



ACTUALIDAD TEOLÓGICA

Dignidad animal
en la revelación Bíblica:
Un desafío actual

La fraternidad
humana: Impacto y desafíos
para el diálogo interreligioso

Fe y Medioambiente:
La respuesta de la Iglesia Católica
desde su Doctrina Social



Ponencias del Coloquio Internacional de Estudiantes y Profesores de Teología.

22 y 23 octubre 2025

ACTUALIDAD TEOLÓGICA
Jubileo de la Esperanza y vida cristiana

Monseñor Francisco Javier Múnera Correa, IMC
Presidente de la CEC

Monseñor Gabriel Ángel Villa Vahos
Vicepresidente de la CEC

Monseñor Germán Medina Acosta
Secretario General de la CEC

Comisión Episcopal de Doctrina:

Monseñor José Mauricio Vélez García
Presidente

Miembros:

Monseñor Hency Martínez Vargas
Monseñor Germán Humberto Barbosa Mora
Pbro. Jeison Andrey Salguero Roa

Padre Carlos Guillermo Arias Jiménez
Director del Departamento de Doctrina

Conferencia Episcopal de Colombia
Bogotá, diciembre de 2025

**TABLA DE
CONTENIDO**

5	Dignidad animal en la revelación bíblica
16	Fe y Medioambiente
26	Teología y Salud.
35	El documento sobre la Fraternidad Humana
49	Apertura Ecclesiae Mundum
57	La reivindicación del Arrio
67	Uso de lo Bíblico como adjetivo

En este segundo boletín de Actualidad Teológica, tenemos el gusto de compartir siete artículos, los cuales fueron presentados en el Coloquio Internacional de Estudiantes y Profesores de Teología. Este evento, que se realiza cada año, y es animado desde TeoRed, la red de facultades de teología del país, fue organizado por la Universidad Santo Tomás de Aquino en la sede de Bogotá.

De la selección de los siete artículos que presentamos, cuatro de ellos tiene por autores a profesores de distintas facultades de teología y los otros tres, fueron escritos por estudiantes de pregrado y posgrado en Teología.

Agradecemos a la Universidad Santo Tomás, la organización y realización del Coloquio Internacional de Teología. También agradecemos a sus autores, por permitirnos publicar estos textos en esta segunda edición del Boletín de Actualidad Teológica.

DIGNIDAD ANIMAL EN LA REVELACIÓN BÍBLICA:

Un desafío actual

01

KELLY ALEJANDRA TEJADA ESPINOSA
Estudiante

Teología y Diálogo Interdisciplinar

La conexión bíblica con los animales provee elementos teológicos que sostienen la dignidad y el valor como criaturas de Dios; estos elementos dan un llamado de atención a la manera violenta y despiadada de la industrialización animal para conducir hacia una ética cristiana en su praxis. Esta investigación restaura de manera concisa y con fundamento teológico tres puntos esenciales: 1. El diseño original, una lectura literal y o simbólica de (Genesis 1 y 2), donde los animales hacen parte de la bondad de Dios y la responsabilidad de mayordomía otorgada al ser humano, 2. La pedagogía sacrificial del AT y su continua denuncia profética, y 3. La consumación en Cristo y la dirección escatológica que demanda una conversión ética del consumo.

Se encontrarán datos sobre la magnitud del sacrificio animal, impacto ambiental y la progresiva alternativa en proteínas, se afirma que la contestación cristiana congruente con el texto bíblico es, impulsar acciones alimentarias que reduzcan el sufrimiento; mejorando en dirección a un veganismo flexible como praxis en concordancia ética, sin sugerir el veganismo como fin en sí mismo sino como resultado del discipulado y la mayordomía. La investigación determina un marco bíblico -teológico con dialogo interdisciplinar proponiendo aplicaciones viables para la iglesia y políticas públicas.

Palabras clave: Creación; valor animal; sacrificio; ética cristiana; veganismo flexible.

Abstract

The biblical connection with animals provides theological elements that support their dignity and value as creatures of God. These elements call attention to the violent and ruthless manner of animal industrialization in order to lead toward a Christian ethic in its praxis. This research concisely and with theological foundation restores three essential points: 1. The original design, a literal and/or symbolic reading of Genesis 1 and 2, where animals are part of God's goodness and the responsibility of stewardship granted to human beings; 2. The sacrificial pedagogy of the Old Testament and its ongoing prophetic denunciation; and 3. The consummation in Christ and the eschatological direction that demands an ethical conversion from consumption.

Data will be found on the magnitude of animal sacrifice, its environmental impact, and the progressive alternative in protein. It is affirmed that the Christian response consistent with the biblical text is to promote food actions that reduce suffering. Improving the approach to a flexible veganism as a praxis in ethical alignment, not suggesting veganism as an end in itself but rather as a result of discipleship and stewardship. The research establishes a biblical-theological framework with interdisciplinary dialogue, proposing viable applications for the church and public policy.

Palabras clave: Creation; animal value; sacrifice; Christian ethics; flexible veganism.

Introducción

La Biblia presenta la creación como buena (Génesis 1, Nueva Biblia de las Américas [NBLA]) y posiciona al ser humano en una misión de cuidado (Génesis 2:15). Sin embargo, en la actualidad, la práctica alimentaria humana desencadena un sufrimiento masivo. Los cálculos recientes revelan que más de 80 mil millones de animales terrestres son sacrificados cada año para el consumo humano, especialmente aves y cerdos, y el número global continúa en aumento (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [FAO], 2023).

La industria avícola, por su magnitud e intervenciones genéticas, causa gran parte de este daño. Más de 75 mil millones de pollos no solo mueren cada año para el consumo, sino que los procedimientos de cría intensiva han producido animales que crecen superando ampliamente la naturalidad de su propio desarrollo, con graves afectaciones de salud propias del modelo industrial (FAO, 2023).

¿Cómo entender la práctica actual a la luz del encargo bíblico de “mayordomía” y del puente redentor que se extiende desde Génesis hasta Cristo y la escatología restauradora de la creación desde la fe? Esta investigación sostiene que la evidencia bíblica mantiene información implícita sobre la dignidad animal, pues los animales poseen una importancia intrínseca al ser

parte de la creación de Dios. Implementada de manera lógica, esta comprensión demanda una modificación en la praxis alimentaria y economía humana, visibilizando y aprovechando los recursos alternativos dados por Dios hacia la reducción del sufrimiento de la fauna. Así, se propone una transición ética progresiva hacia un “veganismo flexible” con fundamento bíblico en la mayordomía y la compasión cristiana.

Delimitación metodológica

Este artículo se desarrolla a partir de una lectura teológico-bíblica que comprende “dignidad” como una tipología teológica, es decir, una categoría interpretativa que reconoce el valor intrínseco de toda criatura por su origen en la creación divina. Al mismo tiempo, esta aproximación dialoga de manera interdisciplinar con la evidencia paleontológica, ecológica y nutricional, con el fin de proponer fundamentos prácticos que orienten una ética cristiana aplicada a la relación del ser humano con los animales y el entorno natural.

1. Diseño Original y Lectura del Genesis: Animales como Criaturas con Dignidad

La narrativa del Génesis 1 y 2 presenta un mundo en el que todo lo creado es declarado “bueno”. En el capítulo 1, según HALOT (koehler y

Baumgartner, 1994, p. 713), la palabra hebrea para “ser individual” o para “persona” es (שֵׂפָּן), término que se aplica tanto a los seres humanos como a los animales, lo cual evidencia que ambos comparten la condición de “seres con vida” y no de simples instrumentos o recursos (Génesis 1:20-21, NBLA). Asimismo, la alimentación asignada en la narrativa fue de carácter vegetal: “Les doy toda planta que da semilla... y todo árbol que tiene fruto con semilla; esto les servirá de alimento” (Génesis 1:29-30).

1.1 Mayordomía

El texto de (Génesis 2:15) establece que Dios tomó al ser humano y lo puso en el jardín para cultivarlo y guardarlo (הִרְמִשְׁלוּ הַדֶּבֶל), lo cual revela una función esencial de protección y admiración responsable de la creación. Este mandato implica una relación de servicio y custodia, no de dominio explotador.

Desde esta perspectiva, la dignidad de la creación se fundamenta en su origen divino y en su participación en la bondad de Dios, de modo que la tarea humana no es la de someterla con violencia, sino preservarla conforme al carácter del creador. Así, la mayordomía bíblica se configura como un principio ético-teológico que llama a una praxis de cuidado, justicia ecológica y respeto hacia todas las formas de vida.

En (Deuteronomio 20:19-20), se expresa con amplitud la necesidad de la teología del cuida-

do y la responsabilidad, también presente en un contexto bélico en donde Dios fija límites ecológicos, lo cual está sujeto a una ética de protección y sostenibilidad y nuevamente el mandato de “guardar y cultivar” de (Génesis 2:15) refleja aquí un desarrollo práctico que amonesta sobre la explotación innecesaria de recursos que también hace eco en la noción contemporánea del cuidado ambiental.

1.2 Lectura no Literalista y Evolución Teísta

Como explica el especialista en AT, John H. Walton (2019, p. 113), “el Génesis no se ocupa de los orígenes materiales y no tiene una ontología material” esta idea permite entender la creación bíblica, enfocada con una utilidad divina sin oponerse a la ciencia.

La paleontología sostiene que la fauna antecede a la humanidad y que los ecosistemas han evolucionado a lo largo de millones de años (Ayala, 2007, p. 105). Desde esta constatación científica, la presente investigación dialoga con la perspectiva de la evolución teísta, entendida como una visión que reconoce la acción creadora de Dios en y a través de los procesos naturales.

A sí mismo, el Papa Francisco (2014) resaltó que “la evolución de la naturaleza no está en contraste con la noción de creación divina, porque la evolución requiere la creación de los seres que evolucionan”, esto quiere decir que la evolución

es tan solo un mecanismo que Dios elige para llegar a su objetivo de creación.

Esta creencia no anula la teología, sino que la enriquece al ponerla en dialogo con las ciencias naturales, permitiendo una comprensión más amplia de la antropología teológica y de la ética de la creación. Si bien bajo esta mirada se admite que las especies y las cadenas alimenticias existían antes del ser humano, el relato de la creación conserva una vigencia teológica por su capacidad de ofrecer un modelo de armonía y propósito divino.

Así, la dignidad de los animales no depende de una lectura literal del Génesis, sino del deseo divino de comunión y equilibrio entre todas las criaturas. El texto bíblico incluso leído simbólicamente, mantiene su fuerza normativa al expresar la intención de Dios de una creación reconciliada y sustentada en la vida.

1.3 Sacrificio, Pedagogía y Límites: Lectura del AT

Por otro lado, el libro de Levítico, entiende las prácticas sacrificiales que contemplan la muerte animal como una forma pedagógica de conciencia espiritual y no de promoción de violencia. El sacrificio funcionaba como un lenguaje simbólico que ayudaba al pueblo a comprender la profundidad del costo del pecado, la gravedad moral de la desobediencia y la necesidad de restaurarse delante de Dios, “porque la vida

de la carne está en la sangre, y Yo se la he dado para hacer expiación sobre el altar por sus almas” (Levítico 17:11).

Jacob Milgrom (1991) enseña que efectivamente los sacrificios respondían a un acto pedagógico, “la ofrenda purificatoria enseñaba la ecología de la moralidad, que los pecados del individuo afectaban negativamente a toda comunidad, y la ofrenda de reparación se convirtió en el vehículo de una doctrina incipiente del arrepentimiento” (Leviticus 1-16, Anchor Bible, p. 253).

Las leyes demandaban los mejores animales y realizar los rituales bajo bendición sacerdotal, lo que convertía el sacrificio en una práctica sagrada y reverente. El sacrificio, por tanto, no implicaba una vida desechable, sino una vida significativa con el propósito de señalar el valor de la redención. También, la imposición de manos sobre el animal de (Levítico: 14-5), representaba la transferencia simbólica de culpa y la toma de conciencia del creyente respecto a las consecuencias del pecado.

Como cuidado de la práctica, los profetas correspondientes al tiempo criticaron el ritual vacío. Textos como (Isaías 1; Amós 5; Oseas 6:6) enfatizan que Dios desea justicia y misericordia más que sacrificios de rutina. El sacrificio debía conservar su sentido pedagógico y ético, recordando que el fin era la restauración de la comunión con Dios y no la ejecución mecánica de rituales carentes de sentido moral.

Un ejemplo notable de la percepción divina sobre el trato con los animales está en (Números 22:21-34), ahí Dios da voz a la burra de Balaam para hacerlo entrar en razón. Esta porción deja ver la importancia de la vida de la fauna y muestra como los animales reconocen las intervenciones del creador aun antes que el ser humano. En esta pericopa la burra sufre injustamente por el hombre, pero en medio de esa injusticia Dios muestra compasión por ella y se evidencia la ceguera en la moralidad humana ante el sufrimiento de la fauna.

1.4 El Primer Sacrificio Divino: Pedagogía y Cobertura Debido al Pecado

En el relato del jardín del edén, de forma implícita se puede notar el primer sacrificio hecho por Dios mismo. Cuando él viste a Adán y a Eva con túnicas de piel (Génesis 3:21). Este momento no solo simboliza el costo del pecado que es la muerte, sino que también deja ver la acción de la misericordia de Dios que cubre y protege incluso tras la caída.

El sacrificio divino, limitado y consciente, cumple una función pedagógica, al resaltar el valor intrínseco de la vida animal, aun cuando es empleada dentro del marco de un propósito redentor. La muerte del animal no se presenta como un acto trivial, sino como una lección teológica sobre el costo del pecado y la necesidad de restauración.

La salvación y la justicia divina se guían por una moral que respeta y prioriza la vida y la dignidad en toda criatura. Los sacrificios del AT tuvieron un espacio y tiempo que fue provisional por ser de carácter simbólico, y tanto la enseñanza profética como la obra redentora de Cristo, redireccionan las prácticas cristianas hacia la reducción del sufrimiento de los seres vivientes en coherencia con una ética cristiana de compasión y cuidado.

2. Cristo, Libertad Alimentaria y Realidad

En el NT Jesús asume una figura de Cordero que redime, inaugurando un nuevo comienzo en el que el derramamiento de sangre deja de ser requisito (Hebreos 9-10). Sin embargo, aunque el NT concede libertad sobre los alimentos (Romanos 14; 1 Corintios 8), también introduce una responsabilidad en conciencia y edificación del ser, “todo me es lícito, pero no todo conviene” (1 Corintios 10:23). De este modo, la libertad cristiana se convierte en un llamado a la madurez y la responsabilidad ética, antes que en una licencia sin conciencia.

El ejemplo de Jesús en su paso por la tierra muestra que el consumo de animales no constituye pecado, pues El mismo comió pescado (Lucas 24:41-43) y lo compartió con sus discípulos. Además, participó activamente en la pesca (Juan 21:1-4), lo que sugiere una relación consiente con la creación, sin promover el sufrimiento innecesario ni la crueldad.

Esta lectura avala el hecho de que la libertad alimentaria que otorga el NT debe ser responsable, evitando a toda costa el sufrimiento animal y actuando con regulación por la ética compasiva, y no eximir al creyente de actuar con coherencia.

El modelo industrial contemporáneo, principalmente en avicultura, se distancia exorbitantemente de este principio. El hacinamiento, la cría genética, mortalidades ocultas y sufrimientos sistemáticos son la regla. Según Our World in Data (2019), cada año se sacrifican más de 80 mil millones de animales terrestres, lo que genera un impacto ambiental significativo en emisiones, tierra y agua. Al mismo tiempo el mercado de proteínas alternativas ha mostrado un crecimiento sostenido, alcanzado los 15.3 mil millones de dólares en 2023, con proyección de incremento hacia el 2030 (Grand View Research). Estos datos confirman la urgencia de repensar la praxis alimentaria desde una ética cristiana que integre compasión, responsabilidad y sostenibilidad.

Frente a ese panorama, se afirma que “toda criatura vive no solo ante Dios, sino también en Dios, quien está presente en su Espíritu vivificante” (Moltmann, 1985, p. 26) y este entendimiento sitúa la dignidad a toda forma de vida, no se queda solo en el ser humano y, al contrario, hace un llamado a la reflexión de una ética cristiana a la actualidad.

A su vez, Singer (2018) expresa, “Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta ese sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que, en la medida en que se puedan hacer comparaciones groseras, su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser”. (p. 44).

