
ser cristiano entre dos milenios: hacia una teología de la regeneración*

carlos castillo

A Maruja Martínez,
hermana en la esperanza

Al fin del milenio: isoñemos!
C. M. MARTINI

En América Latina el profetismo propio de la evangelización liberadora ocupó el espacio de lo cristiano desde los años setenta. Ante la crisis causada por el cambio de época que vivimos, el camino recorrido parece ya insuficiente. Sin renunciar a la tarea ni a las convicciones adquiridas, el autor quiere aportar luces para continuar dicho camino, dando nuevos elementos que ayuden a vivir hoy la fe cristiana. Desde una fuerte base bíblica propone una lectura del cristianismo en clave de «regeneración» como respuesta a la crisis que vive el hombre en nuestro continente y como una manera concreta de ser cristiano hoy.

Introducción: ser cristiano

Para todos, especialmente en América Latina, ser cristiano en el actual cambio de época está resultando bastante complicado.¹ Se va saliendo, es verdad, de una época en que los cristianos aprendieron a comprometerse en la liberación de sus pueblos desde su fe, asumiendo una actitud profética. En

* Versión corregida del artículo del mismo nombre publicado en la revista *Cuestiones Teológicas y Filosóficas, Escuela de Ciencias Eclesiásticas, Pontificia Universidad Bolivariana, Medellín, Colombia*, 66 (1999) V.26, 2, 31-85. La segunda parte de este artículo será publicada en el siguiente número de *Debates en Sociología*.

¹ La producción teológica al respecto está en crecimiento. Véase por el momento: J. Espeja, *El evangelio en un cambio de época*, Estella, 1996; I. Granstedt, *Genese de l'esperance, Incertaine mondialisation e croix du Christ*, Lyon, 1997; J. M. Sols, *Los nombres de Dios, teología de la marginación*, Barcelona 1996; J. Comblin, *Los*

cambio, la época actual parece desalojar a la profecía del lugar que, después de mucho esfuerzo, lograra ocupar. Hoy la riqueza de la experiencia profética no parece decir mucho, incluso teniendo testigos y mártires. El mundo que nos rodea parece convocar a una mayor profundización de la evangelización liberadora, la que se deberá retraducir para continuar la tradición eclesial más noble de la Iglesia en América Latina. Los intentos se están haciendo, pero no se termina de definir un proyecto de largo alcance que permita incluirlos en una perspectiva mayor.² El último, Sínodo de América, es ya una buena suma de perspectivas, aunque recogidas aún sobre la base de la orientación de los años setenta. Los tiempos llaman a imaginar y elaborar un proyecto nuevo de largo alcance.³ En este trabajo pretendemos contribuir a continuar el camino.

1. Crisis de época

Es ya un lugar común decir que no estamos ante una época de cambios sino ante un cambio de época.⁴ Pero este cambio epocal es vivido como un estado de crisis amplia y profunda que podemos llamar *crisis de época*. Por una parte, esto se observa en la amplitud del tiempo durante el cual permanecemos en la crisis. Por otra parte, se percibe su hondura en el hecho de que remece las bases o principios de existencia que nos rigen y obliga así

cristianos rumbo al siglo XXI, San Pablo, 1997; S. Lerner, *Visión panorámica del Perú de hoy a la luz de Jesucristo*, Lima, 1997; G. Carriquiry, *Sobre la construcción de un «nuevo orden» y el compromiso social y político de los católicos*, manuscrito, publicado en Inojoc, México, 1999.

- ² El cardenal Martini ha afirmado con mucha razón: «No basta con deplorar y denunciar las fealdades del mundo, no basta ni siquiera, para nuestra época desencantada, con hablar de justicia, de deberes, de bien común, de programas pastorales, de exigencias evangélicas. Se necesita hablar con el corazón cargado de amor compasivo, haciendo experiencia de aquella caridad que da con alegría y suscita entusiasmo; se necesita irradiar la belleza de lo que es verdadero y justo en la vida, porque solo esta belleza atrae verdaderamente a los corazones y los devuelve a Dios. Sucede en suma, hacer comprender lo que Pedro había comprendido ante Jesús transfigurado («¡Señor, es bello para nosotros quedarnos aquí!» Mt. 17, 4) y lo que Pablo, citando a Isaías (52.7), sentía ante la tarea de anunciar el Evangelio: («Qué bellos son los pies de aquellos que traen el alegre anuncio de bien», Rom., 10, 15)», cfr. C. M. Martini, *Quale bellezza salvera il mondo?*, Milán, 1999, pp. 12-13 (traducción nuestra).
- ³ El *Informe Celam 2000: El tercer milenio como desafío pastoral*, Santafé de Bogotá, abril 1998, es un interesante instrumento pastoral que aún debe sufrir varias modificaciones; consideramos su importancia para la búsqueda de una nueva acción pastoral renovada en la que se redefina el centro esencial del actual problema latinoamericano para la fe.
- ⁴ El Informe 2000 del Celam citado en la nota anterior distingue entre época de cambios como suma cuantitativa y cambio de época como cambio cualitativo en la visión cultural de conjunto de un mundo. En la misma línea, el *Plan global 1999-2003 Encuentro con Jesucristo vivo, en el horizonte del Tercer Milenio*, Secretariado General del Celam, Santafé de Bogotá, agosto, 1999, afirma: «Una atenta consideración al acontecer contemporáneo nos lleva a afirmar que estamos viviendo un cambio de época que cuestiona fuertemente la manera de vivir de nuestros pueblos. No se trata solo de la aceleración de la vida ni de los nuevos descubrimientos tecnológicos que se adentran en el misterio de la vida y en el amplio campo de las comunicaciones. Hay un cambio de paradigmas y hasta de lo que se percibe o no como un valor. Es decir, emerge —está emergiendo— una nueva civilización que propone desafíos y puntos de referencia nuevos a la acción pastoral de la Iglesia».

a buscar nuevos principios en forma diversificada, aunque sin llegar aún a definirlos.⁵ Allí estamos envueltos todos, incluida América Latina,⁶ sobre todo debido a la fuerza que ha tomado la globalización. Este estado de crisis todavía debe decantarse hasta dar origen a un mundo estabilizado sobre ciertas bases. Aunque tarda, ese decantamiento marcará un cambio cualitativo definitivo que ya comenzamos a ver, en primer lugar por el propio peso y presión de las nuevas circunstancias, y además por las decisiones voluntarias que se comienza a tomar respecto de ellas.

Se ha observado que también las épocas de estabilidad, en las que existen modelos más duraderos, son tiempos de crisis y de tránsito. ¿Qué época no lo es? Pero esto no disminuye la necesidad de prestar atención al tema, sino más bien la exige más agudamente. La crisis ha sido poco estudiada y, sin embargo, parece estar detrás de todo.

1.1. La búsqueda de regeneración

En medio de esto se puede partir de un hecho constatable: la mayor parte de los compromisos asumidos por los cristianos en América Latina ya no están centrados en el quehacer político sino en el trabajo cotidiano de restauración de personas. Es impresionante por ejemplo lo que ocurre con ciertas ONG. En las que hay presencia cristiana: las menos se dedican a la «defensa de derechos», y las más se orientan a la educación: cursos, escuelas para padres, formación y educación de personas, cursos de liderazgo, asesoría psicológica, promoción individual de aspectos elementales de la vida, promoción juvenil y de la niñez, etc. Esto es solo un signo y un síntoma de algo mayor a lo que los cristianos intentan responder.

⁵ «Desde estos elementos contradictorios es legítimo concluir que nos encontramos en una de las crisis de cambio de época, de naturaleza estructural, que puede compararse con algunos otros cambios históricos que han tenido lugar en los últimos dos mil años. Crisis de cambio de época hubo, creemos, al final del Imperio Romano con la llegada del cristianismo; al final de la Edad Media, cuando nació el mundo moderno, así como tras los grandes descubrimientos geográficos y grandes revoluciones sociales y culturales, como la Revolución Francesa, y crisis de época está dándose hoy en la revolución tecnológica. En efecto, como en todas las crisis recordadas, hoy es la *estructura de la casa* la que no se sostiene. Desaparece el proyecto de sociedad que existía porque se ha agrietado el pavimento y se han conmovido los cimientos, es decir, la homogeneidad cultural sobre la que se apoyaban las instituciones. La homogeneidad cultural (fundamento de todo modelo de sociedad) desaparece cuando se pierden las *evidencias éticas* fundamentales, es decir, cuando se deja de estar de acuerdo sobre valores irrenunciables que constituyen el corazón de la propia cultura. A su vez, la crisis ética se acompaña con la pérdida del sentido de Dios, y cuando se niega el Absoluto se cae indefectiblemente en el *relativismo ético*, que, como advierte Juan Pablo II, se encuentra en el origen de la crisis estructural que nos aflige (cf. CA 46). Para superarla, es necesario volver a partir de Dios, de la cultura, de los cimientos y del pavimento», B. Sorge, «La Inculcación de la fe en la cultura de la comunicación», en Pedrosa y otros, *Nuevo diccionario de catequética*, Madrid 1999, vol. I, p. 1224.

⁶ El Sínodo de América lo ha recordado muy bien por boca de Juan Pablo II: «Estos pecados manifiestan una profunda crisis debido a la pérdida del sentido de Dios y a la ausencia de los principios morales que deben regir la vida de todo hombre. Sin una referencia moral se cae en un afán ilimitado de riqueza y de poder, que ofusca toda visión evangélica de la realidad social», *Ecclesia in America*, 56^a.

Desde aquí es posible notar, de diversas formas, una demanda muy honda que viene de la sociedad, una búsqueda profunda de lo que se podría denominar *regeneración*. Primero aparece como un conjunto diversificado de deseos bastante frecuentes: *sentirse bien, reponerse de múltiples heridas, reentenderse, sanarse, encontrarse a sí mismo, encontrar un sentido a la vida, rehacerse*;⁷ luego este conjunto parece apuntar hacia algo mayor, hacia una *regeneración*, en el sentido de un deseo o anhelo más hondo que se concrete en un nuevo punto de partida, en un comienzo absoluto, o un *segundo nacimiento*.⁸

En conjunto, no se trata de un sentir episódico sino ya bastante generalizado en diversos ambientes donde la dimensión regenerativa se coloca en el primer plano, sobre todo en el ámbito personal, aunque también puede extenderse a lo socio-económico, a lo ecológico e incluso a lo político.⁹ No parece darse bajo la forma de un movimiento particular, sino de un ánimo y un espíritu que nos acomunan y que se generalizan. Sobre todo hay que tener presente que ese deseo atraviesa la vida cotidiana de todos; se percibe en los intentos de tener una comunidad o de pertenecer a un grupo o institución humana o religiosa que sane, restaure, pacifique, levante los ánimos, cure, dé vida y en algunos casos dirija, oriente, encamine, en suma, *re-generare*. Lo curioso es que también esta experiencia comienza a darse en el ámbito intelectual.¹⁰

⁷ Se ha querido entender estos deseos episódicos como el emerger de una *reconfiguración religiosa* en J. M. Mardones, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid 1995, 252 y ss.

⁸ «La metáfora resulta ser aquel dispositivo semiológico por efecto del cual se realiza el lema de Nietzsche en *Ecce Homo*: «como se deviene lo que se es». En esta forma de auto-individuación está a la obra la tensión entre el código del descubrimiento y el código de la invención. En sustancia, lo que aparece sorprendente e incluso paradójico es la circunstancia de que el hombre debe inventarse a sí mismo para descubrir aquello que él es. En el flujo de los acontecimientos y en el atravesar las contingencias imprevisibles de la existencia, el hombre adquiere el reconocimiento de sí mismo tomando distancia de la literalidad familiar de los códigos sociales e institucionales: al mismo tiempo, promueve una promesa de felicidad respondida con el reino de la posibilidad, en un punto del tiempo en que la realidad no se encuentra aún. En la metáfora que personaliza la trasgresión de los códigos o la transición entre códigos distintos en el curso de aquella refundación e hibridación de lenguajes que ha sido la cultura de la gran Viena, podemos volver a mirar cara a cara la oportunidad para el hombre de darse una nueva re-descripción de sí mismo y un nuevo, segundo nacimiento», A. Gargani, *Il filtro creativo*, Roma-Bari, 1999, p. 137 (traducción nuestra).

⁹ El uso difundido del prefijo *re* puede ser indicativo de los que venimos señalando: *refundación, reconfiguración, refacción, restauración, reingeniería, renacimiento, reestructuración, recreación...*

¹⁰ C. Hildebrandt, entrevista en la revista *Somos*, marzo de 1999; Ch. Lebrun, *Le sujet createur du futur, de l'insense au sens ou la naissance du sujet*. Futuribles, oct. 1998; G. Lafont, *Le monachisme a l'oree du troisième millenaire*, Collectanea Cisterciensia 60 (1998), 111-125; M. Giusti, *Alas y raíces*, Lima 1999, p. 11; A. Touraine, *Comment sortir du liberalisme?*, Fayard, France, 1999. La CLAR dedica un número íntegro de su revista al tema de la refundación y ha asumido esta refundación como línea fundamental para el próximo siglo. A este respecto véase también AA. VV. *En el aprieto me diste anchura. Cómo regenerar y adiestrar la vida consagrada para el próximo futuro*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Conferencia Española de Religiosos, Madrid 1992. También Guillebaud, *La refondation du monde*, París, 1999; F. Fukuyama, *La grande distruzione*, Milán, 1999. El término reaparece incluso en un reciente documento eclesial: *Para una pastoral de la cultura*, Consejo Pontificio de la Cultura, Roma 1999, N° 4 y N° 5, retomando así la *Evangelii Nuntiandii* y la *Cathechesis tradendae*.

Esto nos parece expresión de una humanidad lacerada y herida que no encuentra en las instituciones existentes, incluida la Iglesia, una salida suficiente a sus problemas. Por eso en las mismas instituciones se ha percibido intentos de reorientarse para responder a esta búsqueda que se considera esencial. Sin duda, el costo puede ser la pérdida de identidad institucional, pero la presión es fuerte.¹¹

La religión ocupa un lugar central en esta búsqueda. Esta asume formas diversas. A veces esotéricas, con mixturas de todo tipo. Se ha pasado incluso del fenómeno sectario, que hace unos quince años corroía las religiones, al fenómeno del menú religioso, que corroe a las mismas sectas. De allí que el acento en lo místico esté a la orden del día y, junto con él, los peligros de evasión, narcisismo y angelismo espiritualista.

Para los cristianos de América Latina se trata de todo un desafío. Como alguien ha declarado:¹² «La Iglesia ha optado por los pobres pero los pobres han optado por el pentecostalismo». Esta opción *de los pobres* expresa que ya no se está ante la *irrupción de los pobres* en los niveles social, político e incluso eclesial, sino más bien ante una cierta *disrupción* del pobre¹³ en muchos aspectos de la vida latinoamericana. Y por ello el desafío a la fe es mucho mayor, puesto que estamos ante una situación más cercana a la que enfrentó Jesús, quien no se encontró con un sujeto pobre, activo y fuerte, sino ante un sujeto pobre, pasivo y débil: «Vejados y abatidos como ovejas sin pastor».¹⁴ La *disrupción* es el estado de los pobres en el actual mundo latinoamericano en crisis. Y para hacer frente a ello se requiere al parecer de algo «más que un profeta»,¹⁵ cosa bastante notoria en nuestro subcontinente.¹⁶

¹¹ Es impresionante el desarrollo de los aspectos *asistencial, caritativo* o *solidario* de diversas instituciones, incluidas las empresariales, cosa que era inimaginable hace diez años. La *caridad vende* en un mundo en crisis.

¹² François Lapierre, obispo de Santa Jacinta, en Montreal, antiguo misionero en el Perú. Cfr. *Nouvelle Ordre Missionnaire Mondial, Diocèse d'Edmunston*, 1997, Canadá Internet: «L'Église latino-américaine a opté pour les pauvres mais les pauvres ont opté pour le mouvement pentecôtiste», p. 3 (documento de Internet). Lapierre toma esta idea de J. Comblin, *Los cristianos...* p. 52, y va más allá: «*Et, personnellement, je me demande parfois ce que nous avons appris de la spiritualité des pauvres qui ont un si grand sens de la présence de Dieu dans la vie quotidienne.*»

¹³ «Las prácticas de los pobres (cristianos o no cristianos) no se han constituido en un proceso de liberación. Hoy en América Latina, las prácticas liberadoras no representan un proyecto articulado. Predomina en los sectores populares el desánimo, la desmovilización y una frustración y apatía delante de los procesos políticos. Aunque haya prácticas de resistencia —inegables—, lo que prevalece son las de reajuste, y en estas se encuentra la mayoría del pueblo pobre». C. de Olivera Ribeiro, *Nuevos desafíos para un nuevo milenio, reflexiones en torno de la teología y de la pastoral latinoamericanas*, Selecciones de teología, 150 (1999) 38, p. 109.

¹⁴ Mt. 9, 36.

