleguen a ser realmente hogar en estos tiempos de frecuentes migraciones, debemos aprender la hospitalidad y saber verla como un momento constitutivo de nuestras comunidades. Ante la falta de lugar y de hogar surge un "hogar espiritual", un significativo "lugar espiritual". Las iglesias pueden ser estos lugares si sus puertas permanecen abiertas, si dejan que los extraños crucen sus umbrales. Asimismo, los cristianos y cristianas pueden aprender en el encuentro con los extranjeros, a la inversa, que la hospitalidad en este sentido "absoluto" también constituye la comunidad eclesial y que se abre de modo permanente a la comunidad de vida con Dios. Los tiempos de cambio representan una oportunidad para nuestras iglesias. Podemos aprender, sobre todo, la "gratuidad" del uno para el otro, que en lo profundo está unida al amor de Dios que se dona y se ha hecho concreto en Jesús de Nazaret.

24. Ver M. ECKHOLT, "Der Gast bringt Gott herein" (R. Guardini). *Kulturphilosophische und hermeneutisch-theologische Überlegungen zur eucharistischen Gastfreundschaft*, en J. HAKE (ed), *Wechselseitig zu Gast...*, Stuttgart, 2003 (en prensa).

25. Ver DERRIDA, *Von der Gastfreundschaft*, 90.91.

Por el camino de la hospitalidad, la Iglesia puede llegar a transformarse realmente en "Iglesia mundial" y realizar el proyecto que aún hoy –cuarenta años después de la renovación promovida por el Concilio Vaticano II– sigue pendiente: trabajar por la casa común de la tierra, ponerse al servicio de la paz y la justicia, lograr una y otra vez, a pesar de todo, la tarea de la reconciliación, y, de este modo, "congregar a los hombres de todas las naciones, razas y culturas para unirse en un solo espíritu, como signo de aquella hermandad, que posibilita y sirve a un diálogo sincero" (GS 92). Sólo desde el "reconocimiento" que Dios ha regalado en Jesucristo, en la comida compartida de la celebración eucarística, recordada como signo de esperanza para el futuro, tanto cristianos como cristianas podemos encontrar nuestra vocación. Ésta es la única ocasión, para no perder la "fuerza interpretativa" en nuestra sociedad. Con lo cual, este reconocimiento es invitante, reconciliador y abierto al futuro: permite a los extranjeros atravesar nuestras puertas y nos posibilita a nosotros mismos encontrarnos de un modo nuevo mediante "la gracia del invitado". Si invitamos de esta manera y también así aceptamos las invitaciones, no resolvemos lo propio, sino que crecemos en nuestra profundidad hacia la comunidad de vida con el Dios siempre mayor. Una dogmática fundamental en perspectiva intercultural nos trae la tarea de poner los fundamentos para una comprensión de la Iglesia a partir de esta comunidad de vida, de Dios, que sabe reconocer e invitar.

4. Síntesis: visiones y concreciones del encuentro intercultural

Si los caminos de una dogmática fundamental comienzan hoy por una hermenéutica del camino de Emaús y se deletrean los momentos de este camino, entonces se trata de encontrar lo nuevo en el proceso de vida y de fe para el cual está abierto el camino de Emaús. Lo que se busca es hallar puentes entre la muerte y la vida, hacia la palabra "el Señor vive", en el camino en común con extranjeros, en relatos y memorias de historias propias y ajenas, en la hospitalidad vivida. La atención se dirige hacia la palabra en la cual Dios se dice, hacia la comida en la que Dios se dona y la comunidad con los extraños llega a ser comunidad de vida, en la cual somos "pan" unos con otros. Este recuerdo del camino de Emaús llega a ser, en esto, "visión" que permite a la Iglesia renovarse e inaugura el camino del futuro –con lo cual evoca las grandes visiones del Antiguo

y del Nuevo Testamento: la peregrinación de los pueblos hacia Sión (cf. Is 42; 48; 60) y la imagen de la ciudad santa de Jerusalén que baja del cielo (Ap 21,10ss), cuyas puertas están abiertas y donde no hay noche (21,25). Son visiones de una comunidad abierta e invitante, imágenes de un encuentro logrado con los extranjeros en el que la destrucción de Babel está reconciliada. La comunidad de Dios es un reino de paz al cual todos están llamados, en el cual nadie está excluido por razones de raza, sexo, poder económico y político.

