

# La Ciudad que Dios quiere: una plaza y una mesa para todos

Luiz Carlos Susin\*

## Sumario

Desde la introducción, el autor nos deja claro el objetivo de su texto, a la vez que nos muestra su estilo literario y nos induce a una lectura interpellante en la que se insertan ejemplos concretos y cotidianos: *“La ciudad moderna, globalizada por la tecnología fría y sin alma, amordazada por la funcionalidad y por la utilidad, con una política sometida al mercado y a la producción y consumo, ciudad extendida y sin muros de contorno pero con horizonte menor que el cielo, aparentemente sin Reino de Dios a la vista, también debe ser sometida al examen crítico de la visión escatológica del profetismo y de las historias comparadas que, en nuestro caso, la Escritura posibilita para que podamos elaborar una teología ‘cristiana’ de la ciudad hoy”.*

El texto, encaminado a ofrecer elementos para una teología de la ciudad, está estructura en tres partes. En la primera parte nos ofrece una visión de la ciudad escatológica, la que Dios quiere; en la segunda parte hace una presentación sumaria de la ciudad histórica, con sus contradicciones que demandan una palabra profética; finalmente, en la tercera parte, el autor nos

\* Sacerdote Capuchino. Doctor en teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Docente de la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC-RS.



ofrece algunos elementos para una teología del espacio público y una pastoral correspondiente a dicho espacio.

**Palabras clave:** Pastoral, Pastoral Urbana, Escatología, Ecclesiología

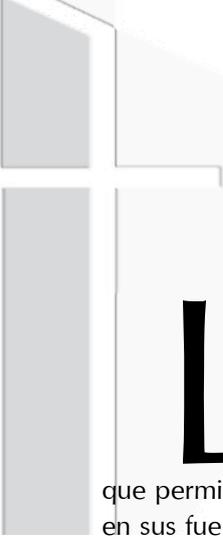
## The City that is dear to God: a space and a table where all are welcome

### Abstract

From the outset the author makes both his intention and literary style clear and invites a critical appraisal using concrete and everyday examples: “The modern city, globalized by cold technology and lacking soul, reduced to function and utility, whose public policy is controlled by market economics, production and consumption; a sprawling city without wall, its horizon is lower than the sky, and with no Kingdom of God in sight it should be subjected to a critical examination of prophetic eschatological vision and comparative narratives which Scripture offers so we can construct a “Christian” theology of the contemporary city”.

The text, which offers elements for a theology of the city, is organized in three parts. First, a vision of the eschatological city, the city that God wants; the second part presents a brief outline of the historical city, its contradiction and need for a prophetic word and in the third part the author presents some elements for a theology of the public arena and an appropriate pastoral for this space.

**Key words:** Pastoral, Urban Pastoral, Eschatology, Ecclesiology



**L**a teología de la ciudad es teología política, como vio bien San Agustín en *La Ciudad de Dios*. Inspirada en la Escritura, la teología cristiana de la ciudad necesita considerar tanto la dimensión escatológica de la ciudad como la palabra profética sobre la ciudad, y las narrativas míticas que permiten comparar las diferentes culturas e historias de ciudades en sus fuentes inspiradoras. Pero en última instancia, la teología de la ciudad necesita ser una teología política, lo que es prácticamente una redundancia: la ciudad es *polis*. La ciudad moderna, globalizada por la tecnología fría y sin alma, amordazada por la funcionalidad y por la utilidad, con una política sometida al mercado y a la producción y consumo, ciudad extendida y sin muros de contorno pero con horizonte menor que el cielo, aparentemente sin Reino de Dios a la vista, también debe ser sometida al examen crítico de la visión escatológica del profetismo y de las historias comparadas que, en nuestro caso, la Escritura posibilita para que podamos elaborar una teología “cristiana” de la ciudad hoy. Sin embargo, el lenguaje mítico, apocalíptico, como una expresión del deseo y sueño o del horror y advertencia, se ha transferido para el cine y para el Internet, para el espacio virtual y para las relaciones virtuales, lo que sería un capítulo específico para la comprensión y elaboración de una teología de la ciudad contemporánea. No hay condiciones, en este texto, para un desarrollo profundizado de este programa de trabajo, y por eso tengo que permanecer en algunos elementos que juzgo relevantes para el tema<sup>1</sup>.