¹⁵ Lc. 7, 26; Mt. 11, 9: Es significativo que Jesús interprete la búsqueda que la gente hace de Juan como la búsqueda de «alguien más que un profeta»; paralelamente en Lc. 11, 32 y Mt. 12, 41 se presenta Jesús a sí mismo como «algo más que Jonás». Jesús es mirado inmediatamente como profeta, pero Jesús interpreta que la intuición de la gente es más profunda y anuncia su filiación.

¹⁶ Constantino Carvallo lo ha manifestado de modo profundo y bello: «Podría llenar muchas hojas con los datos pavorosos de estos niños desamparados hasta de la mano de Dios, hijos de la depresión y el olvido. No lograría tampoco así transmitirte, atento lector, lo que quisiera, lo que ninguna cifra, ninguna investigación aséptica, ningún volumen, ningún seminario puede transferir. Es la urgencia que deberíamos sentir, es un asunto de compasión, de eso que San Pablo llamaba, *entrañas misericordiosas*. Y es que hemos extraviado en estos duros años el valor de la

1.2. Cambio de mundo

El proceso de cambio epocal parece estar llevando también a un cambio de mundo, del cual solo podemos ver, por el momento, una crisis en todos los niveles. El paso de la modernidad a la modernización acelerada ha llevado a algunos a afirmar que estamos ante la *tercera modernidad*, también llamada *modernidad tardía*.¹⁷ No se trataría ya de la primera modernidad, marcada por el racionalismo, ni de la segunda, orientada por el criticismo, sino de una tercera normada por el pragmatismo y el pensamiento débil; aquí la arbitrariedad y la aeticidad se confrontan con la indignación ética y la búsqueda profunda. Emerge así la complejidad un tanto caótica que nos envuelve y dificulta nuestra comprensión, pero que también nos lanza a buscar con hondura.

1.2.1. TENDENCIAS GENERALES

La tendencia más visible e importante: el sistema moderno de vida está en fuerte contradicción con el límite que presentan los recursos de la tierra y los propios seres humanos.¹⁸ Pobreza, crisis ecológica y crisis subjetiva, personal y social son las notas más saltantes de un deterioro que toca fondo. En estas circunstancias, la pretensión de la autonomía absoluta del sistema es vista como una locura que no tiene en cuenta los límites del mundo, pero que puede encontrar su punto de quiebre. El desarrollo indefinido y la revolución permanente son cada vez más imposibles. En contraparte, estamos ya en el modesto desarrollo sostenible.¹⁹

Así, la mayor parte de la humanidad vive el mundo como un entorno inestable, de riesgo permanente, un mundo global fracturado.²⁰ La desigualdad aumenta en un mundo en el que se aglutinan todas las culturas, pueblos y razas de la tierra y en el que se encuentran *todas las sangres*. Interesa saber en qué grado esta misma situación puede ser ocasión y punto de partida para avanzar hacia la creación de un mundo a medida de la realización del ser humano.

1.2.2. TENDENCIAS PARTICULARES

Económicamente,²¹ el trabajo manual ha dejado de ocupar el centro de la producción en un sistema basado principalmente en el conocimiento:²²

caridad, ese sentimiento que nos acerca al prójimo necesitado, que nos hace sentir con él sus tragedias». Cfr. C. Carvallo, *Los ojos de los cuervos, educación, humanidad, paz*, Lima, 1997, p. 43.

¹⁷ J. M. Mardones, *A dónde va la religión. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander, 1996.

¹⁸ Cfr. L. Brown, *La situación del mundo 1999*, Madrid, 1999, p. 52.

¹⁹ Noción en la cual se retoma nociones del pensamiento social de la Iglesia y de corrientes de pensamiento humanista como *desarrollo integral* y *desarrollo humano*.
²⁰ F. Sagasti, «Los mal invitados y el convite de la globalización», en *Cuestión de Estado*, 17 (1996), 29-40.

²¹ Véase el amplio y documentado trabajo de M. Castells, *La era de la información*, Madrid, tomos I (1996), II (1997) y III (1998).

²² T. Sakaiya, *Historia del futuro. La sociedad de conocimiento*, Buenos Aires, 1994. Este autor explica con gran lucidez la tendencia a la desaparición del valor-trabajo y la presencia generalizada del «valor-conocimiento», pp. 241 y ss.

trabajo intelectual, información y alta tecnología. Con ello se ha inaugurado la flexibilidad en el puesto de trabajo y la exclusión de los menos calificados. Vivimos ya de la innovación permanente y no de la repetición. A más crecimiento productivo mayor necesidad de calificaciones creativas y mayor expulsión de calificaciones fijas. Nuevos pobres ingresan en el saco de los excluidos.

Se pretende la autonomía del sistema tecnológico,²³ pero este no puede separarse del ser humano ni de la naturaleza sin riesgo de destruirse como tal. Si bien la humanidad y la naturaleza siguen siendo utilizados como material deteriorado y estresado extremadamente, está planteada la exigencia de hacer cuentas e inventar un mundo desde el nuevo concepto de desarrollo.

En la dimensión social, los mundos locales y nacionales se sumergen contradictoriamente en un fascinante y avasallador mundo global. Por una parte parece imponerse una cierta homologación por la cual la vida familiar y el mundo social de los barrios y vecindades se desdibuja con la ruptura de relaciones esenciales y la explosión de la violencia; la calle y la red virtual son hoy lo cotidiano, con su tendencia al anonimato y vacío. Se debilitan los vínculos orgánicos permanentes y se abre paso a los lazos virtuales pasajeros. Por otra parte, en diversas zonas del mundo los hombres viven sus particularidades descontentos ante su ahogamiento cultural, y reaccionan. De allí que por un lado haya una soledad negativa y desesperada, y por otro se generen positivamente formas nuevas de comunicación a distancia y de interactividad. A pesar de la dispersión, se busca afirmar la propia identidad, así como nuevas formas de ciudadanía ante el peligro de nuevas formas de esclavitud o nuevas servidumbres. Asimismo, no deja de haber una lucha por afirmar un mínimo de vida cotidiana válido, si bien muchas instituciones de base parecen implosionar.

Particular importancia tiene la búsqueda —a veces desesperada— de comunidad. En medio de una vida social tan presionante y disgregada, se busca asociaciones comunitarias, sobre todo de tipo religioso, cuyo objetivo es fortalecer el equilibrio psicológico y humano, tarea mucho más necesaria en una sociedad donde se requiere ser joven para responder al alto grado de aceleración de la vida.

Políticamente, si bien se extienden la despolitización, el abandono de la organización —incluso la capilar de base— y la indiferencia; si bien la conciencia política es reemplazada por el cultivo del propio jardín, la vida privada, la interioridad y la vivencia lúdica, se comienza a buscar nuevos lazos en los que ocupe un papel protagónico la confianza en la iniciativa individual. La manifestación social, si existe, pasa de orgánica a estrictamente voluntaria, aunque tarda en manifestarse en el terreno político y cuesta estabilizarla, porque el mundo tiende a considerarse no transformable y como invitando a adaptarse. La democracia tiende a mostrar un rostro caótico que hace buscar seguridades peligrosas. Muchas veces se cometen en su nombre grandes actos dictatoriales y de violación de los derechos humanos elementales; además, con la ayuda de la técnica la política se convierte en juego de pocos.

²³ Semejante a una gran Torre de Babel que conquista el cielo y se separa de la innoble tierra. El más ambicioso plan es el de la biotecnología, que ha intervenido en la estructura esencial de la naturaleza abriendo un campo inédito y altamente riesgoso. Véase J. Rifkin, *Il secolo biotech*, Milán, 1998, pp. 121-176.

Pero crecen la conciencia ética y la indignación, la noción de derecho humano se difunde, así como la solidaridad, al menos momentánea o intermitente. La mayoría vota de vez en cuando, muy condicionada por los medios, pero quiere votar y participar.

Culturalmente, se ha pasado a vivir con una diversidad de referentes y, por ello, en una mayor confusión cultural por la ausencia de referentes comunes. Se generaliza una sensación de vacío y pérdida de sentido; las identidades que una vez estuvieron claras hoy se difuminan, y las subjetividades sociales y personales estructuradas de una época pasan por una crisis que nos conduce desde el sujeto humano medianamente formado de otro tiempo hacia el sujeto débil y roto, con tendencia a implosionar, de hoy;²⁴ depresión, bulimia, anorexia y suicidio se han hecho algo común y cotidiano en un mundo con un sujeto más informado, pero menos capaz de atar cabos, menos crítico y más ingenuo, menos racional y más sentimental, menos absoluto y más relativo, que valora menos lo material y lo real, y más lo espiritual y lo virtual. En todo esto es notoria la crisis de la familia en la constitución personal del sujeto.

Es notoria también la influencia de los medios de comunicación que han sepultado una cultura escribana y han abierto la de la imagen y la palabra electrónica.²⁵ En este contexto cultural es ostensible el reclamo extendido de educación, si bien se tiende a ser absorbido por la cultura científico-tecnológica, pragmática y aética, y se abandona la tradición humanística, dejada en manos de lo religioso no comprometedor. En ello es perceptible la disminución de la aptitud para captar el sentido común que es reemplazado por el simplismo ante la fatigosa exigencia de un mundo sumamente complicado. El pragmatismo y la tendencia a simplificar sustituyen y, en cierto sentido, son el nuevo sentido común.

A su vez, en cuanto a la concepción del mundo, estamos pasando de una concepción ilimitada del mundo a una concepción limitada que, curiosamente, ha conducido a un pensamiento más complejo que sustituye el análisis con el conocimiento holístico y sistémico. La razón aminora sus pretensiones y surge con fuerza la intuición, aunque por ello se pierde en gran medida la visión histórica y se tiende a valorar lo episódico, lo pasajero e inmediato. Un signo importante: la predilección por los relatos, las narraciones, las novelas, los cuentos. Se busca ejemplos y referencias, se contempla las historias pequeñas, se quiere encontrar verdades escondidas.²⁶

Finalmente lo religioso, no solo lo cristiano-católico sino también lo multirreligioso, recupera terreno. Además se está pasando del fenómeno sectario al sincretismo religioso (a la carta), de una religión exotérica a una religión esotérica. Se busca menos el compromiso consecuente con la creencia y más la seguridad, la fuerza y la paz individual. En efecto, de una

²⁴ A. Touraine, *¿Podremos vivir juntos?*, Madrid, 1998.

²⁵ La correlación de estas conduce a un torbellino envolvente que conduce a decisiones basadas en sensaciones. Cfr. J. Biondi y E. Zapata, «Imaginario social y violencia, violencia metafórica y violencia metonímica», en *Cuestión de Estado*, 24 (1999), 41.

²⁶ Un ejemplo de ello es la difusión de las telenovelas latinoamericanas a escala mundial, incluso en Japón o Rusia, o los desconcertantes *talk-shows* que presentan casos de la vida diaria. Igualmente la presentación de testimonios personales para expresar la fe en múltiples grupos religiosos, o la compra masiva de novelas como género literario clave en vez de los ensayos que tanto gustaron en los años setenta.

religión para *liberar* pasamos ya a la religión para *ser*, de una religión *pueblo* a una religión *hogar*.

1.2.3. OBSERVACIONES FUNDAMENTALES

Podemos observar que estas tendencias configuran un mundo en procesos disímiles en los cuales: a) partiendo de la concentración de poder y recursos en los centros, se genera dispersión y desarticulación en la periferia, la cual queda en manos de tiranuelos, mafias, pandillas, y arbitrarios de todo tipo; el deterioro de la periferia es extremadamente mayor que el de los centros aunque ambos, de modos distintos, implosionan; b) pretendiendo erigir un sistema autónomo tecnológicamente, se consume abusivamente la naturaleza y los seres humanos, deteriorando su base de sostén; c) habiendo conquistado y conservado el poder durante varios siglos, se imposibilita una realidad importante que ayudó a hacer nacer el mundo moderno: la revolución;²⁷ esta es hoy muy difícil por el deterioro real de los sujetos y la vida y por el control omnímodo de los medios de poder, lo que obliga o a encauces lentos, creativos y a largo plazo, o a la pasividad; d) dando trabajo flexible solo se sobrevivirá conociendo más y mejor, innovando e inventando soluciones de promoción de la vida; e) para inventar se requiere salud espiritual, ánimo, vitalidad y fuerza mística inspiradora de creación, que el sistema no da, pero que necesita; f) hay una carencia real de nortes comunes y una necesidad de referentes; ya no se busca liberarse de ellos, se busca encontrar algunos; g) la crisis del sujeto personal y social aparece como el elemento clave que se requiere superar para el futuro de la vida en el planeta; h) son las nuevas generaciones las más afectadas en esta búsqueda, aunque a todos concierne el problema de los referentes esenciales y comunes para vivir.

Esto nos lleva a una primera conclusión: el problema principal no es el de la *liberación de*, sino el de la *liberación para*; es decir, el problema es la necesidad urgente de que existan algunos nortes esenciales; es más, la liberación de opresiones e injusticias que aún existen, incluso de modo más acentuado y trágico, pierde posibilidades a medida que se carece de una orientación definida hacia algo. Con ello, estamos ante un problema de descubrimiento y realización anticipada de unos referentes esenciales en un proyecto germinal; además, si bien vivimos una honda situación de injusticia, ella puede resolverse mejor si se promueve y propone proyectos iniciales que vayan ampliando su alcance. Por lo tanto la problemática planteada ya no gira principalmente en torno de la *liberación de* sino de la *generación concreta del mundo que queremos* y que solo es posible realizar dentro de grandes límites.²⁸

²⁷ «No existen, entonces, las condiciones culturales ni materiales para hacer surgir un bloque representativo de los trabajadores del mundo, con una propuesta de organización que responda a la actual forma de producción, y que enfrente a los capitalistas», R. Ames, «Discernir el torbellino del cambio», en *Páginas* 158(8-1999)26-34.

²⁸ La clásica distinción entre *liberación de* y *liberación para* mantiene plena su vigencia aunque hoy es prioritario anticipar la *liberación para* efectivamente ante la clara infecundidad de la sola *liberación de*.

Carlos Castillo

Definido lo que es común a toda la crisis epocal actual, es importante precisar qué es lo propio del subcontinente latinoamericano, donde estas tendencias se agudizan de modo especial. La larga crisis que se vive en este lado del mundo no tiene exactamente las características propias de los países desarrollados del norte, donde se ha hablado de la *gran destrucción*³⁰ para referirse a la crisis global focalizada en esos países tras la vana ilusión puesta por los defensores del neoliberalismo en el proceso en curso. Pero se puede afirmar que la gran destrucción no se da realmente allí, sino en la periferia del mundo donde los grados de deterioro y ruptura del orden económico, social, político y cultural alcanzan niveles irreversibles, hasta el punto de temerse una situación extrema de *crac*. En los países del norte desarrollado, en cambio, se percibe un crisis de dura transición en la que los elementos destructivos existen, pero tienen una mejor posibilidad de ser superados gracias a nuevos elementos reconstitutivos, especialmente en cuanto a recursos económicos y culturales.

En el continente latinoamericano el viejo y hondo problema de la injusticia aparece sumergido en una crisis con características de destrucción definitiva más que de dura transición.³¹ De por sí, esta no presenta tan fácilmente factores de reconstrucción, sobre todo en los dos aspectos de la crisis epocal en los países desarrollados industrialmente ya mencionados: economía y cultura.

Esto colorea de una manera singular el modo de enfrentar nuestros problemas y exige mayor creatividad para resolverlos. Del mismo modo, esto

²⁹ «Sin duda, llega un momento en el que el cambio constante no solo es perturbador sino claramente destructivo y podría afirmarse que en muchas áreas de la vida social se ha llegado a dicho punto», A. Giddens, *Mas allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid 1998, p. 12. Se puede pensar también que no se trata solo de áreas especiales de una sociedad, sino de áreas territoriales y sociedades enteras que están en proceso de destrucción.

³⁰ F. Fukuyama, *La grande distruzione. La natura umana e la ricostruzione di un nuovo ordine sociale*, Milán, 1999. Es sintomático que adalides de la victoria neoliberal estén tan preocupados por el nivel de destrucción alcanzado por la aplicación de su propia ideología y por la necesidad de una curiosa *reconstrucción* de un orden social nuevo, especialmente en el aspecto moral: «Si e trattato di cambiamenti radicali, che si sono verificati in svariati paesi con caratteristiche simili. Come tali, costituiscono la Grande Distruzione, o come la chiameremo qui, la Grande Disgregazione dei valori sociali prevalenti nella società dell'era industriale alla meta del xx secolo...», p. 19. El gran problema es que no tendremos una gran reconstrucción solamente volviendo a levantar un orden moral conservador o institucionalizando un orden moral autónomo posmoderno. Hay cuestiones humanas de fondo que requieren de muy largos plazos y que tienen como trasfondo el problema de la deuda humana con los pobres de la tierra y el de la fundamentación de la vida humana no en la generosidad sino en la mezquindad.

