

EL MISTERIO DE CRISTO EN EL DOCUMENTO DE SANTO DOMINGO

Carlos Ignacio González*

1. INTRODUCCION

Las *Conclusiones* de Santo Domingo, así como los documentos en torno a ellas, tienen como centro a la persona de Cristo, en respuesta a la indicación de S. S. Juan Pablo II:

La figura y misión del Salvador será ciertamente el centro de la conferencia de Santo Domingo. Los obispos latinoamericanos se reunirán allí para celebrar a Jesucristo: la fe y el mensaje del Señor difundido por todo el continente. La cristología será, pues, el telón de fondo de la asamblea de tal manera que, como primer fruto de la misma, el nombre de Jesucristo, Salvador y Redentor, quede en los labios y en el corazón de todos los latinoamericanos: pues, como leemos en la Exhortación Apostólica de Pablo VI Evangelii Nuntiandi, 'no hay Evangelización verdadera mientras no se anuncia el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el ministerio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios' (EN 14).¹

Dado que los obispos reunidos, desde el principio decidieron trabajar de manera autónoma, prescindiendo directamente de los documentos preparatorios (si bien aquí y allá pueden advertirse algunos influjos indirectos), conviene, al presentar las *Conclusiones*, hacer caso omiso de los primeros, dejando su comparación y posibles influjos a un tipo de estudios más especializado.

Un hecho es claro: los obispos hicieron un serio esfuerzo porque "Cristo ayer, hoy y siempre" (Heb 13,8) fuese el eje de toda la reflexión y decisiones.

* Sacerdote jesuita. Actualmente Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Mexicano.

¹ JUAN PABLO II, *Discurso a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para la América Latina* (14 jun. 1991).

He aquí algunos ejemplos clave: El documento inicia con una Profesión de fe global, centrada en Cristo,² como osatura que permanecerá escondida a la manera de un esqueleto que da forma y fuerza, pero sin verse constantemente; y es que, si se trata de una "Nueva Evangelización" real, ésta no puede ser otra que la proclamación de Jesucristo, el Evangelio viviente (SD 27, cita de EN 22). Confiesan que Jesucristo es el revelador del Padre en el Espíritu, y que "todo pasa por Cristo, que se hace camino, verdad y vida" (SD 121). El es el motivo de la opción preferencial por los pobres (SD 178, 180). Y proclaman que fin de la evangelización es poner a Cristo en el corazón y en los labios, en la acción y en la vida de todos los creyentes (Mensaje 3). Están en sintonía con la Encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II:

Jesús en persona es la 'Buena Nueva', como él mismo afirma al comienzo de su misión en la sinagoga de Nazaret, aplicándose las palabras de Isaías relativas al Ungido enviado por el Espíritu del Señor (cf. Lc 4, 14-21). Al ser él la 'Buena Nueva', existe en Cristo plena identidad entre el mensaje y el mensajero, es decir, el actuar y el ser. Su fuerza, el secreto de la eficacia de su acción, consiste en la identificación total con el mensaje que anuncia; proclama la 'Buena Nueva' no sólo con lo que dice o hace, sino también con lo que es.

Uno de los temas que daría material para una investigación de fondo, por ejemplo para una tesis doctoral, podría ser la comparación entre la intervención de los elementos cristológicos en los tres documentos de Medellín, Puebla y Santo Domingo. Por ahora baste una opinión genérica, que necesitaría muchos matices para ser exacta.

Las *Conclusiones de Medellín* trataban de hacer carne las orientaciones del Concilio Vaticano II (terminado apenas 3 años antes) en la problemática de nuestro continente. El documento final es inspirador y profético. Causó entusiasmo porque lanzó a la acción e impulsó un cambio de coordenadas en la evangelización de la América Latina, y en la planeación y actividades de una pastoral más inserta en nuestra realidad. El texto tiene las cualidades y limitaciones de un pionero. En esta perspectiva, la figura de Cristo aparece aquí y allá, internamente asimilada en la fe y en la intención de los pastores, pero no explicitada como la estructura misma de los procedimientos de la asamblea. De manera que las *Conclusiones* están elaboradas en capítulos cada uno con valor en sí mismo; ordenadas jerárquicamente en sus primacías, según el peso de urgencia que tiene en América Latina cada uno de los tópicos tratados (de ahí la riqueza que descubren, y a cuyas consecuencias se lanzan proféticamente, por ejemplo respecto a la evangelización integral de los pobres). La misión de

² IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO (12-28 oct. 1993), *Santo Domingo. Conclusiones*, Lima, Conferencia Episcopal Peruana 1993, nn. 4-15 (cito en adelante este documento SD).

la Iglesia coordina las diversas partes, como conexión ósea bastante visible. Pero la figura de Cristo mismo aparece explícitamente sólo aquí y allá, iluminando o reforzando este o aquel elemento de la fe, por ejemplo respecto a lo que es el hombre y su destino (Med I,1.4; IV,9); motivando una u otra opción, como la de evangelizar a los pobres, porque Cristo se ha hecho pobre (XI,27; XIV,4.8.18); confesando su presencia en la historia, en la liturgia, en la comunidad de fe y en la religiosidad del pueblo (I,5; VI,5; IX,2; X,12).

Las conclusiones de Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, recogió los frutos de la experiencia y de la reflexión durante los casi 12 años que mediaron desde la reunión anterior. El documento es más maduro, mucho más estructurado. Se advierte de inmediato cuánto influyó el discurso inaugural de Juan Pablo II, que ofreció las líneas teológicas maestras en torno a Jesucristo, la Iglesia y el hombre, que luego se volvieron en Puebla el eje central de la reflexión teológica sobre los muy ricos datos de análisis fenoménico de la realidad latinoamericana, y punto de despegue para optar y decidir sobre las acciones pastorales básicas. Se nota fácilmente cómo cada uno de los sectores está permeado de dicha reflexión teológica. Baste un ejemplo entre tantos: si la Iglesia latinoamericana decide la *opción preferencial por los pobres*, lo hace por el motivo cristológico y eclesiológico de que ésta es la opción de Jesús, y la Iglesia continúa la obra evangelizadora del Maestro (P 1141); y por el antropológico de que, cualquiera sea la condición moral o social en que se hallen los pobres, éstos han sido creados a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos (P 1142). Se entiende, dada la riqueza doctrinal de Puebla, que hayan abundado los artículos y libros, incluso las tesis doctorales, en torno a su teología.

Las *Conclusiones de Santo Domingo* no pueden entenderse sin la advertencia de varios modos repetida: "Nuestra reunión está en estrecha relación y continuidad con las anteriores... Reasumimos plenamente las opciones que enmarcaron aquellos encuentros y encarnaron sus conclusiones más fundamentales".³ La cristología de Puebla está en vigor, la IV Conferencia General la supone, e iluminada por ella analiza la realidad latinoamericana, la discute y llega a las respectivas conclusiones. Lo que Santo Domingo añade es la siguiente afirmación, a la luz de la cual hemos de leer los diversos aspectos del nuevo documento: "A estas orientaciones se suma ahora el compromiso evangelizador que emerge de la presente reunión, y que ofrecemos con humildad y alegría a nuestros pueblos" (Mensaje 5).

³ IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Mensaje a los pueblos de América Latina y el Caribe*, 4. (Lo citaré Mensaje). Tal continuidad también está declarada en las *Conclusiones* en modo general (SD 1), y en cuatro aspectos particulares: a) la denuncia de las causas de empobrecimiento creciente (SD 179); b) la "opción evangélica preferencial por los pobres" (SD 296); c) asume con Puebla la opción preferencial por los jóvenes (SD 114), y d) la misión "ad gentes" (SD 125).

Con un parangón aproximativo y sólo funcional, comparo el documento de Puebla como más cercano a la cristología de los Evangelios (sobre todo a los sinópticos), y el de Santo Domingo como más emparentado con la cristología de los Hechos de los Apóstoles: el punto de partida real de las *Conclusiones* es el kerygma del Jesús resucitado, constituido "Señor y Cristo" (Hech 2,36). La Iglesia de los Apóstoles, tras confesar el Señorío de Cristo, lo reconoció actuante como resucitado en su Iglesia. Me parece que esto es lo que Santo Domingo básicamente ha hecho.

Pero sobre todo las *Conclusiones* repiten incansablemente que Jesucristo mismo resucitado es quien actúa en y por su Iglesia. Más que en una reflexión teológica orgánica y sistemática (como lo habían hecho en Puebla), en Santo Domingo los obispos prefieren centrarse en una figura contemplativa del Cristo actuante hoy en la comunidad cristiana.

Para entenderlo es básico advertir que ya desde el Mensaje, arrancan de Lucas 24,13-35: el resucitado se hace compañero de camino de los apóstoles desalentados (Mensaje 14), se hace para ellos el Camino (ib. 16), les abre las Escrituras y con ellas les corrige las ideologías de las falsas expectativas (ib. 18-19), se les revela presente en el partir del pan, y en éste lo reconocen (ib. 23-24). Los discípulos se tornan misioneros a partir de este encuentro, y vuelven gozosos a proclamar la Buena Noticia, que es el resucitado (ib. 26). A partir de esta consciencia, en las *Conclusiones* mismas, los obispos confiesan que el Señor es el único evangelizador de nuestro continente (SD 2); y si nosotros, los llamados a proseguir su misión, podemos evangelizar, es sólo en virtud de su seguimiento (SD 5, 10, 13, 32, 87, 160).

Algunas limitaciones teológicas. La profesión de fe con que los obispos inician las *Conclusiones*, está de acuerdo con la tradicional de la Iglesia; pero, si hemos de hablar honestamente, se trata de una recapitulación relativamente común, de las verdades básicas de la confesión cristiana. Es una síntesis bien hecha de los principales misterios que la Iglesia confiesa sobre Cristo, y no más. Ya en ella se pueden descubrir, aun sin una mente fiscalizadora, varios detalles de completez, que hubiese sido deseable advertir a tiempo, y que me parecen importantes porque su ausencia debilita la firmeza cristológica que deberían tener muchas de las decisiones pastorales:

He aquí la primera de estas limitaciones: "Confesamos que Jesús, que verdaderamente resucitó y subió al cielo, es Señor, consubstancial al Padre". La confesión es justa globalmente, porque se basa en la profesión de Nicea; y sin embargo queda corta en cuanto le falta el segundo elemento fundamental, definido en Calcedonia. No se trata sólo de una sutileza histórica o teológica; sino que tras la expresión se halla una mezcla que, no cuidada en su precisión debida, puede conducirnos insensiblemente a ciertas afirmaciones inconscientemente monofisitas. Al definir Nicea que el Hijo del Padre (Verbo

eterno de Dios), es consubstancial a éste, atendió al aspecto del origen eterno del Hijo, contra la herejía de Arrio, quien reducía el ser del Verbo, Sabiduría del Padre, al de una criatura sublime. El credo del primer concilio ecuménico se refiere en seguida a la encarnación, muerte y resurrección del Verbo, pero no *en cuanto* Hijo consubstancial al Padre (pues ésta es una realidad eterna), sino dentro del *proyecto salvífico* de la Trinidad en favor nuestro: "Por nosotros los hombres y por nuestra salvación": sólo en este contexto encarnacional se afirma de él haber resucitado.

