

INSTITUTO TEOLOGICO PASTORAL DEL CELAM

**ME  
DE  
LLIN**

TEOLOGIA Y PASTORAL  
PARA AMERICA LATINA

Santafé de Bogotá - Colombia  
Junio - 1992

© Instituto Teológico Pastoral del CELAM  
Transversal 67 No. 173-71 / A.A. 253353  
Edición No. 70 - 2000 ejemplares  
ISSN 0121-4977  
Santafé de Bogotá, junio de 1992  
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

## PRESENTACION

*"Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hb 13,8). Es este el lema que el Papa Juan Pablo II designó para la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a realizarse en Santo Domingo del 12 al 28 del mes de octubre próximo. Dicho lema se constituirá, seguramente, en el telón de fondo que ilumine las reflexiones de nuestros pastores en torno a la triple temática asignada para la Conferencia: la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana.*

*En este número monotemático se ofrece un acercamiento al lema, desde diversos aspectos de la exégesis y la teología, realizado por un grupo de estudiosos, cada uno, desde su propia perspectiva, competencia y especialidad. Para ellos nuestro reconocimiento y gratitud por este servicio a la Iglesia latinoamericana.*

*Esta primera aproximación, desde campos diversos, pero a la vez complementarios -el exegético, el hermenéutico, el cristológico y el eclesiológico- con marcado acento pastoral, pretende enriquecer la reflexión y motivar la profundización de otras perspectivas teológico-pastorales del lema, aún no vistas.*

*Albert Vanhoye, reconocido escriturista y conocedor como ninguno de la Carta a los Hebreos, analiza la expresión en su contexto inmediato y luego, en el contexto de la cristología de toda la carta, haciendo aflorar sus ricos significados y sus alcances para la vida cristiana.*

*Pedro Ortiz hace un riguroso análisis exegético del lema estudiando su relación con el contexto, su forma lingüística y literaria, sus posibles raíces y su finalidad. En una palabra, su significado, histórico y actual.*

*César Herrera fija un criterio interpretativo de la primera evangelización, realizada por Jesús y confiada a sus discípulos: construir auténticas comunidades*

*solidarias alrededor del mismo Jesús. Desde esta perspectiva hace un análisis crítico de los proyectos pastorales de nueva evangelización que han surgido a partir del Vaticano II y propone las prioridades de una nueva evangelización que haga presente hoy, al Jesucristo de ayer y de siempre.*

*Jean Galot se ocupa de la reflexión específicamente cristológica. La afirmación de la Carta a los Hebreos toma su sentido pleno a la luz de las palabras que Jesús pronunció sobre su identidad, sobre todo a la luz del nombre divino "Yo soy", que él reivindica en varias ocasiones. Por ese "Yo soy", Jesús expresa la eternidad que le es propia y que le hace dominar el tiempo. De esta manera, el autor, va haciendo explícitas las implicaciones cristológicas del lema y las consecuencias para la historia humana.*

*Alberto Ramírez pretende con sus reflexiones resaltar algunas implicaciones eclesiológicas del lema cristológico, siguiendo la estructura misma del lema: la memoria cristiana de la Iglesia, que no es otra que la memoria de Jesucristo salvador del hombre y revelador del Padre, quien constituye para ella su verdadero ayer. La significación cristiana de la existencia actual de la Iglesia, que se hace manifiesta en el acontecer sacramental del Señor resucitado en el presente. La significación cristiana de la dimensión escatológica de la Iglesia; la preocupación por esta dimensión es lo que hoy nos permite hablar de una nueva evangelización.*

*Alberto Antoniazzi critica la interpretación que las iglesias pentecostales del Brasil han hecho de Hb 13,8, y fija, a partir de su propio análisis del lema, los criterios indispensables para la identidad de la Iglesia. Ella debe moverse siempre entre estos tres polos -el ayer, el hoy y el mañana- perdiendo su identidad cuando se ancla en alguno de ellos.*

*Para terminar esta entrega, se ha considerado oportuno ofrecer una bibliografía específica sobre cada uno de los temas de la IV Conferencia. Esta bibliografía se seleccionó de las revistas llegadas al Instituto en los últimos meses.*