Las reflexiones de dogmática fundamental en perspectiva intercultural pueden también desarrollar la fuerza de estas visiones, impulsora de futuro, para la praxis cristiana de los hombres y mujeres de hoy; y esto, en diálogo con las otras disciplinas teológicas como la teología práctica, o la teología moral y la ética social. Como ejemplo para este trabajo de visión, se puede señalar en esta ocasión el día de la oración mundial de las mujeres. Primero, eran sobre todo mujeres metodistas de la corriente del nuevo movimiento misionero del siglo XIX, quienes desde 1887 congregaban a mujeres de los distintos continentes para orar y para una praxis misionera y social. El 4 de marzo de 1927 fue celebrado el primer "día de oración mundial para la misión"; el agregado "para la misión" se suprimió ya en 1928.²⁶ Desde la segunda guerra mundial, el movimiento del día mundial de la oración tomó un creciente carácter ecuménico; a partir del Concilio Vaticano II también se unieron las mujeres católicas.

"Es como si Dios, el Señor, en el día mundial de la oración de las mujeres, dijera: estén ustedes unidas de una vez, ustedes todas que viven en mi corazón de forma permanente. Él es el gran guía de camino del y sobre el mundo. Porque los límites de todo el mundo son abarcados por la anchura de su corazón, por eso es que nuestro pequeño corazón puede comprender la distancia y descubrir a las hermanas más allá de los mares..."²⁷

Esta ruptura del propio provincialismo fue interpretada por las mujeres, ya a fines del siglo XIX, como "signo de los tiempos" y como la salida hacia nuevos cruces de fronteras, que vinculó la oración, el trabajo social, y sobre todo el servicio por la paz. El día mundial de la oración se

configuró bajo el signo de la hospitalidad, la alegría y la esperanza. La tristeza y el miedo se comparten con las mujeres, cuya tierra y cultura conforman el punto central del lema anual.

Expandir esta ecumene de mujeres desde el espacio intracristiano hacia el mundo, hacia una ecumene y una hospitalidad más abarcadora, es uno de los "signos de nuestro tiempo". En algunos grupos de mujeres, esto se practica –por ejemplo, en las comunidades orantes de cristianas y musulmanas que se han encontrado después del 11 de septiembre de 2001–; muchas otras están en la búsqueda, en especial en las comunidades urbanas marcadas de forma singular por la migración y el entrecruzamiento de las historias propias y extrañas.²⁸ Los proyectos teológicos interculturales pueden dar un impulso importante en este proceso de aprendizaje. Nosotras, las mujeres alemanas, sólo podemos aprender mediante una mirada que apunte más allá de nuestro estrecho provincialismo; precisamente, también, en el encuentro con otras mujeres de los países del sur.

"Ven y ve", esta invitación a la hospitalidad, a compartir la vida con extranjeros y a descubrirse en el encuentro, es una visión para la Iglesia y la sociedad a comienzos del siglo XXI. Con esto, tocamos los estratos profundos de nuestras culturas y de nuestras religiones, los valores puestos en los comienzos y que amenazan con perderse en tiempos de aceleración y de comercialización de las relaciones. Sólo en una comunidad que sabe invitar y es abierta puede inaugurarse una casa común, de vida, orientada al futuro; sólo por este camino se pueden desarrollar las fuentes creativas, en las que se experimenta la fuerza creadora de Dios y su amor invitante. Al servicio de esta inmensa "visión" de nuestra fe cristiana están estas reflexiones de dogmática fundamental en perspectiva intercultural.

MARGIT ECKHOLT

14-01-2004

26. H. HILLER, *Ökumene der Frauen. Anfänge und frühe Geschichte der Weltgebetstagsbewegung in den USA, weltweit und in Deutschland. Mit vielen Quellentexten*, Stein, 1999, 15.

27. HILLER, *Ökumene der Frauen*, 410: citado de una conferencia de Liselotte Nold en el día mundial de la oración de las mujeres de 1956.

28. Ver por ejemplo B. U. BECHMANN – S. DEMIR – G. EGLER, *Frauenkulturen. Christliche und muslimische Frauen in Begegnung und Gespräch*, Düsseldorf, 2000.