3. Escatología

Los versículos de (Isaías 11:6-9; Isaías 65:25; Romanos 8:19-22) revelan una visión escatológica de renovación cósmica, en la cual toda creación es restaurada y armonizada, eliminando el daño y la violencia. Este horizonte de esperanza no se limita a un futuro distante, sino que establece un principio orientador para el presente. El reino de Dios, en su dimensión anticipada, llama a transformar la ética actual conforme a los valores de esa realidad venidera, promoviendo relaciones de justicia, paz y cuidado hacia toda la creación.

De acuerdo con N.T Wright, “la resurrección de Jesús no es una escapatoria del mundo material, sino la inauguración de su renovación” (Wright, 2008, p. 92). En esta perspectiva, la esperanza escatológica cristiana pretende anticipar por medio de la ética, la armonía y justicia que distinguen la nueva creación, no a desentenderse del mundo.

4. Propuesta Práctica y Ética

Entendiendo esta revelación bíblica y las prácticas que existe hoy, planteo con urgencia una ética cristiana que se pueda utilizar en cuatro formas:

1. Motivar a los cristianos a reducir significativamente dicho sufrimiento en la fauna hasta lograr un veganismo flexible, lo que concluye en priorizar los alimentos de origen vegetal, pero aceptando casos especiales por salud o contexto.
2. Enseñar que una mayordomía bíblica no es proteger únicamente lo humano, sino también toda la creación, abrazando el cuidado animal, la ecología y la justicia social en la enseñanza y formación.
3. Contribuir y empaparnos en políticas que detengan la ganadería intensiva con impuestos correctivos y por medio de subsidios destinados a las alternativas sostenibles, impulsando transparencia en la trazabilidad y la mejora del cuidado animal.
4. Fomentar las alternativas alimentarias como la proteína vegetal, los cultivos celulares, pero en regulación permitida en pos de una adaptación animal segura.

La propuesta es de “veganismo flexible” porque la presente investigación no pretende imponer

un veganismo rígido como norma moral para no desestimar el permiso divino que fue dado a raíz de la caída, sino vivir en coherencia con una ética revelada que no desestima lo que se ha ignorado por años con el sufrimiento animal, el cuidado con el medio ambiente y la verdadera práctica de la mayordomía bíblica que si muestra la armonía escatológica que se espera con anhelo. (Academy of Nutrition and Dietetics, 2016).

Conclusión

La biblia no muestra a los animales como objetos para uso desmedido porque desde Génesis hasta la escatología, las escrituras dan elementos para entender su dignidad y establecer una ética coherente con la predicación del evangelio en compasión y responsabilidad. Los rituales de sacrificio del AT eran un método temporal que finiquita su sentido en la obra redentora de Cristo.

Para lograr la ética coherente es necesario entender que no es una moda, es coherencia y se deben modificar practicas alimentarias y económicas que desencadenan sufrimiento. En cambio, adoptar un veganismo flexible desestima la necesidad de inseminación artificial, hormonas y a su vez la necesidad masiva de muertes, cuidando a los vulnerables, preparando así el camino del reino de Dios que viene con justicia y compasión.

Referencias

Academy of Nutrition and Dietetic. (2016). Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets. Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics, 116(12), 1970 – 1980. [https://www.jandonline.org/article/S2212-2672\(16\)31192-3/abstract](https://www.jandonline.org/article/S2212-2672(16)31192-3/abstract)

Ayala, F.J. (2007). Darwin and Intelligent Design. Fortress Press.

Francisco, Papa. (2014, 29 de octubre). Encuentro con la Pontificia Academia de las Ciencias. Vaticano. (Citado en Reuters).

Grand View Research. (2023). Alternative Protein Market Size, Share y Trends Analysis Report. <https://www.grandviewresearch.com/industry-analysis/alternative-protein-market-report>

Koehler, L., & Baumgartner, W. (1994-2000). The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (Vols. 1-4). Brill.

Milgrom, J. (1991). Leviticus 1-16: A new translation with introduction and commentary. Doubleday. (The Anchor Bible, Vol. 3).

Moltmann, J. (1985). Dios en la creación: Doctrina ecológica de la creación. Salamanca: Ediciones Sigueme.

Ritchie, H., y Roser, M. (2019) Meat and Dairy Production. Our World in Data <https://ourworldindata.org/meat-production>

Singer, P. (2018). Liberacion animal: El clásico definitivo del movimiento animalista (P. Casal, Trad.). Taurus

Walton, J. H. (2019). El mundo perdido de Génesis Uno: Cosmologia antigua y el debate de los orígenes (p. 113). Downers Grove, IL: InterVarsity Press/Eds. Kerigma.

Wright, N. T. (2008). Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church. New York: HarperOne.

FE Y MEDIOAMBIENTE:

Peregrinar
hacia la vida
interior desde
la alteridad y
la cotidianidad

JENNY KATHERINE JIMÉNEZ CUESTA
Estudiante

El cuidado del medio ambiente, desde una perspectiva cristiana, no es simplemente una cuestión de actualidad, sino una expresión concreta de la fe y de la responsabilidad moral del ser humano como custodio de la creación. La Iglesia católica, a lo largo de su historia reciente, ha recorrido un camino significativo en la comprensión y formulación de su postura frente a los desafíos ecológicos. Este desarrollo no ha sido estático, sino fruto de un proceso de discernimiento teológico, diálogo con la ciencia y respuesta ética ante los signos de los tiempos.

Desde finales del siglo XIX, con la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* (1891), hasta la encíclica *Laudato Si'* (2015), se puede rastrear una serie de documentos magisteriales que revelan cómo la Iglesia ha ido integrando gradualmente la cuestión ambiental dentro del ámbito más amplio de la Doctrina Social de la Iglesia. En esta ponencia, se propone una breve revisión bibliográfica de este recorrido, con el propósito de evidenciar cómo el pensamiento católico ha evolucionado hacia una comprensión más integral y comprometida con el cuidado de la casa común, iluminando la dimensión espiritual y moral de la crisis ecológica actual.

^{1*} Texto producto del proyecto de investigación titulado Ecología y Ecumenismo de la Universidad San Buenaventura.

^{2**} Ingeniera Ambiental de la Universidad ECCL. Actualmente es estudiante de Licenciatura en Teología de la Universidad San Buenaventura.

1. Los inicios de la reflexión teológica sobre la ecología

No es casualidad que la preocupación por la degradación medioambiental como un problema moral haya tardado en reflejarse tanto en los documentos eclesiales como en la reflexión teológica académica. Durante gran parte de la historia reciente, la ecología no figuró entre los temas prioritarios en los escritos pontificios, permaneciendo ausente hasta las últimas décadas del siglo XX. Fue la creciente conciencia social frente al deterioro ambiental provocado por los procesos de industrialización, junto con las reflexiones emergentes de economistas, filósofos y otros pensadores contemporáneos, lo que comenzó a influir progresivamente en la percepción y respuesta de la Iglesia católica ante esta realidad (Tatay, 2018, p. 3).

Si bien en los primeros documentos de la Doctrina Social de la Iglesia, se abordan temas relacionados con la capacidad regenerativa y productiva de la tierra, así como con los bienes comunes globales (León XIII, 1891, n.º 4, 6, 16-17), estas cuestiones aún no se desarrollan dentro de un marco propiamente ecológico. No obstante, tales reflexiones sientan las bases para futuros debates en torno a la sostenibilidad, al introducir principios clave como la propiedad privada, el bien común y el destino universal de los bienes. En este contexto, se empieza a configurar “un debate más profundo de carácter

antropológico sobre el lugar del hombre en el mundo y sobre sus relaciones dentro del hogar, la creación” (Flecha, 2001, p. 85).

En *Rerum Novarum*, el papa León XIII (1891, n.º 7) afirma que “la tierra ha sido dada por la naturaleza, es decir, por el mismo Creador, para uso de todos”, lo cual sienta una base moral para la discusión sobre el acceso equitativo a los recursos naturales. Si bien no aborda de manera directa los desafíos ecológicos, reconoce que la creación no puede ser objeto de un uso egoísta o ilimitado, anticipando así una preocupación que décadas más tarde cobrará mayor fuerza en el Magisterio.

Cuarenta años después, el papa Pío XI (1931, n.º 79), en *Quadragesimo Anno*, profundiza en las estructuras sociales que afectan a los más vulnerables y presenta de forma explícita el principio de subsidiariedad: “Así como no se puede quitar a los particulares y confiar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propia iniciativa y esfuerzo, tampoco se debe asignar a una sociedad mayor lo que pueden hacer organizaciones menores”. Aunque el enfoque sigue centrado en cuestiones económicas y sociales, este principio se convierte en una clave hermenéutica que más tarde permitirá una articulación de respuestas frente a las problemáticas ecológicas globales.

2. El discurso ecológico tras la guerra.

Tras la devastación provocada por la Segunda Guerra Mundial, en su Discurso a la Asamblea Plenaria de la PAS, Pío XII (1955, n.º 60, 67) retomará su atención al mundo rural y la agricultura, convirtiéndolos en una puerta de entrada a la reflexión eclesial sobre cuestiones que más adelante se identificarán como ecológicas. Durante su pontificado, en múltiples discursos y mensajes, destacó la importancia del equilibrio entre el hombre y la naturaleza, especialmente en lo que concierne a la tierra cultivable, la alimentación y el trabajo agrícola, subrayando el valor moral y espiritual de la vida rural. Aunque sin un enfoque explícitamente ambiental, estas intervenciones representan un paso hacia la integración de la dimensión ecológica en la preocupación social de la Iglesia.

Con la llegada del papa Juan XXIII y la publicación de su encíclica *Mater et Magistra* (1961), el Magisterio da un paso significativo al identificar una serie de desafíos propios de la modernidad, entre los que se encuentran los riesgos derivados del uso de la energía atómica, la carrera espacial, la modernización de la agricultura y la creciente brecha entre el mundo agrícola e industrial. En este contexto, se señala el peligro de interpretar el mandato bíblico de *dominar la tierra* como una justificación para su explotación sin límites. En palabras del papa: “No se puede admitir que Dios haya dado al hombre

tal dominio absoluto sobre las cosas creadas que pueda usar de ellas a su arbitrio”. Esta afirmación abre la posibilidad de una hermenéutica más responsable y respetuosa de la creación.

No obstante, el discurso eclesial de la época mantiene una cierta ambivalencia frente al papel de la tecnología. Por un lado, se advierte sobre los riesgos de una tecnificación desmedida que expone a la humanidad *a ruinas extremas* (Juan XXIII, 1961, n.º 179). Por otro lado, se reconoce que, mediante los avances científicos y técnicos, el ser humano puede “obtener frutos cada vez más abundantes de la tierra” y abrir “casi ilimitadas esperanzas para el porvenir” (Juan XXIII, 1961, n.º. 181). Esta dicotomía se revela el esfuerzo de la Iglesia por encontrar un equilibrio entre el progreso y la responsabilidad, entre la legítima utilización de los recursos y el respeto por el orden natural querido por Dios. Así, el pensamiento social católico, en este momento histórico, comienza a vincular más directamente el desarrollo humano con la custodia del entorno, y aunque aún no se emplea con frecuencia el término “ecología”, ya se perciben con claridad las preocupaciones que anticipan una posterior conciencia ecológica dentro del Magisterio.

3. La ecología: un signo de los tiempos.

Entre los años 1965 y 1992 se evidencia una compleja y estrecha interrelación entre las problemáticas sociales, económicas y ecológicas.

Durante este periodo de tiempo, emergen de manera recurrente en los documentos eclesiales tres ejes temáticos fundamentales: la relación entre la violencia estructural y la degradación medioambiental, la subordinación de la ecología natural a la ecología humana y, en consecuencia, “la asunción de la nueva cuestión ecológica como objeto de análisis de la doctrina social de la Iglesia y como dimensión de el auténtico desarrollo humano” (Tatay, 2018, p. 136).

La cuestión ecológica comienza a ser asumida como un signo de los tiempos que interpela directamente a la comunidad eclesial, exigiendo una respuesta teológica y pastoral. En este contexto histórico, marcado por el crecimiento del consumo y el sobreconsumo, dichas prácticas comienzan a asociarse con categorías teológicas como el pecado y el amor. Así, se extiende el mandamiento del amor a toda la creación, mientras que el pecado se relaciona con la degradación ambiental (Juan Pablo II, 1991, n.º 36). Este enfoque impulsa un esfuerzo por contextualizar principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia como la solidaridad, el destino universal de los bienes, la interdependencia, la opción preferencial por los pobres y el bien común, dentro del marco de los desafíos ecológicos contemporáneos, consolidando así un discurso que se encuentra vigente.

Es así como, durante el pontificado de Juan Pablo II se consolida una evolución significativa del magisterio episcopal en materia ecológica,

al tiempo que el tema adquiere una relevancia creciente en el diálogo ecuménico e interreligioso. Se introducen con fuerza cuestiones clave como el acceso al agua, la conservación de la biodiversidad y el cambio climático, junto con problemáticas globales emergentes como la deforestación, la energía o el envejecimiento poblacional. Todo ello se aborda bajo el marco de la “cultura de la vida”, entendida como horizonte integrador de la acción pastoral y la reflexión ética. Desde esta perspectiva, el ser humano es concebido como habitante de un “único hogar planetario”, integrado en un ecosistema profundamente interrelacionado, donde el planeta mismo es percibido como un ser vivo.

Este periodo de tiempo estará marcado entonces por la aparición de la *ecología humana* como categoría articuladora y filtro hermenéutico del análisis social de las problemáticas ambientales, la cual conduce identificar las injusticias vinculadas a los procesos de degradación de la naturaleza y a desvelar intereses y dinámicas que a menudo permanecen ocultas en otro tipo de discursos (Tatay, 2018, p. 206). Un punto para destacar es la solicitud pastoral de los obispos, quienes con frecuencia se convirtieron en el motor de la búsqueda de respuestas prácticas a partir de la lectura de los signos de los tiempos en sus propios territorios (Juan Pablo II, 2003, n.º 70).

4. El discurso actual de la ecología.

Al inicio del siglo XXI, la cuestión ecológica emerge y forja camino como un foro de diálogo cultural, ecuménico e interreligioso, mostrando por un lado el papel vital de las religiones en el discurso global y, por otro, su contribución específica en la configuración del *ethos* medioambiental contemporáneo (Tatay, 2018, p. 209)

Es así como, durante el pontificado de Benedicto XVI, la preocupación por la contaminación, la centralidad de la familia para la ecología humana y la promoción del turismo sostenible se mantuvieron como líneas prioritarias. A ello se suma la visibilización de una nueva problemática global, evidente especialmente en las regiones más empobrecidas del planeta: la industria minera extractiva. En este contexto, la preocupación por la sostenibilidad se profundiza, consolidándose como una nueva categoría de síntesis incorporada al discurso eclesial. Esta es interpretada de forma creciente por el Magisterio como parte integrante de los principios de solidaridad y bien común, así como una categoría articuladora dentro de la Doctrina Social de la Iglesia.

En *Caritas in veritate*, Benedicto XVI (2009, n.º 48) reconocerá que “esta etapa marca un acento más en la teología sistemática que en la antropología, insistiendo en la importancia de restablecer la conexión entre la creación y la reden-

ción”. De este modo, se reafirma la centralidad de la creación como eje para una renovación de la soteriología y de la teología sacramental, dimensión que ha adquirido creciente fuerza en los discursos papales recientes. Así pues, Benedicto XVI retoma de Juan Pablo II la estrecha relación entre la ecología sacramental y el sentido profundo de la conversión ecológica.

Con el papa Francisco, el jesuita Jaime Tatay (2018, p. 343-344) afirma que se observa un desplazamiento de la teología a la teo-praxis, de la antropología teológica a la moral social, y de la formulación de principios ético-teológicos a la acción política y la transformación cultural. Este pontificado no representa una novedad respecto a sus antecesores; por el contrario, constituye la continuidad y maduración de un discurso iniciado décadas atrás, pero que madura de forma rápida a la luz del creciente consenso científico y de la nueva percepción social sobre la urgencia del reto global de la sostenibilidad.

En la actualidad, la cuestión climática está en el núcleo del discurso, pues visibiliza la interconexión de múltiples desafíos vinculados a la sostenibilidad y justifica el llamado conjunto a la acción de la comunidad científica, política y religiosa. El discurso se estructura desde una visión global, elaborada por el pensamiento social católico, y se traduce en respuestas locales concretas que conjugan los principios de solidaridad, comunicación intergeneracional y subsidiariedad.