L.A.C.D.  
Junio 15 de 1992

## **“JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE” Según la Carta a los Hebreos**

**P. Albert Vanhoye, S.J.\***

Para la “IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”, el Santo Padre Juan Pablo II ha elegido un lema iluminante y estimulante: “Jesucristo ayer, hoy y siempre”, que invita a la fe y a la esperanza. Como la expresión está tomada de la carta a los *Hebreos*, quien quiera profundizar su sentido y alcance encontrará una ayuda en el texto de esta Carta. Es precisamente este el objetivo del presente artículo. Examinaremos la expresión en su contexto inmediato y luego en el contexto de toda la carta. Así podremos apreciar mejor sus ricos significados y su gran fecundidad para la vida cristiana y el apostolado.

### **1. LA ADHESION A JESUCRISTO EN HEBREOS 13, 7-17**

El contexto inmediato en el cual el autor hace esta profesión de fe en Cristo es un contexto de solidaridad eclesial. En efecto, la frase precedente habla de los primeros dirigentes de la comunidad cristiana, invitando a conservar su recuerdo y a imitar su fe: “Acordaos de vuestros dirigentes, que os anunciaron la palabra de Dios y, considerando el fin de su vida, imitad su fe” (Hb 13,7). Inmediatamente después del último vocablo de esta frase, que es la palabra fe, viene la declaración que nos interesa: “Ayer como hoy, Jesucristo es el mismo, y lo será por siempre” (13,8). Evidentemente que su objetivo es el de expresar la fe. Así queda claro que la fe anunciada por los dirigentes ha sido la fe en una persona, adhesión personal a esta persona la cual es verdaderamente “digna de fe” porque permanece “la misma”. Lo que Jesucristo fue ayer lo es igualmente hoy y lo será siempre. El asegura a la fe un apoyo sólido, perfectamente estable. Para los creyentes ya no existirá el más mínimo motivo para buscar otro apoyo.

Notemos que, en el lema propuesto por el Papa, una expresión de la frase, “el mismo”, ha sido omitida. ¿Cuáles son los efectos de esta omisión?. La frase que era elíptica porque no contiene ningún verbo, ahora se evidencia con mayor fuerza porque le falta también el predicado, es decir, “el mismo”. De acá resulta

---

\* Escriturista. Profesor en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica. Francés.

que las determinaciones temporales (ayer, hoy... y por siempre) que precisaban el predicado, ahora pasan a ocupar este lugar. No hay la insistencia sobre la inmutabilidad de Cristo, sino sólo sobre su ilimitada permanencia.

El efecto principal de la omisión consiste en una mayor apertura del sentido. En la carta, la frase viene entendida como enunciativa: "Jesucristo es el mismo a través de todos los tiempos". Si quitamos "el mismo" esta interpretación permanece posible pero el camino se abre para otras interpretaciones. De una parte puede ser entendida como una invitación a la adhesión de fe: "manteneos adheridos a Cristo a través de todos los tiempos" o también, puede entenderse como un compromiso a esta invitación: "nos mantendremos unidos a Cristo a través de todos los tiempos". La frase se vuelve entonces polivalente. A su significado estático, que permanece fundamental, se añaden los significados dinámicos que resultan del primero.

Esta mayor apertura del sentido no es en lo más mínimo infiel a la perspectiva de la carta, al contrario, le viene muy bien. En efecto, el autor une siempre en su presentación del Misterio de Cristo, estabilidad y dinamismo, y saca de eso consecuencias para la vida cristiana, la cual debe estar caracterizada por una constante fidelidad que sea al mismo tiempo impulso generoso y no rígido inmovilismo.

Lo vemos inmediatamente en el contexto sucesivo (13,9-17). En efecto, el autor prosigue, de una parte con un llamado de atención contra la inestabilidad en materia de doctrina: "*No os dejéis extraviar por doctrinas distintas y extrañas*" (13,9), pero agrega, de otra parte, una invitación a ponerse en movimiento para configurarse con el Misterio de Jesús: "por eso, también Jesús, para santificar al pueblo con su propia sangre, padeció fuera de la puerta (de Jerusalén). Así pues, *salgamos donde él fuera del campamento...*" (13,12-13). La fidelidad a Cristo entonces excluye la inconstancia doctrinal, pero exige al mismo tiempo un movimiento de "salida" orientado hacia una adhesión más auténtica a su persona.