El texto contempla tres puntos: 1. Una visión de la ciudad escatológica, la que Dios quiere; 2. La ciudad histórica con sus contra-

---

<sup>1</sup> No voy a detenerme en otros puntos de la teología bíblica y el análisis de algunos modelos de ciudades desarrollados durante el Congreso internacional “Dios vive en la ciudad” realizado en la Ciudad de México en agosto de 2007. Este texto se puede encontrar en español y alemán: Eine Stadt für Abel – Eckpunkte einer Theologie der Stadt. In: BRAVO Benjamin, VIETMEIER Alfons (Hg.) Gott wohnt in der Stadt. Münster/Hamburg/London: LIT Verlag, 2008. 101-161.



dicciones, que necesita de una palabra profética; 3. Una teología *del* espacio público, donde haya signos concretos de la ciudad que Dios quiere, de reconocimiento de dignidad, inclusión, justicia, etc, con una eclesiología y una pastoral correspondiente *en el* espacio público.

## 1. La ciudad que vendrá desde el cielo

Vale para la ciudad lo que Jürgen Moltmann afirma de toda la realidad, de toda la creación, interpretada por una mirada cristiana y por la teología: *en el final está el principio*. Quiere decir, antes todavía de mirar críticamente o proféticamente para la ciudad real, para su presente y para su pasado, para sus contradicciones, para sus esperanzas, para sus dolores y sus pecados, y antes de cualquier juicio y de cualquier intervención pastoral en la ciudad, es necesario tener un criterio último, escatológico, una mirada desde su futuro: la ciudad que nos ilusiona, que soñamos y que queremos, la ciudad que encontramos, en nuestro recurso bíblico, narrada en el final del Apocalipsis, la Ciudad Nueva, la Nueva Jerusalén. Por eso, pensando con categorías desarrolladas por Agamben, antes de la *práxis* es necesario llevar decisivamente en cuenta la *poíesis*, la poesía imaginativa y creativa<sup>2</sup>. En nuestro caso, *poíesis* escatológica, sueño de belleza, de armonía humana y cósmica centrada en la creación de la ciudad que vendrá.

Conviene evitar, desde el comienzo, tanto la oposición como la coincidencia entre la Ciudad de Dios, querida por Dios y por nosotros, y la ciudad de los hombres, la ciudad *de carne y hueso*. En su hermenéutica bíblica de la ciudad, Jacques Ellul terminó por hacer una contraposición entre la Ciudad soñada por los que estaban sometidos a la exploración, diseñada en el final del Apocalipsis, una ciudad “que viene del cielo”, y las ciudades construidas por el ingenio humano, ciudades de opresión de los campesinos y de perdición para todos, la ciudad de Caín<sup>3</sup>. Esta interpretación fue ya muy criticada como una exageración de una tendencia dualista bajo el influjo de la *sola gratia* en detrimento de la obras. Por otro lado, Harvey Cox se corrigió en relación a su optimismo en *La ciudad secular*, donde exageró en la

<sup>2</sup> Cf. AGAMBEN Giorgio, *Poíesis e práxis*. In: *O homem sem conteúdo*. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2012. p115ss.

<sup>3</sup> Cf. ELLUL Jacques, *Sans feu ni lieu*. Signification biblique de la grande ville. Paris: 1975.

coincidencia entre la ciudad contemporánea y la ciudad bíblica querida por Dios<sup>4</sup>. Sabemos hoy que las narrativas escatológicas, como las narrativas de creación, tienen, en la Escritura, un carácter mítico, narrativas de sentido y de orientación, que dan lo que pensar, lo que sentir, lo que hacer, lo que esperar<sup>5</sup>. De hecho, la realidad es menos que el mito, y descifrada, en último análisis tensionada, por la narrativa que provoca la realidad a reconocerse y a ser mejor, al menos tratándose de la Escritura que no da a la tragedia la última palabra.