Respondiendo a ello, *Laudato si'* articula creativamente, junto a fuentes externas y propias, una hermenéutica ecológica que rescata intuiciones bíblicas del tipo antropológico, profético, sapiencial y apocalíptico, adaptando los principios de la Doctrina Social de la Iglesia e interpretando la experiencia histórica eclesial a la luz de la crisis socio ambiental. Compila el Magisterio pontificio y episcopal precedente y lo eleva a un mayor nivel de autoridad (Tatay, 2018,

p. 535). Es así, como esta encíclica se consolida como un documento clave que visibiliza el discurso eclesial en torno a las Cumbres Internacionales³, donde la comunidad global se compromete a proponer acciones concretas desde sus respectivos ámbitos de acción y establece el llamado pastoral de la Iglesia a un Pueblo que debe contemplar la creación y actuar en pro de ella.

Conclusiones

La reflexión ecológica promovida por la Iglesia Católica y su magisterio ha cobrado una relevancia significativa en el contexto global, en gran medida porque la Iglesia constituye uno de los pocos actores con autoridad moral reconocida a nivel internacional. A ello se suma su amplia red institucional, pastoral y educativa, que le permite llegar a un porcentaje significativo de la población mundial y ejercer una influencia real en la transformación de una percepción de dominación y destrucción de la tierra hacia una actitud de custodia, cuidado y liberación de la Casa Común.

El camino recorrido desde la encíclica *Rerum Novarum* (1891), donde se plantea la cuestión social desde una perspectiva católica, hasta *Laudato si'* (2015), donde la cuestión socio ambiental no representa simplemente una nueva problemática sino la respuesta eclesial ante un signo visible de los tiempos, revela la amplitud y profundidad con que la Doctrina Social de la Iglesia ha abordado los desafíos históricos y contemporáneos. Este caminar no ha estado exento de tensiones; ha requerido un diálogo sincero (y en ocasiones conflictivo) con actores tanto intraeclesiales como extraeclesiales, así como la ampliación constante de los marcos interpretativos para responder con seriedad y compromiso a la complejidad de las crisis ecológicas actuales. Este desarrollo del magisterio ha permitido, además, una profundización en la tradición teológica y espiritual de la Iglesia, promoviendo una mirada contemplativa de la creación, que confluye con la espiritualidad ecológica cristiana. Pero esto no habría sido posible "sin la descentralización que trajo consigo el Concilio Vaticano II, que catalizó una rica reflexión a múltiples niveles: pontificio, continental, episcopal y comunitario" (Tatay, 2018, p. 532).

Finalmente, este breve acercamiento a la Doctrina Social de la Iglesia permite identificar diversas líneas de fuerza teológica que se consolidan en torno a la propuesta de la ecología integral:

³ Rio+20, ODS, COP21, Agenda 2030, entre otros

- La línea profética, en la que la comunidad eclesial se concibe como abogada, defensora y portavoz de los más vulnerables: los pobres y la creación.
- La línea antropológica, en la que la condición humana como imagen de Dios y el llamado al trabajo se entienden como tareas de co-creación, colaboración y transformación respetuosa de la naturaleza, a ejemplo de modelos como el de San Francisco de Asís.
- La línea litúrgico-sacramental, que reconoce en la creación una dignidad y un valor intrínsecos, como reflejo de la dimensión cósmica de la Encarnación, resignificando así la relación con la naturaleza.
- La línea comunitario-eclesial, que transforma a la familia, la comunidad cristiana local y las diversas redes eclesiales en verdaderos laboratorios de análisis socio ambiental y escuelas del cuidado de la creación, convirtiéndolas en semillas de una transformación cultural.
- La línea sociocultural, en la que las instancias eclesiales se constituyen como plataformas de diálogo interdisciplinar, intercultural e interreligioso, en colaboración con otros actores sociales, para buscar soluciones pacíficas a los conflictos socio ambientales.
- La línea escatológica, en la que la visión de la redención dada por Cristo ofrece un horizonte esperanzador, estimulante y movilizador frente al discurso catastrofista y fatalista que permea parte del pensamiento ecologista contemporáneo, posibilitando así una acción comprometida, concertada y sostenida en el tiempo.

Referencias

Benedicto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Libreria Editrice Vaticana.

Flecha, J. R. (2001). *El respeto a la creación*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Francisco. (2015). *Laudato si'*. Libreria Editrice Vaticana.

Juan XXIII. (1961). *Mater et Magistra*. Libreria Editrice Vaticana.

Juan Pablo II. (1991). *Centesimus Annus*. Libreria Editrice Vaticana.

Juan Pablo II. (2003). *Exhortación apostólica postsinodal Pastores gregis*. Libreria Editrice Vaticana.

León XIII. (1891). *Rerum Novarum*. Libreria Editrice Vaticana. Pío XI. (1931). *Quadregesimo Anno*. Libreria Editrice Vaticana

Pío XII. (1955). *Discurso a la Asamblea Plenaria de la PAS*. Colección de documentos pontificios.

Tatay, J. (2018). *Ecología integral: La recepción católica del reto de la sostenibilidad*. Biblioteca de Autores Cristianos.

TEOLOGÍA Y SALUD:

Desafíos para la construcción del cuidado y la consolidación de la esperanza en las mujeres que sufren

03

ALVARADO-N., MARÍA-A.
Estudiante

Resumen

Esta investigación doctoral explora cómo mujeres colombianas creyentes, cuidadoras de familiares dependientes de sustancias psicoactivas (SPA), experimentan la intersección entre sus creencias religiosas y su condición de codependencia. Se indaga si la fe les permite emanciparse de las violencias estructurales y afectivas que atraviesan el cuidado, o si, por el contrario, refuerza prácticas de auto-sacrificio, auto restricción y supresión emocional como formas de acomodación espiritual, social y emocional. El estudio se sitúa en el cruce entre psicología, sociología y teología práctica, abordando la codependencia como una condición relacional que afecta el bienestar de las mujeres cuidadoras. Se incorporan las nociones de acomodación y estilos de poder en relaciones desequilibradas, junto con una lectura teológica crítica del autosacrificio como mandato espiritual internalizado. La espiritualidad se examina como dimensión ambivalente: puede sostener la codependencia o abrir caminos de liberación. Se propone una teología del cuidado que reconozca a estas mujeres como sujetos epistémicos y espirituales, capaces de resignificar su experiencia desde la fe. La metodología empleada fue cualitativa descriptiva, con entrevistas semiestructuradas analizadas mediante el método de Análisis Fenomenológico Interpretativo (AFI). Las participantes fueron mujeres creyentes, cuidadoras de familiares dependientes de SPA, que se reconocen como codependientes y residen en zonas de alto riesgo de consumo. Los resultados revelan tres niveles de involucramiento con el cuidado y dos desafíos para la recuperación: identificar las etapas paralelas entre cuidadora y adicto, y comprender el papel del ámbito espiritual como recurso de transformación. La fe aparece como espacio de ambivalencia, pero también como posibilidad emancipadora.

Palabras clave: teología, mujeres, cuidado, salud, esperanza.

Abstract

This doctoral study explores how Colombian women of faith, who care for family members dependent on psychoactive substances, experience the intersection between their religious beliefs and their condition of codependency. It investigates whether faith enables these women to emancipate themselves from the structural and affective violences embedded in caregiving, or whether, conversely, it reinforces practices of self-sacrifice, emotional suppression, and self-restriction as forms of spiritual, social, and emotional accommodation. Situated at the intersection of psychology, sociology, and practical theology, the research conceptualizes codependency as a relational condition that compromises the well-being of female caregivers. It draws on theories of accommodation and power asymmetries in interpersonal relationships, alongside a critical theological reading of self-sacrifice as an internalized spiritual mandate. Spirituality is examined as an ambivalent dimension—capable of sustaining codependent patterns or opening pathways toward liberation. The study proposes a theology of care that recognizes these women as epistemic and spiritual subjects, capable of reinterpreting their lived experience through faith. Methodologically, the research employs a qualitative descriptive approach, using semi-structured interviews analyzed through Interpretative Phenomenological Analysis (IPA). Participants were self-identified believers and codependent caregivers of PAS-dependent relatives, residing in Colombian cities with high consumption risk. Findings reveal three levels of caregiving involvement and two key challenges for recovery: identifying parallel stages in the healing processes of both caregiver and dependent, and discerning the role of spirituality as a transformative resource. Faith emerges as a site of ambivalence—but also as a potential locus of emancipation.

Key Words: *theology, women, care, health, hope.*

Introducción

El sufrimiento femenino, manifestado en la violencia de género y las inequidades en salud, exige un abordaje interdisciplinar que integre perspectivas teológicas, sociales y médicas. Según datos de la Organización Mundial de la Salud (OMS), una de cada tres mujeres en el mundo ha experimentado violencia física o sexual, mientras que en América Latina, el 30% de las mujeres enfrenta barreras en el acceso a servicios de salud mental (Chang et al., 2016; OMS, 2021). Estas realidades demandan una reflexión teológica que, en diálogo con otras disciplinas, aporte respuestas transformadoras.

Existe una brecha entre los estudios sobre dependencia de SPA y la reflexión teológica aplicada al cuidado de mujeres cuidadoras en condición de codependencia. Como señala el documento del Coloquio Internacional *Veritatis Gaudium*, “la teología debe abordar los conflictos que afectan al mundo” (p. 3, citando a Francisco). Sin embargo, en Colombia, los análisis desde las ciencias sociales y la teología son escasos, centrándose en sujetos dependientes (hombres) y omitiendo el rol de las mujeres como cuidadoras y su vínculo con las creencias religiosas (Serna, 2015, pp. 165–183).

El objetivo es indagar cómo el diálogo entre teología y salud puede generar modelos de cuidado basados en la esperanza cristiana, centrados en la experiencia de mujeres cuidadoras de adictos a SPA. Esta investigación busca superar enfoques reduccionistas, integrando la teoría social del cuidado, la crítica a la patologización de la codependencia y la sociología de la religión.

Acápites

1. Marco teórico: Codependencia, cuidado y creencias religiosas

La codependencia se define como el monitoreo constante de las necesidades de otro, descuidando las propias (G. Dear et al., 2005; G. E. Dear & Roberts, 2000, 2005). Estudios internacionales destacan el papel protector de la religión en la rehabilitación (Algranti et al., 2020; Algranti & Mosqueira, 2018), pero en Colombia persiste un vacío crítico: no se ha analizado cómo influyen las creencias religiosas en la experiencia de mujeres cuidadoras (Bermejo, 2017; Castilla et al., 2012; Política nacional de cuidado, 2025; Yeung, 2022).

2. Enfoque interdisciplinar: Teología de la esperanza y teoría social del cuidado

La teología de Jürgen Moltmann (1964) propone la esperanza cristiana como motor de acción histórica, relevante para resignificar el sufrimiento de las cuidadoras. En concomitancia, la teoría social (Eicher-Catt, 2018; Fisher

& Tronto, 1990; J. Tronto, 1987, 2018, 2020; J. C. Tronto, 1993; White & Tronto, 2004) redefine el cuidado como práctica política que visibiliza estructuras de poder. Esta triangulación teórica permite analizar la codependencia no como patología, sino como espacio de resistencia y agenciamiento.

3. Metodología: Fenomenología y voces marginadas

Mediante el *Análisis Fenomenológico Interpretativo* (AFI), se exploran las narrativas de 30 mujeres creyentes y codependientes del Amazonas, Santander, Quindío, Atlántico y Bogotá D.C., recogidas a través de entrevistas en profundidad (Smith III, 2018; Smith, 2011, 2018; Smith et al., 2022). La epistemología de la resistencia (J. Medina, 2007, 2013, 2014; S. M. H. Medina, 2023) guía la inclusión de voces silenciadas, confrontando “cegueras hermenéuticas” vinculadas al género.

4. Vacíos y originalidad

Esta investigación es pionera en Colombia al abordar a las mujeres cuidadoras como *sujetos epistémicos*, no como meros factores. Lo es

también, al analizar la codependencia como *lugar teológico*, y, proponer un modelo de cuidado integral que integra salud pública, género y espiritualidad.

Conclusiones

- Las mujeres cuidadoras enfrentan una triple carga: emocional, económica y espiritual, agravada por la falta de reconocimiento social.
- Sus creencias religiosas operan como estructuras de sentido, pero también pueden reforzar roles de sacrificio patriarcales.
- La teología de la esperanza ofrece un marco para transformar el sufrimiento en agenciamiento, vinculando fe y justicia social.

Referencias

- Algranti, J., & Mosqueira, M. (2018). Sociogénesis de los dispositivos evangélicos de “rehabilitación” de usuarios de drogas en Argentina. *Salud Colectiva*, 14(2), 305–322. <https://doi.org/10.18294/sc.2018.1521>
- Algranti, J., Ruffa, M., & Monjeau, C. (2020). El gusto por las cosas religiosas: Aproximaciones cuantitativas al consumo de bienes culturales y objetos espiritualmente marcados en la Argentina. *Sociedad y religión*, XXX(50), 1–26.
- Bermejo, J. C. (2017). El arte del cuidado como elemento humanizador en la era de la tecnología. *Documentación social*, 187, 49–70.
- Castilla, M. V., Olsen, M. C., & Epele, M. E. (2012). Dinámicas familiares, prácticas de cuidado y resolución de problemas asociados al consumo intensivo de pasta base/paco en Buenos Aires, Argentina. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 14, Article 14. <https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.10>
- Chang, E. C., Jilani, Z., Fowler, E. E., Yu, T., Chia, S. W., Yu, E. A., & Hirsch, J. K. (2016). The relationship between multidimensional spirituality and depressive symptoms in college students: Examining hope agency and pathways as potential mediators. *The Journal of Positive Psychology*, 11(22), 189–198. <https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1037859>
- Dear, G. E., & Roberts, C. M. (2000). The Holyoake Codependency Index: Investigation of the factor structure and psychometric properties. *Psychological Reports*, 87(3 Pt 1), 991–1002. <https://doi.org/10.2466/pr0.2000.87.3.991>
- Dear, G. E., & Roberts, C. M. (2005). Validation of the holyoake codependency index. *The Journal of Psychology*, 139(4), 293–313. <https://doi.org/10.3200/JRLP.139.4.293-314>
- Dear, G., Roberts, C., & Lange, L. (2005). Defining codependency: A thematic analysis of published definitions. *Research outputs pre 2011*, 34, 189–205.
- Eicher-Catt, D. (2018). Joan Tronto: Ethic of Care Across Boundaries. *Encyclopedia of Communication Ethics*. https://www.academia.edu/41982766/Joan_Tronto_Ethic_of_Care_Across_Boundaries
- Fisher, B., & Tronto, J. (1990). Toward a feminist theory of caring. En E. K. Abel & M. K. Nelson (Eds.), *Circles of care: Work and Identity in Women's Lives* (pp. 35–62). SUNY Press.
- Medina, J. (2007). *Speaking from elsewhere: A new contextualist perspective on meaning, idty,*

and discursive agency. State University of New York Press.

- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford.
- Medina, J. (2014). The meanings of silence: Wittgensteinian contextualism and polyphony. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 47(6), 562–579. <https://doi.org/10.1080/00201740410004304>
- Medina, S. M. H. (2023). La yuxtaposición de la pluralidad y la concentración en los medios de comunicación impresos en occidente. *INTER DISCIPLINA*, 11(29), Article 29. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2023.29.84491>
- Política nacional decuidado, § 160 (2025). <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Conpes/Econ%C3%B3micos/4143.pdf>
- Serna, A. (2015). *Disertación elemental. Algunas cuestiones sobre la investigación social*. Universidad Santo Tomás. <https://unilibros.co/gpd-disertacion-elemental-algunas-cuestiones-sobre-la-investigacion-social.html>
- Smith III, S. H. (2018). *Addiction Treatment Outcomes and Religiosity: What is the Relationship?* [Trabajo de Grado para optar por el título de Licenciatura en Trabajo Social, University of the South of Mississippi]. https://aquila.usm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1568&context=honors_theses
- Smith, J. A. (2011). Evaluating the contribution of interpretative phenomenological analysis. *Health Psychology Review*, 5(1), 9–27. <https://doi.org/10.1080/17437199.2010.510659>
- Smith, J. A. (2018). “Yes It Is Phenomenological”: A Reply to Max Van Manen’s Critique of Interpretative Phenomenological Analysis. *Qualitative Health Research*, 28(12), 1955–1958. <https://doi.org/10.1177/1049732318799577>
- Smith, J. A., Flowers, P., & Larkin, M. (2022). *Interpretative phenomenological analysis: Theory, method and research* (2nd edition). SAGE.
- Tronto, J. (1987). Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12, 1–17.
- Tronto, J. (2018). La democracia del cuidado como antídoto frente al neoliberalismo. En *El futuro del cuidado. Comprensión de la ética del cuidado y práctica enfermera* (pp. 7–19). Ediciones San Juan de Dios.
- Tronto, J. (2020). *¿Riesgo o cuidado?* Fundación Medifé Edita.
- Tronto, J. C. (with Internet Archive). (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. New York : Routledge. <http://archive.org/details/moralboundariesp0000tron>

White, J. A., & Tronto, J. C. (2004). Political practices of care: Needs and rights. *Ratio Juris*, 17(4), 425-453. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9337.2004.00276.x>

Yeung, J. W. (2022). Faith-based intervention, change of religiosity, and abstinence of substance addicts. *Revista brasileira de psiquiatria*, 44(1), 46-56. <https://doi.org/10.1590/1516-4446-2020-1576>

EL DOCUMENTO SOBRE LA FRATERNIDAD HUMANA: Impacto y desafíos para el diálogo interreligioso

PADRE JOSÉ YAMID CASTIBLANCO SJ
Profesor

Resumen

El Documento sobre la Fraternidad Humana (DFH), firmado en 2019 por el Papa Francisco y el gran imán Ahmed Al-Tayeb, marca un hito revolucionario en el diálogo interreligioso. Su relevancia es crucial en un mundo asolado por el fundamentalismo, la instrumentalización política de la religión y la aporofobia, instando a la fraternidad más allá de las diferencias. La ponencia explora su trascendencia y recepción frente a desafíos geopolíticos como el aislamiento y la fragmentación global, proponiendo un diálogo 'inter-ético-onto-epistemológico'. A pesar del sombrío panorama, el DFH ha impulsado iniciativas concretas, como la Abrahamic Family House y el Día Universal de la Fraternidad Humana. El documento insta a trascender el sentimiento, entendiendo la fraternidad como una realidad revelada y una dimensión teológica que exige acciones concretas hacia "los pobres" y los "otros". La reflexión se articula en los ejes socio-jurídico, geopolítico y teológico-dialogal, destacando la plena ciudadanía, la lucha contra la instrumentalización política de la religión y la comprensión de la pluralidad como sabiduría divina. Promueve una "teología de la diferencia" donde la diversidad es una gracia que facilita el encuentro y el aprendizaje mutuo. El DFH se revela así como una semilla de esperanza, un signo profético para la paz y la convivencia en un mundo plural.