La manera como el autor se explica en los versículos intermedios (13,9b-11) no está exenta de complejidad y por eso suscita muchas discusiones exegéticas, en las cuales no entramos por falta de tiempo. Un punto al menos es claro: como base de la estabilidad cristiana, el autor propone la "gracia" y rechaza el formalismo de la observancia. "porque, continúa, es mejor fortalecer el corazón con la gracia que con alimentos que no son de provecho alguno para quienes siguen este camino" (13,9b). En esta frase, el autor distingue dos posibles modos de concebir la fidelidad religiosa: uno interno, "por medio de la gracia", el otro externo, por medio de la observancia de prescripciones alimenticias. La religiosidad espontánea tiende siempre a dar mucha importancia a ciertas prácticas externas. La ley de Moisés comprende muchas prescripciones que van en este sentido y conciernen, en particular, los alimentos considerados

puros o impuros. La tradición judía le ha añadido minuciosas precisiones (cf. Mc 7,3-4). En los evangelios, constatamos que Jesús ha luchado contra este modo de concebir la religión. El, escribe San Marcos, ha "hecho puros todos los alimentos" (Mc 7,19; cf. 1Tim 4,3-5). Su insistencia estaba centrada en la necesidad de purificar el corazón (Mc 7,20-23). La historia de la Iglesia primitiva demuestra cuán difícil era, para la mentalidad de aquel tiempo, atenerse a este profundo cambio de perspectiva. Particularmente San Pablo ha tenido que intervenir muchas veces, y largamente, sobre este problema (cf. Gal 2,11-14; 1Cor 8,1-13; 10,14-31; Rom 14; Col 2,16-23). "No es ciertamente la comida lo que nos acercará a Dios. Ni somos menos porque no comamos, ni somos más porque comamos" (1Cor 8,8). "Que el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo" (Rom 14,17).

La auténtica fidelidad religiosa no consiste, entonces, en encerrarse en un sistema rígido de observancias, sino en hacer lo posible por ser dóciles a los impulsos creativos de la gracia. Tal docilidad requiere coraje y generosidad. Es necesario rechazar los conformismos que el mundo no cristiano quiere imponer y rechazar tendencias generalmente aceptadas (cf. Rom 12,2). El creyente no sigue la ley del placer, especialmente en las relaciones entre hombres y mujeres, sino que respeta las personas (Heb 13,4). No se somete al culto del dinero: "Sea vuestra conducta sin avaricia; contentaos con lo que teneis, pues él ha dicho: No te dejaré ni te abandonaré" (13,5). A causa de esta toma de posición valiente, el cristiano se expone a ser criticado y marginado. Quien "sale del campamento" sociológico para alcanzar a Jesús "fuera de la puerta", sabe, anticipadamente, que deberá "llevar su oprobio" (13,13); será despreciado con Jesús despreciado. Pero él sabe igualmente, que "el oprobio de Cristo es riqueza mayor que todos los tesoros de Egipto" (11,26), porque asegura el acceso a las riquezas de la gracia, es decir, al inmenso amor divino, capaz de hacer florecer la verdadera vida.

La fe en Cristo libera de los inmovilismos humanos. "No tenemos acá una ciudad permanente" (13,14). El que cree en Cristo renuncia a la tentación de instalarse comodamente en el mundo y de aburguesarse. Sabe muy bien que ese camino es defraudante. En efecto, el mundo no es estable. No puede asegurar una felicidad duradera. "Porque la apariencia de este mundo pasa" (1Cor 7,31), escribía San Pablo. Por su parte, el autor de *Hebreos*, desde el inicio de su predicación, ha expresado un completo contraste entre el mundo efímero y Cristo, que permanece "el mismo": "Tú al comienzo, ¡oh Señor!, pusiste los cimientos de la tierra, y obras de tus manos son los cielos. *Ellos perecerán, mas tú permaneces*; todos, como un vestido envejecerán; como un manto los enrollarás, como un vestido *serán cambiados. Pero tú eres el mismo* y tus años no tendrán fin" (Heb.1,10-12. Salmo 102,26-28). Esta misma enseñanza viene confirmada un poco antes de nuestro trozo, al final del cap.12: "Aquel que habla desde los cielos", Cristo glorioso, "ha hecho este anuncio: Una vez más haré yo que se estremezca no sólo la tierra, sino también el cielo" (12,26). Los cristianos