Falta, para la suficiente completez cristológica, confesar al Señor consubstancial a nosotros, con Calcedonia (DS 301), en cuya calidad el Señor resucitó por nosotros. Y precisamente "fue constituido Señor" por la resurrección, no de su divinidad, sino de su humanidad igual a la nuestra. Así como también sólo en virtud de su humanidad resucitada (según la cual es consubstancial a nosotros), pueden atribuírsele las demás afirmaciones que de él confiesa el resto del párrafo (SD 7a). Es verdad que poco adelante el documento confiesa a Jesucristo "verdadero Dios y verdadero hombre" (SD 8b). Y si bien la redacción de las primeras líneas del 7a sea deficiente, *de hecho* el resto del documento, en todas sus aserciones, supone implícitamente esa consubstancialidad con nosotros que definió Calcedonia. Por eso no he hablado de error, sino de una seria falta de precisión teológica, que oculta el riesgo de absorber en su divinidad la humanidad de Cristo, con el consiguiente desenfoque de lo que es en su plenitud histórica y trascendente el ser humano redimido.

En segundo lugar conviene notar otra ausencia: también falta por todos lados hacer explícita la confesión de la finalidad a la que converge todo el credo: "Creo en la resurrección de la carne". En el n. 14 el documento habla de que en el Reino de Dios definitivo "alcanzaremos la comunión perfecta del cielo, el gozo de la visión eterna de la Trinidad". Mas sin la resurrección de nuestra carne con y a semejanza de la de Cristo, pierde fuerza el camino hacia el fin definitivo de la existencia humana que se nos ha revelado.⁴ Esta confesión de fe, como está expresada en las *Conclusiones* de Santo Domingo, es muy incompleta en un punto fundamental. Lo que ha sido revelado y confesamos como destino definitivo del ser humano, sea en la profesión bautismal sea en la dogmática (me refiero al Credo de Nicea-Constantinopla), no es sólo la contemplación de la Trinidad, sino también el modo como ésta se realizará según la promesa de Cristo y la revelación del Nuevo Testamento: por la participación plena, de toda nuestra persona humana, en la resurrección de Cristo.

⁴ De algún modo está insinuado sólo en un caso, cuando las *Conclusiones* afirman que el camino de los esposos termina en la resurrección: SD 213. Pero se trata de una aserción episódica, que no tiene incidencia directa en el resto del documento.

Creo que ambas limitaciones son complementarias: en el fondo nos conducen a atisbar que en la Iglesia de América Latina aún nos falta tomar en serio la íntegra humanidad de Cristo (y no sólo su divinidad), como el único camino que en el proyecto salvífico del Padre se nos ha dado, a partir de la Encarnación, como acceso a la Trinidad; y también como la plenitud anticipada en su resurrección, de lo que es para todos nosotros nuestro destino definitivo. Sólo tomando en serio esta realidad de la confesión de fe, es posible iluminar también en serio y a la luz de nuestra fe, la realidad del ser humano y de su destino, según la línea que sigue el Concilio Vaticano II.⁵

Finalmente, podemos añadir que es no menos lamentable, a mi parecer, el hecho de que tanto en la inicial *Profesión de fe*, como en el resto de las *Conclusiones*, sea tan pobre la guía que nuestros obispos nos han dado, acerca de la misión que María ha desempeñado en la Iglesia. Y no podemos considerarlo como algo periférico, si en ella reconocemos al miembro más sublime de ésta, en servicio de la obra de su Hijo, y en favor de los seres humanos, sus hijos en la fe y sus corredimidos.

El tema de mi ponencia es *El misterio de Cristo en el documento de Santo Domingo*. Mas no sé cómo pueda ser completo predicar a Jesucristo, Hijo de Dios ciertamente, pero camino nuestro en cuanto Hijo del Hombre, sin hacerlo en relación con su Madre. Por ministerio de ésta él asumió la carne de la raza humana, y se insertó en nuestra historia. Ni es posible hablar en plenitud sobre la vocación de la Iglesia al servicio de la obra salvífica de Cristo, sin situar en su seno la misión que María recibió por voluntad del Padre. Mucho menos parece aceptable tal deficiencia, en el contexto de nuestro continente, en el cual la Madre del Señor ha estado presente, desde el primer momento, en la misión evangelizadora, desde el primer momento. Y menos aún en la actual realidad histórica de la América Latina, entre cuyos hechos, uno que urge nuestra máxima atención es la proliferación de tantas sectas (SD 26) y su acción proselitista (SD 133, 139). Uno de sus caballos de batalla es, precisamente, la misión de María al interno de la obra de su Hijo y en la vocación de la Iglesia.

Y no es que la Madre del Señor esté ausente de las *Conclusiones*. Por el

⁵ Cf. GS 22, en especial el párrafo 2º: "El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15), es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a la dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo el hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre". Y en el párrafo 4º, el Concilio, refiriéndose a Rom 8,11, enseña como la meta de nuestro destino en la lucha de este mundo contra el poder del mal, o la victoria prometida incluso sobre la muerte, es en lo que propiamente reside la esperanza específicamente cristiana: "Asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará corroborado por la esperanza a la resurrección". Cf. un más amplio comentario en C. I. GONZALEZ, *Cristo ayer, hoy y siempre. Una proposición cristológica para la IV Conferencia en Santo Domingo*, Santafé de Bogotá, CELAM 1992, proposición 33, pp. 178-182.

contrario, se halla en múltiples párrafos (SD 1, 7, 15, 31, 32, 53, 104, 135, 142, 143, 163, 229, 289). Pero se trata de breves alusiones, más en forma de verdades afirmadas que de una orientación pastoral teológicamente bien fundada, que oriente a nuestra Iglesia latinoamericana, acerca de cómo debe incorporar la devoción a María y su presencia entre nosotros, en el llamado a llevar a cabo una *Nueva Evangelización* de nuestros pueblos.

2. JESUS Y EL REINO

Otro motivo por el cual he osado parangonar la cristología de este documento con la de los Hechos, es su aproximación al tema del Reino. Desde el Vaticano II comenzó una tendencia bastante común a situar el mensaje, la vida, las intenciones, la actividad de Jesús, en torno al Reino; así como a reconocer que la única razón de ser de la Iglesia es ponerse a su servicio (LG 3, 5). Puebla dio a este enfoque una importancia digna de nota, así como a varias breves descripciones del Reino, que lo situaban en una perspectiva evangélica libre de posibles abusos por parte de ideologías (P 193, 197, 226-229, 231, 475, 787). Si se observa con cuidado, se verá que en la III Conferencia los obispos se inspiraron más en la idea que Jesucristo predicó y actuó en los Evangelios acerca del Reino, aunque ya proyectado en el Reino como se refleja a partir de los Hechos; esto es, en el Señorío de Jesucristo. Así, por ejemplo: "En el centro de la historia humana queda implantado el reino de Dios resplandeciente en el rostro de Jesucristo resucitado" (P 197); el cual reino se hace presente cuando la Iglesia proclama la Buena Noticia de la persona del Señor: de esta manera lleva a plenitud lo que Jesús predicaba al inicio de su ministerio: "Convertíos y creed en la Buena Nueva, porque el Reino de Dios está aquí" (Mc 1,15).

Este tránsito es bastante claro en diversos párrafos de Puebla: "El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene" (P 226). Y es la misma misión que acoge la Iglesia como suya (P 227). Pero también está presente el significado del Reino consumado en Cristo, ya no sólo en dimensión escatológica, sino en escatología plena en cuanto realizada en él, aunque por ahora aún para nosotros como impulso y tendencia: "En ella está presente y operando de modo eficaz en este mundo la fuerza que obrará el reino definitivo" (P 231).

Esta "presencia ya", pero aún en tensión hacia el término último de la obra de Cristo, hace que por una parte se reconozca presente el Reino en las concretizaciones terrenas, como las de la vida en justicia, que incluyen aun dimensiones políticas, pero sin agotarse en ellas (P 193, 475).

En las *Conclusiones* de Santo Domingo el Reino aparece bajo una perspectiva complementaria, en cuanto lo es la de la Iglesia primitiva respecto a los Evangelios. Estos se concentran en la predicación y realización del Reino de

Dios en la tierra por Jesucristo, y en la progresiva revelación de que el Padre ha querido poner el Reino en manos de su Hijo hecho carne.⁶ Ciertamente, los obispos reconocen que la evangelización no es otra cosa que el anuncio del Reino (SD 27, 33, 279). Pero, como sucedió en la comunidad de los Apóstoles, a partir de la resurrección de Jesucristo, la predicación directa del Reino de Dios prácticamente desaparece. ¿Es que los Apóstoles traicionaron la doctrina del Maestro? No, sino que "de hecho el mensaje de Jesús queda elevado a una nueva perspectiva a la luz de su muerte y resurrección, de modo que sus palabras sobre el Reino de Dios no constituyen ya en Juan y Pablo el centro de la predicación cristiana".⁷ Sino que, al proclamar a Cristo "*El Señor*", expresa su señorío bajo tan diversas expresiones propias de su cultura hebrea.⁸

Desde aquella época, la fe apostólica tuvo como centro, no solamente el Reino de Dios cuya venida había anunciado Jesús (Mc 1,15), sino también la persona misma de Jesús en quien había sido inaugurado este Reino (Hch 8,12; 19,8, etc.): Jesús, tal como lo habían conocido antes de su muerte y como había entrado en su gloria por la resurrección de entre los muertos (Lc 24,26; Hch 2,36).⁹

Ya en Medellín los obispos habían reconocido que la Iglesia existe para humildemente servir a la extensión del Reino (Med XIV,8). Y había insinuado que el cristiano busca el Reino de Dios cuando se identifica por amor con Cristo (Med XII,2). La Conferencia de Santo Domingo de lleno se enfoca a proclamar el cumplimiento de este Reino en el Señorío de Cristo, como lo había enseñado Juan Pablo II en su Encíclica *Redemptoris Missio*: tras la resurrección de Jesús, los discípulos descubren que son inseparables el anuncio del Reino y la proclamación del evento de Jesucristo (RMi 16). En este sentido podríamos llamar a Cristo, según el espíritu de Juan Pablo II, el autorreino de Dios.¹⁰

Una vez que los obispos proclaman que el primer kerygma evangelizador y raíz de toda evangelización, es el anuncio de Cristo Resucitado y su confesión como *el Señor* (SD 7), a semejanza de la primera predicación de Pedro (Hech 2,36); la proclamación del Reino se identifica con la confesión de la presencia

⁶ Cf. C. I. GONZALEZ, Proposición 10: "El Reino de Dios es el centro de la actividad y de la predicación de Jesús, reconocido tras su resurrección como el Señor en el Reino de su Padre", en *Jesucristo ayer, hoy y siempre*, pp. 57-64.

⁷ C. I. GONZALEZ, *Op. cit.*, p. 63; y cf. P. HÜNERMANN, "Reino de Dios", en *Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica* 5, Barcelona, Herder 1974, col. 887-889.

⁸ Como por ej. Hech 2,33; 5,31; Rom 8,34; Ef 1,20; Col 1,13; 3,1; Heb 1,3,8; 8,1; 12,2; Ap 11, 15; 17,14; 19,16, etc.