Entonces, por algunos momentos entreguémonos a la belleza onírica de la Nueva Jerusalén de Apocalipsis 21, y busquemos allí unos aspectos que pueden orientar nuestra práctica en la ciudad contemporánea: Es necesario afirmar con Ellul que, de hecho, una ciudad que viene del cielo es una ciudad en la cual la prioridad es de Dios, de su gracia transcendente, pero sin maniqueísmo. Como insistiremos todavía, La ciudad querida por Dios es una *encarnación*, exactamente conforme la norma de salvación que está en la encarnación del mismo Hijo de Dios. La grande cuestión de la praxis pastoral está en las mediaciones concretas, encarnadas, para que la *poïesis* de la gracia de la ciudad se vuelva completa en la *prâxis*. En otras palabras, la pastoral precisa realizar la sacramentalidad concreta y terrena de su belleza transcendente y celestial. Más que una reducción litúrgica, eso tiene que ver con la dinámica del *todavía no* y *ya ahora* del Reino de Dios.

En primer lugar se puede observar que la Ciudad Nueva, escatológica, está circundada por Nuevos Cielos y Nueva Tierra, asentada y en el centro de una Nueva Creación, por tanto en equilibrio y belleza escatológica visible e invisible, integrada en este horizonte más amplio de la Nueva Creación que es indicación escatológica de llegada a la plenitud de toda realidad. Esta conexión ecológica con una ecología integral de la ciudad se vuelve cada vez más crucial en la realidad que vivimos. No es necesario insistir en el aspecto *ecoteológico* de esta conexión de la ciudad con una ecología integral, sino solamente subrayar que lo más crucial, donde se decide lo demás, es la ecología humana de la ciudad.

<sup>4</sup> Cf. COX Harvey, *The secular City*. London, 1965. (The secular City revisited, 1972).

<sup>5</sup> Cf. RICOEUR Paul, *O mal*. Um desafio à filosofia e à teologia. Campinas: Papyrus, 1988.



En segundo lugar, la ciudad escatológica no tiene más templo. Por tanto, no hay más, finalmente, sacrificios. Ni hay más sacerdotes del orden sacro ni altar con ofrendas de sangre sacralizada y sacralizante. Al contrario, en ella está el Cordero redivivo, del cual brota una fuente no de sangre sino de agua de vida, que escurre en río fecundo junto al cual reverdece el árbol de vida, el árbol que parecía prohibido, inalcanzable, desde la salida del jardín del paraíso inicial, y cuyos frutos alimentan para siempre, cuyas hojas son remedios. Por tanto hay alimento y remedio para la vida sin cesar, sin muerte y sin llanto de luto, conforme al sueño de Isaías. Esta visión de agua, árbol y frutos que son nutrición y remedio, ya profetizada por Ezequiel en tiempos de exilio sin templo, es reafirmada como parte central de la ciudad escatológica. Alimento y remedio: seguridad de alimento y de salud tienen alto significado hoy sobre todo en los medios más pobres y sin dinero de la ciudad. Pero hay también la novedad del Cordero: es aquel que fue víctima del orden sacralizado por el templo, y que está transformado, no por ser víctima sino por la luz del sol de justicia que es Dios mismo, en lámpara de la luz y de la gloria divina que brilla sin cesar iluminando toda la ciudad. La Ciudad Nueva se organiza desde la víctima que fue justificada por Dios mismo, el Dios que rehabilita las víctimas desde la sangre de Abel que cimentó la ciudad de Caín. El Cordero está en el centro de una plaza, y la plaza ocupa el espacio del templo, el espacio litúrgico, lo que merece un párrafo especial.