serían estúpidos y culpables si se apegaran a realidades efímeras, deben por el contrario, tomar conciencia que, desde ahora, reciben un "reino incommovible" (12,28), el Reino de Cristo, con sus valores perfectamente válidos. No lo poseen todavía completamente y por eso su existencia tiende hacia una realización posterior: "Andamos buscando la ciudad futura" (13,14).

Esta orientación hacia el Reino de Cristo no produce una religión desencarnada, separada de la realidad e indiferente a los problemas de la gente. Todo lo contrario!. El Cristo glorioso, que es "el mismo, ayer, hoy y siempre" (13,8), comunica a quien cree en El un potente dinamismo de caridad, capaz de renovar la sociedad humana. El nuevo culto, que se realiza en la unión con Cristo resucitado, tiene dos dimensiones inseparables: un reconocimiento amoroso hacia Dios y el amor generoso hacia las otras personas. El autor expresa estas dos dimensiones en dos versículos sucesivos, que contienen cada uno la palabra "sacrificio". El primero dice: "Por medio de él -es decir de Cristo- ofrecemos a Dios continuamente un sacrificio de alabanza", lo que quiere decir, "un sacrificio de acción de gracias" (cf. Salmo 49(50),14 y 23). Expresamos nuestro reconocimiento amoroso, porque Dios en Cristo nos ha colmado y continúa colmándonos de su amor generoso y misericordioso. Luego el otro versículo agrega: "No os olvideis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente; éstos son los sacrificios que agradan a Dios" (Heb 13,15-16).

Dios no quiere más sacrificios rituales, prescripciones de la ley antigua (cf. Heb 10,5-8 que cita el Salmo 40). Rechaza un culto externo, separado de la vida. Quiere la ofrenda del corazón y la transformación de la existencia real. Dios que es amor e infunde amor, quiere que acojamos y propaguemos el amor, recibéndolo de El con gratitud y comunicándolo después a las otras personas. La unión de estas dos dimensiones del amor cristiano, expresadas en Hebreos 13,15-16 en una doble perspectiva sacrificial, ha sido preparada en el contexto precedente, en el cual los dos temas se suceden. En efecto, el final del cap.12 nos invita a dar culto a Dios por medio de la gratitud, porque recibimos el "reino incommovible" (12,28), mientras que el inicio del cap.13 nos invita a perseverar en el amor fraterno, practicando también la hospitalidad y preocupándonos de los encarcelados y de las personas atribuladas, como si estuviéramos en la misma situación (13,1-3). Una unión todavía más estrecha de las dos formas de amor viene expresada en Heb.6,10 donde el autor declara que los fieles han demostrado amor por el nombre de Dios con los servicios que han hecho y continúan haciendo a sus hermanos.

Después de haber recomendado la solidaridad en Heb.13,16, el autor recuerda un aspecto importante de ella en el versículo siguiente: "Obedeced a vuestros dirigentes y someteos a ellos, pues velan sobre vuestras almas" (13,17). Cuando se habla de caridad, de amor cristiano, no se piensa normalmente en este punto. Cuántos entre nosotros están verdaderamente convencidos que la sumisión sincera y cordial a los pastores de la Iglesia es una de las más



necesarias manifestaciones de la auténtica caridad? No somos suficientemente conscientes de la relación que existe entre amor y unión de las voluntades; sin embargo esto es esencial. Los pastores de la Iglesia están al servicio de la unión entre todos. Para vivir realmente en el amor es necesario ayudarlos en su misión por medio de una franca docilidad y de una generosa cooperación. Esta es una verdadera caridad, que lleva también el distintivo de la humildad evangélica. Otras formas de amor pueden ser ilusorias, porque están arruinadas por el amor propio. No contribuyen realmente al progreso de la comunión entre todos, como lo quiere el Señor.