⁹ PONTIFICIA COMISION BIBLICA, "De Sacra Scriptura et Christologia", en *Bible et christologie*, Paris, Cerf 1984, n. 2.2.2.1.c.

¹⁰ Los obispos lo sugieren con algunas expresiones típicas del Nuevo Testamento, correspondientes a la cultura hebrea, como "estar sentado a la derecha del Padre" (SDom 7).

actuante de Cristo resucitado en su comunidad cristiana y en la historia (SD 24). Así lo enseñan los obispos en la IV Conferencia, cuando, en el apartado que titulan "1.4. Para anunciar el Reino a todos los pueblos", paradójicamente parecen olvidarse de "el Reino", y en cambio afirman: "Cristo nos revela al Padre y nos introduce en el misterio de la vida trinitaria por el Espíritu. Todo pasa por Cristo, que se hace camino, verdad y vida" (SD 121). En este contexto podríamos hacer notar en rápida secuencia algunos de los pasajes básicos de las *Conclusiones*, para llegar a las cuales tuvieron a la mano la orientación del *Discurso inaugural* (DI) del Santo Padre:

Juan Pablo II les recordó cómo toda la esperanza que pueden tener en su ardua tarea es la que proviene de su fe en el Señorío de Cristo resucitado, cuya victoria definitiva sobre el pecado y la muerte es el "primer anuncio y raíz de toda evangelización, fundamento de toda promoción humana, principio de toda cultura cristiana" (DI 25). A este Cristo resucitado, cuya presencia descubrimos en toda la acción misionera de la Iglesia, de un modo particular lo encontramos presente y actuante en la acción litúrgica (DI 9), en la cual el Papa invita a los obispos a buscar su esperanza, celebrando los misterios de nuestra fe (DI 9).

Al Reino de Dios entramos por el bautismo, que se realiza en nosotros por la conversión y el seguimiento de Jesús (SD 5). Por el mismo sacramento de iniciación llegamos a ser hijos del Padre en el Hijo, pues Cristo resucitó por este motivo: para hacernos hijos de Dios en él y por él mismo (SD 7). ¿Dónde podemos encontrar realizado ese Reino de Dios en Cristo resucitado? En los múltiples aspectos de la vida y misión de la Iglesia y en la presencia de Dios transformadora de la historia, decía Juan Pablo II, como en "la genuina praxis de liberación" que, más allá de toda corriente política o ideología, porte "la bandera de la justicia, lo cual es una de las primeras exigencias del evangelio y, a la vez, fruto de la venida del Reino de Dios" (DI 16). Así también se halla el Reino en las expresiones culturales y religiosas, que la Iglesia debe promover y celebrar, porque en ellas está presente el Cristo resucitado que a su vez hace real entre nosotros el Reino, ya que la Iglesia tiene como único fin estar a su servicio (SD 247-248). Y esta misión eclesial deberá cumplirse sin desmayo hasta que se consume en nosotros el Reino definitivo (SD 13), cuando Jesucristo volverá para entregar el Reino al Padre (SD 14; 1 Co 15,24).

Pero es de la mayor importancia, para leer el cuerpo de las conclusiones, volver la mirada atenta al *Mensaje* preliminar. Ahí los obispos asumen de modelo para la Nueva Evangelización, el de Cristo al anunciar a los discípulos de Emaús el cumplimiento del Reino en su humanidad resucitada. Los pastores, angustiados y tal vez con la esperanza débil ante la realidad histórica concreta y los retos imposibles que han de confrontar en la América Latina de hoy, vuelven los ojos a los discípulos que "desconcertados y tristes caminaban de regreso a su aldea", para luego contemplar al Maestro que se les acerca, poco a poco se les hace reconocible, y finalmente les devuelve la esperanza que los

hace tornar para convertirse en proclamadores de la Buena Nueva. Esta no es otra sino el hecho de que el Señor ha resucitado, y de que en él "ayer, hoy y siempre", se ha hecho presente el Reino definitivo. La serenidad y confianza de los discípulos retorna paulatinamente, paso a paso que el Señor los acompaña en su camino, en sus aspiraciones y búsquedas (Mensaje 15).

Esta revelación no se cierra, ni siquiera para los dos discípulos de Emaús, aquella tarde; sino que es un arranque para iniciar la evangelización de todas las gentes. Pero, aun en su incompletez que se abre a una consumación mediante el desarrollo de tantos otros elementos, el episodio de Emaús revela dónde se encuentra y se descubre, como punto de partida, ese Jesús resucitado que hace presente el Reino de su Padre: en la Palabra de Dios puesta al alcance y explicada a los creyentes (aunque tuviesen su fe desmayada, y precisamente por eso), y en la Eucaristía.

Porque Lucas 24, 13-35 nos ha narrado el episodio de Emaús de una manera quasi-sacramental, que trasciende (sin negarla) la crónica del hecho histórico.¹¹ Su propósito supera el de *informar* al público sobre un hecho histórico acaecido, para más bien *formar* a la comunicad cristiana, en torno al significado de la presencia de Cristo resucitado entre sus seguidores, a la luz de la tradición acerca de un hecho histórico.

Debemos advertir, para una mayor comprensión, que el último capítulo del Evangelio de Lucas y el primero de los Hechos, no son el telón que cae y la abertura de dos obras inconexas. Por el contrario, lo que en Pentecostés realiza el Espíritu Santo al descender sobre los discípulos reunidos, y en seguida iniciara Pedro, lleno del Espíritu, al dirigirse a la multitud reunida, es encender el arranque del Reino predicado por Cristo, ahora consumado en él por la resurrección. A partir de este momento, tal Reino se encuentra de modo privilegiado en su Iglesia, que ha sido elegida para estar a su servicio.

En la teología de Lucas, son precisamente la Palabra de Dios y la Fracción del Pan, los elementos que construyen y mantienen unida la Iglesia de Cristo. Son por esto, también, el principio de la misión eclesial, y el término de su obra. Se ha hecho notar que los discípulos que caminaban hacia Emaús son dos grandes desconocidos; pero da la impresión de que no se prestara mayor atención a este hecho, desde la antigua tradición. El punto clave de la perícopa sería advertir que precisamente la Palabra y la Eucaristía son los puntos de

¹¹ Según el talante de las narraciones evangélicas "cuya historicidad (la Iglesia) afirma sin vacilar", pero que recogen lo que "los Apóstoles ciertamente después de la ascensión del Señor predicaron a sus oyentes lo que El había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de Verdad" (DV 19).

referencia básicos para la misión del cristiano (y no sólo para los Apóstoles) en la Iglesia.

Tomó, bendijo, partió, dio: *La terminología es claramente eucarística (cf. Lc 9,16). No es preciso sostener que Jesús consagró la eucaristía; sin embargo, las fórmulas eucarísticas fueron incorporadas al relato al ser éste narrado repetidas veces en las reuniones litúrgicas. Sus ojos se abrieron: Este verbo aparece sólo ocho veces en el NT; exceptuando Mc 7,35 y Lc 2,23, se encuentra en Lc 24 o en Hechos, donde siempre alude al conocimiento más profundo de la revelación. Desapareció: ¿Será esta frase una adición litúrgica para expresar que la aparición milagrosa de Jesús ya no es necesaria cuando se tiene su presencia en la eucaristía?*¹²

Esta presencia eucarística como al mismo tiempo inicio y término de la construcción de la Iglesia, es lo que profesamos en el *Credo Bautismal y Apostólico* desde los primeros siglos, al confesar: "La comunión de los santos". El Concilio Vaticano II recoge esta misma teología en varias ocasiones, de las cuales destaca el fundamento y significado de la Iglesia jerárquica: por sobre el ejercicio de la autoridad, la misión del obispo es

*administrar la gracia del supremo sacerdocio, sobre todo en la eucaristía que él mismo distribuye, y a sea por sí, ya sea por otros, y que hace vivir y crecer la Iglesia. Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento. Ellas son el Pueblo nuevo llamado por Dios en el Espíritu Santo en gran plenitud. En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor, 'A fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad'.*¹³

Así también, al describir el ministerio al que corresponde la vocación de los presbíteros, el Concilio del dice: "No se edifica ninguna comunidad cristiana si no tiene como raíz y quicio la celebración de la sagrada Eucaristía; por ella, pues, hay que empezar toda la formación para el espíritu de la comunidad" (PO 6).

Así también, al expresar el empeño por "promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos" (UR 1), por la cual Jesucristo oró al Padre en la última cena, el Concilio recuerda que en ese mismo trance, "instituyó en su

¹² C. STUHLMÜLLER, "Evangelio de San Lucas", en R. E. BROWN (et alii), *Comentario Bíblico "San Jerónimo"*, III *Nuevo Testamento I*, Madrid, Cristiandad, 1972, p. 418.

¹³ LG 26. Cita interna: *Oración mozarabe*: PL 96, 759B.

Iglesia el admirable sacramento de la Eucaristía, por medio del cual se significa y se realiza la unidad de la Iglesia" (UR 2). Y en el mismo documento vuelve a reconocer como el signo de la verdadera unidad entre los cristianos, la concelebración de la Eucaristía (UR 15).

3. PRINCIPALES ELEMENTOS SALVIFICOS

Otra semejanza con la original doctrina apostólica digna de notarse, y que invade el documento, es el hecho de que toda la presentación del Evangelio, del Reino realizado en Cristo resucitado, de la presencia de éste en el mundo, está impregnada de las categorías salvíficas del Nuevo Testamento. Y a este apartado quisiera dedicar una atención particular, ya que estoy convencido, a través de una vida de estudio de la cristología, y en modo particular de la que confiesa la Tradición secular, patristica y dogmática de la Iglesia,¹⁴ que la confesión de fe eclesial en Cristo no parte de la convicción de algunos enunciados teóricos, por justos que fuesen; sino de su integración y coincidencia con el plan salvífico del Padre por nosotros.¹⁵

Estaba yo enseñando en Lima cuando se llevó a cabo en Santo Domingo la IV Conferencia. En las noticias parciales de algunos diarios leí opiniones apresuradas que me hicieron esperar prudentemente el documento final, antes de pronunciarme ante las obvias preguntas (no rara vez insistentes) de algunos cristianos. En estos adelantos demasiado provisorios, se leían expresiones que indicaban, por ejemplo, por una parte que toda la IV Conferencia se había desarrollado "en clave de reconciliación"; y por otra que Santo Domingo era prácticamente el acta de defunción de la teología de la liberación. Al leer el documento de las *Conclusiones*, tan fiel a la Escritura respecto a las múltiples expresiones sobre la Economía del Padre por su Hijo, no pude menos de sospechar que tales interpretaciones adelantadas, del trabajo de nuestros obispos, podrían deberse a una parcialidad ideológica.

En efecto, la Sagrada Escritura no tiene una sola categoría para expresar el inmenso misterio del plan del Padre a realizar en favor de los hombres por su Hijo encarnado, muerto y resucitado. No existe noción alguna humana (todas tomadas de nuestra experiencia limitada) que pueda agotar las riquezas insondables de este misterio. Por ello la Palabra revelada usa una gran variedad

14 Cf. complexivamente C. I. GONZALEZ, *El desarrollo dogmático de los concilios cristológicos*, Santafé de Bogotá, CELAM 1991.