Nuestro imaginario está poblado de plazas que se sitúan junto al templo y junto a los poderes constituidos: plaza mayor, plaza de la iglesia, plaza de armas. En la ciudad escatológica el simbolismo de la plaza ocupa el exacto lugar del templo porque desde el Cordero, víctima del templo, se ha rasgado el velo del templo y Dios no está más en ello, que permanece vacío. Se desplaza el orden y el corazón de la ciudad: la plaza es lugar para todos, para la entera *polis* de forma inclusiva, acogedora y hospitalaria desde las víctimas y los pobres. La plaza es de todos y todos pueden caber en la plaza cuando ésta comienza por las víctimas de los sistemas sacros de la ciudad. Ahora en la plaza, “donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20). Si nos damos cuenta que hoy los centros financieros son los grandes y tremendos templos que no perdonan jamás, que exigen la sangre de los deudores, y que los *shopping centers* son los grandes y fascinantes templos que seducen

a las deudas, y también que las tarjetas de crédito privadas o estatales son los instrumentos mediadores entre lo fascinante y lo tremendo del sacro, haciendo pasar del alegre consumismo a la deudas impagables, y que todo eso tiene sus mecanismos de seguridad y de segregación, de victimización, entonces podemos evaluar el significado de la sustitución del templo por la plaza hoy día. En nuestra narrativa, la plaza escatológica es donde el pueblo no está más sometido a estos poderes sacros, y puede circular libremente, crear relaciones y convivencia con otros créditos, con la experiencia de ser aceptado y reconocido como humano. El tiempo propio de esta experiencia es el tiempo sabático, el tiempo de la ciudadanía por excelencia, cuando la familia y los amigos pueden circular por las plazas juntos y sin prisa, con más sonrisa, juegos y gratuidad en sus cuerpos y sus relaciones de tal manera que todo desconocido se vuelve en potencial amigo.

Pero conviene aquí adelantarnos al segundo punto: en la realidad histórica la plaza es también el lugar de manifestación de los conflictos. En ese sentido, fue interesante observar el movimiento *Occupy Wall Street*. Como las calles que dan vuelta al famoso edificio financiero de Wall Street están llenas de barreras, los que protestaban acamparon en una plaza de la cercanía. Se creó inmediatamente una tensión sobre quien tiene el poder sobre la plaza. Lo que se vio en los EUA y luego con los “indignados” en países europeos, acabó en una disputa por el derecho a la plaza. La tendencia a transformar en terroristas aquellos que se manifiestan en plaza pública y en las grandes calles, se extendió prontamente a los países con dificultad de aguantar los sacrificios impuestos después de los préstamos, y la plaza se volvió un importante lugar de decisión del futuro de la ciudadanía. Quizás hoy día una de la más significativas sea la Plaza Tahrir, en el Cairo, con características muy propias de la historia y de la *Primavera Árabe*. La consciencia de que la plaza es lugar del pueblo, de todos, de la *polis*, y, por tanto, es lugar de participación y no terrorista, pasa de la *poiesis* de la Nueva Ciudad a la realidad donde la *prâxis* tiene que soportar el conflicto.

Convendría examinar todavía la teología de las murallas de la ciudad escatológica, hechas de piedras preciosas: por ser Dios mismo el sol y el Cordero su lámpara, no habrá noche ni necesidad de cerrar las puertas de la ciudad. Así que los muros pierden su función de defensa y segregación, al contrario: por su esplendor serán llamativos y signos



de hospitalidad, de aceptación y de encuentro, lugar de llegada y entrada de la pluralidad y diversidad como en Pentecostés. Las fronteras no serán más lugares de hostilidad y enemistad, sino de cambio de dones y de reconocimiento de identidades. Ellas continúan necesarias como para todo lo que es vivo, para que no haya confusión y dispersión, pero ya no separan, llaman y convergen eminentemente para los portales de la hospitalidad. En tiempos de mucha cerca y muros, aun entre los pobres de las periferias, en tiempos de migraciones sin papeles, trata de personas, etc. tal *poiesis* es profética y estimulante de la *práxis* pastoral. La cuestión pastoral fundamental, como en el caso del Reino de Dios, es pasar de lo utópico a los signos en la realidad.