³¹ Piénsese solo en la constitución nutricional de los niños de unos y otros países, o en la composición familiar o institucional. Si un joven drogado en un país rico se recupera, por ejemplo, mediante una terapia musical, puede retomar su vida con una labor musical apreciada económicamente en su sociedad. Un joven en esa situación en América Latina deberá deambular con su música como todo joven limosnero, inapreciado y puesto en la calle. Dos mendigos del Tercer Mundo en cada mundo distinto, no son lo mismo. Los que emigran tienen mayores posibilidades que los que se quedan. Estos se quedan definitivamente a morir. Esto no niega la gran importancia de la caída de la clase media en el mundo pobre, en todas las latitudes.

exigirá a la actitud de los cristianos y a la pastoral de la Iglesia una delicada profundización en los fundamentos bíblicos y teológicos de su acción para superar, sin traicionarlos, los pasos esenciales dados en el pasado próximo con la actitud y la pastoral profética.

1.2.5. EL PROBLEMA ANTROPOLÓGICO

Definitivamente, se está ante un profundo problema antropológico: la debilidad del sujeto en medio de un mundo en crisis, y en el caso de América Latina, la gran debilidad del sujeto humano latinoamericano. La pregunta clave no solo es cuánto tiempo podrá aguantar el ser humano el peso exigente de este mundo en crisis destructiva. Nos preguntamos, mucho más, cómo podrá América Latina revertir ese insoportable peso para crear algo mejor a partir de su debilidad y de las extremas heridas que padecen los habitantes de la región como personas y como pueblos. En común con toda la humanidad, en las diversas latitudes del orbe despunta la clara exigencia de reconstruir el sujeto creador de futuro.³²

De este modo queda planteada nuevamente la pregunta filosófica sobre las bases elementales de relación con la naturaleza, con la historia, con la muerte, con los otros y con la cultura.³³ A su vez, desde América Latina surge esta pregunta: cómo reconstruir el sujeto —personal y social— creador de futuro en un continente sin futuro. Esto, en una situación en la que el deterioro del sujeto personal y social afecta lo elemental de la existencia: condiciones esenciales de economía, salud, trabajo, vivienda y educación.³⁴

³² «Estas fases transicionales llevan las marcas de la destrucción, de la dislocación, de la desintegración, del desorden, que las hace difíciles de vivir; al mismo tiempo estos periodos caóticos pueden devenir particularmente fértiles ya que, mas allá de lo aportado por la destrucción, la crisis libera las fuerzas de regeneración y de recreación exigiendo al sujeto... En el presente, resistencia y renacimiento, pasado y futuro se conjugan. Se trata de revisitar los valores del pasado dándoles una nueva claridad (nosotros vemos hasta qué punto se han transfigurado en las artes del Renacimiento). Regreso a las fuentes, pero no repetición o regresión: refundación, recreación, renovación, regeneración», Ch. Lebrun, «Le sujet createur du futur, de l'insense au sens ou la naissance du sujet», *Futuribles*, oct. 1998, p. 21 (traducción nuestra).

³³ Se vuelve a plantear en forma aguda la necesidad de un trabajo de reflexión similar al emprendido por J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca, 1987.

³⁴ Carvallo ha sugerido con razón que no estamos a nivel del derecho sino de las condiciones esenciales de vida. Para el caso de la educación afirma: «Me permito entonces exponer con brevedad la trascendencia del fenómeno educativo, pues tengo para mí que la educación no debe ser tratada como un derecho, pues es la condición para que se forje efectivamente eso que llamamos hombres. No hay hombres antes de recibir el cuidado de los otros hombres y quienes no lo han obtenido de manera radical, quienes han estado privados desde el nacimiento de todo vínculo con el semejante, como esos llamados niños salvajes o aquellos que en nuestro país son dejados al nacer dentro de alguna alcantarilla, no desarrollan más aquellas características que definen nuestra especie: el pensamiento, la memoria, el lenguaje, los afectos. Sin educación no hay humanidad, esta es mi verdad patente, y debemos considerarla entonces una necesidad, una condición, mucho más que un derecho del hombre, pues es anterior a la aparición del propio hombre como sujeto de derecho», C. Carvallo, ob. cit., pp. 16-17.

El deseo de *re-generación* referido no es solo subjetivo; es parte de un real desafío que viene tanto de las novedades positivas del mundo actual como del ahondamiento de sus aspectos destructivos, que en el caso latinoamericano, especialmente en algunos países, es un ahondamiento de frustraciones históricas y humanas precedentes.³⁵ Todo ello invita a una renovación espiritual, una reconstrucción humana e institucional, una refundación filosófica, una reorganización social, una reorientación política, un renacimiento cultural; en suma, se trata de una regeneración completa para adquirir capacidad de enfrentamiento y superación de dicho desafío.

Pero si se trata de regenerar el ser humano y regenerar la vida, ¿qué procesos regeneradores están ya en curso?, ¿en qué dirección realizar conscientemente esta regeneración?, ¿desde dónde?, ¿cuán plausible es realizar proyectos eficaces que conduzcan a ella?, ¿cómo superar las regeneraciones de alto riesgo que estamos observando?, ¿cómo valorar la búsqueda actual de regeneración y sus intentos? Todas son preguntas que impelen a un enorme esfuerzo de creatividad e invención en medio del gran límite del mundo actual, especialmente el latinoamericano. Se requiere para ello de un núcleo inspirador central, de un punto de partida fundador.

La religión tiene un papel fundamental en esa búsqueda y quizá por eso los pobres de todas las latitudes han intuido que al menos debe preservarse un núcleo íntimo mínimo del ser personal. Este terreno, que se ha hecho motivo de un impresionante interés público,³⁶ está siendo asumido por la religión en forma creciente. Puede abrir muchas posibilidades debido a la apertura del sujeto humano al misterio, o cerrarlas para el sujeto, sobre todo si sepulta la dimensión crítica de la conciencia. La fe cristiana siempre cultivó la dimensión personal.³⁷ Tal vez por ello la gente sencilla se refugia en la fe ante el miedo a perderlo todo y a no sobrevivir ni dejar sobrevivientes que desarrollen la vida; de allí también el acento en lo místico.³⁸

La preocupación por lo subjetivo acusa así, veladamente, un interés real en la sobrevivencia en el planeta, aunque no se emprendan acciones inmediatas ni políticas estratégicas. Se requerirá probablemente de las organizaciones religiosas, especialmente de las iglesias, para ayudar a inspirar, a elaborar y a orientar una honda reflexión y una pedagogía efectiva de reconstrucción del sujeto que ayude a la más amplia reconstrucción de la vida.³⁹

³⁵ En esto el caso peruano es característico: el país de los «fúnebres alzamientos», como dijo José María Arguedas. Cfr. J. M. Arguedas, «¿Último diario?», en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Lima, 1984.

³⁶ Cfr. G. Nugent, *Composición sin título*, Lima 1998. Aquí el autor muestra además que en la cotidianidad barrial (el patio del Chavo del 8) emerge un modo interesante de encontrar solución a múltiples problemas, incluso personales, como nota típica de nuestras sociedades latinoamericanas. Se trata de espacios intermedios entre el estado y lo privado.

³⁷ Basta ver la innovación que representó el concepto de persona gracias al aporte cristiano. Cfr. A. Milano, *Persona in teología*, Nápoles, 1984, p. 14.

³⁸ Cfr. M. Corbi, *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión*, Barcelona, 1992; del mismo autor: *Religión sin religión*, Madrid 1996; también Mardones, *¿A donde va la religión?, cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Santander, 1996, y *Síntomas de un retorno, La religión en el pensamiento actual*, Santander, 1999.

³⁹ Véase por ejemplo el profundo y valioso intento de una mística teresiana en A. Mas Arrondo, «Itinerario de vida cristiana según Teresa de Jesús», en *Revista Aragonesa de Teología*, 9 (1999) 59-75.

1.3. Fe cristiana y cambio de mundo

Por lo expuesto, los términos en que ahora se plantean los problemas difieren de los de épocas precedentes; incluso, para algunos la realidad del mundo moderno gozaba en el pasado próximo de una cierta estabilidad y basamento de principios y perspectivas de que hoy no goza.⁴⁰

Hoy se está frente a un mundo que vive una larga crisis de principios estructuradores, que sumerge a todos en la búsqueda de lo esencial, de lo elemental, de las bases mínimas de la existencia, de la verdad en su forma concreta básica. La cuestión central es cómo se ayuda al mundo a salir positivamente de su crisis —transicional o destructiva— y dar vida a la humanidad y al planeta, y al interior de ello, cómo se supera la injusticia? El problema de la injusticia y de la liberación, tan importante en los años setenta en América Latina, es hoy parte del problema más amplio de la constitución de las bases comunes de existencia mínimas que permitan vivir a todos en un continente en destrucción. Teológicamente, se hace más claro que el problema no se plantea dentro de la relación *fe-mundo* a secas, sino, más precisamente, en la relación *fe-mundo en crisis*, y específicamente en nuestro subcontinente entre *fe* y *mundo en crisis destructiva*.⁴¹

Los cristianos que creen en Jesucristo y su proyecto del Reino como la verdad revelada han de hacer el esfuerzo de situarse ante esta nueva problemática. Se sabe que los primeros cristianos tuvieron un problema similar cuando llegaron a formular todo un modo de ser y estar en un mundo en crisis bajo la fórmula *ser alma en el mundo*.⁴² Aquella experiencia histórica podría venir a dar luz a la historia actual.

Es posible afirmar que hasta hoy los cristianos se han confrontado con mundos relativamente estables. Así, en una mentalidad de *cristiandad*, ante un mundo creyente, se aportó con la cristianización, absorbiéndose todas las estructuras en la fe. En una mentalidad de *nueva cristiandad*, ante un mundo

ser cristiano entre dos milenios

⁴⁰ Cfr. M. Corbí, *Religión*, pp. 52 y ss., y R. Capella, *Los ciudadanos siervos*, Madrid 1993, pp. 21 y ss. Para ambos autores la nota más importante del mundo actual es la aceleración del tiempo y la ruptura de estabildades. Corbí afirma que las sociedades modernas del pasado próximo industrial han sido solo *semi-dinámicas*. Igualmente Véase la interesante reflexión sobre la relación entre espacio virtual y tiempo real en Castells, *La era*. pp. 463 y ss.

⁴¹ Un pionero en situar el punto problemático en al relación *fe-crisis* ha sido Rizzi, A., *Mesianismo en la Vida Cotidiana*, Barcelona 1986, capítulo *Vivir el mesianismo dentro de la crisis*, pp. 192-263. También *L'Europa e l'altro*, Milán, 1991, p. 36-51. A este autor debemos mucho de nuestra reflexión. Por otra parte, la opinión de Lorenzen, quien atribuye a la teología latinoamericana el haber tratado el problema de la relación *fe-justicia* como parte de la relación *fe-crisis*, nos parece un anacronismo: «¿Cómo podemos pensar sobre Dios a la luz de estas crisis?», Esta es una problemática que solo emerge recientemente y que no fue tratada como tal en la teología latinoamericana; al contrario, en esta se partía de la injusticia pero en un mundo estable del cual había que liberarse y al que más bien había que poner en crisis, en juicio crítico y profético; solo a partir del fracaso de las soluciones reformadoras o revolucionarias, y del actual fracaso de las vías recesivas, que estabilizan temporalmente pero matan de hambre, acentúan la crisis ecológica y quiebran al sujeto personal y social, se comienza a abrir el tema de las propuestas de desarrollo global y de la fe en relación con ellas. Cfr. T. Lorenzen, *Resurrección y discipulado*, Santander, 1999, p. 124.

⁴² «Carta a Diogneto», en *Los padres Apostólicos*, Madrid, 1983.

apoyado sobre sus propias bases y autónomo respecto de la autoridad exterior, se propuso primero retomar una cristianización, para tardíamente optar por una mentalidad de distinción de planos, hacia el respeto y diálogo con ese mundo. Y finalmente, ante los graves males de ese mundo moderno estable y dependiente de América Latina, se encontró una ubicación profética que puso el acento en la denuncia de esos males y en el anuncio comprometido del Reino.

Hoy, en cambio, ante un mundo en crisis destructiva se plantea la necesidad de sentar nuevas bases fundacionales para el mundo latinoamericano y global, tarea que desafía la capacidad creadora de los cristianos, quienes están llamados a una renovación profunda y total de sus modos de estar presentes en este mundo.

Las religiones, y sobre todo la Iglesia, que en el Vaticano II se hizo de los gozos y las tribulaciones del mundo, tienen como su tarea intrínseca y principal dar una mano a este mundo en crisis para ayudarlo a reconstruirse y salir del entrapamiento. Y en cierto modo esto se ha venido haciendo. Hoy más que nunca se requiere reafirmar esta labor para poder seguir participando de la búsqueda de todos, testimoniando la propuesta que se anuncia e inspirando las propuestas más humanas. La denuncia también es necesaria, pero subordinada y envuelta en el alegre, testimonial, efectivo y significativo anuncio del Reino. La denuncia profética sola corre el riesgo de la retórica vacía, sin propuesta ni testimonio. Se está ante el desafío de enarbolar la prioridad del anuncio sobre la denuncia, y del anuncio testimoniado y suscitador de imaginación.⁴³

Sin embargo, en este contexto son perceptibles actitudes que oscilan entre el rigorismo que pretende imponer una serie de normas a este mundo en nombre de la verdad, para que se salve, y la aceptación sin discernimiento de las propuestas de este mundo, lo que conduce a una cierta *apostasía*.⁴⁴ La actitud rigorista se manifiesta sobre todo en dos formas, la del rigorismo conservador que considera esta situación una ocasión aprovechable para predicar e implantar su ya conocido antimodernismo, y el rigorismo resistente que ve en esta crisis la ocasión para juzgar al mundo por sus injusticias con los desheredados de la tierra. Ambas formas coinciden en insistir en la perspectiva del juicio sobre el mundo, una por motivos de moral personal y otra por motivos de moral social, y muchas veces no les falta razón. Por otro lado, la actitud de disolución pierde absolutamente la lucidez cristiana y capitula ante el cambio de época *modernizándose* pragmáticamente, acomodándose a las modas morales —individuales y sociales— sin considerar su costo humano y ecológico. Hacen falta el factor misericordia y el factor gracia, que implican corrección integral dentro y fuera de sí.

Entre estos extremos surge una actitud recreadora, refundadora y *regeneradora* que sin desechar la búsqueda de liberación remarca sus aspectos más profundos; esta actitud puede plantearse también en la dimensión de la fe. Esta fe busca acompañar, iluminar y profundizar lo logrado ya por el cristiano común en sus iniciativas para enfrentar este mundo desde lo cotidiano de la vida eclesial. En efecto, en medio de esta crisis, la gente

⁴³ Cfr. nota 1.

⁴⁴ Cfr. C. Díaz, «Tolerancia o apostasía», *En el umbral del tercer milenio*, Madrid, 1995.

común y los cristianos comunes comparten una búsqueda de *normalidad* y han desarrollado lo que podríamos llamar un cristianismo normal. Se intuye que la salvación aportada por Jesús viene justamente de su cercanía a la vida cotidiana de las gentes sencillas y de su promoción y aliento a una forma de vivir centrada en el amor generoso. Si consideramos que la mayoría de los cristianos escapan a las grandes tendencias de reflexión teológica sistemática y a los grandes o pequeños movimientos eclesiales, y que más bien experimentan todos los días, desde sus Iglesias locales, el desafío de testimoniar a Jesús, entonces urge una mínima fundamentación de este cristianismo normal que intente responder a las preguntas que estos cristianos comunes se hacen.

El objetivo no es afirmar posiciones adquiridas o salvar principios ganados en una u otra orientación eclesial, sino ayudar a la humanidad a que *tenga vida en abundancia*. Sobre la base de este desafío toda posición adquirida ha de dejarse interpelar. La diversidad de los cristianos está ante el llamado de disponerse a encontrar —incluso desde sus diferencias— una nueva actitud que permita ayudar a este mundo a caminar, y encontrarla en diálogo confiado y abierto, con crítica y con comprensión, pero teniendo al amor primero de Dios como fundamento.

Jesús subraya: «he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia». (Jn. 10, 10) Esta es la perspectiva que como cristianos hemos de desarrollar con claridad y traducción concreta en un mundo en crisis. Llevar la vida, y dar vida al mundo, «no para juzgar al mundo» (Jn. 3, 17) sino para que el mundo se salve por creer en el Hijo. Nos toca presentar testimonialmente al Hijo en medio de esta crisis como luz en medio de las tinieblas, como vida que salva de la muerte, que resucita y regenera a un mundo que muere. Pero requerimos de mucho cuidado para no ser incomprendidos por nuestros rigorismos o por nuestro laxismo.

Hemos de poner en relación dos puntos saltantes. Del lado del mundo, conviene recoger aquel deseo sostenido que está siendo y será motivo aún de más reflexiones, la búsqueda impaciente y actuante de sanación, paz interior, reestructuración o regeneración humana ya explicada. Del ámbito cristiano hemos de recoger el centro de nuestra fe: la salvación de Jesucristo. Y la pregunta emerge así: ¿Qué tiene para decir la fe cristiana a las búsquedas de regeneración que percibimos entre las gentes de este mundo en crisis?