15 Quiero decir, por ejemplo, que no confesamos en la fe la encarnación de Cristo, y luego nuestra salvación por él; sino que él se ha hecho carne *por nosotros los hombres y por nuestra salvación*. De modo que la justeza de nuestro reconocimiento de la Economía salvífica divina es el criterio real de la ortodoxia respecto a nuestra confesión de fe en quién es Jesucristo: al "Cristo ontológico" llegamos a partir del "económico".

de conceptos que iluminan uno u otro ángulo de obra tan inconmensurable. Quienquiera tuviese la pretensión de aprisionar el insondable misterio en una o en otra categoría, lo reduciría de tal manera a una obra humana, que pecaría por "reductivismo" a una ideología, de cualquier tendencia y dirección que fuese. La Economía del Padre no se deja encarcelar en nuestros moldes categoriales. Por eso la Sagrada Biblia (y con ella muy modestamente el documento de Santo Domingo), proyectan sobre el misterio las luces brillantes de las categorías reveladas, desde diversos ángulos: no para agotar el misterio, sino para mostrarlo en sus inexhauribles riquezas. Los párrafos que siguen sólo intentan sugerir un camino de estudio, a partir de algunos usos que las *Conclusiones* hacen de las nociones salvíficas del Nuevo Testamento.¹⁶

La salvación

No habiendo ningún concepto humano que abarque el misterio, sólo podemos formarnos una noción aproximada a partir de las múltiples facetas que cada una de las categorías usadas por la Biblia nos proporciona.

La salvación "es una noción muy amplia. No determina originalmente ni de qué tipo de mal es salvado el hombre, ni para qué. Necesita por consiguiente otras especificaciones de la revelación. Ser salvado significa por una parte estar hundido en un mal, un peligro, un riesgo grave, del que uno no es capaz de liberarse; será otro suficientemente capaz quien desde fuera de esa situación venga en su auxilio. Según el tipo de mal es el de la salvación. Según Fohrer,¹⁷ la palabra griega de los LXX, correspondiente a una hebrea que originalmente significa 'abrir el espacio, alargarlo', en contraposición a 'oprimir, constreñir', se aplicaba a la apertura de una cárcel que permitía al prisionero salir a un espacio más amplio. Normalmente suponía la intervención personal de alguno fuera de la prisión, ya que el prisionero era incapaz de abrir la puerta desde dentro.¹⁸

16 Sin pretender ser exhaustivos ni del todo exactos (entre otros motivos por la imposibilidad de serlo, dado que muchas expresiones son elaboradas de maneras tan diversas y a veces mutuamente inclusivas, que difícilmente son catalogables), podríamos ofrecer los resultados provisionales de una cierta "encuesta" de las categorías más comunes (que incluye tanto el sustantivo como el correspondiente verbo, v. gr. "salvar", "salvación"), en las conclusiones y otros documentos publicados en torno a ella. Además, cuento aquí aquellas expresiones que en el documento tienen un cierto contenido específico, y no los términos usados como locuciones de paso, en forma común y genérica: *Salvación* 23 veces; *liberación* 14; *reconciliación* 10; *redención* 9; *filial/adopción filial* 4; *justicia/justificación* 2; *recapitulación* 1.

17 Cf. art. "Soteria" en *Theological Dictionary of the New Testament* III, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. 793.

18 C. I. GONZALEZ, *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología*, Santafé de Bogotá, CELAM 1991 (3ª ed), p. 195.

En el Antiguo Testamento se usa esta categoría teológica para indicar intervención de Yahvé en favor de su pueblo, en múltiples circunstancias: males y peligros materiales, amenazas o invasión de los enemigos, pecado, males espirituales, etc. Mas al ver que aún continúa en este mundo el mal y sufrimiento, poco a poco la Palabra revelada ayuda al fiel israelita a proyectar escatológicamente su esperanza.

En los Evangelios se inicia narrando la obra salvadora de Jesús, que pone su poder divino en favor de quienes, aceptándolo a él en la fe, se someten al reinado de Dios. *En el conjunto del Nuevo Testamento*, una vez resucitado y proclamado "el Señor", los discípulos empiezan a predicar su "palabra de salvación" (Hech 11,14; 13,26), y a poner la fe en él como condición para ser salvos (Hech 16,30-31). Mas de un modo particular, ya desde los Evangelios de la infancia, y luego en el resto del Nuevo Testamento, se hace caer en la cuenta de que el mismo nombre de Jesús significa que "él salvará a su pueblo de sus pecados" (Mt 1,21; cf. Lc 1,77; 1 Tim 1,15), de la muerte eterna (Sant 5,20; 2 Cor 7,10); y para eso él ha venido a nuestra historia: enviado por el Padre, que "tanto ha amado al mundo que le dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca" (Jn 3,16). Este don está en plena correspondencia con la voluntad salvífica divina universal, que se nos ha revelado en la primera carta a Timoteo: "Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad"; y en el mismo contexto la Palabra divina nos revela que hay un solo Dios, "y un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo en rescate por todos" (1 Tim 2,4-6).¹⁹

El contenido de la salvación en el NT es la vida por excelencia; ser salvado significa ser trasladado del reino de la muerte al de la vida (Ef 2,5), al reino celestial de Dios (2 Tim 4,18), lo cual entraña la posesión de la gloria divina (2 Tim 2,10). Aunque esta vida de allá arriba sea un bien escatológico y aunque todavía no estemos salvados más que 'en esperanza' (Mt 10,22; 24,13; Mc 13,13; Rom 8,24; 5,10; 1 Cor 1,18; 1 Tes 5,8-9; Heb 1,14; 9,28; 1 Pe 1,5), esa vida es ya posesión actual nuestra (Ef 2,5-8). La recibimos por pura gracia de Dios (Hech 15,11; Tt 3,5), con tal de creer en Jesucristo (Lc 8,17; Rom 10,9; 1 Cor 1,21) y profesar esta fe en el bautismo (Mc 16,16; Tit 3,5; 1 Pe 3,21).²⁰

Sin embargo, la exigencia para entrar al Reino y ser salvos, no se reduce

¹⁹ Las exigencias para ser salvos están expuestas en la Escritura bajo múltiples expresiones, como las relacionadas con "entrar en el Reino": una justicia mayor que la de los escribas y fariseos (Mt 5,20), entrar "por la puerta estrecha" (Mt 7,13), hacerse como niños (Mt 18,2), guardar los mandamientos (Mt 19,17), renunciar a todo cuanto es un obstáculo y escándalo (Mc 9,43-47), despojarse de las riquezas (Mc 10,23-24), etc.

²⁰ H. HAAG (et alii), *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder 1970, 1884-1885.

en el Nuevo Testamento (así como en el Antiguo no se había limitado) a la celebración religiosa o litúrgica, así fuese el bautismo. Desde al preparar los caminos del Señor, el Bautista había exigido "frutos dignos de la conversión" (una *metanoia*, un verdadero "cambio de mentalidad") que suponían una transformación de conducta, tanto en el orden individual como en el social (Lc 3,7-14). En continuidad con estas exigencias, Jesús exigió como condición para "salvar la vida" el "perderla por él", y esto lo hizo en el contexto de un anuncio que ha pasado a la confesión de la fe cristiana como un elemento básico: el Señor vendrá a juzgar, "y entonces pagará a cada uno según su conducta" (Mt 16,25-27).

Las *Conclusiones* de Santo Domingo con frecuencia fundan su doctrina, opciones pastorales, líneas de acción, etc., en el mensaje de salvación de la Escritura. Podríamos insinuar un cierto ordenamiento en varios bloques:

Ante todo, *la salvación proviene de Jesucristo*, porque "*El es nuestra salvación*".²¹ En esta misma línea del punto de partida se hallan varias expresiones que podríamos llamar "en activo y en pasivo": *en activo* en cuanto él es quien nos ofrece la salvación (SD 12). "El misterio salvífico de Cristo" se realiza en nuestros ministerios (SD 66); de un modo privilegiado Jesucristo resucitado lleva a cabo su obra salvadora en la acción litúrgica de la Iglesia, en la cual él mismo se hace presente actuando (SD 35). Pero más allá del ámbito litúrgico, "El, el Señor de la historia, extendió el anuncio de la salvación a dimensiones insospechadas" (SD 2); de manera que la liturgia misma, en la cual "se hace presente hoy Cristo Salvador, es el anuncio y realización de los hechos salvíficos", pero que no puede, para ser fiel a la obra de Cristo, quedar aprisionada en la celebración, si ésta no "sostiene el compromiso con la Promoción Humana, en cuanto orienta a los creyentes a tomar su responsabilidad en la construcción del Reino" (SD 35). Por eso la salvación celebrada no puede ser real si está desligada del compromiso cristiano en el mundo: en esta línea, el documento junta la proclamación de que "El es nuestra salvación", con su significado puesto en estricta secuencia: "nuestra justicia, paz y reconciliación" (SD 6).

En pasivo, en cuanto Jesucristo es *el objeto* predicado en el mensaje de salvación. De manera semejante a los Hechos de los Apóstoles, las *Conclusiones* identifican con el "*kerygma*", "el anuncio salvador de Jesús" (SD 29). Si bien todo el ardor apostólico que impulsa al cristiano a la Nueva Evangelización "brota de una radical conformación con Jesucristo, el primer evangelizador", bajo la acción del Espíritu y con entusiasmo incontenible, la Iglesia ha de anunciar el Evangelio, cuyo contenido viene descrito como "la

²¹ Esta expresión, idéntica al título del libro de texto que CELAM ofrece para los seminarios latinoamericanos, se encuentra literalmente en SD 6.

Buena Nueva de la Salvación" (SD 28). En este sentido, el anuncio de Jesucristo Salvador aparece, en el documento de Santo Domingo, como la finalidad misma de la misión eclesial, como decimos en seguida.

La misión eclesial. Según los Hechos, los Apóstoles proclamaron como la Buena Nueva, el anuncio de Jesucristo: la "piedra angular" ha sido desechada por los constructores, y sin embargo "no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el cual nosotros debemos salvarnos" (Hech 4,12). La predicación de los discípulos, no era sino dar a conocer la misma Palabra que habían escuchado de Jesús, y si la predicaban a sus hermanos, de la misma raza de Abraham, era porque a ellos estaba destinada "esta palabra de salvación"; y ésta se condensa en que "Dios, según la Promesa, ha suscitado para Israel un Salvador, Jesús" (Hech 13,23.26). Pero también es salvación para los gentiles, cumplida en Jesucristo resucitado, la palabra profética de Isaías: "Te he puesto como luz de los gentiles, para que llesves la salvación hasta el confín de la tierra" (Hech 13,47; Is 49,6).

En la misma senda de los Apóstoles en la comunidad del primer siglo, los obispos han reconocido que la Iglesia "ha nacido del amor salvífico del Padre", y que no tiene por tanto otra misión ajena a la del Hijo, con la fuerza del Espíritu, en la cual ella descubre su esencia misma (SD 125); y han resumido su misión de "anunciar el Reino a todos los pueblos", en un denso párrafo que reza: "La Iglesia vive para evangelizar; su vida y vocación se realizan cuando se hace testimonio, cuando provoca la conversión y conduce a los hombres y a las mujeres a la salvación" (SD 123). Pero ni aun entonces la Iglesia es la que salva a las personas, sino ella es sólo la humilde servidora de la que ministerialmente se aprovecha el Señor para realizar su obra; como al tratar sobre el puesto de la liturgia en la evangelización, señalan los obispos entre las *líneas pastorales* que han de seguir todos los agentes de la misión evangelizadora: "destacando claramente la primacía de la gracia de Dios que salva por Jesucristo en la Iglesia" (SD 45).