## 1. La palabra profética sobre la ciudad

La ciudad, desde las denuncias del Génesis hasta la promesa del Apocalipsis, es un *lugar teológico*. El Deutero Isaías, en el capítulo 62, canta de forma visionaria la gloria que llenará Jerusalén, sede de la justicia para las naciones, esposa de Yawé, adornada en el esplendor de la gloria, esposa que jamás será abandonada, cuyos vigilantes servirán para llamar a la acción de gracias porque no habrá más guerra – una poesía profética inigualable respecto a una ciudad. Pero podemos preguntarnos de dónde saca él tanta confianza, y si eso al final no es fantasía, una especie de ideología que enmascara la dura realidad. El mismo Isaías, sin embargo, tiene palabras dolorosas sobre la Jerusalén de su tiempo, derrotada por la corrupción y por el poder del más fuerte. Él sigue la tradición profética que pone el dedo en la herida de la política, de la injusticia y de la crueldad justamente dónde se podría esperar solidaridad y compasión. En una mirada amplia sobre todo el libro del profeta, el porcentaje de crítica firme a la ciudad, e incluso de amenazas de catástrofes, parece ser más extenso que las promesas de salvación y gloria. Pero, en última instancia, entre el realismo sobre corrupción e injusticia y el sueño de una ciudad ideal, justa y bella, la última palabra es de la esperanza de que la justicia triunfe en la ciudad.

Por lo tanto, tenemos una tensión, un conflicto, entre la realidad – Jerusalén hecha Babilonia, prostituida y deshumana – y la promesa de una Nueva Jerusalén conforme a los designios de Dios. En Jesús y en el Nuevo Testamento, sobretodo en Lucas y Juan, encontramos también esta misma tensión: la ciudad asesina al justo, y por detrás de

la ciudad santa está la ciudad de Caín y su asesinato como origen de las estructuras de la ciudad, incluso del templo. A ella, la ciudad santa, se puede aplicar el proverbio: *corruptio optima pessima*, la corrupción de lo mejor engendra lo peor. En este sentido Jerusalén es peor que las ciudades griegas o Roma y tantas otras ciudades fundadas sobre el sacrificio del justo y su mitificación, sobre el dolor de los inocentes encobertado y mistificado, sobre la exploración de los más poderosos que se consideran los mejores. La intervención profética no deja que se naturalicen relaciones injustas.

Agustín buscó discernimiento sobre lo que es de cada ciudad, la ciudad de Dios como ciudad de los justos, y la ciudad de los hombres dónde impera la injusticia y el desorden de todo tipo, pero la cristiandad perpetuó la contradicción entre la promesa de justicia y la realidad de injusticia, entre el discurso y la práctica de la ciudad. Para Agustín, entre los siglos IV y V, la Iglesia sería el lugar representante en la tierra de la Ciudad de Dios, y los restos del imperio decadente se identifican con la ciudad de los hombres. Pero entre los siglos XIII y XIV Dante Alighieri defiende la “comuna” como una ciudad de justicia y la Iglesia, con las pretensiones exorbitantes del papado, se vuelve un imperialismo injusto en contra del cual hay que luchar. No es necesario prolongarnos aquí en la historia de esta contradicción.

Basta que terminemos este punto con la descripción que hace la colombiana Leonor Esguerra Rojas en *La búsqueda*, su libro de memorias de monja que se volvió guerrillera, cuando recuerda sus tiempos de joven en la ciudad de Bogotá: los pobres que estaban alrededor de la ciudad y deambulaban por sus calles parecían algo tan natural como las montañas que rodean la ciudad<sup>6</sup>. La ciudad tiende a absorber de tal modo la injusticia y el desamparo de los pobres que ya no parece más posible hacer distinciones que necesitan ser hechas para mantener un mínimo de inspiración profética. En nuestro caso, trátase de la sensibilidad cristiana frente al *cuerpo híbrido* que se presenta como ciudad, y que nos convoca al discernimiento, a la política, o sea, en el caso de la Iglesia, a una pastoral con razones y consecuencias políticas desde la fe.

<sup>6</sup> Cf. CLAUX CARRIQUIRY Inés, *La búsqueda*. Del convento a la revolución armada: testimonio de Leonor Esguerra. Bogotá: Grupo Santillana, 2011.