En el evangelio de Mateo dice Jesús, después de su bendición al Padre por su opción preferencial por los pobres: «vengan a mi todos los que están fatigados y sobrecargados, y yo les daré descanso. Tomen sobre ustedes mi yugo, y aprendan de mí, que soy manso y humilde de corazón; y hallarán descanso para sus vidas. Porque mi yugo es suave y mi carga ligera». (Mt. 11, 28-30) Es notoria aquí la actitud de Jesús de restaurar, regenerar a la humanidad fatigada y sobrecargada. Entremos pues teológicamente en este asunto.

2. Hacia una Teología de la regeneración

Se trata ahora de dejarnos interpelar por la Palabra de Dios confrontándonos con ella para inspirarnos como creyentes en esta situación. Todo discurso teológico requiere de fundamentos en la tradición, el magisterio y la Escritura. Vamos a recurrir a la Palabra para que nos interpele en esta situa-

ción de crisis, o más precisamente para que nos inspire;⁴⁵ así hemos de extraer luces que nos permitan incidir creadoramente en la situación actual, tocados por el Espíritu. Recogeremos tres entradas, una bíblica, una histórica y por último una propiamente teológica para responder a las siguientes preguntas: ¿Qué pertinencia puede tener para la búsqueda humana de regeneración el tema bíblico de la regeneración cristiana? ¿cómo entender al interior del curso de la historia de Israel y de la primera Iglesia el tema de la regeneración, considerando que Jesús respondió en medio de una particularidad a toda una historia secular de crisis y que la primera Iglesia debió enfrentar desafíos también en crisis sucesivas? Finalmente, ¿qué nos dice la tradición de nuestra fe y la teología acerca del tema de la regeneración que nos pueda iluminar?

2.1 Regeneración en perspectiva bíblica

2.1.1. BIBLIA Y CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

En la historia humana el tema de la regeneración o del renacimiento ha aflorado siempre en situaciones límite y, en general, en épocas de crisis.⁴⁶ Así también en Israel y en la Iglesia cristiana. Ciertos pasajes bíblicos lo expresan usando este u otros términos del mismo círculo lingüístico, como la búsqueda de repensarse y rehacerse ante largas crisis.⁴⁷

Las crisis vienen normalmente por la introducción de algo que desvía u obstaculiza la actuación de los planes divinos en la historia. Pero se podría decir que Dios pone en crisis las crisis mediante la Palabra que juzga e inspira.

Dios tiene muchos modos⁴⁸ de revelar su Palabra en la historia y múltiples maneras de intervenir en ella. Nada puede impedir la múltiple manifestación de su amor creador. Entre esos múltiples modos de revelación nos impresionan algunos en los que Dios se revela teniendo en cuenta situaciones históricas diferentes: 1) ante una situación de conflicto Dios se revela tomando la parte del pobre: liberación; 2) ante una situación de alianza con otros pueblos Dios se revela buscando la alianza única con su pueblo; 3) ante la vida cotidiana Dios se revela a través de un mesianismo cotidiano;⁴⁹ 4) ante

⁴⁵ Actitud evangélica propuesta con toda claridad por G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Salamanca, 1994, 13.

⁴⁶ Hans Küng, al comentar el capítulo sobre la teología de la crisis de la monumental obra de K. J. Kuschel, *¿Generato Prima di Tutti i Secoli?*, Brescia 1996, 8, observa lo siguiente: «Riesce in tal modo a liberare la cristologia della preesistenza dal suo restringersi al campo puramente intrateologico, indicando che dietro ad essa si nasconde una questione fondamentale della umanità, un interrogativo che rinasce di continuo, con travestimenti sempre variabili sotto il profilo di storia della cultura e della religione, proprio anche in situazioni di crisi e in mutamenti epocali di paradigmi». El tema de la regeneración, emparentado con el tema de la preexistencia debido a la cuestión de la generación eterna del Hijo, corre la misma suerte.

⁴⁷ Sabemos que en la historia ocurrieron otros momentos similares, como la crisis durante el renacimiento moderno, pero no los trataremos. En la Biblia ese tema está ligado al de la fecundidad de Dios que actúa como madre parturienta y hace parir la tierra incluso cuando esta es oscura (Is. 26, 19) y ha parido viento (v. 18).

⁴⁸ Heb. 1, 1.

⁴⁹ Véase A. Rizzi, *Mesianismo*, 97 y ss., y 127-156.

la historia de las sucesivas generaciones, y especialmente ante la infecundidad y posible interrupción generacional, Dios bendice las nuevas y busca la regeneración de su pueblo; 5) ante situaciones de entrampamiento sin salida Dios irrumpe con la sorpresa. De todas estas, la básica y elemental es la historia generacional y familiar.⁵⁰

Sin embargo, en el Nuevo Testamento Dios ha elegido un modo entre todos de revelarse: por medio de su Hijo.⁵¹ Por ello los términos engendrar, generación y regeneración resaltan sobre los otros, por su cercanía a la generación del Hijo y por tanto a la revelación. Esto hará decir a Pablo: «porque ya no eres esclavo sino hijo».⁵²

En América Latina, debido a la situación de injusticia secular se ha dado más atención a la revelación de Dios en el conflicto, en la opción preferencial de Dios por los pobres, y por ello en la justicia y en la Ley. Sin embargo, no solo en medio del conflicto se revela Dios, sino que el modo de enfrentar el conflicto presupone los otros modos de revelarse, con acentos distintos en ocasiones y épocas, y sobre todo teniendo en cuenta la predilección reveladora de Dios. Por eso, otras maneras de revelarse pueden adquirir importancia según el problema que se plantee, y todas han de estar en sintonía con la manera principal. En Jesús la revelación por medio del Hijo recoge la revelación a los *pequeños*⁵³ en medio de una situación bipolar. Pero cambiada o reconfigurada esta, reencontrará ubicación en otras mediaciones.⁵⁴

Hoy que estamos ante un problema de crisis y en cierto sentido de destrucción de nuestras sociedades, y con una gran incertidumbre acerca del futuro de nuestra sociedad y de todas las otras,⁵⁵ adquiere prioridad plantearse el problema de su regeneración, que indudablemente contendrá un aspecto liberador de las injusticias, pero que se enmarca en la solución de un conjunto de cuestiones elementales.⁵⁶

⁵⁰ A ella están dedicadas las historias del Génesis, atendiendo al sentido fundador los orígenes más simples de Israel.

⁵¹ Heb. 1, 2. Aludiendo al mismo tema en Hebreos 3, 1 se ha subrayado que «el término *apostolos*, identificando a Jesús como *hijo*, se opone al título atribuido a Moisés, *serapon*, término traducido en la Vulgata con la expresión *famulus* (ministro, servidor). Moisés aparece por tanto como el siervo o ministro fiel que es capaz de *martyria*, es decir, de testimonio, pero su misión es distinta a la de Aquel que viene definido como el apóstol. De hecho, el *apostolos* es el *uios*, es decir, el Hijo. Es coautor de la casa y esta «sobre» la casa (casa de Dios = Iglesia) y por eso su misión es superior a la de Moisés», a. Scola, *Cuestiones de Antropología Teológica*, Madrid, 2000, p. 3.

⁵² Gal. 4, 7.

⁵³ Mt. 10, 25-27; Lc. 10, 21-22.

⁵⁴ Es interesante ver el esfuerzo teológico por traducir *pequeños* en la teología. La escuela latinoamericana prefirió traducir *los pobres reales* y hoy agudiza el esfuerzo traduciendo, según el contexto, *los insignificantes*. Cfr. Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*, Lima, 1998, p. 28. La escuela italiana ha sugerido hablar de *los últimos*.

⁵⁵ Es interesante lo que dice un informe sobre la propia Alemania donde el problema que aparece como principal para el 85% de la población es el empleo: cf. *Il Regno*, 12 (1999) 432. Y si esto sucede con el leño verde...

⁵⁶ Cuando la secularización se transforma en secularismo (*Evangelii Nuntiandi*, n. 55) surge una grave crisis cultural y espiritual, uno de cuyos signos es la pérdida del respeto a la persona y la difusión de una especie de nihilismo antropológico que reduce al hombre a sus instintos y tendencias. Este nihilismo que alimenta una grave crisis de la verdad (cf. *Veritatis Splendor*, 32), «encuentra una cierta confir-

Dios busca liberar al inocente que es víctima de injusticia: a veces lo consigue y a veces no. Pero sobre todo, desde una percepción más honda de su situación, Dios procura seguir alentando y fortaleciendo en la adversidad a quien es víctima inocente, liberado o no: le da una condición de hijo que lo fortalece para liberarse a la larga. En concreto, el modo de actuar de Dios en Jesús no realizó directamente la liberación social tan necesaria a su pueblo, sino que vio más con detenimiento, prefirió experimentar el fracaso,⁵⁷ y con esa decisión refundar Israel dotándolo de elementos esenciales de regeneración basada en el vivir no solo del pan sino de la voluntad del Padre.

Dios, en la Biblia, concibe la historia a su imagen; como su imagen es la del hijo y su generación eterna de amor, la concibe como historia de generaciones sucesivas que se transmiten unas a otras ese amor. El conflicto aparece aquí como algo secundario, aunque a veces ocupe el rol principal por el pecado de los hombres. Lo principal en la base de toda concepción bíblica de la historia es que todos somos padres o hijos y que somos una familia, y además la familia de Dios. Volviendo a esta fuente, la historia recobra su sentido y deshace los proyectos absurdos.

Es la historia moderna la que concibe a un ser humano que no es ni padre ni hijo,⁵⁸ que es un átomo sin relaciones, un individuo. Es un proceso de dominación que, desde objetivos de poder preestablecidos por el sujeto, subvierte el orden generacional⁵⁹ y hace del ser humano un objeto funcional a ciertos intereses. La historia bíblica no es así. Dios tiene un proyecto de amor que cumple centralmente a través de su Hijo en la sucesión generacional,⁶⁰ dotando a él y a cada hijo en él de una vocación única y de una misión de servicio. Por eso, cada vez que va a intervenir en la historia, suscita el nacimiento de un hijo.⁶¹

Esto no descarta otro tipo de intervención, pero esta es su forma predilecta: Dios se revela y salva, generando y regenerando. ¿Qué está a la base de este modo de revelarse y de entender la historia? Se puede considerar cuatro conceptos en forma sintética expresados en cuatro términos bíblicos.

mación en la terrible experiencia del mal que marca nuestra época. Ante esta experiencia dramática, el optimismo racionalista que veía en la historia el avance victorioso de la razón, fuente de felicidad y de libertad, no ha podido mantenerse en pie, hasta el punto de que una de las más grandes amenazas de este fin de siglo es la tentación de la desesperación» (*Fides et Ratio*, 91). Devolviendo su lugar a la razón iluminada por la fe y reconociendo a Cristo como clave de bóveda de la vida del hombre, es como una pastoral evangelizadora de la cultura podrá reforzar la identidad cristiana ayudando a las personas y las comunidades a descubrir razones para vivir, por todos los caminos de la vida, al encuentro del Señor que viene y para la vida del mundo futuro (Ap. 21-22). Cfr. Pontificio Consejo para la Cultura, *Para una pastoral de la cultura*, Roma, 1999, 22.

⁵⁷ Cf. S. Dianich, *Il messia sconfitto, L'enigma della morte di Gesù.*, Casale, Mondadori, 1997, 161-162.

⁵⁸ Como el dolor de C. Vallejo, *Voy a hablar de la esperanza. Poesía completa*, Lima, 1997, tomo III, p. 42: «yo creí que todas las cosas en el mundo eran padres o hijos, pero siento que mi dolor no es ni padre ni hijo, hoy sufro solamente».

⁵⁹ Se ha hablado de la necesidad urgente de un nuevo pacto generacional para superar la forma incestuosa que ha adquirido la modernidad. Cfr. T. Anatrella, *Interminables adolescencias, Les 12/30 ans*, París 1995, 37 y 199.

⁶⁰ «El Señor deshace los planes de las naciones, frustra los proyectos de los pueblos; pero el plan del Señor subsiste por siempre, los proyectos de su corazón de generación en generación» (Sl. 33 (32), 10-11).

⁶¹ Is. 7, 14; 9, 5; Zac. 6, 12; Jer. 23, 5-6.

En castellano, todos ellos están relacionados etimológicamente con la raíz *gen*⁶²; no así en la etimología hebrea, aunque sí en el sentido. Ellos son: generosidad, generar, generaciones, regeneración.

2.1.2. GENEROSIDAD (NEDABÁ-APLOTES)⁶³

La fórmula inicial que expresa el amor de Dios, y que sufrirá sucesivos desarrollos hasta el *ágape* de Juan es: «Yahvéh, Yahvéh, Dios entrañable y generoso, tardo a la cólera, rico en bondad y lealtad».⁶⁴ Se trata de un amor de benevolencia (*jésed*) que es leal y firme (*emet*) hasta incluso hacer una alianza (*brit*) definitiva. Este «*jésed we'emet*» evoluciona: 1) primero es la mirada benevolente y la donación generosa total hacia el pueblo amado; 2) quien recibe atraviesa un proceso desde la conciencia de recibir cosas de Dios hacia el reconocimiento personal de quien da; 3) luego esta benevolencia suscita en el ser humano una correspondencia también generosa (una relación interpersonal, igualdad, amor-amistad, intimidad permanente) que identifica a ambos (*ahabá*);⁶⁵ 4) los profetas ven esta *ahabá* como amor divino irrevocable, no humano⁶⁶ y de predilección,⁶⁷ capaz de suscitar que el amado traicionero vuelva a corresponder amando más honda y finamente, y se multiplique en la descendencia; 5) pero el *ahabá* de Yahveh es aún más intenso, como un enamoramiento hacia su pueblo (es la esencia de la ley); 6) en el Cantar *ahabá* es el amor apasionado: enfermedad de amor, fuerte como la muerte, fuego puro e inapagable, incomparable;⁶⁸ 7) este se refuerza con *emet*, que manifiesta firmeza, solidez (como la roca) y durabilidad por generaciones; 8) y más profundo aun si es *rau* (abundante-pleno); j) matizado con *erekh apáyim*, suena amplio de ánimo (longánime, o magnánimo, de nariz larga⁶⁹, más que lento a la cólera); 9) unido a *rajúm* es entrañable y por eso cariñoso, maternal, desde todo el ser, y, así, generador; 10) a ello se agrega *janún* que significa mirar con aprecio, gracia y encanto y que hace reconocer, en quien es apreciado de ese modo, la conciencia de su propia

ser cristiano entre dos milenios

⁶² Cf. J. Corominas, *Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, I, 61.

⁶³ Un círculo lingüístico que requiere mayor investigación rodea a esta palabra en el Nuevo Testamento; especialmente *macrotumia*, *eulogia*, *koinonia*, *eumetadotos* y otras que se traducen como generosidad, liberalidad, paciencia (en vez de ancho corazón), longanimidad, magnanimidad, sobre abundancia, derroche de gracia. Aquí nos restringimos a un primer acercamiento.

⁶⁴ Ex. 34, 6. En este punto recojo el minucioso y sintético estudio de Sans, I., *Autorretrato de Dios*, Bilbao 1997. La traducción común de misericordia por generosidad no es mía, sino de Sans.

⁶⁵ Identificable en la amistad de David y Jonatán, I Sam. 18, 1.3; 19, 1; 20, 3.17.

⁶⁶ Os. 11, 9.

⁶⁷ Jer. 2, 2; 31, 2 y ss.

⁶⁸ Cant. 8, 6 y ss.

⁶⁹ Para Israel, partiendo de una metáfora de origen pastoril, el estado de ánimo amargo, colérico o agresivo se nota en la nariz o en el hocico; por eso se colocaba allí a los bueyes, por ejemplo, una argolla, y muchos pueblos lo usan en los seres humanos, especialmente en las mujeres para domar la ira u otras tendencias fuertes o violentas. Particularmente se expresa en el enrojecimiento de la nariz del hombre. Se dice que Dios es largo de nariz porque da la idea de que la sangre tarda en llegar a la punta, es decir, es lento a la cólera en el sentido de que llega tarde la sangre. Pero es más adecuado decir que es largo o amplio de alma, en positivo.

dignidad, de su importancia (como una madre mira a su hijo); 11) así es el aprecio de Dios que mira la imagen de su Hijo en nosotros porque nos creó según Él, amados gratuita y confiadamente.

Hay que incluir en este tema directamente la palabra generosidad, en hebreo *nedabah*,⁷⁰ que aparece como la ofrenda voluntaria, de corazón, hecha a manos llenas y provocadora de alegría en el pueblo debido a su amplitud y liberalidad. Es todo lo contrario a la mezquindad, que produce tristeza. Se usa sobre todo para los israelitas sencillos que realizan esta donación, pero hay una relación estrecha con la actitud central del amor de Dios, como si los seres humanos hicieran un acto divino.