Este es el compromiso de la misión eclesial que los obispos describieron en Santo Domingo: con Juan Pablo II, en su Encíclica *Redemptoris missio* 9, proclaman que la Iglesia "es la primera beneficiaria de la salvación", y que por lo mismo el Señor "la ha hecho su colaboradora en la obra de la salvación universal" (SD 11). Por eso ella se siente responsable de cambiar sus estructuras y dinanismos, de manera tal que "hagan presente cada vez con más claridad a la Iglesia, en cuanto signo eficaz, sacramento de salvación universal" (SD 30). El reconocimiento de este compromiso guía la decisión de ciertos medios necesarios para ello; como cuando se trata sobre la urgencia de que los ministros de la Iglesia estén siempre cercanos a las comunidades: porque los pastores deben compartir con todas y cada una de las personas "las situaciones de dolor e ignorancia, de pobreza y marginación, los anhelos de justicia y liberación"; esta presencia personal de la Iglesia por sus ministros, es para el

pueblo un signo de esperanza, que éstos le dan también "por el anuncio salvador de Jesucristo" (SD 74). Asimismo, al reflexionar sobre la misión eclesial de los religiosos y religiosas de la América Latina, citando la carta que les dirigió Juan Pablo II,²² les proponen varios "retos", entre los cuales el primero es "seguir en la vanguardia misma de la predicación, dando siempre testimonio del Evangelio de la salvación" (SD 91).

Finalmente, cuando en la II parte de las *Conclusiones*, los obispos están reflexionando sobre la *inculturación del Evangelio*, los obispos recurren a esta categoría bíblica de la obra del Señor, en dos ocasiones que hemos de resaltar con particular relieve. En la primera señalan el punto del que debe iniciar toda inculturación del Evangelio: ésta a partir y realizarse.

a la luz de los tres grandes misterios de la salvación: la Navidad, que muestra el camino de la Encarnación y mueve al evangelizador a compartir su vida con el evangelizado; la Pascua, que conduce a través del sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos; y Pentecostés, que por la fuerza del Espíritu posibilita a todos entender en su propia lengua las maravillas de Dios (SD 230).

El segundo texto ilumina teológicamente la acción pastoral de la comunidad eclesial. Esta ha de inculturar el Evangelio, a la luz de la encarnación de Cristo, en la pluralidad de las culturas, que en la América Latina están representadas de modo particular por las indígenas, afroamericanas y mestizas. El Hijo de Dios hecho carne en un particular contexto socio-cultural histórico, es el modelo permanente para la Iglesia; para que ésta aprenda el proceso que va "desde el Evangelio hasta el interior de cada pueblo y comunidad, con la mediación del lenguaje y de los símbolos comprensibles y apropiados". La Iglesia debe juzgar sobre esta "propiedad", pero el criterio por el que debe regirse ha de ser siempre el del fin de su misión; mas ésta es también la norma de conducta a seguir en la inculturación, que será determinada por la misión que el Señor le ha confiado:

Una meta de la Evangelización inculturada será siempre la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano, que fortalezca su identidad y confíe en su futuro específico, contraponiéndose a los poderes de la muerte, adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora (SD 243).

²² JUAN PABLO II; Carta a los religiosos de América Latina *Los caminos del Evangelio* (29 de junio 1990), 24.

La redención.

Si no ocupa el segundo lugar en el número de veces en que esta categoría ha sido usada, la trato en seguida de la anterior, porque normalmente está utilizada en el documento de una manera un tanto genérica, casi como un sinónimo de la salvación. Este vocablo tiene en la Sagrada Escritura una riqueza de matices que provienen de una cultura hoy prácticamente extinguida, y por eso cuando en los siglos posteriores a la redacción de la Biblia usamos este vocablo, prácticamente hemos extraviado toda la fuerza de las nociones originales. La palabra griega tomada de los LXX que se traduce por "redención" o "liberación", es de por sí la misma: *lytrosis*, del verbo *lytroo*, "liberar", "pagar un rescate". Por eso lo que diremos sobre la base bíblica de la categoría de *redención* que en este momento nos ocupa, vale también para la siguiente, la de *liberación*.

En el Antiguo Testamento, Israel tenía muy hondamente inserto en su cultura el sentido corporativo del clan, y el lazo íntimo que unía a sus miembros en una comunidad de sangre. El gozo y el sufrimiento de uno de ellos era el de toda la "familia" (que podía constar de varias docenas y aun cientos de "hermanos": cf. 1 Cró 15, 1-13). En tal contexto, que ha dado por llamarse de "personalidad corporativa", es el *goel* ("redentor"), quien ha de mirar por la incolumidad de la familia-clan, por ejemplo rescatando ("redimiendo", del latino "re-emere", "volver a comprar") mediante un precio, la tierra o el miembro de la familia que ha debido "venderse" por necesidad; pero manteniendo siempre el derecho de rescate. He aquí un excelente ejemplo de inculturación, en el cual la Palabra divina expresa la relación entre Dios y el hombre en las categorías y términos que puede captar un pueblo.

La teología (expresión inculturada de la fe) del Israelita en un Dios Redentor, inicia con la experiencia del Exodo. Al ser liberados de la esclavitud de Egipto, los hebreos se preguntaban admirados quién era ese poderoso Señor (más que el faraón y los dioses egipcios) que los había arrancado de la servidumbre, y por qué motivo lo había hecho. Lleno de maravilla reconoció así que: "Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre" (Ex 20, 2), confesión de fe que se convierte en el fundamento de la Alianza. ¿Por qué lo ha sacado? Por libre iniciativa, porque él ha querido ser el *Redentor* de un pueblo esclavo, que él libremente ha escogido para hacerlo suyo, fiel a las promesas que él mismo había hecho a sus padres (Dt 7,7-8).²³ Los así rescatados, conociendo el poder del faraón y de sus dioses, se preguntan cuánto Yahvé ha debido pagarles para que dejaran libre a su pueblo, como se paga un fuerte rescate para liberar a un esclavo. Y se responden

²³ Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, "La rédemption, oeuvre de solidarité", *Nouvelle Revue Théologique* 93 (1971) 449-472.

estupefactos que lo ha hecho con sólo una orden de su palabra, sin pagar rescate alguno; los ha rescatado "con mano fuerte y brazo extendido" (Dt 26,8; 7,8; Lc 1,51: "Desplegó la fuerza de su brazo"). Y toda la esperanza que el segundo libro de Isaías ofrece a los judíos desterrados y sujetos a la servidumbre en Babilonia, reside en que Yahvé es su Dios, su *Redentor*, y por eso no puede abandonarlos en el exilio sin rescatarlos (Is 41,14; 43,1.14; 44,22-24, 51,11; 52,3): en la expresión "porque yo soy tu Redentor", la promesa de Yahvé incluye los motivos: porque soy "tu pariente más próximo", "porque te he elegido", "porque te he creado".

En el Nuevo Testamento, la carta a los Hebreos nos revela por qué la redención obrada por Cristo mediante su sangre es nuestra: porque él ha querido hacerse de nuestra carne y sangre, miembro de nuestro "clan", nuestro hermano mayor; por este motivo él puede y ha querido "liberar a cuantos, por temor a la muerte, estaban sometidos a la esclavitud" (Heb 2,15). Sin embargo ya para el tiempo en que se escribió el Nuevo Testamento, la antigua institución del *redentor* del clan, si bien era comprendida por el conocimiento que los hebreos tenían de la Escritura y de su historia, no era tan vigente como un hecho cultural; y por lo mismo no tenía igual impacto que en el pasado para expresar la obra de Jesús, en comparación con la que Yahvé había realizado con su pueblo al liberarlo de Egipto. Y sin embargo, el parangón entre ambos proyectos de liberación aún se conserva en el NT, aunque de modo un tanto menguado respecto a teólogos del pasado como el segundo Isaías.

Algunas pocas veces se usa en un sentido genérico, y casi como sinónimo de *salvación*, como cuando Zacarías confiesa que el Señor "ha hecho redención de su pueblo" (Lc 1,68), o cuando la carta a los Hebreos escribe que el Señor sustituye los viejos sacrificios y el antiguo sacerdocio porque "penetró en el santuario de una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna" (Heb 9,12). En otras, el Señor corrige las expectativas falsas de una liberación prometida por el Padre a su pueblo, que consistiese en rescatarlo del yugo romano para realizar en él un mesianismo político. Así acaeció, por ejemplo, cuando los discípulos se regresaban desilusionados a Emaús, porque habían soñado que "él había de liberar a Israel" (Lc 24,21). Los obispos, en su mensaje a la América Latina desde Santo Domingo, recurren a este texto para ilustrar el hecho de que, "explicándoles las Escrituras, Jesús corrige los errores de un mesianismo puramente temporal y de todas las ideologías que esclavizan al hombre" (Mensaje 19). De hecho, los dos discípulos que desanimados se volvían a su aldea, no habían entendido que el Señor habría de resucitar de entre los muertos, y ni siquiera que Jesús había rectificado las falsas expectativas de los Apóstoles, cuando se dirigía a Jerusalén para consumir su obra: "El Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar la vida en rescate por muchos" (Mc 10,45; Mt 20,28). Esto cambiaba enteramente la perspectiva de un mesianismo de liberación reducida a lo social y político.

El documento de Santo Domingo no se aparta de este uso del vocablo (*lytrosis* = *redención* y *liberación* en nuestras traducciones), que hace el Nuevo Testamento. De hecho, en una ocasión utiliza ambos términos prácticamente en paralelo: "La palabra se hace liberadora y redentora para toda la humanidad en la predicación y en la acción de Jesús" (SD 279). Si alguna diferencia de matiz pudiésemos distinguir, es que los obispos suelen hablar de *redención* en forma un tanto más genérica, casi como sinónimo de *salvación*;²⁴ mientras cuando usan los términos de *liberación*, parecen referirse de preferencia a los aspectos más relacionados con lo histórico y concreto (incluido lo social, político y de justicia), en los cuales se manifiesta la obra salvífica obrada por Cristo y que la Iglesia debe proclamar y hacer reales en el mundo.

Así, por ejemplo, en el Mensaje a los pueblos de la América Latina y del Caribe, donde resumen todo cuanto ha significado para ellos el empeño asumido en Santo Domingo, los obispos presentan a Jesucristo como solícito a toda necesidad humana. Los pastores de su pueblo hoy no pueden diferir de esta misión que él ha llevado a término por voluntad de su Padre. Por eso "nosotros buscamos realizar lo que El hizo y enseñó: asumir el dolor de la humanidad y actuar para que se convierta en camino de redención" (Mensaje 8). Este mismo sentido global se encuentra en párrafos y en contextos diversos, como cuando, al discernir "los nuevos signos de los tiempos en el campo de la Promoción Humana", las *Conclusiones* señalan el fundamento último de la igualdad de los seres humanos, en su *dignidad*, que el cristiano descubre por su fe; ya que esa dignidad,

por ser creados a imagen y semejanza de Dios, se afianza y perfecciona en Cristo. Desde la Encarnación, al asumir el Verbo nuestra naturaleza y sobre todo su acción redentora en la cruz, muestra el valor de cada persona. Por lo mismo Cristo, Dios y hombre, es la fuente más profunda que garantiza la dignidad de la persona y de sus derechos. Toda violación de los derechos humanos contradice el Plan de Dios y es pecado (SD 164).