### 3. Una política cristiana para la ciudad y en la ciudad

El imaginario mítico de la ciudad escatológica tiene el potencial de ser un criterio de discernimiento. Si es verdad que la prioridad viene de lo alto, de la gracia, ciudad que viene de los cielos, es también verdad que su encarnación, elemento esencial de la revelación y de la salvación mesiánica, por eso cristiana, clama por la libre creatividad y por la responsabilidad humana. Una buena teología de la ciudad, teología política, conduce a una práctica política. Quiero subrayar aquí una política del espacio público como lugar de prueba de un compromiso coherente con la fe bíblica y cristiana en la Ciudad Nueva.

Después de algunos siglos de presión iluminista por la privatización de la fe, incluso en países más secularizados en la política y en la cultura, está de retorno el discurso público de la fe, por motivos diversos. Citaría solamente uno de ellos, reciente y muy sintomático, como lo es la defensa de la familia según referencias más tradicionales en contra de las nuevas modalidades de familia y matrimonio. Los análisis indican para una nueva tensión entre izquierda y derecha en Francia con el proyecto de ley “matrimonios para todos”, que incluye parejas homosexuales, y la manifestación pública en contra de este proyecto apoyada por parte expresiva e importante de la Iglesia Católica. Aquí solo me interesa constatar que la manifestación pública en nombre de la fe se está revigorizando, y eso se constata sobre todo en tiempo de elecciones civiles en muchos países, incluso con tradición laica. Por otro lado, es importante señalar que esto no ocurre solamente con la tradición cristiana, pues musulmanes e hindúes, budistas y otros grupos menores también reivindican una actuación pública de la religión, incluso en la legislación de los países, o sea, en los Estados que estructuran los países. La experiencia multisecular del cristianismo nos permite que vayamos con calma, buscando recurso en la sabiduría acumulada sobre este asunto. Para fines de claridad, pretendo dividir el asunto en dos direcciones: una teología “del” espacio público; y una pastoral “en el” espacio público.

#### 3.1. Teología del espacio público

Volvamos a la plaza, lugar para todos, espacio del pueblo, lugar “donde dos o tres está reunidos en mi nombre”, o sea, donde hay

una postura mesiánica, una búsqueda de liberación y de dignificación, “allí estoy en medio de ellos”. Permítanme un ejemplo prosaico de la capital del Estado donde vivo, la ciudad de Porto Alegre, que fue sede inicial del Foro Social Mundial, y que tuvo un largo período de gobierno del Partido de los Trabajadores. Una de sus políticas iniciales fue el aumento de servicio de cultura en las plazas, en espacios públicos. Hubo un incremento de música, deportes, artes y artesanía en general. Se creó una atmósfera de mayor convivencia democrática, de mayor inclusión visible gracias al buen uso del espacio público. Muchos parecían públicamente más felices. La conclusión es sencilla y práctica: cuando soñamos con reconocimiento e inclusión, con un espacio donde quepan todos, con respeto a la diversidad y a la riqueza de expresiones humanas, por un lado estamos realizando algo de la ciudad escatológica, y, por otro lado, tenemos un signo público, aunque siempre precario, del Reino de Dios, en la tensión del *ya ahora y todavía no*. Podemos preguntarnos, en términos de responsabilidad de la Iglesia y de la pastoral urbana, qué es lo que eso implica. Son cuestiones políticas, modos de conducir la ciudad. Evidentemente no cabe a la Iglesia planear la política de los espacios públicos, pero en una perspectiva pública de la fe podemos tener oportunidades de colaboración, de sinergia con las buenas políticas de la ciudad. La Iglesia puede mucho en muchas ciudades latinoamericanas. Depende de su discernimiento y de sus opciones pastorales. Si hay iniciativas en forma ecuménica y en testimonios de solidaridad entre diferentes tradiciones religiosas en conjunto con el poder público, eso desarrolla, potencia y da eficacia a su pastoral urbana.