Abstract

The Document on Human Fraternity (DFH), signed in 2019 by Pope Francis and Grand Imam Ahmed Al-Tayeb, marks a revolutionary milestone in interreligious dialogue. Its relevance is crucial in a world plagued by fundamentalism, the political instrumentalization of religion, and aporophobia, urging fraternity beyond differences. This paper explores its significance and reception in the face of geopolitical challenges like isolation and global fragmentation, proposing an 'inter-ethical-onto-epistemological' dialogue. Despite a bleak outlook, the DFH has fostered concrete initiatives such as the Abrahamic Family House and the Universal Day of Human Fraternity. The document calls for transcending mere sentiment, understanding fraternity as a revealed reality and a theological dimension that demands concrete actions towards "the poor" and "the other". Reflection is structured along socio-juridical, geopolitical, and theological-dialogical axes, emphasizing full citizenship, combating the political instrumentalization of religion, and understanding plurality as divine wisdom. It promotes a "theology of difference" where diversity is a grace facilitating encounter and mutual learning. The DFH is therefore a seed of hope, a prophetic sign for peace and coexistence in a plural world.

Palabras clave: Fraternidad Humana, Diálogo Interreligioso, Pluralismo Religioso, Paz Mundial, Alteridad

Keywords: Human Fraternity, Interreligious Dialogue, Religious Pluralism, World Peace, Otherness

Introducción

La firma del Documento sobre la Fraternidad Humana entre el Papa Francisco y el gran imán de Al-Azhar, Ahmed Al-Tayeb, el 4 de febrero de 2019 en Abu Dabi, representa un hito trascendental en la historia del diálogo interreligioso. Tradicionalmente, la relación entre el cristianismo y el islam ha estado marcada por la violencia, la opresión y la desconfianza, a pesar de periodos de convivencia pacífica local. Por tanto, la invitación de estas dos figuras religiosas, en nombre de Dios, a vivir la fraternidad humana, ha sido verdaderamente revolucionaria.

El Documento sobre la Fraternidad Humana es también sumamente pertinente en un contexto donde el terrorismo fundamentalista sigue actuando en nombre de Dios y donde las religiones son instrumentalizadas con fines políticos para estigmatizar, perseguir y eliminar a aquellos considerados “otros” por sus creencias, origen o costumbres, tal como hemos podido verlo en los últimos años con el cruel genocidio llevado a cabo por Israel en Gaza en nombre de la ideología sionista.

La intolerancia, el miedo a la diferencia y los prejuicios continúan amenazando la dignidad humana, especialmente cuando ese “otro”

es pobre y entonces junto a la desconfianza aparece también la aporofobia¹ -el rechazo total a quien es percibido como una carga económica o una amenaza cultural-. Conflictos actuales como el de Israel y Palestina ya mencionado y fenómenos de radicalización política en tantos países no sólo dan cuenta de una erosión de la democracia, sino también de la urgencia de mantener vivo el llamado a la fraternidad entre todos los seres humanos más allá de cualquier tipo de diferencia o desacuerdo. Esta ponencia se centrará, sin embargo, en ofrecer reflexiones sobre la trascendencia y la recepción del documento sobre la Fraternidad Humana, tanto en el mundo musulmán como en el cristiano, en medio de los desafíos globales.

1. La fraternidad humana en un contexto global de crisis

La construcción de la fraternidad humana se enfrenta a enormes retos geopolíticos que van más allá de lo religioso. Expertos señalan el aumento de la deuda nacional, el proteccionismo comercial, el descontento ciudadano con los gobiernos, la lucha por el control mundial, y los efectos del

cambio climático, como factores que dificultan este ideal. Guerras internacionales, tensiones y la construcción de muros antiinmigrantes, ponen a prueba la fraternidad en un proceso de globalización que, paradójicamente, conduce a diversas formas de aislamiento: geopolítico, social, comercial, digital, mental y civilizatorio. Ejemplos recientes incluyen el Brexit, las guerras comerciales y la manipulación de información.

Ante esta realidad de aislamiento y multipolaridad, con Asia adquiriendo un peso creciente, el profesor Wael Saleh propone un nuevo enfoque para la fraternidad: el diálogo ‘inter-ético-onto-epistemológico’². Este diálogo busca abordar integralmente todas las formas de aislamiento y superar obstáculos históricos vinculados al colonialismo. Una tarea fundamental es identificar las corrientes y divergencias dentro de las religiones, sin reducirlas a visiones simplificadas; por ejemplo, las posturas sobre la separación de política y religión en el islam, cristianismo y judaísmo.

Es crucial entonces un diálogo intrarreligioso que ilumine la relación entre religión y política, así como las visiones éticas, antropológicas y cognitivas de las tradiciones y los sujetos.³ Inspirado en Karen Barad, Saleh señala así la inseparabilidad de tales ámbitos en la producción de

conocimiento, la necesidad de un compromiso ético con el mundo y la inclusión de diferentes visiones y posturas en los diálogos entre cristianos y musulmanes. Esto supone la superación del pensamiento imperialista universalista occidental, sin renunciar a la búsqueda de verdades objetivas. Así mismo en pro de una deconstrucción de la imagen homogénea que Occidente tiene del mundo árabe, es importante tener en cuenta en tales diálogos fenómenos como las primaveras árabes que demuestran la pluralidad existente al interior del mundo musulmán.

2. Utopía ‘imposible’ con apuestas concretas

A pesar del sombrío panorama de conflictos y batallas culturales, el anhelo del Documento sobre la Fraternidad Humana de “alcanzar una paz universal que disfruten todas las personas en esta vida” sigue siendo una convicción fuerte. Documentos como la encíclica del Papa Francisco, *Fratelli Tutti*⁴ -basada en el Documento sobre la Fraternidad Humana-, y numerosos actos en ámbitos cristianos y musulmanes, reiteran que la humanidad solo tendrá futuro si nos unimos, nos tratamos como hermanos y desmilitarizamos el corazón ante las diferencias. En este sentido, el Documento sobre la Fraternidad Humana ha revitalizado tal convicción con

¹ Cf. Adela Cortina, *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2017).

² Wael Saleh, “Opportunities and Challenges of ‘Human Fraternity’: A Geopolitical Reading and Alternative Theoretical Approach,” 27 de octubre de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=BOVSw3Lcon0>.

³ Ibid.

iniciativas concretas que vale la pena mencionar. En Abu Dabi, por ejemplo, posterior a la firma del Documento, se construyó *la Abrahamic Family House*, compuesta por una sinagoga, una iglesia y una mezquita, bajo el lema “diversos en nuestra fe. Comunes en nuestra humanidad.” Este espacio promueve el mutuo reconocimiento y respeto entre monoteístas, sin buscar amalgamar las religiones. Por el contrario, el lugar está concebido como un espacio que reconoce tales religiones en sus irreductibles diferencias, coincidencias y particularidades.

Los Emiratos Árabes Unidos también fundaron el Alto Comité de la Fraternidad Humana, que desde 2019 identifica y premia a personas y organizaciones que contribuyen a la fraternidad con el premio Zayed. La fecha de la firma del Documento sobre la Fraternidad Humana, el 4 de febrero, fue adoptada por resolución de las Naciones Unidas como el Día Universal de la Fraternidad Humana, siendo el Papa Francisco y el gran imán Ahmed Al-Tayeb los primeros ganadores de tal premio. Esto demuestra que la fraternidad humana, aunque parezca utópica, se está encarnando en iniciativas concretas que buscan la paz y el bienestar humano más allá de fronteras y confesiones.

3. Desafío de la fraternidad para el diálogo interreligioso

El principal desafío del Documento sobre la Fraternidad Humana para el cristianismo y el islam

es que la fraternidad humana no quede reducida a un mero sentimiento, un ideal utópico o un proyecto político. Es un llamado común que ha trascendido políticas nacionales. En efecto, las principales autoridades académicas musulmanas respondieron al Documento sobre la Fraternidad Humana con el documento que denominaron “*Fraternity for knowledge and cooperation*”⁵, subrayando que la fraternidad es una realidad revelada que trasciende lo puramente humano y no debe entenderse solo de forma sentimental o emocional.

Ahora bien, mientras los académicos musulmanes enfatizan el vínculo entre la fraternidad y Dios, académicos cristianos como el jesuita Laurent Basanese, miembro del Dicasterio para el Diálogo Interreligioso, destacan la necesidad de trascender el discurso y hacer espacio al “otro” con minúscula, es decir, el ser humano, mediante acciones concretas que lo reconozcan como hermano y fuente de riqueza. Esta diferencia de énfasis se refleja en las metáforas usadas de parte y parte. Mientras los musulmanes hablan de comprender el “lenguaje superior de Dios” y sus “providenciales gramáticas religiosas”, Basanese se refiere al diálogo como un “encuentro deportivo” de sana competencia donde todos ganan y el adversario puede descubrirse como amigo o hermano.⁶ La postura de Basanese puede considerarse en consecuencia como más práctica y antropológica, reconociendo el as-

pecto agónico pero pacífico del encuentro con la alteridad.

La colaboración en causas sociales, políticas y económicas complementa esta visión, transformando el diálogo de un enfrentamiento a un juego donde los participantes se descubren como hermanos y, a su vez, como colaboradores que trabajan juntos para concretar la fraternidad universal. El enfoque también antropológico de Saleh, al analizar los desafíos geopolíticos, subraya además que la dimensión religiosa no puede aislarse de las cuestiones ético-onto-epistemológicas comunes, especialmente ante el drama de los migrantes. La construcción de la fraternidad requiere así mismo reconocer las diferencias **dentro** de las propias comunidades religiosas, no solo entre ellas, lo que extiende el diálogo más allá de la expresión subjetiva de la relación con Dios. Esto resuena con el pensamiento del célebre filósofo judío Emmanuel Levinas,⁷ para quien el diálogo y la fraternidad exigen reconocer al otro como diferente de uno mismo, lo cual debe suscitar una respuesta ética que no sea indiferente ni simplificadora de la alteridad de aquel otro.

Actualidad y catolicidad del llamado a la fraternidad

El llamado a la fraternidad humana no es letra muerta, sino la médula espinal de la encíclica *Fratelli Tutti* y de diversos discursos proferidos por el Papa Francisco, como aquel que dirigió a los participantes del IV Congreso Internacional de la Plataforma Universitaria de Investigación sobre el Islam (PLURIEL). El Pontífice identificaba allí tres obstáculos para construir la fraternidad a través del diálogo que son más vigentes que nunca: el desconocimiento del otro, la falta de escucha y la falta de flexibilidad intelectual.⁸ La ignorancia sobre el otro lleva al miedo, desprecio y violencia, haciendo indispensable una educación para la paz basada en el acercamiento respetuoso. El diálogo, por su parte, exige disposición a escuchar, reflexión serena y una flexibilidad intelectual suficiente para abrirse a la alteridad, la humildad y la capacidad de dejarse transformar por la riqueza del otro.

El Papa Francisco exhortaba así a los académicos y agentes pastorales a salir de nuestras disciplinas, mantener la curiosidad, cultivar la flexibilidad, escuchar al mundo y al “hermano que no han elegido, pero que Dios ha puesto a su lado para enseñarles a amar” (1 Jn 4, 20)⁹.

5 “Fraternity for knowledge and cooperation”, 2019, <https://www.christians-muslims.com/document> Consultado el 27 de marzo de 2025.

6 Laurent Basanese, “Une nouvelle voie tracée par le Pape François et le Grand Imam Ahmed al-Tayyeb,”

Webinar Pluriel: Les défis de la fraternité universelle, 27 de octubre de 2023, <https://pluriel.fuce.eu/videos/la-culture-du-dialogue-comme-chemin-la-collaboration-commune-comme-conduite-la-connaissance-reciproque-comme-methode-et-critere-documento-sobre-la-fraternite-humana-pour-la-paz-mondiale-et-1>

4 Francisco, *Fratelli tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2020).

En el corazón del Documento sobre la Fraternidad Humana, la diversidad humana no es por lo tanto un problema sino una oportunidad para la caridad y la fraternidad. Fraternidad que, como explica Basanese, no es puramente sentimental, sino que implica acciones concretas hacia “los pobres” --categoría teológica que incluye a olvidados, migrantes y refugiados-.¹⁰ Todo ello en coherencia con la exhortación programática del Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, en la cual nos invitaba a todos los cristianos a acoger con afecto a los inmigrantes musulmanes, de la misma manera que esperamos ser acogidos en países de tradición islámica¹¹, teniendo en cuenta por supuesto, la persecución y las restricciones a la libertad de culto que en algunos de estos países se suelen presentar y que no podemos dejar de denunciar con preocupación.

El valor de las religiones en un mundo dividido se prueba por consiguiente en la diversidad, y su contribución a la paz depende del lugar que otorgan al “otro” (el hermano en humanidad), más que al “Totalmente Otro” (Dios). Por eso, a pesar de los conflictos locales que pueden expe-

7 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (Salamanca: Sígueme, 1993).

8 Francisco, “Messaggio del Santo Padre Francesco ai partecipanti al IV Congresso Internazionale della Piattaforma Universitaria di Ricerca sull’Islam (Pluriel),” *L’Osservatore Romano*, Año CLXIV, n. 29, 5 (febrero de 2023).

9 Ibid.

10 Basanese, “Une nouvelle voie tracée par el Papa Francisco y el Gran Imán Ahmed al-Tayyeb”.

11 Francisco, *Evangelii Gaudium*: Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013).

12 Basanese aplica en este caso la visión que el Papa Francisco tenía del deporte. Cf. Francisco, “Deporte: Encuentro y no confrontación, dice el Papa al Centro Deportivo Italiano,” 11 de mayo de 2019, Ciudad del Vaticano, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/05/11/cis.html>.

13 Franziska Honsowitz-Friessnigg, “The Document on Human Fraternity: An Austrian Perspective,” 27 de octubre de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=L AI4ZyhJ8>.

rimentar en ciertas regiones del mundo comunidades cristianas y musulmanas, podemos decir que la reunión del Papa Francisco y el Gran Imán Ahmed al-Tayeb desmiente la idea de un conflicto permanente e irresoluble entre islam y cristianismo, mostrando que es posible romper barreras históricas.

Siguiendo esta línea de apertura del Papa Francisco, podemos decir con Basanese¹² que el diálogo interreligioso, particularmente aquel entre el cristianismo y el islam, es un verdadero “encuentro” como el que puede darse entre dos equipos deportivos rivales, donde no debería darse un “enfrentamiento”, sino una sana competencia. Donde el adversario puede descubrirse siempre como amigo y hermano.