En este denso párrafo (síntesis de una profesión de fe con su expresión en la acción moral), los obispos señalan, en forma global y sin teologizar, el doble fundamento de la dignidad humana, ya clásico, desde los Padres: la creación y la redención. De manera muy semejante, y también de modo genérico, al hablar de la familia le proponen su misión cristiana y su misión específica a partir del plan "de Dios Creador y Redentor" (SD 214).

Un poco más rico y concreto, si cabe, es el uso de esta noción bíblica para

²⁴ Como una curiosidad, quepa la observación de que, mientras en el índice temático del documento, el término *liberación* aparece con 7 referencias, el de *redención* ni siquiera está registrado.

reflexionar sobre el deber de inculturar el Evangelio; porque "cuando Jesucristo, en la Encarnación, asume y expresa todo lo humano, excepto el pecado, entonces el Verbo de Dios entra en la cultura". No se trata, pues, al asumir el compromiso de inculturar el Evangelio, simplemente de satisfacer una moda del tiempo; sino de hacer real en el mundo el hecho de que el Hijo de Dios se hizo carne en una historia y en una cultura determinada. Luego, haciendo eco al principio tan común en los Padres desde San Ireneo en su contenido, y lapidariamente expresado por San Gregorio Nacianceno: "Lo no asumido no es sanado, lo unido a Dios es lo que se salva"²⁵ (enunciado teológico que resume la base de toda la confesión de fe eclesial en el ser de Cristo y en su obra salvífica) los obispos, que se sienten continuadores del Señor en esta misión, afirman: "Lo que no pasa por Cristo no podrá quedar redimido" (SD 229). Por ello la Iglesia de América Latina ha de luchar sin denuedo porque el Evangelio impregne toda la cultura del pueblo; y reconoce la necesidad de "encarnar en esa misma cultura el mensaje evangélico y la reflexión y praxis de la Iglesia".

No se trata, sin embargo, ni de confundir la evangelización con una simple promoción cultural, por más que en las culturas se reconozcan las "semillas del Verbo",²⁶ presentes en todo aquello que es auténticamente humano, porque el hombre ha sido creado según la imagen de Dios, que es el Verbo. Sin embargo, se ha de tener ojos para también descubrir la marca del pecado que, si no destruye por completo, sí opaca y debilita la imagen. Por eso el mismo San Justino, hasta donde conocemos el primer Padre de la Iglesia que propuso la teología de las "semillas del Verbo" que se encuentran *parcialmente* en todos los filósofos y hombres justos que no han conocido por la Escritura al verdadero Dios, sin embargo añade que

*los grandes filósofos y hombres justos se han equivocado en cosas básicas y se han contradicho, porque no tenían la plenitud de la revelación. Pues sólo en su encarnación encontramos al Verbo plenamente comunicado: de manera que siendo el Hijo quien por voluntad de Dios revela al Padre, quien no aceptase su mensaje sino se mantuviese en la sabiduría de los paganos, en realidad rechazaría al Verbo, aunque dijese aceptarlo por la sabiduría natural.*²⁷

Acordes con esta antigua tradición, los obispos afirman que tal inculturación del Evangelio debe realizarse a la luz de los tres grandes misterios de la revelación cristiana: la Encarnación, la Pascua y Pentecostés;

²⁵ S. GREGORIO NACIANCENO, *Ep.* 101 (A Cleodonio): PG 37, 181; SCh 208, p. 51.

²⁶ S. JUSTINO MARTIR, *Apol.* I,46; *Apol.* II, 10 y 13: PG 6, 397; 460; 465.

²⁷ C. I GONZALEZ, *El desarrollo dogmático de los concilios cristológicos*, Santafé de Bogotá, CELAM 1991, pp. 30-31; y cf. S. JUSTINO MARTIR, *Apol.* I,63,3; *Dial.* 1: PG 6, 424; 709.

porque no se trata sólo de "promover las culturas"; sino, reconociendo que éstas son buenas, pero también selladas por la culpa humana, hemos de iluminarlas con la Pascua, "que conduce a través del sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos" (SD 230); así como, bajo el signo del Espíritu, se posibilita a los seres humanos "entender en su propia lengua las maravillas de Dios".

No sólo se trata, pues, de reconocer y de promover las culturas en todo cuanto tengan de valores auténticamente humanos: tal obra, digna ciertamente, no iría más allá de las demarcaciones del humanismo natural; y ni siquiera de iluminar esos valores, purificándolos de los signos del pecado con que estuviesen marcados, pero corrigiéndolos como desde fuera. Sino la Encarnación es normativa para la Iglesia. Y según este criterio, debe fortalecer la identidad de las culturas y liberarlas de cuanto en ellas encuentre como poderes de la muerte, "adoptando la perspectiva de Jesucristo encarnado, que salvó al hombre desde la debilidad, la pobreza y la cruz redentora" (SD 243).

La liberación

Desde su discurso inaugural, Juan Pablo II presupuso la posición ya muy conocida del Magisterio de la Iglesia sobre esta categoría salvífica. Se refirió muy brevemente a ella, indicando más bien en forma negativa sus límites, dadas las circunstancias bastante conocidas de algunas posiciones que rebasan el límite de la Palabra divina, para presentar bajo esta denominación teológica ciertas ideologías reductivas del misterio revelado en Cristo. Pero bajo el tinte negativo de las expresiones, podemos leer el impulso a una teología de orientación liberadora fielmente fincada en la obra salvífica del Señor:

No existe auténtica promoción humana, verdadera liberación, ni opción preferencial por los pobres, si no se parte de los fundamentos mismos de la dignidad de la persona y del ambiente en que tiene que desarrollarse, según el proyecto del Creador (DI 18).

Unos pocos párrafos anteriormente, el Papa había manifestado cuán necesario es a la Iglesia mantener un equilibrio, cuyos criterios provienen del Evangelio, para evitar por una parte cualquier "tentación de connivencia con los responsables de las causas de la pobreza", y por otra las "peligrosas desviaciones ideológicas, incompatibles con la doctrina y la misión de la Iglesia". En este contexto habla de una *genuina praxis de liberación*, que sin embargo debe estar siempre inspirada por la doctrina de la Iglesia. Esta, sin embargo, "no puede en modo alguno dejarse arrebatar por ninguna ideología o corriente política la *bandera de la justicia*, lo cual es una de las primeras exigencias del Evangelio y, a la vez, fruto de la venida del Reino de Dios" (DI 16). De modo indirecto repite el criterio de la conocida carta a los obispos de Brasil, en la cual propone la exigencia y la necesidad evangélica de una

verdadera praxis de liberación, "como un aspecto de la salvación realizada por Jesucristo, Hijo de Dios", y de la cual los pastores no pueden eximirse:

*Es deber de los pastores anunciar a todos los hombres, sin ambigüedades, el misterio de la liberación que se encierra en la cruz y en la resurrección de Cristo... Los pobres de este país, que tienen en vosotros a sus Pastores, los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este Evangelio de la liberación radical e integral. Eximirse de ello sería defraudarlos y decepcionarlos.*²⁸

Y si es verdad que Santo Domingo (como hemos dicho arriba) declaró situarse en continuidad con Medellín y Puebla, no podía menos de tomar una posición clara respecto a la *liberación integral*,²⁹ tampoco podía descuidar este aspecto integral de la revelación salvífica, sin faltar a la fidelidad al Evangelio y a la doctrina de la Iglesia universal. Que los obispos se hayan situado en la línea de esta orientación del Sumo Pontífice, resultará evidente para quien leyese las *Conclusiones* con ojos abiertos. Por una parte aceptan que todos los pastores tienen el compromiso de acompañar a su pueblo y de compartir con todas las personas "las situaciones de dolor e ignorancia, de pobreza y marginación, los anhelos de justicia y liberación" (SD 74). Pero por otra, sitúan esta noción soteriológica dentro del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, como solicitaba el Papa. Lo evidencia el conjunto de sus afirmaciones, tan explícitas como ésta: "Jesucristo, que murió para liberarnos del pecado y de la muerte, ha resucitado para hacernos hijos de Dios en Él" (SD 7).

Mas si se leen atentamente los textos en que aparece dicho vocablo, en conjunto no se limitan a usar tal categoría casi como si fuese un sinónimo genérico de la salvación; sino que de ordinario están marcados por un definido matiz de historización de la obra salvífica de Cristo. La liberación del hombre, de todo cuanto lo esclaviza, no es un fin en sí misma. Se trata de un aspecto integral e indispensable de la obra de Cristo, al interior de una historia humana concreta, marcada con el signo del pecado y de todas las esclavitudes que de él derivan: desde las "estructuras de pecado" (es decir aquéllas construidas por motivos o por medios contrarios a la dignidad humana y al plan divino),³⁰ hasta el último enemigo por deshacer, que es la muerte (1 Cor 15,26). Sin embargo, el fin de la liberación no es ella misma; sino Jesucristo liberó al hombre "del pecado y de la muerte", para hacer posible nuestra definitiva

28 JUAN PABLO II, Mensaje del Santo Padre a la Conferencia Episcopal de Brasil, *Orientaciones para la vida eclesial y para la tarea evangelizadora*, en *Osservatore Romano* XVIII, n. 17 (904), 27 abril 1986, p. 12.

29 Cf. Med 1,3-4; IV,7-9; V,15; VIII,6; X,2.9.13; XIV,2.7; Pue 329; 351-355; 479; 481-493; 502; 572.

30 Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dic. 1987) nn. 36-37.

participación en la naturaleza divina, por la filiación adoptiva, y como condición para reconciliarnos con Dios y con los hermanos (SD 7-8). Y por eso la Iglesia se siente obligada a proclamar esa liberación del hombre en Cristo, incluso en la celebración litúrgica, en la cual debe expresarse la "doble vertiente": por una parte, la obediencia filial al Padre, como el acto concreto de la glorificación; y por otra, la caridad con los hermanos, ya que la gloria de Dios es que el hombre viva.³¹ Sólo de esta manera la liturgia será realista, pues "lejos de alienar a los hombres los libera y los hace hermanos" (SD 34).