Pero evidentemente en ambientes pluralistas con el Estado laico, tendencia de las ciudades contemporáneas, la Iglesia puede, como está muy claro en *Gaudium et Spes*, ofrecer su colaboración sin imponer a todos los ciudadanos su modo de ser.<sup>7</sup> Incluso puede contar con posibles hostilidades que emergen de intereses adversos. Una cuestión que se pone cada vez más en sociedades pluralistas es la relación, ya advertida por Maquiavelo y Max Weber, entre la ética de *convicción que proviene*, en este caso, de la fe, y la ética de *responsabilidad pública* respecto a las circunstancias y consecuencias sociales de opciones

<sup>7</sup> Cf. por exemplo, *Gaudium et Spes*, nº 40-45, em que se enumeram diversas colaborações entre Igreja e mundo na área da dignidade humana, ciência, etc.



y posturas públicas de la fe. Si pensamos hoy día las cuestiones de sexualidad y familia o bioética, por ejemplo, eso es muy delicado y hay que saber mantener sabiduría en medio de tensiones. Por eso es necesario otro aspecto para dar cuenta de la tensión y de los eventuales conflictos entre los poderes legítimos de la ciudadanía y las convicciones de la comunidad cristiana, con la coherente actuación de la comunidad eclesial en la ciudad, una pastoral responsable “en el” espacio público.

### **3.2 La Iglesia en la ciudad: evangelización y pastoral en el espacio público**

En términos teológicos, esta cuestión eclesiológica es la que más incide en nuestras preocupaciones de pastoral urbana. Ella merece muchas consideraciones, y de hecho hay mucha investigación y mucha reflexión pastoral en torno a ella. En regiones en las cuales los cristianos son minorías, la comunidad eclesial puede no tener gran poder en la esfera pública, y cabría recordar aquí la situación preconstantiniana de la Carta a Diogneto, muy actual en algunos de sus aspectos, en la que el autor describe el modo de ser cristiano como un testimonio público:

*(...) Habitan patrias propias pero como peregrinos,  
participan en todo como ciudadanos,  
pero todo sufren como extranjeros.  
Toda tierra extranjera es para ellos una patria  
y toda patria una tierra extranjera.  
Moran en la tierra y son regidos por el Cielo.  
Obedecen las leyes establecidas  
y superan las leyes a través de sus propias vidas.  
Aman a todos y por todos son perseguidos.*

Teológicamente, y más específicamente cristológicamente, deseo indicar un elemento que considero central en esas circunstancias en las cuales es necesario ser modesto el pensar una eclesiología y una pastoral en el espacio público. En sociedades marcadas históricamente por la tradición cristiana, como las Américas y Europa, aunque grande porcentaje de la población esté lejos de un compromiso continuo con la comunidad eclesial, hay un imaginario que hay que reconocer como potencialmente rico de evangelización. Para explicarme, quiero recor-

dar una imagen de refinado mensaje que era parte de una noticia sobre Timor Leste cuando empezaba a superar la violencia y el caos que había precedido su independencia de Indonesia. Mientras la noticia informaba que en las ciudades ya se volvía a circular con más seguridad, la imagen era de unos chicos que caminaban por el barrio acompañados por dos monjas católicas, lo que pasaba como una percepción de protección y seguridad para los chicos. Evidentemente estas imágenes son un lenguaje que supone una gramática para comprender, o sea, una tradición. Pero no es algo insignificante, indica un lugar y una postura que tiene eficacia en la ciudad. Permítanme una vez más volver a un ejemplo bastante prosaico de mi ciudad, que ciertamente coincide con muchas otras ciudades de nuestra patria grande: en la periferia de Porto Alegre, entre los más pobres, sean católicos o no, las parroquias católicas están en la memoria y son frecuentadas no en primer lugar para rituales y oración, sino para buscar alimentos. Hay parroquias que tienen acuerdos para hacer este servicio de mediación de alimentos básicos. Las iglesias son, por eso, percibidas como lugares de socorro para comida, para ropas, eventualmente para remedios. Ellas son un poco del árbol de vida plantado en la Ciudad Nueva cuyos frutos son alimento y cuyas hojas son remedios. Y los pobres son muy concretos y corporales en eso.