El alcance del Documento sobre la Fraternidad Humana trasciende, sin embargo, las relaciones islamo-cristianas, y se dirige a todas las personas de buena voluntad para refundar las sociedades en una fraternidad humana que incluya justamente tanto la sana confrontación como la cooperación. Respuestas positivas al Docu-

mento se han verificado en otros ámbitos, por ejemplo, en el Congreso Judío Mundial, en Tímor Oriental (que incorporó el Documento sobre la Fraternidad Humana en su programa escolar) y en Austria¹³. Allí, el Ministerio de Asuntos Exteriores, mediante la “vía diplomática 1.5,,i4’ promueve proyectos interconfesionales para reducir la fragmentación social, financiando más de 300 iniciativas y fomentando la cooperación entre comunidades religiosas. En efecto, el Documento sobre la Fraternidad Humana ha sido inspiración y confirmación para estas políticas de éxito.

5. Ejes de la reflexión en torno a la Fraternidad Humana

Grosso modo, la reflexión sobre la Fraternidad Humana a partir de la publicación del Documento se ha articulado en tres ejes: socio-jurídico, geopolítico y teológico-dialogal.

1. Eje socio-jurídico: desde este eje se multiplican los llamados para aplicar la plena ciudadanía a todas las personas en todos los países y eliminar el concepto de “minorías”. La científica de las religiones Nayla Tabbara propone,

14 Los diálogos de la vía 1.5 son conversaciones que incluyen una mezcla de funcionarios gubernamentales – que participan a título no oficial– y expertos no gubernamentales, todos sentados en torno a la misma mesa. La diplomacia de vía 2 reúne a representantes no oficiales de ambas partes, sin participación gubernamental. Ni los debates de la vía 1.5 ni los de la vía 2 tienen el peso oficial de la diplomacia tradicional, ya que no son reuniones de gobierno a gobierno. Lo que ofrecen es un entorno privado y abierto para que los individuos generen confianza, mantengan conversaciones que sus homólogos oficiales a veces no pueden o no quieren mantener, y discutan soluciones. Cf. “Multi-Track Diplomacy Explained,” Nuclear Threat Initiative, <https://www.nti.org/risky-business/multi-track-diplomacy-explained/>, consultado el 27 de marzo de 2025.

15 Nayla Tabbara, *L’islam pensé par une femme* (París: Bayard, 2018).

por ejemplo, el “pluralismo legal”¹⁵, concepto que reconoce las afiliaciones religiosas sin considerarlas irrelevantes, pero que atribuye derechos y deberes igualitarios a los ciudadanos, sin privilegios basados en la pertenencia a grupos religiosos o étnicos, para evitar así la “guetización” social.

2. Eje geopolítico: en este eje de reflexión se ha insistido en la necesidad de combatir la instrumentalización de las enseñanzas religiosas con fines políticos nacionalistas que conduzcan al sectarismo y la discriminación. Visto el auge del fundamentalismo por doquier, sería necesario que los gobiernos consagren los principios del Documento sobre la Fraternidad Humana a nivel constitucional. Los líderes religiosos y creyentes deben pues comprometerse activamente en lo político y social para fomentar la reconciliación, la ciudadanía inclusiva y el desarrollo humano, haciendo de la fraternidad un pilar de la sociedad. En este sentido, los colectivos interconfesionales son clave para la incidencia, ya que los creyentes aislados corren el riesgo de ser cooptados por fanáticos o alienados por estados autoritarios. Del mismo modo, sólo una base sólida de igualdad política

y participación ciudadana puede promover el enriquecimiento cultural y el sentido de pertenencia en sociedades plurales.

3. Eje teológico-dialogal: la reflexión en este eje apunta a la necesidad de concientizar acerca de la pluralidad, incluida la religiosa, como un fenómeno querido y permitido por Dios. El Documento sobre la Fraternidad Humana afirma a este respecto que “el pluralismo y la diversidad de religión, color, sexo, raza y lengua son una Sabiduría divina con la que Dios creó a los seres humanos. Esta Sabiduría divina es la fuente de la que derivamos el derecho a la libertad de creencia y la libertad de ser diferentes”.¹⁶ Esta nueva mirada sobre la pluralidad religiosa nos lleva a repensar la pretensión de verdad de las religiones. El arzobispo Jean Paul Vesco propone en esta línea una “hermenéutica de la novedad”¹⁷ para el Documento sobre la Fraternidad Humana, que permite a cristianos y musulmanes repensar la evangelización o proclamación de su fe, pasando de concepciones exclusivistas a una apertura respetuosa a la verdad que trasciende credos, evitando el relativismo o sincretismo.

De modo transversal a todos los ejes, resulta crucial debatir acerca de qué se entiende por “fraternidad” y “otro” en el diálogo interreligioso.

16 Francisco y Ahmad Al-Tayyeb, “Documento sobre la Fraternidad Humana ...”

17 Jean-Jacques Pérennes, “Trajectoire de l’approche católica en el diálogo islamo-cristiano,” 4 de febrero de 2024, <https://www.youtube.com/watch?v=HabuHt-5EDE&list=PLw39yjrIFw999um1flab-fJtPPM-pUgZI&index=5>.

Mientras la noción de fraternidad no es monopolio de los creyentes; una fe auténtica claramente lleva o debería llevar al reconocimiento de todos los seres humanos como hermanos, sean o no correligionarios. En efecto, aunque la mera razón intente fundamentar la igualdad, la intuición de la hermandad humana común presupone una relacionalidad anterior o superior, o una conexión a un Dios superior Padre o Madre, que la razón por sí sola no puede comprender completamente. Esta dimensión teologal (diríamos de fe, esperanza, caridad) que inspira el Documento sobre la Fraternidad Humana, eleva por consiguiente la noción de fraternidad por encima de un simple proyecto político o ideal racional. Apremiar y tratar a los demás como hermanos es, al menos inicialmente, un acto de fe transversal a cualquier religión o ideología.

6. El Documento sobre la Fraternidad Humana: semilla y expresión de una teología de la diferencia y la alteridad

La pluralidad y diversidad de la realidad, incluso dentro de las religiones, no deben ser meramente toleradas. Autores como el franciscano Stefano Luca, en su obra *Teologia delle differenze*¹⁸, conciben las diferencias humanas como un lugar teológico donde Dios se revela, un *kairós* o momento oportuno para aprender del otro y

amar de forma libre y desinteresada. Luca afirma así que “el auténtico modo católico de amar es amar en la diferencia”.¹⁹ La diferencia (que encamina lo distinto hacia una misma dirección) se distingue entonces de la diversidad (que connota separación). El diálogo se basa en la existencia de diferencias y en la posibilidad de conducirlas positivamente hacia una meta común. La diferencia es entonces una gracia divina que hace posible y fecundo el encuentro, tanto en lo biológico como en el desarrollo humano y espiritual.

Esta teología de la diferencia se traduce en una auténtica hospitalidad de la diferencia, donde el extranjero es la metáfora por excelencia y el pasaje de Génesis 18 (Abraham acogiendo a tres extranjeros) resulta entonces paradigmático ofreciendo seis lecciones: 1) Mantener la puerta abierta como disposición a escuchar y salir de la autorreferencialidad. 2) Tomar la iniciativa

18 Stefano Luca, *Teologia del/e differenze* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2020).

19 Stefano Luca, “Christian and Muslim Theologies of Religions and Their Understanding of Mission,” 4 de febrero de 2024 <https://www.youtube.com/watch?v=HrMKW3i4S8k&list=PLw39yjrIFw999um1flab-fJtPPM-pUgZI&index=28>.

de acoger en señal de apreciación positiva de la diferencia. 3) Proveer comida y servir como modo de cuidar al otro en sus necesidades y diferencias. 4) Abrir espacio que se traduce en un retirarse e incomodarse para que el otro pueda manifestarse libremente. 5) Hacerse cargo de los límites del otro: cuidarlo y responsabilizarse de él. Y finalmente, 6) Así como el Señor escoge a Abraham a través de los otros, lo recibido (descendencia innumerable) es superior a lo entregado, gracias a la acogida de la alteridad en su sentido más amplio.

Otro paradigma bíblico aquí es el episodio de Jesús y la mujer siro-fenicia (Mateo 15, 21-28). Efectivamente, es a través de esta mujer “religiosamente otra”, que la comprensión de la voluntad salvífica de Dios en Jesús se amplía, trascendiendo fronteras confesionales y nacionales, y operando una sanación/salvación en ambas direcciones.

Conclusión

Las preguntas sobre la apertura a las diferencias confesionales y la consolidación de la fraternidad humana en contextos de crisis persisten. Sin embargo, las contribuciones académicas y las iniciativas prácticas inspiradas directamente por el Documento sobre la Fraternidad Humana nos permiten mantener la esperanza de que la fraternidad no se quedará solo en el plano ideal. Todo evento interreligioso, más allá de sus logros prácticos, es una oportunidad de encuentro donde la fraternidad humana reluce como signo profético. El Documento sobre la Fraternidad Humana ha sido entonces, sin lugar a dudas, un hito fundamental en este camino.

REFERENCIAS

Basanese, Laurent. "Une nouvelle voie tracée par le Pape François et le Grand Imam Ahmed al-Tayyeb", *Webinar Pluriel* "Les défis de la fraternité universelle", 27 de octubre de 2023, <https://pluriel.fuce.eu/videos/la-culture-du-dialogue-comme-chemin-la-collaboration-commune-comme-conduite-la-connaissance-reciproque-comme-methode-et-critere-document-sur-la-fraternite-humaine-pour-la-paix-mondiale-et-la/>

Cortina, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós, 2017.

Francisco. "Deporte: Encuentro y no confrontación, dice el Papa al Centro Deportivo Italiano" 11 de mayo de 2019. Ciudad del Vaticano, <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/05/11/cis.html>

Francisco. *Evangelii Gaudium*: Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco-esortazione-a-20131124-evangelii-gaudium.html.

Francisco. *Fratelli tutti: Sobre la fraternidad y la amistad social*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

Francisco. "Messaggio del Santo Padre Francesco ai partecipanti al IV Congresso Internazionale della Piattaforma Universitaria di Ricerca sull'islam (Pluriel). *L'Osservatore Romano*, Año CLXIV n. 29, 5. Vaticano, febrero de 2023.

Francisco y Ahmad Al-Tayyeb. "Documento sobre la fraternidad humana por la paz y la convivencia común" 4 de febrero de 2019. https://www.vatican.va/content/francesco/es/travels/2019/outside/documents/papa-francesco-20190204_documento-fratellanza-umana.html.

"Fraternity for knowledge and cooperation". 2019. muslims.com/document Consultado el 27 de marzo de 2025.

<https://www.christians->

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1993.

Luca, Stefano. "Christian and Muslim Theologies of Religions and Their Understanding of Mission". 4 de febrero de 2024. https://www.youtube.com/watch?v=HrMKW3i4S8k&list=PLw39yjrIFw999um-1fla_b-fJtPPM-pUgZI&index=28

Luca, Stefano. *Teologia delle differenze*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2020.

Honsowitz-Friessnigg, Franziska. "The Document on human fraternity: an Austrian perspective" 27 de octubre de 2023, https://www.youtube.com/watch?v=L_A14ZyhJ8

"Multi-Track Diplomacy Explained." Nuclear Threat Initiative. <https://www.nti.org/risky-business/multi-track-diplomacy-explaine> Consultado el 27 de marzo de 2025.

Pérennes, Jean-Jacques. "Trajectoire de l'approche catholique dans le dialogue islamo-chrétien." 4 de febrero de 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=HabuHt-5EDE&list=PLw39yjr1Fw999um-1flab-fJtPPM-pUgZI&index=5>.

Saleh, Wael. "Opportunities and Challenges of 'Human Fraternity': A Geopolitical Reading and Alternative Theoretical Approach". 27 de octubre de 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=BO-VSw3LconO>

Tabbara, Nayla. *L'islam pensé par une femme*. París: Bayard, 2018.

APERTURA ECCLESIAE MUNDUM: El diálogo como repuesta a los fenómenos de pluralidad eclesial y diversidad religiosa

ESTIVEN VALENCIA MARÍN
Profesor

Resumen

Ante el fenómeno de diversidad religiosa, la secuela del pluralismo intraeclesial ha dado lugar a una urgente reflexión teológica acerca de la diversidad de las sensibilidades entre fieles cristianos. Tal diversidad se entiende como expresión de los dones del Espíritu que, desde la teología, fundan los ideales de fraternidad y caridad. En esa medida, la presente comunicación reflexiona sobre el respeto por la diversidad *inter et extra ecclesiae* como una apuesta de la misma Iglesia Católica para la construcción de una sociedad cada vez más justa y solidaria.

Palabras clave: *diversidad religiosa, fraternidad social, diálogo interreligioso, unidad eclesial, libertad religiosa.*

Abstract

Faced with the phenomenon of religious diversity, one consequence is the intra-ecclesial pluralism which has given rise to an urgent theological reflection about the sensibilities among the Christian faithful. This diversity is understood as an expression of the gifts of the Spirit which, from theology, ground the ideals of fraternity and charity. Accordingly, this communication reflects on respect for the diversity within and outside the Church as a commitment of the Catholic Church to building the just and compassionate society.

Keywords: *religious diversity, social fraternity, interreligious dialogue, ecclesial unity, religious freedom.*

Pensar las distintas denominaciones religiosas en términos de relación entre ellas, es tema de reflexión que en la Iglesia se ofrece para el establecimiento de vínculos cordiales con ellas y, además, entre los católicos que poseen formas singulares de ser y pensar la fe. En esa medida, lo que se estima como fraternidad, es decir, la interacción entre los creyentes católicos además de estos con creyentes no católicos, tiene en el reconocer el derecho de libertad religiosa la mejor vía para el acuerdo; acuerdo este que en las palabras del Papa Francisco, une tanto a las culturas como religiones distintas (*Fratelli Tutti*, 2020, n. 279), pero que no está lejos de las interacciones entre fieles católicos, entre creyentes que tienen en el amor/unidad una idea común, una guía para sus actuaciones.

No obstante, la Comisión Teológica Internacional previa a la confiada declaración del ya citado Papa Francisco respecto de la libertad religiosa, se presenta como un desafío en el mundo contemporáneo a pesar de ser este un derecho que integra la dignidad de la persona (2019, 31). De hecho, aunque es un derecho, existen muchos perjuicios totalitaristas como consecuencia del siglo pasado que perfilan distintas formas de reacción ante el fenómeno del sometimiento humano para servir al poder de algunos. A esta problemática le suceden las intolerancias que dañan las relaciones humanas, intolerancias tales que están presentes más allá del am-

biente político por cuanto el desprecio con todo ser humano, puede darse en el recelo para con la diferencia de sentimientos, de ideas y/o de prácticas las(os) cuales pueden orientar o dar sentido a la vida de las personas.

Al respecto, una valoración primitiva de lo que se puede denominar declaración cristiana sobre el derecho de libertad religiosa sugiere atender a lo que los apologistas reclamaban sobre el derecho civil y el beneplácito imperial con otras religiones contrarias al panteón romano. Se trataba, entonces, de un contexto de persecución extensiva para los cristianos de modo que, la demanda pública por el respeto y la proclamación de la libertad de culto, resuena como una posición ampliamente justificada del cristianismo antiguo. Pero aunque tal libertad no se institucionalizó en el instante, cierto es que los apologistas buscaron en los emperadores de turno, y por vía de persuasión, derogar los hostigamientos. Además, toda reflexión previa al presente siglo que aboga por la defensa de una libertad en cuestión de fe, sigue vigente en tanto es forma de rescatar el deseo de sentido a la vida y de diversos caminos que significan la espiritualidad (Queiruga, 2005, p.100; Ruiz, 2019, p.331). En este inicio del tercer decenio del siglo XXI, el Papa Francisco ha reiterado el deber de la Iglesia y sus fieles en la tarea de preservar los derechos del hombre e interceder por el respeto a la voluntad de cada persona para elegir

según conciencia. La exhortación para volver a lo esencial de la fe y entrar en contacto con otros, obliga deshacerse de las formas de desprecio, odio, xenofobia y negación de los demás (*Fratelli Tutti*, 2020, n. 282). Lo mismo se indica en la Exhortación *Evangelii Gaudium* frente a los fundamentalismos que dañan la convivencia social, para lo que la apertura hacia creyentes no cristianos y entre los mismos cristianos, es condición indispensable en toda búsqueda de promoción tanto de la paz como de la justicia social aprendiendo a aceptar las diversas formas de entender el mundo, de pensar y de actuar en el mismo (2013, n. 250).