Así, mientras el vocablo *redención* suele orientarse hacia una teología del perdón del pecado, el término *liberación* suele ser más amplio en cuanto abarca también todas aquellas secuelas históricas del pecado: es "liberación integral para cada uno de nosotros y para nuestros pueblos; liberación del pecado, de la muerte y de la esclavitud" (SD 123). Pero, en todo caso, no basta ser libres de tales consecuencias (eso nos seguiría dejando en el ámbito de lo humanista), sino que tiene como término la participación en la vida divina. Sin este tipo de liberación, la obra evangelizadora quedaría truncada, y reducida a conceptos etéreos que no transformarían la realidad humana según los criterios del Evangelio:

El contenido de la Nueva Evangelización es Jesucristo, Evangelio del Padre, que anunció con gestos y palabras que Dios es misericordioso con todas sus criaturas, que ama al hombre con un amor sin límites y que ha querido entrar en su historia por medio de Jesucristo muerto y resucitado por nosotros, para liberarnos del pecado y de todas sus consecuencias y para hacernos partícipes de su vida divina (SD 27).³²

En este contexto se entiende que el documento de Santo Domingo se refiera a EN 31, donde Pablo VI unía la obra de la liberación con la de evangelización y la de promoción humana, como un compromiso imposible de separar en la misión propia de la Iglesia (SD 157). Por eso también en la sección sobre la inculturación del Evangelio, los obispos señalan como la característica de este proceso "la salvación y liberación integral de un determinado pueblo o grupo humano" (SD 243), y hacen tal declaración en un contexto preciso: reflexionando en las secuelas de "la analogía entre la Encarnación y la presencia cristiana en el contexto socio-cultural e histórico de los pueblos". Y poco adelante añaden el motivo, al tratar el tema de la

31 Se siente aquí el eco de SAN IRENEO, *Adversus Haereses* IV,20,7: "La gloria de Dios es el hombre viviente"; dice, en un contexto en el cual está tratando los motivos del proyecto salvífico del Padre; así como, en correspondencia, había escrito en III,20,2: "Dios es la gloria del hombre", disertando sobre el mismo tema: la magnanimidad de la "Economía" divina. Y a integrarse en esta acción salvífica, como enseña el Vaticano II, tiende toda la celebración del año litúrgico (SC 102).

32 Se trata de una cita, casi literal, de JUAN PABLO II, Homilía en Veracruz, México, *V Centenario de la Evangelización* (7 mayo 1990) V.

Comunicación social y cultura: porque "la Evangelización, anuncio del Reino", que es toda ella comunicación, procede como de su fuente de "el gesto de comunicación del Padre, a través del Verbo hecho carne: la palabra se hace liberadora y redentora para toda la humanidad en la predicación y acción de Jesús" (SD 279).

Finalmente, cuando trata de los motivos teológicos por los cuales, dentro del campo de la *Promoción humana*, es necesaria una sana ecología que salvaguarde en el uso de la tierra la justicia y el derecho de todos los seres humanos a tener acceso a los bienes creados, el documento acude a la inspiración de 2 Pe 3,13, para descubrir en Cristo resucitado la bondad de todos los seres que el Señor ha hecho; pues la tierra y todos los elementos de la naturaleza han de convertirse en "aliados del pueblo de Dios e instrumentos de nuestra salvación", porque "la resurrección de Cristo sitúa de nuevo a la humanidad ante la misión de liberar a toda la creación, que ha de ser transformada en nuevo cielo y nueva tierra, donde tenga su morada la justicia" (SD 173).

La reconciliación.

Esta categoría, como tal, no aparece en el *Antiguo Testamento*.³³ Sin embargo una equivalente, la de expiación y perdón, supone varias realidades: una situación de pecado por la cual el hombre se enajena de la Alianza con Dios y con su hermano. Así también, la infinita misericordia de Dios que no deja de convocarlo a volver a su intimidad. Y finalmente, la capacidad humana de responder a esa llamada. En el Antiguo Testamento se expresaba ritualmente por los sacrificios expiatorios, legislados de modo especial en el Levítico.³⁴ Pero junto con éstos está legislado que el culpable debe "hacer satisfacción" al hermano que ha sido dañado, o a los parientes de la víctima (2 Re 3,27; Ex 30,11-16; Num 31,48-51). El Antiguo Testamento añade un elemento de alto valor: la mediación de un tercero para obtener de Dios el perdón y el retorno de quien de él se ha alejado: es muy frecuente en los profetas (Gen 18,16-19,29;; Ex 9,27-29; 32,32-34; Am 7,1-8; Job 33,23-24). Pero el más grande intercesor ante Dios para reconciliar (expiar) la culpa de su nación, es el Siervo de Yahvé, que ofrece la propia vida por su pueblo (Is 52,13-53,12).

En el *Nuevo Testamento* aún se encuentra con cierta frecuencia, como en el Antiguo, la categoría de expiación del pecado, con el matiz de "hacer la paz"

³³ El verbo griego correspondiente (*apokatállasso*), introducido por San Pablo, no se conoce en la Biblia de los LXX.

³⁴ Que la iniciativa de reconciliación proviene siempre de Dios, es claro por el hecho de que es él quien establece los ritos expiatorios (Lev 17,11), aunque el hombre debe confesar su falta (Lev 5,5; 16,21; Num 5,7).

entre Dios, ofendido por la infidelidad a la Alianza, y el ofensor; rara vez la de reconciliación. La literatura paulina la introduce con una fuerza nueva, desconocida como tal en el Antiguo,³⁵ que es la *reconciliación* (porque en el Nuevo Testamento se ha desarrollado mucho, a la luz de la obra de Cristo, su misión como Mediador entre Dios y los hombres). En los Evangelios y Hechos este vocablo está ausente.³⁶ Es más bien propio de la literatura paulina.³⁷ En los citados textos paulinos, la reconciliación tiene dos vertientes: volver a establecer las relaciones de paz entre Dios y los hombres, y de los hombres entre sí. Ambos sentidos están unidos y son inseparables, como lo son el amor a Dios y al próximo.

Cuando Col 1,20-22 menciona la reconciliación obrada por la sangre de Cristo derramada en la cruz, habla de restablecer la paz no sólo entre Dios y el hombre, sino del hombre con "todo lo que hay en la tierra y en los cielos". Más completo parece el texto de Ef 2,14-18: Cristo es nuestra paz, que derribó el muro que nos separaba; y esta paz crea un hombre nuevo, reconciliando a Dios con los hombres; pero también creando un solo pueblo y dándonos así "acceso al Padre en un solo Espíritu". Advuértase, sin embargo, que en este texto la reconciliación no es el término; sino un elemento "de tránsito", necesario por la realidad histórica del pecado, para (reconciliados) tener acceso al Padre como sus Hijos en el Hijo por el Espíritu.³⁸

Lo que en el Antiguo Testamento se realizaba mediante las víctimas ofrecidas en expiación, en el Nuevo lo ha llevado a cabo la ofrenda de Cristo al Padre, por pura bondad y beneplácito suyo en favor nuestro. Pero esta obra del Señor no es una especie de drama que se actúe entre Dios y el hombre, de modo tan trascendente que quede a telón cerrado respecto a la raza humana y a la historia. Sino que, así como el primer pecado del hombre contra Dios, de Gen 3, lleva por fuerza al del hermano contra el hermano, de Gen 4; de manera

35 El verbo original es *katalláso*, "cambiar, intercambiar" algo; de ahí pasó a un cambiar la situación de alejamiento entre Dios y el hombre. En la Biblia de los LXX, el vocablo *reconciliación* se halla sólo en Is 9,5; y el verbo *reconciliar* en Jer 31,39; en el original hebreo tienen un diverso significado: en el primer texto se suele traducir como aquél que lleva a término la paz. Se trata de superar la enemistad.

36 Sólo en Mt 5,24 hay un vocablo cercano (*diálláso*) que suele traducirse por "reconciliarse": "Si al presentar tu ofrenda ante el altar, recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja ahí tu don, y ve primero a *reconciliarte* con tu hermano..."

37 En las cartas propias de Pablo se halla como nombre (*katallagé*) en Rom 5,11; 11,15; 2 Cor 5,18-19; y como verbo (*katalláso*), en Rom 5,10; 1 Cor 7,11; 2 Cor 5,18-20. En las paulinas sólo el verbo (*apokattalláso*) en Ef 2,1; Col 1,20-21.

38 Que no es una realidad definitiva se entiende por el hecho de que, una vez resucitados con Cristo, no necesitaremos la reconciliación (que queda como un elemento superado, de la historia). En cambio nunca pasará nuestra filiación divina.

semejante no hay reconciliación con Dios sin preceder la realizada con el hermano (Mt 5,24).³⁹ Puede por eso afirmarse:

Reconciliación con Dios y reconciliación con los hermanos no son dos cosas independientes. *No hay otro camino hacia Dios que el que pasa por lo visible de la fraternidad. El hermano es así el sacramento que nos hace visible a Dios. Por eso la reconciliación con Dios, esencial al perdón de todo pecado, ha de pasar por la reconciliación con los hermanos. La lejanía espiritual de Dios, obra del pecado y del egoísmo, se supera con la reconciliación con los hermanos.*⁴⁰

En las *Conclusiones*, los obispos, desde su Mensaje, señalan que la reconciliación, efecto del perdón mutuo a todos los antiguos y nuevos agravios, es condición indispensable para que se restaure la paz en nuestros pueblos (Mensaje 45). Y, usando esta categoría salvífica en un modo bastante cercano al del Nuevo Testamento (dejando ya de lado el sacramento provisorio de la expiación en el Antiguo), lo presentan bajo varias facetas. Ante todo reconocen que el autor de toda reconciliación es el Señor, según la guía paulina:

Él, y solo Él, es nuestra salvación, nuestra justicia, nuestra paz y nuestra reconciliación. En él fuimos reconciliados con Dios y por él nos fue encomendado el 'Ministerio de la Reconciliación' (2 Cor 5,19). Él derriba todo muro que separa a los hombres y a los pueblos (Ef 2,14) (SD 6).

Es claro, comparando los diversos pasajes de las *Conclusiones* en que este vocablo aparece, que los obispos no pueden separar la reconciliación de los hombres con Dios y entre sí, como la obra llevada a cabo por Jesucristo, sin caer en el riesgo de reductivismo: afirmar la primera sin la segunda sería una vacía ilusión religiosa, y la segunda sin la primera un humanismo que no satisfaría la misión cristiana revelada. El autor es siempre Jesucristo, pero el resultado es toda una humanidad nueva: "Infundiéndonos su Espíritu, nos hace capaces de perdonar, de amar a Dios sobre todas las cosas y a todos los hermanos... Es así la semilla de una nueva humanidad reconciliada" (SD 121).

El riesgo de reductivismo en el uso de esta categoría salvífica podría saltar por dos extremos: o bien por el apenas indicado (de reducir la reconciliación o sólo a hacerla con Dios o con los hombres); o bien desde otro que podría más sutilmente escabullirse, que consistiría en limitar a esta categoría toda la obra salvífica del Señor. Los obispos también han eliminado este segundo peligro, al integrar esta noción en las otras que usa la Sagrada Escritura. Afirman, por

³⁹ Por ej., el Señor manda que los esposos no deben divorciarse, sino reconciliarse: 1 Cor 7,11.

⁴⁰ J. LUIS IDIGORAS, *Vocabulario teológico desde nuestra realidad*, Lima, Centro de Proyección Cristiana 1991, p. 378.

ejemplo, que Jesucristo verdadero Dios y verdadero hombre, "vino al mundo para liberarnos de toda esclavitud de pecado, a darnos la gracia de la adopción filial, y a reconciliarnos con Dios y con los hombres" (SD 8). En esta cita, la obra de Cristo se enfoca desde varios ángulos: la liberación de toda esclavitud del pecado, y la reconciliación con Dios y con los hombres, son dos aspectos necesarios en el ámbito de la historia del pecado en que la raza humana desarrolla su existencia terrena (ambas realidades desaparecerán como innecesarias en el término transhistórico de la resurrección de nuestra carne); y el fin de ambas es definitivo y para siempre: darnos la gracia de la adopción filial.