Con todo esto queda manifiesto que "Jesucristo ayer, hoy y siempre" no es solamente el apoyo sólido de la fe, que preserva de cada peligrosa desviación, sino que también es la fuente del amor, que hace posible la vida en comunión con Dios y con los hermanos y las hermanas en un continuo impulso.

## 2. LA GLORIA SACERDOTAL DE CRISTO

Dicho esto tratemos de precisar todavía mejor el significado de la frase de Heb 13,8 a la luz de la cristología de toda la carta. Cuando el autor declara: "Jesucristo ayer y hoy (es) el mismo", se refiere evidentemente a la exposición de cristología que ha realizado en los capítulos precedentes.

Es útil, a este respecto, preguntarse qué entiende el autor cuando dice "ayer". Ciertamente no toma este término en su sentido propio, que hace referencia solo al día anterior. Lo toma en sentido metafórico, de un pasado más remoto y menos limitado. Algunos comentaristas han pensado que "ayer" corresponde por el pasado a la expresión que en la misma frase concierne al futuro, es decir, "por los siglos", "por la eternidad". "Ayer" significaría entonces "desde la eternidad". Pero esta interpretación no es fiel al texto. Para decir "desde la eternidad" la biblia adopta otros términos que significan literalmente "del siglo" o "antes de los siglos", cf. Salmos 40(41),14 y 105(106),48 o también 54(55),20 y 92(93),2. De por sí "ayer" no expresa la eternidad, sino un período limitado de tiempo pasado. Ahora bien, este término conviene aquí, porque el sujeto de la frase no es "el Hijo de Dios" en su preexistencia eterna, sino "Jesucristo", es decir, el Hijo de Dios encarnado y ahora glorificado. Entonces la interpretación más correcta es la siguiente: Cristo glorificado no está sometido a la mutabilidad. "Ayer", es decir, en los días de vuestra conversión (cf. 10,32), vuestros dirigentes os han revelado su Misterio (cf. 13,7); "hoy" su mensaje conserva toda su validez y la conservará siempre. Entre ayer y hoy Jesucristo no ha cambiado. No cambiará jamás. Permanece "el mismo".

¿Pero qué cosa significa "el mismo"? Aquí debemos recordar sobre todo que, según la doctrina de la carta y de todo el Nuevo Testamento, Jesús no ha

sido siempre “el mismo”, desde todos los puntos de vista, desde el inicio. Ciertamente, él siempre ha sido el Hijo de Dios y, por lo tanto, “el mismo” bajo este aspecto, “esplendor de la gloria” de Dios “y expresión de su ser” (Heb 1,3) desde la eternidad. Pero con la encarnación, El se ha sometido a la necesidad de una transformación porque ha asumido una existencia histórica, un “devenir” humano. Jesús Niño “crecía” (Lc 2,40) y por tanto no permanecía el mismo, se hacía diverso. Su crecimiento no era solamente un progreso fisiológico, sino que comprendía también una evolución mental, afectiva y espiritual: “Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia delante de Dios y de los hombres” (Lc 2,52).

Pero el objetivo de la encarnación iba mucho más allá de un normal crecimiento humano. Miraba a una transformación radical de la condición del hombre, haciéndolo pasar de un nivel miserable, signado por la opresión del mal y de la muerte (cf. Heb 2, 15), a un nivel de perfecta comunión con Dios y con los hermanos. Una tal transformación requería un duro choque con el pecado y la muerte, en generosa adhesión al proyecto salvífico de Dios y completa solidaridad con los hombres pecadores (sin tener, no obstante, la mínima complicidad con sus pecados). En otros términos, era necesario afrontar por puro amor el sufrimiento y la muerte y vencer así, con la fuerza de la caridad divina, el pecado y sus desastrosas consecuencias, abriendo para todos el camino de una vida nueva, la vida del “hombre nuevo, creado según Dios en la justicia y la santidad verdadera” (Ef 4,24).