El estilo discursivo adoptado por Francisco, y cuya orientación pragmática supone, revela asuntos más englobantes en cuanto a las interacciones entre creencias y modos de vida de las personas. Si bien entre esos asuntos se involucra la mayor atención para las relaciones extra-ecclesiales como ha intuido el magisterio eclesial en los últimos siglos, la Iglesia también asume como su forma de ser el conocimiento de otras maneras de comprender lo que a los fieles católicos respecta. Así las cosas, no es un asunto desligado a una apertura por otras formas de pensar y expresar la fe católica que el de valorizar las maneras en que las comunidades y sus integrantes viven la fe, según la invitación del Papa León XIV en su *Dilexi Te* (2025, n. 100). Por ello, los nexos o diálogos entre confesiones y los mismos católicos se perciben como expresión de la fraternidad/hermandad en la que cada una

de ellas(os) realiza, afianza y plenifica sus propias creencias/convicciones:

Los creyentes pensamos que, sin la apertura al Padre de todos, no existen razones para el llamado a la fraternidad [...] Porque, «por la sola razón se está en capacidad de aceptar la igualdad entre hombres y establecer la convivencia cívica en ellos, pero nunca se funda la hermandad» [...] «si no existiese alguna verdad trascendente con cuya conciencia el ser humano conquista su propia identidad, tampoco existe principio seguro que garantice las acciones justas entre hombres [...] La raíz del totalitarismo hay que verlo en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, la imagen visible del Dios invisible y, precisamente por esto, es sujeto natural de derechos que absolutamente nadie puede llegar a violentar» [...] (*Fratelli Tutti*, 2020, n. 272-273).

Con lo dicho, si pensáramos la hermandad como un principio inviolable de convivencia social, este debe ampararse en un fundamento, en una base de sentido, que sin desmedro de otros modos de entender la existencia, orienta en el actuar cotidiano: el amor. Por eso, la Iglesia no rechaza lo que en otras denominaciones religiosas existe como digno de ser seguido y meditado, lo que lleva al respeto por otros modos de obrar y vivir, en términos del Concilio Vaticano II (*Nostra Ætate*, 2006, n. 2). Dicha base de sentido que, en sintonía con otras formas de pensar obedece

a aspectos en común, remite a algunas indicaciones sobre la apertura/conocimiento no solo de las demás religiones sino, también, de aquellos distintos modos de comprender lo sagrado en la fe católica que, en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe celebrada en Aparecida, se insinúa:

Los indígenas y afroamericanos emergen ahora en la sociedad y en la Iglesia. Este es un kairós para profundizar el encuentro de la Iglesia con los sectores humanos que reclaman el reconocimiento pleno de sus derechos individuales y colectivos, ser tomados en cuenta en la catolicidad con sus cosmovisiones, valores e identidades particulares. Ya en Santo Domingo los pastores reconocíamos que “los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación” [...] “son poseedores de grandes riquezas culturales que están en la base de nuestra identidad”; y desde la perspectiva de la fe “estos valores y convicciones son frutos de las semillas del Verbo presentes en sus antepasados” (2007, n. 91).

Este modo especial de concebir la relación de tradiciones indígenas y afrodescendientes en la Iglesia para la que se piensa la diversidad religiosa, dadas las cosmovisiones aquellas amparan, no es más que el ofrecimiento de una respuesta a los dictados de fe con miras al conocimiento, colaboración y promoción del desarrollo personal y social. De hecho, la íntima convicción del

creyente sobre lo que da sentido a su vida es la forma en que él se ordena a lo sagrado, a lo que él estima divino, desde un esfuerzo necesario por contribuir desde sus creencias al mundo sin que signifique un desprecio de la diferencia. De ahí que el diálogo entre creencias, entre formas de comprender el mundo o la divinidad, es la vía de comunión en la que se prioriza la dignidad del ser humano independientemente de las ideas/sentimientos diversas(os) de quienes se declaran iguales en la fe.

En términos de desarrollo humano, cabe mencionar que toda acción humana afecta directa o indirectamente a otras personas, incluso al sistema social en el que median los factores religiosos y culturales, factores de índole política, económica y ambiental. Ciertamente el mundo actual, inmerso en un marco de intensa conflictividad, incrementa las acciones de exclusión y violencia, pero de cara a esa situación que no pasó inadvertida a otros periodos de la historia, siempre se ha recordado a los entes sociales pensar en las oportunidades de paz, repensar las ocasiones en que por imprudencia de ciertos líderes deviene la violencia. Se trata, entonces, de un llamado de la Iglesia a la cultura del diálogo, a la fraternidad, en las que el querer el bien del otro aleja el odio y la hostilidad. Pero, pensar esta fraternidad, parece involucrarse en un fenómeno de renuncia a toda afirmación controvertida.

No es cierto que, por fraternidad, deba entenderse una renuncia al discernimiento de ideas so pretexto de aceptar lo ajeno a las propias creencias; se trata, más bien, de reconocer en los desacuerdos un medio para la convivencia en tanto se puede afirmar lo propio sin el agravio a quien piensa distinto. De acuerdo con Gamper, esta idea de relacionalidad interconfesional “[...] es habitual en un pensar liberal, postmetafísico o antifundacionalista [...] Pero si se atiende a los rasgos de fraternidad filosófico-política, una reivindicación de un sesgo político no es indiscutible” (2018, p.30). Se colige, en efecto, que frente a posibles sesgos ideológicos, la instalación de principios rectores que apoyen la igualdad entre los sectores es un rasgo de provecho al bienestar común, pero la cordialidad prima pese a que exista la diferencia como forma de superación de la violencia.

Para concluir, el imperativo inicial de acogida que involucra la apertura a los fieles de las religiones cristianas con las no cristianas, nos obliga pensar el fenómeno de la diversidad intraeclesial que subyace de las muchas sensibilidades entre los mismos fieles. Evocar tal realidad, lleva a recordar lo que se asume como actividad del Espíritu que construye, guía y renueva con los muchos dones que infunde entre los miembros de la comunidad (Rm. 12, 6-8; 1Cor. 12, 4-11; 1Pe. 4, 10-11; 1Cor. 12, 28-31; Ef. 4, 7-11), pero el intercambio entre los mismos que a veces derivan en disensiones demanda una comprensión seria del papel unitario de los carismas en la

Iglesia. Por eso, encarnar esas excelencias/carismas que reflejan lo mejor de la humanidad, asumir una solidaridad que no descarta a persona alguna y evitar a toda costa la manipulación o imposición ideológica, son expresiones del diálogo constructivo entre fieles (De la Torre, 2018, p. 247; Clarck, 2019. p. 120).

Ya el teólogo belga Dupuis, en su obra *El cristianismo y las religiones*, aludía a una cierta convergencia entre tradiciones religiosas y el misterio cristiano acogido por personas que buscan el sentido en sus vidas. Pero, más allá de conjuntar expresiones de fe en un único objetivo, lo cierto es que cada denominación rica y diferente con respecto al cristianismo, y las posibles formas particulares de pensar la fe de aquellos fieles que ven en Cristo su camino de plenitud, no están exentos de reconocer en las demás experiencias de fe de sus pares valiosas vías doctrinales y morales para el bien colectivo. De allí que, la acogida, la escucha y el reconocimiento a otros itinerarios espirituales, hacen un medio de paz y de justicia que requiere la actual sociedad; un requerimiento que dismantela todo intento de indiferencia y/o exclusión en los discursos de una fe que predica el amor.

Referencias

- Clark, J. M. (2019). Francis and the christological dimensions of solidarity in the Catholic social teaching. *Theological Studies* 8 (1), 102–122. <https://doi.org/10.1177/0040563918819818>
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *Documento Conclusivo de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y de Caribe*. Bogotá: Centro de Publicaciones CELAM.
- Comisión Teológica Internacional. (2019). *La libertad religiosa para el bien de todos*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1991). *Declaración Nostra Ætate. De las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De la Torre, J. (2018). Francisco y la cultura del encuentro. Una aportación para el diálogo y la paz religiosa. *Miscelánea Comillas*, 76 (148), 233–259. <https://revistas.comillas.edu/index.php/miscelaneacomillas/article/view/9255>.
- Dupuis, J. (1991). *Jesucristo al encuentro de las religiones*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Francisco. (2013). *Exhortación Evangelii Gaudium. Sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco. (2020). *Encíclica Fratelli Tutti. De la fraternidad y amistad social*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gamper Sachse, D. (2018). La gratuidad y subsidiariedad: mirada política a la fraternidad católica. *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, 7, 29–43. <https://doi.org/10.6018/daimon/333671>
- León XIV. (2025). *Exhortación Dilexi Te. Sobre el amor hacia los pobres*. Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ruiz Bursón, F. J. (2019). *Los derechos humanos y el magisterio eclesial. Historia de encuentros y desencuentros*. Bormujos: San Pablo.
- Torres Queiruga, A. (2005). *El diálogo entre religiones y la autocomprensión cristiana*. Santander: Editorial Sal Terræ.

LA REIVINDICACIÓN DE ARRIO. El “mito” del archihereje creado por la ortodoxia

ALEJANDRO DE JESÚS GARCÍA DURÁN
Profesor

Introducción

En las últimas décadas, ha habido un creciente interés de los estudiosos patrísticos por revisar y reinterpretar las controversias cristológicas anteriores y posteriores a Nicea y, de paso, la figura de Arrio, el significado del arrianismo y del mismo concilio de Nicea, despojándolos –no en todos los casos– de prejuicios teológicos y polémicos.

Tengamos en cuenta que nuestra imagen de Arrio y del concilio de Nicea está basada en documentos transmitidos de manera indirecta, en primer lugar, por los propios protagonistas de la controversia (Arrio, Atanasio, Alejandro), y, en segundo lugar, por historiadores posteriores. He ahí por qué los estudiosos han llevado a cabo un atento examen de estos documentos para liberarlos “del contexto antinatural en el que fueron transmitidos – polémico, apologético, narrativo– para estudiarlos *iuxta propria principia*, situándolos de nuevo en el momento preciso en que fueron compuestos y en las motivaciones de sus autores, que también pudieron ser polémicas y apologéticas, pero que, en cualquier caso, fueron las suyas propias, no las de quienes los transmitieron” (Prinzivalli, 2025, p. 11).

Lo que yo quiero en esta ponencia es exponer, *grosso modo*, el fruto maduro de dicha empresa de revisión; para ello, me he servido de los estudios críticos actuales que buscan hacer una presentación de Arrio que sea lo más serena e imparcial posible. Desde este punto de vista, creo que alcanzaremos a tener una imagen un poco más ajustada de Arrio y se nos aclarará, al mismo tiempo, el significado profundo del concilio de Nicea.

Presentación del problema

Identificar Nicea con la condena del arrianismo y la inclusión en el símbolo del tan afamado *homousius*, como se ha hecho tradicionalmente, conlleva a tener una imagen miope del concilio, por mucho que el abordaje del arrianismo sea, sin duda, el tema más importante de aquella reunión.

Por lo demás, en la visión que tenemos del concilio y de Arrio ha prevalecido la imagen tradicional que se remonta a Atanasio – un personaje que gozaba de mucha reputación como campeón de la ortodoxia–, autor del primer relato completo de la reunión de Nicea. Lo que sucede es que Atanasio relató la historia 25 años después de lo acontecido y se muestra como un enconado “adversario de Arrio y comprometido defensor de Nicea” y por ello su relato resulta poco bastante sesgado y poco neutral. ¿Es posible, hoy, superar este relato sesgado y retrospectivo, desprendernos de los prejuicios para entender de mejor modo a Arrio y el concilio? Pienso que sí.

En efecto, los estudiosos han intentado –y creo que con bastante fortuna– reconstruir la his-

toria que Atanasio narra, con los datos que él aporta, pero sin asumir su interpretación de los hechos. Y es que aquellos que nos cuentan los acontecimientos, al ejecutar su tarea, utilizan, como fuentes, documentos contemporáneos a los acontecimientos (cartas, credos, cánones, declaraciones teológicas e informes imperiales) y cuando acudimos a estos documentos citados por los diferentes cronistas notamos que no coinciden del todo con la lectura que de ellos hacen los mismos cronistas.

Los documentos con los que contamos son los siguientes:

- Primero, las cartas de Arrio, que son las únicas consideradas como no controvertidas: la carta que Arrio escribió a Eusebio de Nicomedia; la carta que Arrio escribió a Alejandro, obispo de Alejandría, que contiene una confesión de fe; la carta de Arrio al emperador Constantino en la que Arrio y Euzoyo confiesen su fe.
- En segundo lugar, algunos fragmentos de su obra *Thalia (El banquete)*, de los que tenemos

¹ Teólogo por la Universidad de Navarra, Magíster en Filosofía contemporánea por la Universidad de San Buenaventura. Docente del programa de Teología de la Facultad de Teología de Unicervantes. Correo electrónico: alejandro.garcia@unicervantes.edu.co

dos versiones documentadas por Atanasio en sus *Discursos contra los arrianos* (2010) y en *Sobre los sínodos* (2019)².

- Los testimonios. Aquí se incluyen la carta de Alejandro de Alejandría a Alejandro de Bizancio; la carta de Alejandro de Alejandría a Arrio; la carta circular de Alejandro sobre la estrategia arriana; la carta de Constantino a Alejandro y Arrio. Además, contamos con el testimonio de los historiadores antiguos del arrianismo (Epifanio, Sócrates, Sozómeno, Teodoreto y Filostorgio).

Las conclusiones a las que llega la interpretación revisionista se pueden resumir en tres tesis:

Arrio sigue siendo un personaje elusivo y su teología, un enigma. El arrianismo, como creación del predicador alejandrino, nunca existió, sino que fue una invención de Alejandro y Atanasio para justificar su polémica oposición al partido anti-niceno.

El cristianismo no niceno del siglo IV es una de las diversas variantes del cristianismo comunes a esa época, una “trayectoria” del cristianismo alejandrino tan válida como la variante atanasiana;

Arrio era un “espíritu libre” cuya libertad de investigación y especulación fue rechazada por ser un antisistema. Cuestionó el derecho de la

Iglesia a definir ciertas interpretaciones de la Biblia (es decir, las suyas) como “inaceptables”. En estas conclusiones generales nos encontramos con una *deconstrucción* radical de la ortodoxia nicena clásica y una concomitante reconstrucción radical de Arrio y del *error* arriano. Si esta visión es correcta y la esencia del arrianismo ha sido malinterpretada porque sus enemigos (sobre todo Alejandro y Atanasio) crearon a su enemigo por razones de ambición política y personal, como se ha sugerido en variadas ocasiones, entonces 1700 años de historia de la doctrina son simplemente erróneos (Kopeck, 1985, p. 160–162).

Vemos, pues, todo lo que está en juego en esta empresa y, por ello, la necesidad de estudiar, con mayor objetividad –sin prejuicios teológicos y afanes polémicos– lo que pretendía enseñar el *príncipe de los heresiarcas*.

La situación del cristianismo primitivo

Una primera cuestión que es preciso despejar tiene que ver con la idea de que Arrio se erigiera como el destabilizador de un cristianismo transido de unidad. Las investigaciones actuales nos muestran, de manera bastante clara, que en los inicios del cristianismo no existía algo así como una iglesia unitaria, establecida por Jesús *ab initio*, poseedora de la enseñanza plena de

Cristo, asentada desde la primera generación de apóstoles y que se había mantenido incólume frente a los ataques de los herejes que quisieron tergiversar la verdad que ella había mantenido intacta de generación en generación.

El cristianismo no arrancó su andadura histórica como algo unitario y armónico. Muy al contrario, dio inicio en un ambiente de controversia y confusión y continuó del mismo modo por mucho tiempo. Sólo de modo gradual se fue configurando la realidad de una Iglesia ortodoxa dominante, dotada de una estructura eclesiástica visible. Por ello, podemos decir que no existió un sistema ortodoxo claro en la iglesia primitiva, del que las demás versiones cristianas fueran simples desviaciones. Donde hay evidencias, éstas señalan con claridad que el proceso de alcanzar la uniformidad, y por lo tanto de conferir sentido a la ortodoxia, comenzó sólo hacia fines del siglo II y estaba lejos de haber terminado hacia fines del III (Nieto, 2019; Estrada, 2003; Fernández Ubiña, 2003).

El pensamiento de Arrio a partir de las fuentes

Respecto de las fuentes, es claro que, para comprender el pensamiento de Arrio, debemos centrarnos, sobre todo, en sus cartas. ¿Qué pasa con los fragmentos de la *Thalia* que suelen ser rechazados de manera casi mecánica? Creo que es posible, de acuerdo con los estudios llevados a cabo, identificar los fragmentos que pueden

ser considerados auténticos y separarlos de los dudosos y los espurios. Respecto de las cartas de Alejandro de Alejandría podemos decir que, a pesar de recoger algunos elementos presentes en las cartas de Arrio, en ellas no se habla tanto de Arrio, sino de los arrianos y, además, algunas afirmaciones de Alejandro acerca de ellos son construcciones polémicas del mismo Alejandro. Y en cuanto al testimonio de los historiadores antiguos del arrianismo, pues ellos relatan dicha historia conociendo el final y, en este sentido, caen en anacronismos a la hora de dar cuenta del desarrollo de los sucesos.