Hay otros párrafos en que dicha integración salta a la vista; por ejemplo al tratar de la plenitud del Reino, cuando será consumado en "los cielos nuevos y la tierra nueva en que habita la justicia" (2 Pe 3,13), y la comunión perfecta con Dios y con los demás: "Entonces Cristo recapitulará y reconciliará plenamente la creación" (SD 14). No habrá más un proceso de recapitulación, pues seremos ya recapitulados en Cristo; ni de reconciliación, ya que habremos sido (históricamente y para siempre) reconciliados.

Así también los obispos entrelazan inseparablemente las nociones de liberación integral y de reconciliación en otro párrafo, en el cual ambas categorías se iluminan desde la perspectiva del enfoque cristiano: ni hay liberación integral sin reconciliación, ni ésta sin aquélla. Porque no puede ser plenamente libre el ser humano enemistado con Dios y con su hermano; ni puede acoger el don de Cristo, de la reconciliación con Dios y con el hermano, sino como condición para ser plenamente libre. Este matrimonio indisoluble evita los reduccionismos que nacen de los extremos: ni valdría como cristiana una pretendida liberación que se redujese al campo socio-político (por ejemplo a la toma del poder, de parte de los "sin poder"), y mucho menos aquélla que soñase en una reivindicación usando como instrumento la lucha de clases u otros medios que más destruirían que edificarían la comunidad humana que Dios ha querido.

Pero por otra parte, un efecto no menos negativo tendría un tipo ilusorio de reconciliación alienante que a base de perdones dejase sin transformar una realidad histórica fincada en tantas injusticias y ofensas a la dignidad humana. Sino que el perdón ha de iniciar la reconstrucción de un orden nuevo fundado en el respeto de los derechos humanos y en la justicia por amor a Dios y al hermano: ¡como si un perdón cómodo, reducido al orden sentimental (soñadoramente "cristiano") pudiese reconciliarnos con Dios y con el otro!: "En Jesucristo tenemos la liberación integral para cada uno de nosotros y para nuestros pueblos; liberación del pecado, de la muerte y de la esclavitud, que está hecha de perdón y reconciliación" (SD 12).

En esta misma línea, la Iglesia (como lo hizo en otro tiempo Pablo)

reconoce su misión propia el ser "ministro de la reconciliación" (2 Cor 5,18). Pero, según se ve por el contexto, esta misión no justificaría, una mentalidad engañosa que redujese dicho ministerio a la reconciliación entre Dios y el hombre. Los obispos son bien precisos en cuanto al testimonio que la Iglesia debe dar, de este ministerio, al promover la reconstrucción de las condiciones que en nuestro continente hieren ofensivamente la dignidad humana:

Las situaciones trágicas de injusticia y sufrimiento de nuestra América, que se han agudizado más después de Puebla, piden respuestas que sólo podrá dar una Iglesia, signo de reconciliación y portadora de la esperanza que brotan del Evangelio (SD 23).

En estas líneas la Iglesia se ha retratado a sí misma como "signo de reconciliación". Esto habla de testimonio. Y por eso, en un acto de sencilla humildad, los obispos confiesan que es esta misma Iglesia la que debe buscar la reconciliación al interno de sí misma,⁴¹ pues se encuentra profundamente dividida por grupos (muchas veces incluso por el recargo del trabajo) que llevan al aislamiento. Y mal puede la Iglesia ser ante el mundo un signo de reconciliación, si interiormente se encuentra dividida en sectores que ponen por sobre la unidad, o los intereses de una determinada ideología, o métodos particularistas de trabajo pastoral, o modos grupales de entender o de vivir la fe, o divisiones elitistas o "de clase", etc. Por eso casi resuena como un clamor angustioso la sentencia de los obispos:

Por tanto, es necesario vivir la reconciliación en la Iglesia, recorrer todavía el camino de unidad y de comunión de nosotros, los pastores, entre nosotros mismos y con las personas y comunidades que se nos han encomendado (SD 68).

Y junto con el testimonio de la unidad interna, la Iglesia se compromete a ser signo de reconciliación, explícitamente en dos sectores: ante todo, en el de los derechos humanos. Al mirar con ojos realistas las incontables violaciones de esos derechos, denunciadas por igual en Medellín y Puebla, en el capítulo en que reflexionan sobre 2.2. *Los nuevos signos de los tiempos en el campo de la Promoción Humana*, los obispos adoptan entre las líneas pastorales:

Empeñarse firmemente, a la luz de los valores evangélicos, en la superación de toda injusta discriminación... procurando eliminar todo odio, resentimiento, espíritu de venganza y promoviendo la reconciliación y la justicia (SD 168).

⁴¹ "Reconocemos que existen causas de preocupación en nuestras iglesias particulares: divisiones y conflictos que no siempre reflejan la unidad que ha querido el Señor" (SD 68).

En segundo lugar, como una parte que toca a la salvaguardia de los derechos humanos sobre una tierra que ha sido creada por Dios para el bien de la entera humanidad, las *Conclusiones* apoyan una sana ecología tendiente a proteger los bienes naturales en favor de toda la raza humana. En esta trayectoria declaran la responsabilidad que tiene cada uno de los fieles, en virtud de su fe cristiana, de proteger los bienes ambientales que conforman la naturaleza destinada por Dios para todos. Y en este sentido invita, siguiendo el espíritu de San Francisco, a una actitud de "reconciliación con lo creado y con los hombres todos entre sí, camino de justicia y de paz" (SD 170).

4. CONCLUSION

La primera encíclica de S.S. Juan Pablo II no solamente recogió un tema latente y cada vez más explícito en la conciencia de la Iglesia, acerca de la relación íntima e inseparable entre la fe en Jesucristo que confesamos, y la revelación plena de lo que es el ser humano en el proyecto divino, con todas sus dimensiones históricas y trascendentes; sino que también trazó la ruta por la cual caminaría su ministerio pastoral y magisterial como Vicario de Cristo. El Papa se ha mantenido fiel a esa trayectoria, que ha inspirado de manera semejante los senderos que muchas iglesias locales han comenzado a seguir para profesar su fe en la doctrina y en la existencia de todos los días. La IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo no es una excepción. Por ello, para tomar una mayor conciencia de este itinerario, convendría apuntar brevemente algunas encrucijadas de su trayecto, que se encuentra en germen ya en la primera sentencia de la encíclica: "El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia".⁴²

Al leer la encíclica, se advierte de inmediato la fuerza con la cual el Papa subraya la humanidad de Jesucristo, como camino para descubrir la plena revelación divina. En efecto, el Hijo del Padre, en su realidad trinitaria y eterna, no es camino para el hombre, sino término. Lo que nos va marcando las pautas para descubrir el valor de la existencia humana en la historia, según el proyecto de Dios desde la creación, así como su meta más allá de la historia que introduce a la persona humana en la participación plena de la vida divina definitiva, es precisamente la ruta que el Hijo de Dios dejó trazada en su tránsito por el mundo, desde su encarnación hasta la pascua.

Este "talante" de aproximación al misterio de Jesucristo, que había hecho explícito el Concilio Vaticano II,⁴³ es un retorno a la primera Tradición de la

⁴² JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis* 1, 4.III.1979.

⁴³ Cf. GS 22, advirtiendo que es la conclusión del capítulo I (nn. 12-22), titulado "La dignidad de la persona humana", que es a su vez el punto del que arranca la parte I de esta Constitución Pastoral:

Iglesia, que contempló en todos los primeros siglos (e inspiró las definiciones de los concilios cristológicos) el proyecto salvífico del Padre en favor de la raza humana, realizado en la carne de Cristo, como el criterio para juzgar acerca de la ortodoxia.

Esta orientación de la fe cristológica supera aquélla que por varios siglos ha predominado en muchos sectores: la de centrar por una parte la recta profesión en la sana explicación ontológica de Cristo; y por otra de subrayar su divinidad, de manera que no rara vez era en detrimento de la verdadera humanidad asumida como nuestro camino al Padre. Que el retorno al proyecto salvífico del ser humano, como clave para acercarnos al misterio revelado, sea el eje primordial de nuestra comprensión cristiana, se manifiesta desde la estructura misma de la encíclica.

Esta concede 6 párrafos numerados a la introducción. Luego dedica otros tantos a la primera parte del contenido doctrinal (nn. 7 a 12), cuyo tema es "El misterio de la redención". En éstos desarrolla los tópicos particulares sobre el misterio de Cristo, la redención como una creación renovada, las dimensiones divina y humana del misterio de la redención, cómo este misterio se encuentra a la base de la misión eclesial, y cómo se compagina esta misión de la Iglesia con el desarrollo humano en la libertad. La segunda parte doctrinal abarca 5 párrafos (nn. 13 a 17) cuyo punto focal es "El hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo". En éstos, a la luz de la unión de Cristo, en virtud de su encarnación, con todos y cada uno de los seres humanos, el Papa reflexiona sobre la misión de la Iglesia, centrada en el destino del hombre, sobre los miedos y peligros históricos de éste, sobre su verdadero progreso y las amenazas del falso desarrollo, y finalmente sobre la concretización histórica de esta misión en el reconocimiento de los derechos humanos y en el empeño por protegerlos. La tercera y última parte doctrinal consta de 5 párrafos (nn. 18-22), y gira en torno a "La misión de la Iglesia y el destino del hombre". Arranca de la responsabilidad eclesial en función de la vocación del hombre en Cristo, que aclara a la Iglesia su llamado a comunicar a este ser humano la verdad completa, y a conducirlo a la plenitud mediante la vida sacramental; concretiza la vocación cristiana en el servicio, y finalmente coloca ante nuestros ojos a María, figura de la humanidad redimida, como signo de nuestra esperanza.

Basta haber leído los documentos de Puebla y de Santo Domingo, para advertir el influjo que sobre ellos ha tenido esta encíclica. Ni es de extrañar descubrirla tan insertada en la carne misma de la vida de la Iglesia, pues dicha carta asume los grandes criterios del Vaticano II, que en Medellín ya se habían reflejado. En Puebla son Jesucristo y el hombre por él redimido, que en el Redentor descubre el pleno sentido de su existencia, lo que determina la misión de la Iglesia, y por ende la reflexión de ésta sobre su identidad propia. No

causa, pues, extrañeza, que tras una breve confesión de fe explícita en el misterio de Cristo (como lo había hecho la *Redemptor hominis*), el resto del documento estuviese atento a la realidad de todos los seres humanos que en nuestro continente caminan hacia su destino definitivo, en medio de las amenazas, miedos, peligros, violaciones de sus derechos que ellos como cristianos descubren en la obra de Cristo según el proyecto del Padre. Y por ende, tampoco es de maravillar que se dé tanta fuerza, en las *Conclusiones*, a las categorías salvíficas más comunes con las cuales la Escritura y la Tradición de la Iglesia han expresado este trayecto. Pero por lo mismo resalta con más fuerza la importancia que tienen los silencios y las enseñanzas deficientes que arriba hemos señalado.