En el Nuevo Testamento, amor se dice sobre todo ágape (también, *eleos* y *filia*), pero debe subrayarse la riqueza sintética de la palabra griega que no expresa una gratuidad seca e intransitiva, sino entrañable y compasiva, propia de Jesús bueno,⁷¹ que mira con ojos generosos⁷² y destaca por su gesto de generosidad,⁷³ que es un amor generador a partir de la autohumillación que enriquece al otro desde su empobrecimiento. El *aplotes* comienza como donación generosa de cosas,⁷⁴ pero va más allá: es donarse uno mismo, y por ello es homologable a *kenosis*,⁷⁵ que ya en el Antiguo Testamento aparece propuesta como creación de la nada⁷⁶ que permite la existencia y genera todo desde el autovaciamiento de Dios.⁷⁷ Esta capacidad divina de autoanonadarse para dar vida ha sido transmitida al ser humano. Amor generoso es amor generador en virtud de la propia donación voluntaria, gratuita y confiada, y de por sí fecunda.⁷⁸ La fuente de esta generosidad

⁷⁰ También está la expresión *nadab*, generoso. Véase *Diccionario Bíblico Hebreo Español*. A. Schokel, Madrid, 1994, 479: Por una parte se dice generosidad una cualidad del espíritu (*lev-rúaj*) viene de impulsar, incitar: Ex. 25, 2; 35, 21.29. *Hitp*: ofrecer(se) voluntariamente, espontáneamente, generosamente, Jue. 5, 2.9; Esd. 1, 6/ 2, 68/ 3, 5; Neh. 11, 2; 1 Cro. 29, 5 y ss.; 2 Cro. 17, 16. De la misma raíz: a) (*nedabá*) oferta/ofrenda voluntaria, espontánea, de propia iniciativa, supererogación; es decir, no debida por ley o voto (Ex. 35, 29; 36, 3; Lev. 22, 21 + Num. 29, 39; ¿promesa? Sal. 119, 108; b) valor adjetival: lluvia abundante generosa (*guéshem nedabá*): Sal. 68, 10; c) valores adverbiales: (*linedabá*) voluntariamente: Num. 15, 3; Sal. 54, 8; sin merecerlo: Os. 14, 5; voluntariamente 2 Cro. 35, 8; nota salmo 110, 3. Escribimos estos vocablos hebreos según su pronunciación hebrea actual en Israel. Véanse comentarios.

⁷¹ Agate: Mc. 10, 17; Mt. 19, 17; Lc. 18, 18.

⁷² Mt. 6, 22; Lc. 11, 34: Aquí *logión oftalmos aplos* es traducible más correctamente por ojo generoso antes que por ojo sano. Lo que ilumina a la persona en todo su ser (su cuerpo) es su generosidad, su amor desbordante que es fuente de la luz, no su sanidad. Cf. J. Cervantes, *Sinopsis de los 4 Evangelios*, Madrid, 1999.

⁷³ 2, Cor. 8, 9. *aplotes*; St. 1, 5: *aplos* (generosamente). La traducción por generosidad es posible. También se puede traducir por integridad y simplicidad, acepciones estudiadas por J. Amstutz, *Aplotes, Eine Bregriffsges chlicliche studie zum judisch-christlichen Griechisch*, Roma, 1968. Este autor prefiere estas dos últimas traducciones gracias al uso que Hermas hace de ella en el Pastor. Pero es posible ir más allá; véase G. Barbaglio, *Teologia di Paolo*, Bologna, 1999, 280.

⁷⁴ Rom. 12, 8: el que da con generosidad (*aplotes*).

⁷⁵ Fil. 2, 7: *ekenosen*.

⁷⁶ 2 Mac. 7, 28.

⁷⁷ J. Moltmann, *Dios en la Creación*, Salamanca 1987, p. 101, ha explicado el planteamiento de Isaac Luria sobre el *zimzum* de Dios en la creación como concentración, contracción y dejar ser.

⁷⁸ Este juego de donaciones generosas que hace Pablo está también en Juan: «conviene que yo disminuya para que él crezca» (Jn 3, 30); esto parece sacado de la cotidianidad intergeneracional; unos mueren para que otros vivan.

generadora es Dios mismo, que crea de la nada. Esta nada deriva de la negación humilde de sí mismo. Sus características son claramente generadoras, y ello se ve claramente en Jesús,⁷⁹ que muere de amor generoso y generador, significado en su sangre derramada por muchos y simbolizada en el vino.⁸⁰

2.1.3. GENERAR (YALAD-GENNAO)

En Isaías 66, 9 Dios es llamado *el que hace nacer (yalad)*; es decir, el que genera.⁸¹ Generar, como crear, es una nota fundamental de Dios que aparece sobre todo cuando el pueblo está destruido. Dios, que es generador, será el regenerador de Israel. Su amor por Israel es fecundo. Por eso en la Biblia generar no es un acto biológico neutro. La generatividad de Dios viene de su generosidad. Generar es una consecuencia del amor generoso de Dios. Todo generado es alguien que está enraizado en Dios generosidad.

Además al Mesías se le llama Germen que desencadenará un proceso de salvación en Israel, cosa notoria posteriormente en Jesús, quien considera el Reino bajo la imagen de la semilla.⁸²

ser cristiano entre dos milenios

⁷⁹ Es importante la autocomparación de Jesús con una semilla de trigo que debe morir para dar fruto (Jn. 12, 24) y el paralelismo con la mujer que recobra la alegría por dar un niño al mundo después del doloroso y sufrido parto (Jn. 16, 21). Mondragón, ob. cit., indica que estos textos están al inicio y fin de los discursos de despedida y antes de la oración sacerdotal, con lo que marca Jesús el sentido de su muerte: generosa y generadora, verdadero nacimiento de lo alto. Por su parte, J. Pikaza, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Stella, 2000, p. 216, ha investigado el sentido del vino en la última cena como expresión de generosidad generadora. Ahí, la simbolización de la sangre corresponde sobre todo a la sangre de la mujer que da vida, más que a la sangre de la violencia. Además subraya que Jesús realiza un acto impuro a los ojos del judaísmo de su tiempo.

⁸⁰ Cfr. J. Pikaza, id., p. 216: «Al decir esta es mi sangre, Jesús puede interpretarse como mujer que da la vida al engendrarla, por medio de su sangre o como varón que entrega su existencia, de un modo arriesgado, pacífico, creador, en un contexto donde domina la violencia. De esta forma invierte la figura del chivo expiatorio, a quien matan los triunfadores del sistema para imponer la paz sobre el conjunto de la población; Jesús no mata a nadie, nada impone, sino que ama y se deja matar por amor, ofreciéndose a todos el cuerpo y sangre de su vida. Siguen teniendo su valor los símbolos tradicionales (pascua, alianza, expiación), pero ellos reciben un sentido distinto, desde el don de la vida de Jesús, que viene a situarnos de esa forma en el principio de la historia humana, para superar desde allí, en perspectiva de donación femenina, la violencia de los hombres. En el principio esta la sangre femenina: que se da para que nazca la vida. En el centro la sangre masculina: la violencia de aquellos que disputan y matan, matando a Jesús, mientras ha ofrecido su vida por todos. Al final la sangre del amor enamorado (Ap. 21-22) que no es masculina ni femenina, sino humana y divina: comunión de personas por siempre».

⁸¹ Acompañan esta expresión otras como aquellas en que se dice que Yahvéh «grita como una parturienta» o que Yahvéh es como una mujer que ha parido y sustentado a Israel en Is 46, 3s. También se dice que Yahvéh es como una madre que no olvida a su hijo: Is. 49, 15.

⁸² Is. 4, 2: «Aquel día el germen de Yahveh será magnífico y glorioso, y el fruto de la tierra será la prez y ornato de los bien librados de Israel», Zacarías 6, 12-13a: «y le hablas de esta manera: «Así dice Yahveh Sebaot: He aquí un hombre cuyo nombre es Germen: debajo de él habrá germinación (y él edificará el Templo de Yahveh). Él edificará el Templo de Yahveh; él llevará las insignias reales, se sentará y dominará en su trono; habrá un sacerdote a su derecha, y consejo de paz habrá entre ellos dos». En Jeremías 23, 5-6 y 33, 15-16 se habla del Germen justo.

En el Nuevo Testamento, Juan⁸³ llama a Dios *el que engendró* e invita a los engendrados de Dios a amar al hijo engendrado con base en el amor a su Padre de origen. Las mujeres generan en el mismo sentido; están marcadas por su condición generosa, por donarse como medio para dar vida al niño, por permitir que en ellas alguien sea, tenga existencia.

La generación de los hijos se da en Dios mismo que genera al Hijo eternamente, declarándolo en el bautismo, y como sentido de la resurrección: «Yo te he engendrado hoy».⁸⁴ Cuando nos crea, nos genera, y lo hace sobre la base de la imagen de ese Hijo, y habitamos en Él. Cuando nos regenera, Dios se sitúa en nosotros dándonos y haciéndonos semejantes a él en el amar. La imagen y semejanza a Dios da el ámbito y la capacidad inicial de amar generosamente y de generar. El ser humano es generado a imagen y semejanza del amor generoso de Dios. Pero es regenerado como dotado por Jesús de su misma capacidad de amar. Creado por Dios, el ser humano está en Dios, regenerado en Cristo Dios está en el ser humano. Como dice Teresa sobre el matrimonio espiritual: «yo en ti y tú en mí».⁸⁵ Este último paso, dado por Jesús muerto y resucitado, está potencialmente en todo ser humano, pero ha de realizarse plenamente aún por medio de la acogida libre y la respuesta voluntaria signada por el Espíritu, en abandono total a Él. Ese es el hombre nuevo, el habitado por Dios en un matrimonio espiritual de generosidad, que permite regenerarse como amado y a su vez generar como amante.

2.1.4. GENERACIONES (TODEDOT-GENEA)⁸⁶

Pero hay más. La generosidad que genera hijos se identifica en las generaciones. Dios mira generosamente a María. Es más, el texto dice que mira su humildad (*tapeinosin*) —que como hemos visto es generadora como *aplotos* y *kenosis*— es decir, su ser nada, su humillación. Es una mirada de amor gratuito pero desbordante, generoso, que por sí mismo es fecundo históricamente. Debido a esa particular mirada profunda (*epeblepsen*) de Dios, su misericordia (*jésed-eleos*) alcanza de generación en generación (Lc. 1, 50: *geneas kai geneas*). María será llamada bienaventurada por generaciones (Lc. 1, 48: *geneai*).

Abraham ha sido reconocido por generaciones gracias a haber generado una descendencia que es regalo de Dios. Dios cumple sus promesas por generaciones de generaciones; castiga hasta la tercera o cuarta generación,⁸⁷ pero es generoso por mil generaciones.⁸⁸

⁸³ 1 Jn. 5, 1.

⁸⁴ Sl. 2, 7; Lc. 3, 22; Hc. 13, 33; Hb. 1, 5; 5, 5; F-X. Durwell, *Nuestro Padre: Dios en su Misterio*, Salamanca 1992, ha desarrollado de modo muy profundo el sentido generador de la resurrección para los seres humanos como regeneración. Ver la tesis de Mimeault, *La Soteriologie de Francois-Xavier Durrwell, expose e reflexions critiques*, Roma, 1997.

⁸⁵ Cf. A. Mas Arrondo, 74. Ver del mismo autor *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual*, Ávila, 1993.

⁸⁶ Véase el interesante trabajo de W. Grob, «Convertir el corazón de padres a hijos y el corazón de hijos a padres. El marco bíblico-teológico», en P. Huenermann y M. Eckholt (eds.) *La juventud latinoamericana en los procesos de globalización, Opción por los jóvenes*, Buenos Aires, 1998, pp. 127-138.

⁸⁷ Ex. 34, 7.

⁸⁸ Deut. 5, 10; 7, 9.

Aquí hay una concepción muy distinta de la visión moderna y racional de la Historia: es la concepción generacional de la historia.⁸⁹ Mientras los reyes de la tierra luchan por el poder de dominar a los pueblos, el modo como Dios hace la historia (e incluso la subvierte) no es sustituyendo el poder de los poderosos de la misma forma, sino enaltecendo⁹⁰ a los humildes, o también dignificando,⁹¹ y por ello haciendo que les nazcan nuevos hijos, generando generaciones nuevas, bienaventuradas y dignificadas que reorientan la historia desde Dios, pero sin violentar la historia humana, sino devolviéndola a su cauce normal, generacional.

De allí que una generación sea maldecida por no transmitir el legado, por no dejar herencia, por endiosarse a sí misma y creerse la última, el non plus ultra, y rechazar el futuro, quedándose en el estrecho presente, tornando como absolutos sus intereses coyunturales y, por ello, rechazando el futuro en los que vienen, y con ello las posibilidades del actuar de Dios.⁹² Eso se ve en el Deuteronomio,⁹³ en el que Dios confía en las nuevas generaciones incluso si no están preparadas y se observa también en la condena que Dios hace de las actuales generaciones que han detenido el proceso de transmisión hacia las nuevas. Jesús hace el mismo juicio sobre su propia generación,⁹⁴ con lo que deja entrever en positivo el sentido del *levántate* que dirige a los jóvenes y la búsqueda implícita que hace Jesús de una regeneración de Israel mediante una nueva generación no corrupta ni pervertida, no contagiada de la levadura de escribas y fariseos, sino animada por su Espíritu, reengendrada de la resurrección.

Una nota importante en esta misma línea es que toda la historia de Dios en la historia humana es encarnación en una historia de la casa: puso su

⁸⁹ Algo deja ver Alfaro, ob. cit., cuando critica las concepciones ideológicas totalitarias de la historia de F. Nietzsche y E. Bloch, que sostienen o el progreso indefinido o el final intrahistórico en la patria de la identidad, autoerigiéndose como «el non plus ultra». Alfaro opone lo que «otra generación» puede hacer superando siempre a aquella generación que se auto endiosa, dando cuenta así que en el fondo es la sucesión de las generaciones la que está en el fondo de una aparente historia de dominación moderna. Además opone «las generaciones muertas en la esperanza». El final se dará lo extrahistórico trascendente y personal como porvenir absoluto en Dios, mientras tanto las generaciones hacen la historia y superan a las anteriores, cf. H. Yáñez, ob. cit., 114 y ss., 117 y ss.

⁹⁰ Lc. 1, 51. *uposein*.

⁹¹ Lc. 1, 48: *makariosusin*, bienaventurada. El término ha sido estudiado en las bienaventuranzas de Mt. 5, 3 y de Lc. 6, 20 por B. Malina, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*, Estella, 1996, pp. 44, 324 y 244, subrayando el aspecto honorífico, prestigioso y por tanto dignificador que tiene desde el punto de vista sociológico. La forma de tratar de Jesús en las Bienaventuranzas coincide con la actitud subrayada por María en el Magnificat de Lucas; el no tener hijos siempre era un elemento de menosprecio. La dignidad viene del generar. Generando al Hijo de Dios, María es bienaventurada en toda la historia generacional. Véase también B. Malina *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella, 1995, pp. 45 y ss.

⁹² O. Mondragón, «Notas acerca del trabajo. Los jóvenes en la Biblia», fotocopia, Encuentro de Teología de la CLAR, Buenos Aires, marzo 1999, ha hecho una muy seria y profunda investigación sobre la sustantividad y no adjetividad de las generaciones para la revelación. De sus ideas y estudio soy deudor.

⁹³ Deut. 1, 34-39.

⁹⁴ Cf. Mt. 11, 16; 12, 39-45; 16, 4; 17, 17; 23, 36; 24, 34; Mc. 8, 12. 38; 9, 19; 13, 30; Lc. 7, 31; 9, 41; 11, 29-32. 50-51; 16, 8; 17, 25. Véase la relación de la generación de Jesús con los jóvenes en C. Castillo, *Joven, a ti te digo levántate. Perspectivas sobre los jóvenes en el Nuevo Testamento*, Lima, 1993.

casa, su tienda familiar entre nosotros.⁹⁵ Jesús aparece retomando la alianza con la casa de David en las generaciones de las genealogías de Mt. 1, 1-18 y Lc. 4, 23-38. Además resulta sumamente interesante que, por una parte, Jesús llame a una distancia de la casa y, por otra, propicie el encuentro de generaciones en casa,⁹⁶ de lo cual toma luego la primera Iglesia para centrarse en la Iglesia como *oikos tou Theou*. Como sabemos, el cristianismo se difundió gracias a que penetró hondamente las casas y a que dentro de ellas formó a los jóvenes de las nuevas generaciones.⁹⁷ Jesús en ese sentido sí está claramente orientado a levantar a la generación posterior y a dejarle el legado, como en los discursos de despedida del Evangelio de Juan.⁹⁸ Pablo continuará la línea generacional desde la casa, proponiendo perspectivas de fortalecimiento de los jóvenes en las relaciones familiares y en la Iglesia.

2.1.5. REGENERACIÓN⁹⁹

Es un término que aparece poco en el Nuevo Testamento y que tiene dos peculiaridades: está en textos tardíos (post 70) y presenta tres versiones griegas. Una de ellas está ligada al término estoico *palingenesia* en Mt 19, 28¹⁰⁰ y Tito 3,5,¹⁰¹ otra es una versión de *engendrar* con el prefijo *an* (*re*) que elabora el concepto como una novedad: *reengendrar*: *annagenao* en 1 Pedro¹⁰² en tres versiones entre el capítulo 1 y 2 (*anagenesas* en 1, 3; *anagegennemenoi* en 1, 23, *artigenneta* en 2, 2). Y una tercera versión se halla en textos de Juan y uno especial de Santiago. En Juan, el Evangelio¹⁰³ (*gennete anoten*, 3, 3) y la 1a Carta¹⁰⁴ (*gegennemenos ek tou Theou*: 3, 9; 4, 7; 51.4.18) donde se expresa como un ser engendrado, pero de Dios o de lo alto; en la Carta de Santiago,¹⁰⁵ usando otro verbo distinto en su forma de

⁹⁵ Jn. 1, 14.