En definitiva, la comparación entre los tres tipos de fuentes nos permite establecer las concordancias y discrepancias que manifiestan. Así, “mientras la comparación entre las cartas y la *Thalia* muestran el desarrollo de la doctrina de Arrio, la comparación de las cartas de Alejandro con los escritos de Arrio pone de manifiesto tanto el desarrollo de la teología de los arrianos, como las construcciones de los polemistas, que no pertenecen a Arrio. En síntesis, hay una buena continuidad entre la doctrina de las cartas y la *Thalia*, y una notoria diferencia entre ella y el arrianismo descrito por Alejandro” (Fernández, Samuel, 2012).

De acuerdo con esto intentemos fijar la enseñanza fundamental de Arrio tal y como se dibuja en las cartas. En primer lugar, tenemos lo que Arrio rechaza: el Hijo no es inengendrado, ni parte del Inengendrado, ni proviene de un

² Dado que no se puede confiar en que Atanasio haya relatado lo que Arrio realmente escribió, la (supuesta) *Thalia* se descarta: “...de la *Thalia*, la única obra teológica conocida de Arrio, nos encontramos con la dificultad de que todas son citas hechas o reproducidas por Atanasio, un feroz oponente de Arrio que, sin duda, no se habría abstenido de tergiversar lo que dijo” (Hanson, 1988, p. 10).

cierto sustrato. En segundo lugar, encontramos lo que sostiene: la afirmación del monoteísmo, de la absoluta prioridad del Padre respecto del Hijo y la real distinción del Hijo y el Padre, en sintonía con la enseñanza de las tres hipóstasis de la tradición alejandrina (Orígenes).

De estas afirmaciones básicas él infiere como necesarias algunas otras: si el Hijo no es inengendrado, entonces no existía antes de ser engendrado (pero no habla de un intervalo anterior al Hijo); y si el Hijo no es ni parte de Dios ni proviene de un cierto sustrato, entonces debe “provenir de la nada”. Quizá esta afirmación constituye “el punto más contestable de toda la doctrina arriana, es la más escandalosamente innovadora respecto de la tradición” (Simonetti, 1980, p. 353), pero resulta por lo menos extraño que sólo aparezca en la carta a Eusebio y que tampoco sea defendida por los arrianos posteriores, además de que Atanasio no la referencie.

También se señalan las características particulares del Hijo: es Dios pleno, Unigénito e inalterable. La afirmación del Hijo como “Dios pleno” no es fácilmente conciliable con su afirmación de que el Logos ha sido creado. De cualquier manera, recordemos que todavía no estaba perfectamente delimitado el sentido de los verbos que buscan expresar el origen del Hijo, y por ello, en ciertos contextos, las expresiones griegas para *generado* y *creado* podrían funcionar como sinónimas.

En las cartas Arrio rechaza el término consustancial, porque la consubstancialidad implicaría una idea materialista de Dios, tal y como enseñaba Orígenes (*Tratado de los principios*, IV,4,1). Arrio destaca el carácter particular del Hijo respecto de las criaturas en general: fue engendrado fuera del tiempo (con una prioridad más lógica que cronológica), y es el único que proviene directamente del Padre, pues las demás criaturas fueron hechas por medio del Hijo.

Está claro que, para Arrio, el Hijo tiene prioridad en relación con las demás criaturas, pero el Padre tiene prioridad con relación al Hijo. De ahí que rechace el así llamado “argumento de los correlativos” (presente, por ejemplo, en Orígenes y Tertuliano) según el cual a partir del carácter correlativo de los conceptos “padre” e “hijo” se intenta demostrar la coeternidad del Padre y del Hijo. Rechaza este argumento porque, según él, la coeternidad implicaría aceptar dos principios inengendrados. Pero es que, en la mente de Arrio, si se afirma la prioridad absoluta del Dios único, es imposible negar el carácter posterior del Hijo.

En cuanto a los fragmentos de la *Thalía* seleccionados por Atanasio hay elementos que están en continuidad con las cartas. Aquí el Hijo es llamado *Dios*. Pero, la prioridad de Dios Padre implica, para Arrio, aceptar un instante cuando el Hijo no existía, pues proviene de la voluntad paterna. Esto obedece, no obstante, a su deseo de salvar la diferencia de *ousía* entre el Hijo y el

Padre de cara a defender su real y objetiva distinción, en clave antisabeliana, y no tanto para negar la negar la divinidad del Hijo, pues, en

Reflexiones conclusivas

No se puede negar que la doctrina de Arrio debió ser suficientemente tradicional como para reunir tantos adeptos. Pero esto mismo nos debe llevar a reconocer algo que, en ocasiones, podemos dejar pasar por alto. Si reducimos el arrianismo a la negación de la divinidad del Hijo, no es posible comprender cómo encontró tantos seguidores, pues se trata de una negación absolutamente contraria al *kerygma*.

Por ello, hay que reiterar que las dos afirmaciones arrianas más radicales y características del arrianismo, es decir, “hubo un tiempo en que el Hijo no existía” (que encontramos tanto en la carta a Eusebio como en la carta a Alejandro) y “el Hijo proviene de la nada” (presente sólo en la carta a Eusebio), no son las ideas fundamentales. Son la manera con que Arrio salva la total prioridad de Dios respecto del Hijo de modo consistente con la teología alejandrina, que rechaza cualquier idea materialista de la generación del Hijo y afirma la real distinción entre el Padre y el Hijo (Fernández, Samuel, 2012).

estos textos, Arrio tiende a identificar *ousía* e *hipóstasis*.

Arrio es un defensor del más estricto monoteísmo. Y esta enseñanza es un enunciado fundamental de la regla de fe y de la tradición bíblica, no de una particular escuela o corriente teológica. Ahora bien, Arrio buscaba comprender el monoteísmo desde su propia tradición teológica, la alejandrina, que insistía en la primacía del Padre y en la distinción real del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (la teología de las tres *hypóstasis*).

A partir de aquí abordó -como lo hizo la teología de los siglos II y III- la cuestión acerca del origen del Hijo y en un contexto marcado por la controversia monarquiana. Por ello, el tema se puede expresar en los siguientes términos: ¿de qué manera se puede sostener, simultáneamente, el monoteísmo, la divinidad del Hijo y su distinción respecto del Padre? Estas tres afirmaciones pertenecen a la regla de fe, pero no estaban armonizadas, desde el punto de vista teórico, en el pensamiento cristiano. Arrio, como cristiano, mantiene el monoteísmo

y, como alejandrino, opta por la distinción real entre Padre e Hijo. En estas circunstancias, sin que sea su propósito, se aboca en una enseñanza que niega la divinidad del Hijo, si bien continúa afirmando que el Hijo es Dios pleno, que no es uno más entre las criaturas y que es inmutable e inalterable.

Por tanto, los arrianos no se debieron considerar a sí mismos como adversarios de la divinidad del Hijo, sino como defensores de su real distinción respecto del Padre. De este modo, como una manera de fortalecer la teología de las tres *hypóstasis*, el arrianismo comenzó a insistir en la diferencia de *ousía* entre el Padre y el Hijo, pues aquí el término *ousía* se ve como sinónimo de hipóstasis. Habrá que esperar hasta los capadocios para que la distinción entre *ousía* e hipóstasis tome carta de ciudadanía en la formulación del dogma trinitario.

Si prescindimos de las doctrinas presentes en los testimonios de Alejandro y que están en contradicción con sus cartas, entonces se comprende mejor por qué Eusebio y Teogonio (obispos desterrados junto con Arrio) sostuvieron que la doctrina condenada por Nicea no correspondía a la enseñanza de Arrio. De hecho, el historiador Sócrates sostiene: “No firmamos el anatematismo, no porque rechazamos la fe, sino porque dudamos que el acusado [Arrio] fuera así. A partir de sus conversaciones personales con nosotros, ya sea por carta o en persona, estamos plenamente convencidos de que [Arrio] no

es de esta manera” (*Historia Eclesiástica*, I,14,3; cfr. Sozómeno, *Historia Eclesiástica*, II,16,4). En síntesis, Arrio efectivamente afirmó que el Hijo es una criatura, pero lo afirmó como consecuencia de su defensa de la real distinción entre el Padre y el Hijo, es decir, como consecuencia de su teología antimonarquiiana. Y, por ende, el rechazo al *homousius* de Nicea por gran parte de la cristiandad (por su posible interpretación monarquiiana), debe comprenderse no tanto como un rechazo de la divinidad del Hijo, sino como una defensa de su real distinción respecto del Padre.

¿Supone todo lo que hemos dicho el rechazar el concilio de Nicea? Por supuesto que no. Nicea lleva a cabo, en respuesta a la polémica con el arrianismo, una hermenéutica de la fe en la que busca subrayar la divinidad del Hijo con el uso de la igualdad de naturaleza. Además, en la defensa de la divinidad del Hijo -engendrado, no creado- está en juego la enseñanza del cristianismo como doctrina de salvación. Atanasio dirá: “Si el Hijo es una criatura... ninguna ayuda vendrá a las criaturas de una criatura, ya que todos necesitan la gracia de Dios” (Atanasio, *Discursos contra los arrianos*, 2.41).

¿Puede una criatura salvar a otra criatura? Ninguna criatura en la Biblia se considera un sujeto capaz de producir salvación. Sólo Dios podía salvar a una criatura, y Dios Hijo hizo precisamente eso. Solo un Dios-hombre (consustancial a Dios) puede hacerse carne (Jn. 1:14) para re-

dimir esa carne y unirla a Dios. La obra cumbre de Atanasio, *De Incarnatione Verbi* (1997), es una declaración y defensa de esta postura. El *homousios* es una expresión válida y definitiva. Fue cosa de Dios el haber revelado a los hom-

bres la capacidad de encontrar una expresión también accesible al pensamiento griego para expresar el misterio de la salvación humana.

Referencias

Atanasio, (2010). *Discursos contra los arrianos*. Madrid: Ciudad Nueva. Atanasio (2019), *Sobre los Sínodos*. Madrid: Ciudad Nueva.

Atanasio (1997), *La encarnación del Verbo*. Salamanca: Sígueme.

Estrada, Juan Antonio (2003). “Las primeras comunidades cristianas”. En Manuel Sotomayor; José Fernández Ubiña, eds. *Historia del cristianismo I. El Mundo Antiguo*. Madrid: Editorial Trotta. Universidad de Granada. pp. 123-187.

Fernández, Samuel (2012). “Arrio y la configuración inicial de la controversia arriana”.

Scripta Theologica / VOL. 45 / 2013 / 9-40.

Fernández, Samuel (2025), *Fontes Nicaenae Synodi. Las fuentes contemporáneas para el estudio del Concilio de Nicea (304-337)*. Salamanca: Sígueme.

Fernández Ubiña, José (2003). “El cristianismo greco-romano”. En Manuel Sotomayor; José Fernández Ubiña, eds. *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Trotta-Universidad de Granada, pp. 227-291.

USO DE LO “BÍBLICO” COMO ADJETIVO: Hermenéutica cultural y bíblica en dos casos contemporáneos

FABIÁN RICO VIRGÜEZ
Profesor

Introducción

Dos eventos aparentemente desconectados compartieron un denominador común: el uso del adjetivo “bíblico” en contextos radicalmente seculares. La canción “*Biblical*” de Calum Scott, lanzada en 2021, describe un amor de proporciones insuperables, mientras que el equipo inglés Crystal Palace F.C. celebró su histórica victoria en la FA Cup 2025 frente a Manchester City con la lacónica declaración: “*Biblical*”. Estos casos ejemplifican un fenómeno cultural que merece atención académica: la Biblia como un depósito simbólico vivo en la cultura contemporánea, donde funciona menos como texto a interpretar y más como reservorio de magnitud, autoridad y transcendencia. La pregunta fundamental que orienta esta reflexión no es cómo la Biblia aparece en la música pop o el deporte profesional—es, más bien, qué revela este fenómeno sobre nuestra comprensión actual de la recepción bíblica, la construcción de significado cultural y la vigencia hermenéutica de los textos sagrados en una sociedad secularizada. Abordar esta cuestión requiere un desplazamiento epistemológico: pasar de preguntarse cómo la Biblia “influye” la cultura a investigar cómo la cultura reappropia y resignifica lo bíblico en espacios donde la autoridad religiosa institucional ha sido debilitada o dispersada.

Principios epistemológicos para la recepción bíblica en cultura contemporánea.

La teoría de la recepción ha transformado radicalmente nuestra aproximación a los textos. Hans-Georg Gadamer estableció que la comprensión textual no consiste en la recuperación del significado original de un texto, sino un encuentro dialógico mediado por la historia de los efectos: siglos de interpretación condicionan toda lectura presente. Hans Robert Jauss (1982) radicalizó esta intuición argumentando que el texto no posee significado propio, sino que el lector lo co-crea activamente en la interacción interpretativa. Esta perspectiva tiene implicaciones profundas para entender la Biblia en contextos contemporáneos. Cuando la canción de Scott usa “*bíblico*” para magnificar el amor o cuando el Crystal Palace invoca lo “bíblico” para narrar su victoria, estos actos no constituyen “lecturas erróneas” o “usos profanos” de textos sagrados. Representan, más bien, ejercicios legítimos de construcción de significado donde la biblia funciona como un repertorio de imágenes, valores y autoridades simbólicas que informa, pero no determina completamente las nuevas significaciones (Copier et al., en Culbertson & Wainwright, 2010). La Biblia desencadenada—usando la metáfora de Hugh S. Pyper (2012)—es adaptable, reproducible, capaz de prosperar en ecosistemas semióticos inesperados.

La validez de este análisis no radica en si produce interpretaciones “fieles” al significado original de textos bíblicos. Radica, más bien, en su capacidad de revelar cómo la biblia funciona como fenómeno cultural activo. Timothy Beal (en Luz, 2011) describe el auge de la historia de la recepción como revolucionario, equiparable al impacto de la crítica de fuentes en el siglo XX. Las principales casas editoriales han establecido series dedicadas: *Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, *Journal of the Bible and Its Reception*. Katie Edwards (2012), analizando la Biblia en publicidad contemporánea, sugiere que estos estudios de recepción destacan “sitios sorprendentes” para exponer dinámicas ideológicas—especialmente en torno a género y sexualidad—que tanto textos bíblicos como cultura contemporánea comparten y reproducen. James Crossley (2016) y Rafael Aguirre (2024) han demostrado que la recepción bíblica está intrínsecamente vinculada a discursos políticos y construcción de identidades sociales, no es un fenómeno marginal sino central para comprender cómo la Biblia sigue siendo una fuerza cultural determinante incluso en contextos de secularización.

La pregunta no es si este análisis es válido académicamente. La pregunta más interesante es por qué ha tomado tanto tiempo reconocer la legitimidad de este enfoque. Régis Burnet (2023) argumenta que la recepción no es “simplemente otro método exegético” sino una transforma-

ción epistemológica fundamental: el reconocimiento de que todo texto, sin excepción, es captado dentro de los límites de la situación histórica de su intérprete. Esto incluye la exégesis histórico-crítica, que también es acto cultural e históricamente situado. Entonces, ignorar las recepciones populares de la Biblia significaría abdicar de la responsabilidad de comprender cómo funciona realmente este texto en la vida de las personas. Roland Boer (2001) articula una crítica importante: la distinción entre “contexto original” y “recepciones posteriores” puede establecer jerarquías problemáticas donde las interpretaciones “autorizadas” son más verdaderas que las populares. Esto demanda, paradójicamente, que la exégesis académica dialogue en términos de igualdad con las recepciones populares, viéndolas no como desviaciones sino como legítimas producciones de sentido.