Los pobres no viven solamente de pan, también buscan palabra de sentido y de esperanza en la fe. Pero hay quien busque eso en otros lugares, en nuevas comunidades pentecostales por ejemplo, y no propiamente en las iglesias católicas. Así también como buscan comida y ropas en centros espirituales y otras entidades que hacen caridad pública. Pero la imagen de la Iglesia católica está en su memoria como un lugar de caridad abierta a todos, lugar donde hay gente que ayuda a vivir. Si volvemos a la narrativa de la ciudad Nueva, la comunidad eclesial se situaría en la plaza como quien provee la mesa y la anticipa en ese testimonio y signo escatológico. En otros lugares del Nuevo Testamento, desde los evangelios hasta el Apocalipsis, cenar juntos, compartir la comida y la mesa de forma inclusiva, estos son eminentes signos del Reino de Dios que viene. Por eso Jesús mismo es tan recordado como un amante de la mesa, y el Nuevo Testamento tiene sesenta y una referencias a la mesa y a comer juntos. La mesa, y con ella la comida, la fracción del pan, en última instancia la Eucaristía y el cenáculo en sentido amplio pero muy concreto, se volvieron un parámetro para la evangelización de la ciudad.



Una curiosidad histórica puede ilustrar lo que quiero enfatizar: En Jerusalén encontramos la memoria de la tumba de David exactamente bajo la escalera que es memorial del cenáculo. No es la exactitud arqueológica la que interesa aquí, sino el significado teológico de esta curiosa situación, pues por lógica se podría esperar la veneración de la memoria de David en el valle donde se sitúan las tumbas de los reyes. Esa inusitada situación se debe, según las explicaciones de los franciscanos de Jerusalén, al desplazamiento teológico del Monte de Sion y del templo, por lo tanto del corazón de la ciudad de Jerusalén. La primera ciudad, la ciudad de David, situada en un pequeño promontorio, fue desplazada más arriba y al norte porque allí fue construido el templo de Salomón con posibilidad de un espacio más amplio. Pero en la reinterpretación cristiana, el Monte Sion y, consecuentemente la ciudad santa, desplazan su centro teológico una vez más, ahora con una revolución, el pasaje del templo al cenáculo, de altar de sacrificios a mesa y reunión que, desde Pentecostés se abre para el espacio público, para el mundo en su diversidad. La memoria de David está íntimamente conectada con Sion, y una tradición judaica poscristiana sería la que interpretó y desplazó también la tumba de David para el mismo lugar del cenáculo. Ese desplazamiento diseña la presencia de los cristianos en el espacio público: desde la mesa, la comida en acción de gracias, desde el Espíritu de abertura e inclusión de la diversidad en la grande *economía* del mundo.

Concluyo con una visión teológica de la ciudad en tres imágenes:

- a. La ciudad es la novedad que no está en la creación inicial, en la primera página de la Escritura, y que hace el pasaje de la creación inicial a la creación histórica en dirección a la Nueva Creación: Ella tiene como paisaje ecológico Nuevos Cielos y Nueva Tierra, la Nueva Creación de la que ella misma, la ciudad, es al mismo tiempo anticipación y garante. Ella tiene como orientación la Ciudad Nueva, escatológica.
- b. La Nueva Ciudad, escatológica, como orientación de las decisiones históricas y de los signos concretos y anticipadores de su real posibilidad, inspira a que se superen los templos de sacrificio de los endeudados creando plazas donde quepan todos, un espacio público de inclusión de su diversidad como riqueza y abundancia de vida. La teología de la ciudad se asienta en una teología polí-



tica que orienta la colaboración de los cristianos con los demás ciudadanos.

- c. En el espacio público, lugar teológico por antonomasia de la ciudad, la comunidad eclesial se constituye, desde Jesús y el Espíritu, como espacio de mesa y de socorro, espacio sabático de gratuidad e inclusión. De este modo, sin permanecer en la fantasía y en la ideología, como en la ficción barroca de una liturgia teatral y maniqueísta, se vuelve de forma anticipadora y sacramental en signo concreto de Nuevos Cielos y Nueva Tierra, donde, finalmente, “habitará la justicia” (2Pd 3,13).