⁹⁶ S. Guijarro, «Reino y familia en conflicto. Una aportación al estudio del Jesús histórico», en *Estudios Bíblicos* 56 (1998) 507-541; véase el encuentro en casa de la joven y sus padres: Mc. 5, 21-43.

⁹⁷ 1 Tim. 4, 12; 5, 1-2.11; II Tim. 2, 22; 1 Jn. 2, 13b; 14b-16; 1 Pe. 5, 5; Tit., 2, 4.6.

⁹⁸ O. Mondragón, ob. cit., 6-7. Esperamos pronto una valiosa publicación de este autor sobre el tema; mientras tanto, véase E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17*, Barcelona, 1976.

⁹⁹ Resumo aquí un estudio amplio sobre el tema que será publicado posteriormente.
¹⁰⁰ F. Burnet, in *Matt, 19, 28: a window on the Matthean community?*, JNST 17(1983) 60-72; SIM, DC. *The meaning of in Matthew 19, 28*, JSNT 50 (1993) 3-12. También F. Buchsel ThWNT, I, 681-689;

¹⁰¹ C. Marcheselli-Casale, *Le lettere pastorali*, Bologna, 1995, pp. 567 y ss.; L. Oberlinner, *Le lettere Pastorali*, tomo terzo. La lettera a Tito, Brescia 1999, 217-220.

¹⁰² F. Buchsel, ThWNT I, 671-674; véase J. Cervantes, *La pasión de Jesucristo en la primera Carta de Pedro*, Estella 1991; del mismo autor «1 Pedro», en *Comentario Bíblico Internacional*, Madrid, 1999, pp. 1641-1652; F. Manss, *La theologie de la nouvelle naissance dans la premiere lettre de Pierre*, Liber annus, XLV (1995) 107-141. J. H. Elliot, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, Estella, 1995.

¹⁰³ X. León Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan*, 1-4, Salamanca, 1997, vol. I, 150 y ss.; V. Paglia, *Rinascere. Il vangelo di Giovanni in un tempo di crisi*, Milán, 1995.

¹⁰⁴ R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología joánica*, Salamanca, 1987, pp. 28 y ss., 43 y ss.

¹⁰⁵ C. Felder, «Santiago», en W. Farmer, *Comentario Bíblico Internacional*, Madrid, 1999, p. 1630; T. W. Leahy, *L'epistola di «Giacomo»*, en R. Brown y F. Dalla Vecchia, *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 1997, pp. 1991 y ss.

todos los anteriores, se habla de que Dios por su propia voluntad hizo nacer o dio a luz (*apekuesen*, St. 1, 18) a los cristianos por medio de la Palabra de la verdad.

Podemos resumir esto en algunos puntos: mientras Mateo propone la regeneración como total (personal-social-cósmica) en sentido futuro y como la formación de una humanidad justa a partir del juicio escatológico, y recomienda el esfuerzo de hacerse niño por medio de la obediencia a la justicia divina para entrar en el Reino, Juan muestra una cierta profundización: propone a Nicodemo no un nuevo nacimiento o una repetición de la generación primera (un ser engendrado de nuevo) sino un *ser engendrado de lo alto*, que difiere de Mateo en el sentido de ser un comienzo absoluto que se alcanza en actitud de acogida y no por obra del propio esfuerzo.

Esta parece la alternativa a una crisis de fe manifestada, a su vez, en una crisis de visión y de espacio (ceguera —véase el Reino— y desalojo —entrar en el Reino—) que parece plantearse a la Iglesia de Juan. Así se distancia de la idea de hacerse justo para entrar en el Reino y se asume la perspectiva de dejarse engendrar para ver y entrar en él. El punto de partida absoluto es Dios, pero Dios amor. Es en primer lugar la Iglesia que debe ser engendrada, al parecer producto de un entrapamiento o «esclerosis», que no descubre su realidad ni su misión.

La primera carta de Juan da un paso más al precisar que este principio absoluto es amor dinámico (*ágape*) y que se requiere de una constante dinámica de ese amor para ser engendrado por Dios, para no caer en el espiritualismo que niega al Hijo como ser humano. Se insiste fuertemente en llamar a los cristianos *engendrados de Dios*, al parecer con la intención de demostrar a un grupo secesionista que hay otro modo de ser engendrado por Dios —un modo distinto del original, surgido de una situación de ceguera y desalojo—.

Por ello, esta carta es portadora de la profundidad humano-histórica del significado de ser hijos de Dios, una postura confrontada con la de quienes buscan radicalizar la cristología de lo alto para llevarla a una altura desencarnada y etérea, y no a la altura del Cristo levantado de la cruz. La carta insiste, sobre todo, en la divinización ya implícita en el hecho de ser engendrado. Hay pecado en quienes se oponen a esta postura en la medida en que no aman al hermano pobre, es decir, en cuanto no reconocen que el ser engendrado por Dios solo es dable a partir del Dios amor revelado en el Jesús *alzado*. La consecuencia de omitir este matiz será la falta de plenitud de la alegría de esta Iglesia. De allí que Juan pretenda la alegría plena de su Iglesia radicando a todo ser engendrado por Dios en la materialidad del Principio (Palabra de Vida, Jesús) y en la dinamicidad de la relación de amor con Él, que purifica constantemente y así evita el pecado. No es que el creyente no peca solo debido a su origen; no peca porque gracias a esa dinamicidad del constante engendramiento de amor, el cristiano es constantemente engendrado por Dios en Jesús para no pecar. Purificarse aquí es dejarse impregnar de Jesús mismo y así ser divinizado, no autoendiosarse.

Estamos ante un avance respecto al Evangelio de Juan. El engendrado por Dios se convierte en casa o lugar del germen de Dios y, por tanto, nido, lo que supone una experiencia dinámica de engendramiento constante, como Jesús que, como Hijo, se alimenta constantemente de su Padre y obra su voluntad sin pecar. Más que amar, el creyente se deja amar por el amor primero, se deja engendrar por ese amor constantemente. Por eso no peca,

sino que obra las obras de Dios; no comete iniquidad, obra la justicia, ama a su hermano.

Se propone al engendrado por Dios como un creativo constante, alguien que produce permanentemente y así camina hacia la semejanza con el Dios que lo engendra siempre como al principio, porque es un amado constante, un hijo constante, y por ello un amante constante de los demás, un hermano constante. El grupo secesionista podía considerar ser engendrado por Dios como un circuito cerrado y fijo, sin relación con los hermanos, sin Jesús, y sin obras. En cambio, se propone otra consideración que parte de la dinamicidad de la relación que Dios inicia y desencadena por su amor engendrador en nosotros por medio de Jesús el Engendrado *in eterno* y en su concreta humanidad.

Solo queda concluir que, como indicamos antes, *ágape* es la fuente del engendramiento constante de Dios. Es por ello que proponíamos traducirlo no como simple amor, sino como amor generoso y generador. Esta es la idea que en el fondo Juan discute con los secesionistas, que aman a Dios sin amar al hermano, es decir aman a Dios sin generosidad, por eso no son engendrados de Dios. *Ágape*, por ello, debe ser entendido aquí como amor generoso y generador.

Cercana a esta perspectiva de 1 Juan está la Carta de Santiago, que en 1,18 explica que los cristianos han sido *hechos nacer* o *dados a luz* por voluntad gratuita de Dios con el fin de ser *primicias de sus criaturas*. Santiago, de sabor claramente judeocristiano, pretende fundamentar aquí la razón profunda de la pureza de la religión, que consiste en practicar a favor del pobre la escucha de la palabra sembrada. Es decir escuchar la Palabra es un acto de siembra, practicar la Palabra es un acto de dar a luz obras o producir frutos, igual que el proceso de fecundación ocurrido en la fe que generó a los cristianos. No hay una dicotomía fe-obras; existe un proceso fluido de amor fecundo. Aunque no menciona el prefijo *ana* (*re*) ni tampoco *gennaos*, que es engendrar o generar, la carta de Santiago, con su acento en la fase del nacer o del dar a luz (*apekuesen*) agrega una nota de aterrizaje concreto de este nacer, el cual significará vivir la religión desde la perspectiva del pobre en un mundo en crisis de principios: «visitar huérfanos y viudas en sus tribulaciones y conservarse incontaminado del mundo». (St. 1,27) Quiere decir que había problemas con las actitudes religiosas de cristianos que no eran puras en este sentido, sino en el sentido de una pureza ritual sin práctica social y con complicidades con el mal del mundo, especialmente de los cristianos ricos. (St. 2, 2ss) La perspectiva generadora de Santiago invita a la reconstrucción de una religión que se ha convertido en un circuito cerrado a espaldas de los pobres y cercana al mal de este mundo, una religión *pura* y frívola. Para ello acude al punto de origen, la palabra que da a luz al cristiano que se preserva del mal en el compromiso con el pobre.

La primera carta de Pedro, por otro lado, presenta para algunos *exégetas* una verdadera teología de la regeneración y recoge temas presentes en Mateo y Juan, aunque no sabemos si hay dependencia de las de estos.

La carta de Pedro coloca a la resurrección como principio ontológico regenerador absoluto y sitúa a la Palabra como alimento para la constante regeneración. Pero una singularidad es que resurrección y palabra regeneradoras se viven en medio de una situación concreta de pasión y sufrimiento, que debe conducir a reproducir en los regenerados la humildad de Jesús que permitirá dar Esperanza al mundo el día de hoy, tal como ayer lo hizo Jesús: es el modelo para seguir sus huellas (2, 21).

La regeneración es primeramente una regeneración en la concepción y la vivencia de tres aspectos de la vida creyente: la esperanza la herencia y la salvación. Estas adquieren las condiciones de vivacidad, incorruptibilidad y perspectiva futura. Es decir, superan una esperanza caduca (espera), una herencia devaluable y una salvación inmediata. Pasan a vivir una esperanza viva, una herencia duradera y una salvación con perspectiva futura en la revelación plena de Jesús.

En segundo lugar, la regeneración es remitirse siempre a la incorruptibilidad de la semilla a partir de la cual han sido regenerados, enfrentando las tentaciones de corrupción y evanescencia del ambiente y viviendo la nueva vida en forma fiel, sin retroceder a la forma de vivir anterior que se identifica con la corruptibilidad. Esa semilla es Jesucristo muerto y resucitado que sufre por los impíos y así rescata y libera. Del mismo modo, esa es la vida a la que han sido regenerados, vida de inmolación por el mundo, en fidelidad al Padre.

En tercer lugar se halla la importancia del crecimiento en la regeneración, que se realiza rechazando un retorno a la corrupción anterior. La carta especifica cómo debe rechazarse: alimentándose de la semilla mediante la Palabra, que es denominada *leche espiritual*. Es subyacente la imagen del niño que se amamanta y gusta. Hay aquí una experiencia deleitosa de rechazar un tentación de retroceso. Solo se crece alimentándose gustosamente de la Palabra en medio de los sufrimientos. Así estos se transforman en piedras vivas que se alimentan acercándose a la Piedra viva, Jesús, y construyen una casa (familia-hogar) de Dios formada por inmolados personales y no por donantes de ofrendas exteriores a ellos.

Así se constituye un pueblo de Dios como familia de los que se inmolan generosamente como Jesús. Estos se alimentan de la leche espiritual de su Palabra, que regenera en circunstancias concretas de adversidad, en las que se actualiza la regeneración dada por la resurrección que, a su vez, fue dada por el Padre a Jesús. La regeneración resulta así una manera de vivir la fe y la Iglesia como retoma concreta y creativa de la pasión de Jesús por el mundo, comunicando su esperanza al mundo, convirtiéndose ellos mismos en esperanza para el mundo, regenerándose permanentemente por la Palabra y alentando así al mundo a dejarse regenerar.

La carta de Tito, finalmente, en su pretensión de consolidar internamente la Iglesia en Creta y de realizar su misión salvífica hacia ese mundo concreto por medio de la colaboración en las cosas buenas que este tiene, fundamenta su actitud en el hecho de que los cristianos de Creta han superado la beligerancia y contraste con el mundo (cosa al parecer propia de un grupo profeta judaizante) gracias al baño de regeneración (*palingenesia*) y renovación en el espíritu que los lleva a la servicialidad, la prudencia y la construcción del bien común.

El fundamento teológico de este baño reside en el *kairos* con que Dios manifestó su bondad, que no supuso esfuerzo humano (justicia) sino gracia gratuita, amor generoso. La salvación comenzó cuando la generosidad de Dios se manifestó. Esta generosidad emplea el medio salvífico *baño*, que tiene dos formas, la inmersión (piscina) y el derramamiento (ducha). Llama regeneración ante todo a la inmersión, como en el líquido de la placenta, y llama renovación del espíritu a la ducha. Esto es importante porque coincide con los textos precedentes en la búsqueda de una radicación más honda, y encuentra que la regeneración fundamental está en el ápice del amor gratui-

to de Dios en Jesús, lo que se acompaña en la vida con el rocío del Espíritu que renueva en esa regeneración, pero que no subsiste sin esta.

El uso de *palingenesia* establece, a través de un acto ritual en la persona y en la comunidad, el inicio absoluto de un proceso que se desencadena en amplitud por medio del testimonio, donde obra renovadoramente el Espíritu; la persona y la comunidad, imbuidas del espíritu, asumen las actitudes de Jesús a favor del bien común; se abandona así un profetismo de denuncia que no construye el mundo, que se hace irresponsable de la acción directa, y se asume el diálogo con un mundo que requiere aliento. La misma actitud generosa de Dios ha de desarrollarse con el mundo, obrando con servicialidad y prudencia debido a que se ha recibido la gracia generosa del punto de partida absoluto del baño de regeneración, que, acompañado de la renovación abundante y generosa en el Espíritu, da siempre frutos generosos y abundantes en la Iglesia y en el mundo.

En síntesis, el término regeneración en el Nuevo Testamento: 1) apunta en todos los casos a entender a Jesús, especialmente su muerte y resurrección, como un punto de partida, de engendramiento o regeneración, nuevo en el sentido de absolutamente original, no de repetido, como en la expresión *de nuevo*; 2) presupone situaciones diversas por las que se llega a la misma perspectiva de regeneración, reengendramiento o engendramiento de Dios. Estas situaciones pueden ser una polémica con la sinagoga farisea (Mateo), desalojo y ceguera —esclerosis— consecuencia de fracasos (Jesús -Templo-expulsión de sinagoga: Juan), enfrentamiento con desviaciones espiritualistas internas (1 Jn) o frívolas en medio de duras situaciones (St), persecución cotidiana y previsibles sufrimientos (1 Pedro y St.), consolidación de la vida interna y relaciones de diálogo y colaboración con el mundo; 3) pero hay una situación común como es la crisis de la perspectiva profética judaizante liberadora ante un mundo que se desvanece y a veces se corrompe. Por tanto, hay una crisis en el anuncio del Reino, que reclama una reelaboración de la vida y del pensamiento; 4) ante esa crisis se opta, en cierto modo, por ser anticipo parcial pero concreto del Reino, reproduciendo en la vida personal y eclesial la inmolación de Jesús en la cruz para testimoniar en el ahora lo anunciado. Transparentar a Dios, siendo como Jesús en su actitud más esencial ante la situación límite de la cruz. Para ello apelan a una profundización. No esforzarse por ser niños, sino dejarse engendrar por Dios, reengendrar o regenerar. De allí la importancia de un punto de partida claro que se fijará en el baño de regeneración; 5) pero también en la dimensión eclesial, la Iglesia habrá de ser regenerada como pueblo-familia¹⁰⁶ de Dios, de piedras vivas, responsables de la esperanza del mundo; 6) además habrá que aplicar esto en diversas situaciones, de allí que el Espíritu renovará permanentemente en el engendramiento original, por medio de la Palabra, proponiéndose una *dinamicidad* y *creatividad* de formas de ser reengendrados o regenerados en circunstancias concretas, pero aplicando siempre el anondamiento de Jesús que los generó, regeneró y regenerará; y con ellos, al mundo; 7) la derivación práctica del engendramiento deberá ser el fruto de una vida concreta que transparente la religión cristiana como religión conce-

106

Cierto patriarcalismo permitió al cristianismo «d'inserirsi nelle città ellenistiche e di sopravvivere, sviluppando nuovi modelli d'integrazione sociale»; cfr. L. Padovese, *Il problema della politica nelle prime comunità cristiane*, Casale Monferrato, 1998, p. 113.

bida con una precisa forma de pureza: la pueraza del servicio a los pobres y la preservación respecto del mal de este mundo; 8) sin duda, con esto disminuirá la beligerancia hacia el mundo, y más bien la Iglesia tomará el camino de una convivencia referencial inspiradora del mundo, incluso a sabiendas de que sufre persecución en muchos casos y de que ejerce la denuncia en otros; 9) estamos ya camino a un primer proyecto que debemos estudiar aún: como alma en el cuerpo, así los cristianos son en el mundo.