El amor “bíblico”: Calum Scott y la recepción simbólico-cultural

La canción “*Biblical*” fue lanzada por Calum Scott en junio de 2021, durante el confinamiento de la pandemia (https://youtu.be/2ULA7xBIC-KA?si=X7nFay_XkOE1jYem). Scott, hablando del significado del amor como bíblico en su canción, dice: “Para mí trata sobre amor incuantificable, un amor más allá de la descripción o medida, un amor de proporciones bíblicas que trasciende a todos y a todo” (Scott, 2021, citado en *Glasse Factory*). Lo significativo es que Scott aclara estratégicamente: “Aunque sé que tiene

connotaciones espirituales para muchos, ‘*Biblical*’ para mí es sobre amor incuantificable” (*Entertainment Focus*, 2021). Esta disculpa, si podemos llamarla así, revela la compleja negociación que realiza un artista pop contemporáneo para usar lenguaje religioso sin ser capturado por instituciones religiosas. Nos hallamos ante recepción alusivo-cultural, donde el término “bíblico” funciona como superlativo absoluto desligado de referencias textuales específicas. El adjetivo evoca magnitud, trascendencia, fundamento absoluto—cualidades que la palabra “bíblico” ha acumulado a través de siglos de circulación cultural. Michael J. Gilmour (2020) caracteriza las lecturas contemporáneas de la Biblia en música pop como “fragmentarias”: no son sistemáticas sino *samplings* culturales de nombres, imágenes y conceptos resignificados radicalmente.

El análisis detallado de la letra de la canción revela la sofisticación de la recepción. “*Didn’t know that I’d fall so hard / Then my feet left the ground / Gravity don’t make no sense when you’re around*” establece el amor como fuerza que desafía leyes naturales. Esta hipérbole de trascendencia prepara el terreno para la comparación con lo bíblico, como lo que excede lo ordinario. “*Demons in my head get loud / I don’t know how you do it, but you turn them down*” introduce el amor como poder terapéutico que vence adversidades internas—paralelo a narrativas bíblicas de liberación. “*If you ever go to pieces / Fall between the thunder clouds / I will put you back together, I won’t let you down*”

evoca específicamente a Yahvé reconstruyendo a Israel quebrantado tras el exilio (Is 61, 4, Ez 37). Pero aquí es crucial notar lo que falta: no hay sacrificio, no hay cruz, no hay dimensión comunitaria—solo dos cuerpos en reciprocidad emocional.

¿Por qué, entonces, es este amor “bíblico”? La respuesta revela la naturaleza de la recepción simbólica contemporánea. Scott no invoca un texto bíblico específico, ni una teología coherente. Invoca, más bien, la autoridad cultural que lo “bíblico” ha acumulado como significante de plenitud máxima. En la teología bíblica, el amor aparece en múltiples registros: el *hesed* (amor leal, fundamental al pacto), el *eros* (pasión, presente en Cantar de los Cantares), el ágape (auto-donación total, central en la cruz). Scott captura fragmentos de esta multiplicidad —lo transformador, lo reconstructivo, lo fundamental— sin la carga teológica de alianza, sacrificio o comunidad. Su amor es “bíblico” precisamente porque es sublime, inconmensurable, capaz de transmutar identidades. El video oficial, dirigido por Franklin & Marchetta, visualiza esta sublime inconmensurabilidad: personajes flotan en un mundo submarino encantado mientras Scott permanece aislado en lo mundano. El agua funciona como medium de transformación bautismal; la ruptura de barreras y la inmersión final simbolizan entrega total a lo que trasciende.

Este tipo de recepción establece encuentros y desencuentros cruciales con el amor bíblico.

Los encuentros son reales: Scott afirma el amor como transformador de identidad (Oseas, Ez 16), reconstructivo de ruinas (Is 61,4), como fundamento ontológico (1 Jn 4,8), como incondicional (Rom 5,8). Los desencuentros son igualmente decisivos: ausencia de verticalidad teológica (Dios-humano), ausencia de ágape sacrificial (la cruz), falta de dimensión comunitaria—la koinonía bíblica se reduce a la privacidad de una pareja—, ausencia de referencia a la alianza y pacto, sentimentalización sobre dimensiones de justicia y obediencia.

Lo que Scott canta no es un amor bíblico, sino un amor inspirado por la magnitud simbólica que lo “bíblico” evoca. La recepción es válida, pero su validez reside precisamente en revelar cómo las categorías bíblicas de magnitud emocional y transformación existencial pueden ser extraídas de su matriz teológica y reimplantadas en narrativas de intimidad romántica completamente desacralizadas.

La victoria “bíblica”: Crystal Palace y la recepción tipológico-narrativa

El 17 de mayo de 2025, Crystal Palace venció 1-0 a Manchester City en la final de la FA Cup en Wembley. Fue el primer título mayor en la historia de 145 años del club. La publicación de Crystal Palace en X fue lacónica: “*Biblical. No one deserves this more, Joel #CPFC*”. Las fotografías mostraban a Joel Ward, capitán del equipo, con los brazos levantados, señalando al

cielo, y arrodillado en oración. Este tipo de recepción merece ser caracterizada como tipológico-narrativa: un evento contemporáneo se interpreta mediante una narrativa bíblica arquetípica. El artículo de *Premier Christianity* describe explícitamente la victoria como “*David and Goliath-esque*”. Manchester City—equipo más rico, con Pep Guardiola como estratega, múltiples trofeos europeos recientes—es Goliat. Crystal Palace—equipo del sur de Londres, sin títulos mayores—es David (Bechervaise, 2025).

Pero este evento tiene una peculiaridad que merece un análisis cuidadoso: Crystal Palace tiene una comunidad cristiana explícita dentro del plantel profesional. Joel Ward, capitán durante 13 años, creció en terrenos de un colegio cristiano donde servían sus padres. Durante las celebraciones post-victoria, llevaba el texto de Efesios 3, 20 escrito en su muñeca: “Al que puede hacer muchísimo más que todo lo que podamos imaginarnos o pedir, según su poder que es eficaz en nosotros”. Ward declaró: “La cruz es igual a amor. Mi fe ha sido una piedra angular para mí, un ancla” (Premier Christianity, 2025). Eberechi Eze, autor del gol decisivo, al celebrar hizo su característico gesto de cruz diciendo “*Only God*”. En entrevista posterior dijo: “*Thank God. Only God could do this*”. Rechazado por tres clubes de joven, incluyendo Arsenal, atribuye su perseverancia a la fe: “*The one solid rock and foundation is Christ, and having that allows me to deal with whatever circumstance I’m in*” (Premier Christianity, 2025).

Maxence Lacroix, defensor francés, inició las reuniones de oración pre-partido que marcaron la temporada de Palace. Camina hacia el vestuario con su Biblia; posteriormente fue fotografiado arrodillado orando junto al trofeo. Marc Guéhi salió en los titulares en 2024 por escribir “*Jesus loves you*” en el brazalete de capitán del orgullo arcoíris. Su padre es pastor; la regla familiar es “*God first*”. Eddie Nketiah, tras la victoria, publicó: “*FA Cup champions! What a night. All glory to God*”. En una entrevista compartía cómo había enojado a un entrenador previo por llegar cinco minutos antes de un partido por haber estado en la iglesia primero. Tyrick Mitchell también dio gloria a Dios en Instagram: “*Praise God*” (Bechervaise, 2025). Lo que emerge de estos testimonios no es simplemente un equipo que jugó bien, es una comunidad de fe que leyó su victoria como intervención divina.

El calificativo “biblical” funciona en múltiples niveles semánticos. Primero, magnitud épica: como «bíblico» connota grandeza legendaria, la victoria sobre el equipo dominante de Inglaterra adquiere proporciones míticas. Segundo, cumplimiento profético: para Ward, en su última temporada tras 13 años sin trofeo, la victoria cumple literalmente Efesios 3,20. Tercero, victoria del débil gracias al poder divino: David no venció por fuerza propia sino porque “la batalla es del Señor” (1 Sm 17,47). Los jugadores atribuyen explícitamente la victoria a Dios. Cuarto, fidelidad recompensada: la narrativa es que las oraciones pre-partido, la fe constante y la co-

munidad cristiana fueron medios de gracia que Dios honró con victoria. Quinto, testimonio público: la victoria en Wembley (84,163 espectadores) proporciona plataforma sin precedentes para testimoniar de fe en una escala masiva.

Los encuentros entre esta victoria “bíblica” y la narrativa de David-Goliat son significativos. Ambas replican estructura donde el pequeño vence al gigante (1 Sm 17). Ambas enfatizan confianza en Dios sobre recursos humanos: David dice “Tú vienes con espada y lanza, pero yo vengo en el nombre de Yahvé” (1 Sm 17,45); Palace confía en oración, no en presupuesto. Ambas atribuyen gloria a Dios, no a la acción humana: David asegura: “la batalla es de Yahvé” (1 Sm 17,47); Eze, Lacroix, Nketiah dan gloria a Dios. Ambas muestran preparación en lo oculto: David fue preparado como pastor antes de enfrentar a Goliat; los jugadores fueron preparados en reuniones de oración. Pero los desencuentros son igualmente importantes: La violencia letal de David –decapita a Goliat (1 Sm 17,51)– está completamente ausente en el deporte civilizado. La monolatría de David, que combate contra dioses filisteos, contrasta con el pluralismo secular del fútbol actual. La guerra de supervivencia de David contrasta con el entretenimiento deportivo de la FA Cup. David es un luchador solitario, Palace ganó por esfuerzo colectivo. David tiene promesa divina explícita, los jugadores de Palace esperaban y oraban sin garantía profética.

Lo “bíblico” como magnitud: relaciones entre lo épico y lo bíblico

La pregunta que emerge de ambos casos es fundamental: ¿es “bíblico” sinónimo de “épico”? La Biblia contiene claramente rasgos épicos: relatos de héroes (Abraham, Moisés, David, Sansón), batallas (Conquista, guerras davídicas), viajes (Éxodo, peregrinaciones), intervenciones divinas (Mar Rojo, murallas de Jericó), magnificación de eventos (Diluvio universal, plagas de Egipto). Bullard (2013) y Mitchell (2015) debaten la existencia del género épico en el Antiguo Testamento, señalando la construcción de héroes arquetípicos. Sin embargo, William Franke (2015) en *The Revelation of Imagination* establece distinciones cruciales. La Biblia se diferencia de la épica homérica y virgiliana en aspectos fundamentales: no se limita al pasado heroico sino que interpreta la historia como proceso abierto dirigido hacia escatología, incluye una dimensión moral transformativa donde la profecía convoca a la conversión y al cambio social; está estructurada por la alianza entre Dios y pueblo, concepto ausente en épica clásica; enfatiza protagonismo colectivo comunitario más que individual heroico.

Franke arguye que tanto Homero como la Biblia buscan revelar la totalidad de lo real usando la narrativa para mostrar verdades sobre la existencia humana. Ambos evocan magnitud trascendente. Pero la estructura de esa magnitud difiere: la épica clásica celebra la hazaña

heroica individual, mientras que la épica bíblica interpela comunidad hacia transformación moral. “Bíblico” y “épico” convergen en evocar lo sublime, lo que trasciende lo ordinario. Pero “bíblico” añade dimensión moral y relacional que “épico” no necesariamente implica. Cuando Scott canta amor “bíblico”, invoca esa magnitud épica pero le añade la connotación de lo transformador-moral. Cuando Crystal Palace proclama victoria “bíblica”, convoca la narrativa épica de David-Goliat pero la imbuye de significado relacional—Dios honra la comunidad de fe.

La Biblia como género literario es, entonces, épica con reserva moral. No es simplemente magnificación de eventos sino una interpretación de esos eventos dentro de narrativa de alianza que demanda justicia, fidelidad y transformación. Esto explica por qué “bíblico” puede aplicarse a contextos radicalmente seculares—amor pop, deporte profesional—sin sonar completamente incoherente. El término ha acumulado connotaciones de magnitud, autoridad, trascendencia que pueden ser extraídas de su matriz teológica y terminar transplantadas a nuevos terrenos. Pero también explica por qué esas extracciones resultan incompletas, desgarradas de sus implicaciones morales y relacionales. Lo “bíblico” contemporáneo es frecuentemente “épico” en sentido clásico—magnificación de lo extraordinario—pero carece de la densidad ética que caracteriza la épica bíblica.

Conclusión:

¿Por qué este análisis importa a la teología?

La aparición de “bíblico” como adjetivo en la música y en la red social X, en canciones de amor y celebraciones deportivas, no es accidental ni trivial. Revela cómo la Biblia funciona en nuestra cultura contemporánea como fenómeno vivo, no como texto arqueológico. Pyper (2012) tiene razón: desencadenada de instituciones religiosas, la Biblia es extraordinariamente adaptable, reproducible en ecosistemas culturales impredecibles. Erin Runions, en su respuesta al volumen de Culbertson y Wainwright (2010), propone el concepto de “*Pop Scripture*” como re-figuraciones populares que no solo reflejan, sino que activan cambios filosóficos, teológicos y políticos. Ambos casos demuestran este dinamismo:

Scott invita a que cada oyente “ponga un nombre, un rostro o una pasión a la letra” (Entertainment Focus, 2021) y el Crystal Palace crea narrativa colectiva de fe en contexto secular de entretenimiento masivo.

Para la teología bíblica académica, esto representa simultáneamente amenaza y oportunidad. Amenaza, porque estas recepciones populares pueden trivializar la profundidad ética y comunitaria que caracteriza el amor bíblico y la providencia divina. Oportunidad, porque revelan cómo la Biblia sigue siendo culturalmente significativa precisamente donde menos la esperaríamos: en la música pop, en el deporte profesional, en el lenguaje cotidiano de personas que probablemente nunca han leído sistemáticamente un texto bíblico. La pregunta que enfrenta la teología es: ¿cómo dialogar con estas recepciones sin ser capturado por su laicidad propia, ni abandonar la propia integridad hermenéutica? La respuesta radica en exactamente lo que aquí se ha intentado, haciendo un análisis que respeta la legitimidad de la recepción popular mientras mantiene crítica teológica de sus límites. No se trata de restaurar un significado “verdadero” contra interpretaciones “falsas”. Se trata de amplificar la voz de la teología académica en conversación con cultura popular, reconociendo que ambas son comunidades interpretativas complejas, no jerárquicas.

La Biblia como adjetivo condensa, finalmente, la aventura de lo humano y lo trascendente. Scott y Crystal Palace, sin proponérselo quizá, testimonian sobre una verdad bíblica profunda: que el amor y la justicia tienen magnitud que nos trasciende, que merecen invocarse en términos que evocan lo sagrado incluso cuando estamos completamente secularizados.

Referencias bibliográficas

Aguirre, R. (2024). *La Utilización política de la Biblia*. Verbo Divino

Beal, T. (2011). *The Oxford handbook of the reception history of the Bible*. Oxford University Press.

Bechervaise, T. (2025, mayo 19). The one solid rock is Christ: The Christian faith of the Crystal Palace football team. *Premier Christianity*. <https://www.premierchristianity.com>

Boer, R. (2001). *Knockin' on heaven's door: The Bible and popular culture*. Routledge.

Bullard, R. (2013). Looking in the Old Testament for the epic genre. *The Bible Translator*, 64(1), 99–111.

Burnet, R. (2021). *Exegesis and History of Reception. Reading the New Testament Today with the Readers of the Past*. Mohr Siebeck

Copier, K., Kooijman, H., & Vander Stichele, C. (2010). The Bible as pre-text in contemporary culture. En P. Culbertson & E. M. Wainwright (Eds.), *The Bible in/and popular culture: A creative encounter* (pp. 45–68). Society of Biblical Literature.

Crossley, J. (2014). *Harnessing chaos: The Bible in English Political Discourse since 1968*. Bloomsbury.

Culbertson, P., & Wainwright, E. M. (Eds.). (2010). *The Bible in/and popular culture: A creative encounter*. Society of Biblical Literature. (Semeia Studies, Vol. 65)

Edwards, K. B. (2012). *Admen and Eve: The Bible in contemporary advertising*. Routledge.

Entertainment Focus. (2021, julio 15). Interview: Calum Scott opens up about ‘Biblical’ and the journey to his second album. <https://entertainment-focus.com>

Franke, W. (2015). *The revelation of imagination: From Homer and the Bible through Virgil and Augustine to Dante*. Northwestern University Press.

Gilmour, M. J. (2020). The Bible in pop and rock music. En *Oxford handbook of music and the Bible*. Oxford University Press.

Glasse Factory. (2021, julio 8). Calum Scott releases new single “Biblical”. <https://glassefactory.com>

Jauss, H. R. (1982). *Toward an aesthetic of reception* (T. Bahti, Trans.). University of Minnesota Press.

Luz, U. (2011). Reception history and biblical studies: The interpretation of the New Testament in the twelfth and thirteenth centuries. En T. Beal (Ed.), *The Oxford handbook of the reception history of*

the Bible (pp. 15–28). Oxford University Press.

Mitchell, P. I. (2015). Characteristics of an epic. *Dallas Baptist University Press*. <https://www.dbu.edu/mitchell>

Pyper, H. S. (2012). *The unchained Bible: Cultural appropriations of biblical texts*. Bloomsbury Academic.