2.2. Regeneración en perspectiva histórica

Para fundamentar una teología regeneradora es preciso también recorrer el proceso histórico de Israel después del exilio. Con ello se precisa el sentido concreto en que Jesús trae la salvación. A su vez se requiere seguir los cambios de perspectiva en la primera Iglesia.

2.2.1. EL DRAMA ESPIRITUAL DEL POSTEXILIO A JESÚS

Como es sabido, los intentos liberadores en Israel se manifiestan a través de varias corrientes previas y posteriores a Jesús, sobre todo la revolución macabea con la dinastía asmonea consecuente, y la revolución zelota con la consecuente destrucción del templo en el 70.

Todo el período persa y parte del período helenista-ptolomeo fueron dominados por dos sadocitismos que implantaron una forma de gobernar desde la Ley. Estos combinaron la convivencia con los imperios de turno con el desarrollo de una religión estrictamente ritual, en desmedro de la fe histórica de Israel. La influencia envolvente de la cultura helenista desencadenó un proceso degenerativo interno en los hebreos. Por una parte, en esta etapa sacerdotal comienza una crisis espiritual que invade a Israel; esta fue resultado de un legalismo cada vez mayor que hizo que la fe perdiera su horizonte central. Emerge un conjunto doctrinal (retribución) lejano a la intervención de Dios en la vida e historia cotidiana, favorable a quienes detentan el poder civil y religioso, y partidario de la ritualidad como manifestación de Dios.

Por otra, ese andamiaje religioso se levanta dentro de una lógica secular helénica de poder, donde no hay más objetivos que los intereses particulares. La doblez se impone y se quiebra una sabiduría tradicional. La penetración del helenismo invade las costumbres y crea en diversos ambientes judíos una creciente confusión y, a su vez, un marcado clamor por la justicia. Israel entra en una situación claramente degenerativa.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Algunos estudios históricos han detectado un proceso degenerativo en la religión de Israel, ante el cual emergen algunas voces a favor de un total replanteamiento, como la decisiva de Qohelet y la aparición de la literatura llamada apocalíptica que conoce un proceso histórico paralelo a estos cuestionamientos. La época de Jesús es el punto culminante de este proceso: «Nell'eta di Gesu una fonte, attinta da Strabone, deprecava l'isolazionismo e l'esclusivismo del giudaismo ufficiale contemporaneo... Secondo il vangeli, i «giudei» avrebbero esercitato una dittatura ideologica priva di autorita e lontana dalla sensibilita e dal cuore della gente comune. Era inevitabile che il rigorismo «ortodosso» mostrasse tutta la sua precarietà e difficoltà di applicazione nella convivenza quotidiana in una cita greca, piena di

2.2.2. LA ORIGINALIDAD HISTÓRICA DE JESÚS

Si intentamos precisar históricamente el significado y la originalidad de Jesús como respuesta a aquella situación secular degenerativa y a los diversos intentos de réplica realizados en los movimientos históricos y en las ideas, hallaremos la novedad y la fuerza del amor generoso de Dios encontrado en Jesús. Según Sacchi,¹⁰⁸ Jesús entra en el corazón de la confrontación entre una teología de la Promesa y una teología del Pacto que domina toda la historia posterior al exilio. Jesús opta por la teología de la Promesa integrando en forma subordinada la del Pacto. Inicia así una superación de la religión basada en la Ley y en la distinción entre lo puro y lo impuro; abre un respiro fundamental no solo para Israel sino para toda la humanidad, sujeta también a la exigencia de la justicia y la eticidad. Este paso supone una profunda distancia respecto del judaísmo y una recuperación creativa de la perspectiva profética del Reino, con distancia hacia la bancarrota asmonea que terminó por entregar todo Israel a Herodes y finalmente a los romanos. Pero Jesús también replantea el sentido del sacerdocio, que había entrado en complicidad con los poderes a lo largo de los períodos persa, helénico y romano. La religión del *templo de su cuerpo* se funda sobre el sacerdocio como *autodonación generosa en la vida de todos los días*. Con ello reelabora el sacerdocio judío tradicional.

2.2.3. LA PRIMERA CRISIS DE LA IGLESIA Y SU REGENERACIÓN

Tuvo que haber motivos históricos para que la primera Iglesia diera el paso hacia la perspectiva de la regeneración y su elaboración en el plano teológico. Esto parece ser un desarrollo y profundización en nuevas circunstancias del sentido específico de la liberación aportado por Jesús. En efecto, en el Nuevo Testamento aparece la esperanza de la liberación de Israel como una convicción que primeramente será sostenida con toda firmeza y que luego se comenzará a desvanecer: «nosotros esperábamos que sería él quien iba a librar a Israel; pero con todas estas cosas, llevamos ya tres días desde que esto pasó».¹⁰⁹

Algún factor histórico concreto debió de intervenir no solo para que se retrasaran la parusía y la liberación, sino para que se propusiera un acento en positivo de la perspectiva regeneradora como continuidad legítima de esta liberación esperada. No solo es válido lo señalado por Brown¹¹⁰ para explicar este salto de calidad en la reflexión juanea respecto de la sinóptica; última-

templi e di imagini divine. Non saranno mancate, presso i membri della comunita piu coinvolti nella vita professionale e politica della cita, esitazioni e «crisi di identita»... E fin troppo noto come l'eta cristiana si affaci in un periodo particolarmente tormentato della storia del giudaismo», L. Troiani, Il perdono cristiano, Brescia, 1999, p. 211.

¹⁰⁸ P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio*, Torino, 1996, 466.

¹⁰⁹ Lc. 24, 21; Hec. 1, 6: restablecer el reino de Israel ahora.

¹¹⁰ Cf. R. Brown, *La comunidad...*, c. II, sostiene que Juan sobrepasa la reflexión cristológica desde abajo de los sinópticos, proponiendo una cristología desde lo alto motivada por una exigencia del ambiente. De no producirse esa cristología, la Iglesia difícilmente hubiera continuado la tradición.

mente, también el trabajo de Nodet y Taylor¹¹¹ acusa la presencia de una base esenia en la primera Iglesia que habría reformulado algunas cosas.¹¹² Es preciso recoger este factor, porque nos ofrece una razón más directa y concreta para entender la Iglesia como espacio de regeneración.

En todo caso, queda indicado como problema. Pero es claro que *regeneración* como perspectiva es más que una simple espiritualización de la primera Iglesia; es, más bien, el recomienzo desde el principio esencial de una nueva forma de vivir la Iglesia: la Iglesia como anticipo parcial del Reino a partir del amor generoso del Hijo Jesús en la cruz. Es altamente probable que ante un mundo en crisis, después de que se predicó el Reino sin que este llegara de inmediato, la primera Iglesia haya entendido que si el Reino no llegaba, ella tenía que ser algo de ese Reino, al menos como un anticipo.¹¹³

2.2.4. HACIA EL MEDIOEVO: SER ALMA EN EL MUNDO

Si observamos la historia posterior podremos percibir el tránsito hacia lo que definimos como el primer proyecto pastoral eclesial de amplio radio en la primera Iglesia, expresado en la Carta a Diogneto.¹¹⁴ Sobresale este texto por la vivencia cristiana al interior de la cotidianidad del mundo, sin separarse hacia lugares especiales para cristianos, pero sí dando vida a lo mejor de ese mundo.

Hemos podido comprobar el amplio uso del término regeneración y otros afines por los Padres, especialmente hacia el 150 d.C.. Al parecer existe una línea de desarrollo de la perspectiva regeneradora en el Espíritu que comienza con Justino y Taciano, continúa en la Carta a Diogneto, Melitón de Sardes y Teófilo de Antioquía y culmina con Clemente de Alejandría, Orígenes e Ireneo, quienes influirán después en San Agustín.¹¹⁵ Aquí se requiere un trabajo sumamente amplio y preciso para entender la relación que hay entre el uso más conocido del concepto de regeneración para el bautismo y la perspectiva más compleja y envolvente del mismo concepto para la realización de una regeneración del mundo en crisis con el aporte de la Iglesia.

Una fuerte proporción de los textos de referencia muestra la dualidad mundo *degenerado-Iglesia regeneradora*.¹¹⁶ La regeneración en los Padres puede documentar ampliamente lo que ha sido la pastoral de la Iglesia en un

¹¹¹ E. Nodet y J. Taylor, *Essai sur les Origines du Christianisme*, París, 1998.
¹¹² Ha sido detectada por la similitud de los ritos del bautismo y la eucaristía entre esenios y cristianos.
¹¹³ Desde luego, no se trata de la Iglesia-*societas perfecta*, ni mucho menos de la unión deplorable entre poder político y religioso ocurrida a partir de Constantino. Mas bien se trata de una Iglesia-caridad, anticipo del amor de Dios.
¹¹⁴ Véase la aportación extraordinaria de M. Rizzi, *La questione dell'unita dell'Ad diognetum*, Milán, 1989 y «La ciudadanía paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6)», en *Annali di Scienze religiose* 1 (1996) 221-260.
¹¹⁵ Véase los documentados trabajos de S. Fernández-Ardenaz, *El mito del hombre nuevo en el siglo II*, Madrid 1991, pp. 151-186 y *Genesis y anagenesis, fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria 1990.
¹¹⁶ Véase por ejemplo Clemente de Alejandría, *¿Qué rico se salvará?*, 42 (P190.19; M9. 649D).

mundo en crisis.¹¹⁷ Y puede arrojar comprobaciones, al menos parciales, de una hipótesis que manejamos hasta el momento: con alta probabilidad el medioevo comienza no solo con la fragmentación y dispersión del imperio, sus zonas antiguamente dominadas y sus gentes, sino con la nueva concentración de las personas desamparadas en feudos de diverso tipo, donde la Iglesia debió jugar un papel importante gracias a su experiencia regeneradora realizada en los tres primeros siglos posteriores a Jesús, y a las familias y personas que formó como líderes. La Iglesia logrará consolidar en las localidades más extremas los pocos espacios regeneradores en un mundo en disolución, pero esos espacios eran la Iglesia misma, la Iglesia como ámbito de regeneración, de modo que, acentuada la crisis, logra contar con esas personas y familias (familia-pueblo de Dios) que desde lo cotidiano se hacen ya responsables, como Iglesia, de acoger, orientar y dar vida (monasterios y señores). Como dice la carta a Diogneto, no es una Iglesia separada del mundo sino una que participa de él, aunque se distingue por su testimonio, no por su separación entre lo puro y lo impuro.

Taichi Sakaiya¹¹⁸ se ha preguntado como sociólogo, economista e historiador si el mundo actual va hacia un *medioevo de alta tecnología*. Para responderse compara nuestro presente con el tránsito al medioevo. El defecto de su análisis es que al comparar épocas tiene muy poco en cuenta el cristianismo. Solo intenta una explicación sociológico-religiosa prescindiendo de la especificidad cristiana. Sin embargo, sus tesis son de una profunda intuición que podría servir para entender no solo nuestra historia eclesial pasada, sino también para proponernos actuar en el presente. Sin duda, un estudio detenido de los Padres en torno a la regeneración, al menos hasta el entorno de la Carta a Diogneto, se hace indispensable.

2.3. Una teología de la regeneración: criterios

No desarrollamos la teología de la regeneración; simplemente proponemos un camino que pensamos tendría que seguirse para llegar a ella y

¹¹⁷ Cuando hablamos de mundo en crisis hacemos notar que no estamos hablando propiamente la crisis global del imperio, que solo se desarrollará en los siglos IV y V. Mas bien en época de Jesús el imperio está en su apogeo; lo que no está en apogeo, sino en segura y severa crisis son la República, con la democracia senatorial romana, y los pueblos periféricos puestos en crisis por el dominio imperial, sometidos a pago de impuestos, la homologación cultural y la diversificación religiosa. A esto llamamos mundo en crisis. De la crisis de la periferia en tres siglos se pasará a la crisis del centro y a la generalización de la crisis imperial los siglos IV y V. De allí probablemente la caracterización cristiana del mundo como malo desde el primer momento, caracterización que acusa bien una crítica desde la periferia. Con esto aceptamos la seria observación de algunos historiadores respecto al prejuicio que corre acerca de la descomposición del imperio como si viviera una crisis total desde sus inicios. Cfr. G. Bravo, *Historia del mundo antiguo. Una Introducción crítica*, Madrid 1994 e *Historia de la Roma Antigua*, Madrid 1998, pp. 131 y ss. También E. y W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, Bologna 1998. Padovese afirma por otro lado la similitud entre la actitud de simpatía de los cristianos hacia la democracia y de rechazo a los excesos que la hicieron peligrar y desaparecer mediante el Principado, y la actitud que en el pasado tuvo Sócrates con la democracia griega y los excesos que la degenerarían. Así, se habría dado una confluencia de los cristianos con los estoicos. Cfr. L. Padovese, *Il problema...*, pp. 34-49.

¹¹⁸ T. Sakaiya, *Historia*, pp. 157 y ss.

formularla. Ella recoge todo lo avanzado hasta hoy en la teología latinoamericana.

Consideramos, según lo avanzado y por avanzar en las bases de su fundamentación, algunos criterios esenciales que se debe tener en cuenta para elaborar este tipo de teología que permita responder a nuestros tiempos.

2.3.1. DESDE EL LÍMITE: TEOLOGÍA DEL AMANECE

2.3.1.1. Un primer criterio es considerar con todo realismo que estamos nuevamente en una honda situación límite, en la que el mundo en crisis nos ha desbordado. Cada intento evangelizador se estrella contra la inconstancia, la implosión, la flexibilidad, la inconsistencia, la levedad de este mundo.¹¹⁹ Desde el límite es que se ha de repensar la fe, Dios,¹²⁰ la Iglesia y la misión dejando de lado posiciones pesimistas (teologías de tramonto, del atardecer) y posiciones triunfalistas (teologías del mediodía).

Esto presupone una lúcida actitud de espera, de ejercitar el trabajo teológico como humilde y silencioso acompañante del silencio producto de nuestra perplejidad, pero también esperanzador e inspirado acompañamiento para percibir los indicios del alba, del amanecer, de la resurrección.

2.3.1.2. La teología es acto segundo, es reflexión a partir y sobre la experiencia a la luz de la Palabra de Dios. Pero a su vez la teología, una vez elaborada, al volver a la experiencia, es acto primero en el orden de la proposición pastoral, en el sentido de que da criterios que en cierto modo norman la manera de conducirse en la experiencia y adquieren la característica de nuevos puntos de partida. Esto es solo una cuestión de matiz, pero permite ser conscientes del papel evocador de la teología, inspirador del futuro de la experiencia.

La teología ha de elaborar los sueños de la noche y contarlos y cantarlos al alba, de modo que, sin desembocar en fines utilitaristas, inspire desde un alma matinal el encanto del día y de la noche. En ese sentido la teología está siendo ya hoy en muchos casos una experiencia familiar a la mística. Una teología de los «hijos de la luz, del día, no de la noche, ni de las tinieblas»,¹²¹ es decir una teología del amanecer de la resurrección.

2.3.1.3. Pero amanecer al alba en teología presupone muchas noches oscuras en la vida de la Iglesia, y muchos despertares de ilusión, de desesperación, de rigidez o simplemente de confusión, que requieren la habilidad del alma matinal para ser discernidos. Esta habilidad viene de un acento inspirador espiritual muy neto que la teología latinoamericana está adquiriendo hoy y que hemos de recoger. En América Latina, donde hemos experimentado el sólido *ver-juz-*

¹¹⁹ Véase un intento de reflexión teológica fundamental para estos tiempos en C. Dotolo, *La teología fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma, 1999.

¹²⁰ Al propósito véase J. Avilares, *Dios desde los límites*, Madrid, 1999.

¹²¹ 1 Tes., 5, 5.

gar-actuar, se ha ido profundizando. El ver se ha ido tornando en un contemplar, el juzgar en un dejarse inspirar, y el actuar en un recrear. Una perspectiva regeneradora presupone una distancia respecto a: i) cierto racionalismo o criticismo moderno presente en la lógica filosófica presupuesta por algunos teólogos latinoamericanos, y a ii) cierta falta de filosofía en muchos, lo que también va derivando en un espiritualismo irrelevante.

- 2.3.1.4. Una teología de la regeneración es una forma concreta de una teología del alba, del amanecer, que se caracteriza por leer los esfuerzos regeneradores de la humanidad a la luz de la dimensión regeneradora del amor generoso de Dios en Jesucristo, contribuyendo a inspirarlos, alentarlos y, desde luego, a corregirlos en lo que tienen de positivo o de negativo para ir haciendo del mundo el lugar habitable y solidario que Dios quiso para los seres humanos.

2.3.2. DIVINIZACIÓN Y GENEROSIDAD TRINITARIA: EL PRINCIPIO

- 2.3.2.1. Una reflexión teológica de este tipo ha de considerar el principio esencial: la particularidad del Dios de nuestra fe, considerado como Dios ágape. Sabemos que lo propio de Dios es el amor interpersonal, pero un amor interpersonal muy preciso. Es un amor interpersonal generoso y generador, promotor del otro. Del Dios que adoremos depende el tipo de amor que demos. Si Dios es amor, hemos de amar. Si Dios es amor generoso, hemos de amar generosamente. Si Dios genera con su amor, amaremos solo si generamos al otro. Si esa generosidad es generadora de vida, amarlo supone dejamos engendrar primero por él, para poder amar con generosidad y de forma generadora. Amar es realizar generosa y generadoramente la generosidad generadora de Dios¹²² por participación en Él.
- 2.3.2.2. La Trinidad del Dios de nuestra fe es un proceso eterno de generaciones de amor generoso interpersonal. En ella está la fuente de la generosidad y de la generación de los seres humanos, de la regeneración cristiana y de la consecuente regeneración del mundo. Profundizar en la relación generosidad-generación-regeneración será aún una ardua tarea por seguir.¹²³
- 2.3.2.3. Será importante también profundizar en el sentido de la creación en la Trinidad, y en el tema de la nada como contracción de Dios desde el inicio de la creación, ratificado con la *kenosis* del hijo eterno. Habíamos visto que la humillación y la discreción se impondrán como estilo cristiano para servir al mundo y así ser alma en él. El fundamento de esta actitud viene de Jesús, pero también del *Zimzum*

¹²² «È comunque evidente che non esiste nessuna dinamica della rigenerazione del cristiano che non sia un prender parte e un comunicare alla eterna generazione del Figlio così come si è rivelata nella storia della salvezza. Così come non esiste una comunicazione a quel mistero che non sia interpretabile come un nascere del Figlio in noi», M. Serretti, *Il Misterio della Eterna Generazione del Figlio*, Roma, 1998, 216.

¹²³ Diversos estudios sobre la Trinidad, como los ya elaborados por Durrwell, Von Balthasar, Kuschel, Moltmann, Kasper, están relacionados con este punto central que exponemos y permitirán una mejor aproximación al sentido teológico de la regeneración.

primero de Dios (Moltmann). Esto tiene una importancia radical para entender la divinización o inhabitación de Dios en el ser humano.¹²⁴ El proyecto de Dios es hacer al ser humano su amigo. Dios diviniza al ser humano si este entra en su amor generoso que supone anonadarse para que el otro sea, exista. El hombre, contrariamente, toma el camino del endiosamiento que en vez de promover, mata. Pero, después de un endiosamiento, sobreviene siempre la crisis. Desde ella Dios puede ejercer mejor su proyecto divinizador. Las heridas son heridas abiertas hacia el cielo.

2.3.3. DIOS HACE LA HISTORIA REGENERÁNDOLA EN CRISTO

- 2.3.3.1. Dios interviene en la Historia según su modo propio, específico: generando al Hijo —eternamente generado— para nosotros, en la encarnación, y en la resurrección.¹²⁵ Pero esto apunta a regenerar la historia en ese Hijo que es mediador y guía de la regeneración por medio de su Espíritu en la Iglesia. Jesucristo es el gran comunicador concreto del amor generoso y generador que nos genera como amantes generosos y generadores, como participantes activos del amor generoso eterno de Dios.
- 2.3.3.2. Este modo de intervenir en la historia difiere de ciertos modos humanos —las grandes acciones violentas, las revoluciones, las grandes alianzas, la Historia con mayúscula—, pero a la vez se identifica con otros modos humanos cotidianos y generacionales de vivirla y hacerla, cuya característica es su discreción, su insignificancia, pero sin los cuales nada camina. Cuando se destruyen tales modos, ocurre la crisis en forma radical y total. En ese sentido, Dios no solo opta preferencialmente por los pobres, sino también por los modos pobres y cotidianos de hacer la historia. Dios se identifica con ellos no para que permanezcan en la insignificancia sino para que el conjunto de la vida se organice sobre la base de, y para dar aliento a ellos. En efecto, Jesús apunta a los nudos esenciales del vivir como seres históricos. La acción de Jesús está anclada en la cotidianidad: trabajar, parir, construir familia, amar, convivir, acercarse, construir una casa, ser amigos, ayudarse, criar los hijos y ayudarlos a crecer, comer, beber, crecer como personas y como pueblo, y morir, son elementos esenciales de la vida cotidiana que toma Dios como suyos en el Hijo encarnado y que, con su resurrección, abre hacia una dimensión eterna.¹²⁶

¹²⁴ Véase una interesante reflexión sobre la divinización como crecimiento en el amor sobre la base de los Padres en el trabajo de la teóloga latisense M. Tenace, *Dire l'uomo, vol II: dall'immagine di Dio alla somiglianza. La salvezza come divinizzazione*, Roma, 1997.

¹²⁵ Cfr. F-X. Durrwell, *Nuestro Padre, Dios en su misterio*, Salamanca, 1992; también, *La resurrección de Jesús misterio de salvación*, Barcelona, 1967.

¹²⁶ La preferencia por la vida cotidiana se muestra en la Biblia ya desde el Génesis, la 11 donde la ambición de la fama es la motivación para construir una ciudad y una torre. La antítesis de estas es el regreso a la vida concreta de la dispersión en medio de la tierra (v. 9), y del engendrar hijos para continuar la vida (v. 10 y ss.). Cfr. C. Castillo, *Una tecnología para la salvación. Reflexiones sobre lo técnico en la Biblia*, BIRA, 22 (Lima): 55-75 (1995) p. 73.

Podríamos decir «Y el verbo se hizo carne y se acercó entre nosotros». En efecto, muchas veces hemos repetido que Dios se encarna en la historia, y pocas veces nos hemos preguntado en qué historia se encarna Dios, ya que hay varias maneras de entender y vivir esta. Su historia preferida es la cotidianidad, como gusta decir a Amido Rizzi.

2.3.3.3. La perspectiva del Reino es en realidad la búsqueda de dar al conjunto de la humanidad un basamento en la esencial cotidianidad sobre la cual se constituye la vida, en la que se ha encarnado Jesús. Él pasa haciendo el bien en el sentido de alentar y fortalecer experiencias humanas básicas (restituye el Hijo a la viuda de Naim; a la joven hija de Jairo la devuelve a sus padres; saca de la crisis a la hemorroisa; da vista al ciego; comparte el pan con la gente hambrienta). Su lucha contra las potencias demoníacas es toda para reconstruir personas quebradas y para brindarles un espacio de sanación cotidiano para que sean ellas mismas. El Reino llega en la cercanía de la acción solidaria normal, y mucho más cuando los propios pobres toman confianza y emprenden un camino por sí mismos.

2.3.3.4. El sentido más profundo de la mediación de Jesús como Hijo viene de la generación de sujetos sólidos y normales partiendo desde su extrema debilidad. Los Evangelios están escritos con la convicción de que el estado de dispersión y crisis en que se encuentra el pueblo es una gran ocasión para el amor generoso del Hijo y para desencadenar una fuerza irreversible de regeneración. Se trata solo de sembrar la semilla y esperar su crecimiento. Esto presupone una enorme confianza en la obra ya realizada por el Padre. Los sinópticos y Juan muestran que Jesús reconstruye sujetos partiendo de personas en crisis, por medio de la generosidad y la confianza. En ese sentido la regeneración de la humanidad en Cristo es sobre todo la retoma confiada de su condición última filial, anunciada por Jesús y luego por su Iglesia.

Rompe en ese sentido con el entrapamiento del pecado que seguramente toda persona tiene, creando un espacio muy distinto del espacio de la recriminación puritana de la religión saducea y farisea. Un espacio de confianza y persistencia en el don (perdon) en el cual el pecado se ahoga. Gracias a la liberalidad de Jesús y a la confianza que pone en los sujetos desestructurados, Jesús regenera a estos sujetos, y ello es base para constituir familias, grupos, amigos, etc. Regenerando sujetos se regenera la cotidianidad, y así se contribuye a crear el clima de la regeneración de la historia y la creación. Este modo tiene repercusiones sociales y políticas solo si antes las ha tenido en la cultura y previamente las ha tenido en el consenso cotidiano y en cada persona.

Dios regenera la historia en Cristo en la medida en que la confianza de Dios y su amor generoso expresado por Jesús alcanza e inunda el espíritu de las gentes, creándose un espacio distinto, de confianza en ellas, que saca a las personas y los pueblos en crisis de la presión entrapante de su pecado y de su natural sentido de culpa. Todo viene del ojo generoso de Jesús, que no mira con desconfianza y recriminación sino con confianza y generosidad, valorando lo positivo que hay en todos. Sin mezquindad.

2.3.3.5. Con ello se establece una nueva asociación de la humanidad regenerada, que es la que se acomuna en torno a la generosidad. Generando el Hijo para nosotros por medio de la resurrección, Dios Padre establece su modo privilegiado y definitivo de acción histórica en la generosidad de Jesús. Establece así un nuevo criterio de discernimiento ante toda forma de construcción histórica. La acción histórica de construcción de generosidad y generatividad queda legitimada. Y será ella la forma principal de acción de los cristianos. Incluso la misma acción por la justicia tiene sentido solo si se trata de una acción generosa, suscitadora de generosidad y generadora. Pero si aquella se emprende como acción interesada y mezquina, la tarea del cristiano será abrirla del encerramiento que ella supone. Y es que el Hijo generado para nosotros media entre la generación eterna y la regeneración de nosotros en la historia.¹²⁷ En la vida concreta de Jesús es posible ver con seguridad que este es el modo de actuar de Dios para regenerar a los seres humanos; por eso Juan afirma que «todo el que ama ha sido engendrado de Dios porque Dios es amor». (1 Jn. 4, 7). Podemos agregar, después del estudio de la generosidad, «que todo el que ama generosamente es generado de Dios porque Dios es generosidad».¹²⁸

2.3.4. *ESPÍRITU REGENERADOR, IGLESIA Y GENERACIONES*

Una teología de la regeneración ha de estar atenta al sentido regenerador del Espíritu y al proceso regenerador de la Iglesia en su interior para entender también su misión regeneradora en el mundo. He aquí algunas pistas teológicas:

- 1) Como se ha visto ya, el Espíritu juega un rol fundamental en la regeneración, pero mientras en Juan 3, 15 es medio para engendramiento de lo alto, en 1 Pedro los medios de la regeneración son la resurrección y la palabra como *leche espiritual*, alimento para reentroncarse con el punto de partida. Así ocurre también al parecer en Tito. O sea que es posible hablar de las dos maneras: de Espíritu regenerador y también de Espíritu renovador en la regeneración operada por la resurrección. En cualquiera de los casos el Espíritu está presente tanto en el inicio de la regeneración como en el desarrollo de la vida creyente hacia la regeneración del mundo. Este es el Espíritu de Jesús resucitado que hace a sus seguidores testigos de la resurrección (Hec. 1,22; 2,32; 3,15; 4,33), siempre prontos a dar razón de su esperanza (1 Ped. 3, 14).

¹²⁷ «La nascita del Figlio in noi el l'elemento mediano tra l'eterna generazione e la nostra rigenerazione. Nella nascita del Figlio in noi si articola l'estrema oggettività di Dio e l'estrema soggettività della creatura (pneumatizzazione), e tutto ciò al di fuori di un gioco dialettico nella presunta pari reciprocità, ma nella inclusione in un disegno tra Padre e Figlio che significa ogni ulteriore evento», M. Serretti, ob. cit., pp. 215-216.

¹²⁸ Quedan dos temas pendientes para un tratamiento mayor: el problema de la unidad en la historia desde una perspectiva regeneradora y la relación entre historia y recreación cósmica.

2) Por eso la Iglesia no se autoconció inicialmente ante un mundo en crisis solo como una Iglesia profética. Es más, como resulta de la carta a Tito, rechaza cierta profecía judaizante litigiosa. La Iglesia se va a autoconcebir como anticipo del Reino, dado que este no llega. La Iglesia descubre que debe ser Reino para la gente de alguna manera, por ejemplo visitando viudas y huérfanos, albergando necesitados y preservándose así del mal circundante (St. 1, 27), es decir, viviendo la coherencia entre fe y obras y venciendo la dicotomía ricos-pobres en su interior, como signo anticipado del Reino. Y esto supone un salto de concepción respecto a la perspectiva judaizante, con la aprobación más general de la apertura a los paganos, la práctica del perdón y la actualización cotidiana de la pasión en la vida de los cristianos. Los hechos *narran bien esta apertura y son muestra de la generosidad de Dios que derrama su Espíritu sin reparo, ni condiciones, generosamente —casa de Cornelio¹²⁹— y realiza cristianos generosos en forma aventajada, como los de Macedonia.*¹³⁰

Ser testigos del resucitado es primeramente ser eclesialmente testigos de la generosidad de Dios. Los cristianos, como ya lo proponía Pablo en la carta a los Filipenses, están invitados a «tener los mismos sentimientos que tuvo Jesús»¹³¹ tal como *aparecen* descritos en el himno consecuente. Así la Iglesia de los testigos del resucitado es la Iglesia de los anoadados voluntariamente por fidelidad a Jesús en su amor al mundo, la Iglesia de los que han anidado la capacidad de Jesús de inmolarse poniendo su confianza en el que juzga justamente.

Pero, en segundo lugar, ser testigos del resucitado es ser testigos de la generación del Hijo encarnado como resucitado, a través de su personal y eclesial regeneración. La Iglesia de los testigos de la regeneración de Dios está formada por cristianos que no solo han vuelto a nacer, sino que han vuelto a ser fecundados, reengendrados, es decir que han encontrado el principio de vida actuante en la nada de la creación y en la nada de la redención, y en su nada propia, y a partir de allí han visto y vivido un crecimiento personal y comunitario inimaginable, en el que han sido queridos generosamente en forma gratuita total por el Padre. Pero por eso mismo cada uno ha encontrado personalmente su particular vocación, sirviendo con ella a los demás testigos, estableciendo lazos de comunión y misión generosa hacia el mundo. Moltmann ha subrayado cuatro principios de acción del espíritu en la primera Iglesia: individuación, creatividad, relación u holístico e intencionalidad o anticipación.¹³²

El Espíritu que renueva en la regeneración original —*del principio*, según Juan— saca de ella iniciativas creativas para enfrentar nuevos desafíos con la misma generosidad y generatividad. La Iglesia se va convirtiendo así en un Pueblo de Dios que tomará la forma de casa que regenera en un mundo donde la gente se encuentra desplazada o desalojada, va amparando a quien está perdido, va afirmando y a la vez

¹²⁹ Hec. 10, 45-48.

¹³⁰ 2 Cor. 8, 1.

¹³¹ Fil. 2, 5.

¹³² J. Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca, 1987, pp. 113-114.

modificando todo lo bueno que hay en el mundo. En la Iglesia, a pesar de ser nada (pecadores), por la regeneración de Dios todos pueden recuperar la prístina creación original aprendiendo formas diversas de ser y amar como Jesús.

Mediante el bautismo y la eucaristía, el cristiano renueva su regeneración original en forma ritual para recobrar fuerzas originarias del Espíritu —para ser más— que permitan abrir nuevos rumbos entre personas y grupos tan diversos como los que la Iglesia acogió.

- 3) Lugar importante ocuparán la distinción generacional y el tratamiento especial a las nuevas generaciones. La Iglesia ha promovido desde el comienzo la transmisión de la regeneración original del amor generoso hacia los jóvenes para dar futuro a la experiencia operada en ellos y así alcanzar a todas las generaciones. Por eso los temas de las generaciones, de sus relaciones y de la promoción de los jóvenes no es accesorio sino central en la revelación. Si la Iglesia no lo hubiera tenido en cuenta, la fe no habría llegado a ninguno de nosotros.

Ya Jesús notó la quiebra de los jóvenes dentro del estado de quiebre más amplio en que estaban las gentes de su tiempo. Sabemos que se dedicó a levantarlos y a darles especial aliento. También en la primera Iglesia se prestó una especial atención a los jóvenes, sobre todo acogéndolos con ternura y orientándolos con firmeza como Jesús. Y por ello tiene importancia la promoción del joven orientada a que este asuma la responsabilidad en la casa y en la Iglesia, siendo primero buen hijo, para ser luego buen padre.

Una teología de la regeneración deberá comprender en este sentido la regeneración interna que esto supuso para la Iglesia, cuando llegada una nueva generación había de dar nuevos pasos. Tenemos la intuición de que con la perspectiva regeneradora la Iglesia fue entendiendo el paso de las generaciones como motivo para escapar a dos actitudes extremas: el excesivo repetir la tradición y el peligro de un cambio total. La tradición es más que una transmisión, es un transmitir reelaborando y actualizando. Por ello la cuestión generacional resultaba central, y su fracaso en ella significaba el riesgo de recibir la condena del Deuteronomio,¹³³ condena a la infecundidad y a la muerte. Eso que había sucedido en Israel en el pasado se dio también en época de Jesús y se podía dar en la Iglesia naciente, en la que una religión basada en la repetición y, paralelamente, en el uso interesado del poder, anula a las generaciones jóvenes que se debilitan al punto de no tener nada que aportar. El anquilosamiento interesado de los mayores planteaba seriamente un peligro también para la Iglesia. Regeneración supondrá por ello desarrollar seria y profundamente el tema teológico de la juventud en la historia de la salvación y el tema de la *opción por los jóvenes*.