El autor de *Hebreos* expone esta doctrina cuando escribe: “convenía, en verdad, que Aquel por el cual y del cual son todas las cosas, queriendo llevar a la gloria una multitud de hijos, hiciese perfecto mediante los sufrimientos al pionero de su salvación” (2,10). Después de haber hecho esta declaración de principio, refiere que este designio de Dios se ha cumplido efectivamente en Cristo, “el cual, en los días de su carne,... aún siendo Hijo, aprendió con sus sufrimientos la obediencia y hecho perfecto, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” (5,7-9). En su pasión, por lo tanto, Jesús no ha permanecido el mismo, sino que ha sufrido y aceptado generosamente una profunda transformación de su ser humano: “aprendió la obediencia”, “fue hecho perfecto” y así “se convirtió” en eso que no era primero, en “causa de salvación” para quien acepta adherirse a El.

En cambio, después de esa transformación radical, Jesucristo es ahora “el mismo” en su gloria sin fin. “El ha entrado de una vez para siempre en el santuario” (9,12), es decir, “en el cielo mismo” (9,24); “habiendo ofrecido un único sacrificio por los pecados, se ha sentado a la derecha de Dios” (10,12). Es necesario, sin embargo, comprender bien este estado glorioso definitivo y observar, en particular, que Cristo no pierde aquello que ha adquirido con tal alto precio. La glorificación de Jesús no ha consistido simplemente en encontrar junto al Padre su gloria eterna de Hijo de Dios, extendida ya a su naturaleza humana. El autor de *Hebreos* nos enseña claramente que la gloria de Jesucristo,

después de la pasión, es una gloria sacerdotal. Cristo ha sido "proclamado por Dios Sumo Sacerdote" (5,10). "Tenemos un gran sumo sacerdote, que ha atravesado los cielos, Jesús, Hijo de Dios" (4,14). "Ayer, hoy y siempre", Jesucristo es ya nuestro sacerdote.

En la primera parte de su predicación (1,5-2,18), el autor ha preparado cuidadosamente esta revelación, con una exposición doctrinal sobre el "nombre" de Cristo, el nombre que El ha recibido en su glorificación pascual. Este nombre expresa su posición definitiva, en la cual El permanece ahora "el mismo" (13,8).

El tema del "nombre" viene anunciado al final del solemne exordio de la predicación. En el texto griego el vocablo *onoma*, "nombre", es el último de esta larga frase (1,1-4). Muchos comentaristas no ven que la explicación de este tema se extiende hasta el final del capítulo 2o. y comprende, no un sólo aspecto, sino dos aspectos distintos: de una parte, la relación de Cristo resucitado con Dios (1,5-14); de otra, su relación con nosotros los hombres (2,5-16).

La relación de Cristo Resucitado con Dios es sumamente estrecha, porque El ha entrado plenamente, con su naturaleza humana renovada hasta el fondo, en la gloria divina y viene así reconocido como el "Hijo" de Dios (1,5; cf. Salmo 2,7; 2S 7,14), "el Primogénito" (1,6; cf. Salmo 89,28), adorado por los ángeles (1,6; cf. Dt 32,43), "Dios" el mismo con el Padre (1,8,9; cf. Salmo 45,7-8), "Señor" del cielo y de la tierra (1,10-12; cf. Salmo 102,26-28; Mt 28,18), sentado a la diestra de Dios (1,13; cf. Salmo 110,1).

Se podría pensar que esta glorificación divina hubiese roto los vínculos de Jesús con nosotros, miserables. El se encuentra ahora en el cielo; participe de la inmutabilidad divina, permanece "el mismo" (1,11,12), mientras nosotros, sobre la tierra, estamos sometidos a continuas mutaciones y peligros. En realidad esta posible impresión de separación es falsa y viene corregida en el segundo párrafo (2,5-18). El autor demuestra que lejos de haber provocado una ruptura de sus vínculos con nosotros, la glorificación pascual de Jesús ha producido un fortalecimiento de estos lazos de fraternidad y los ha hecho definitivos. ¿Por cuál motivo? Porque esta glorificación ha sido obtenida a través de la solidaridad de Jesús con nosotros, llevada hasta el extremo. La gloria de Cristo resucitado no es el triunfo de un dominador que habría impuesto su poder con la fuerza de las armas, no es la gloria de la ambición satisfecha. Al contrario, es la gloria de quien "ha venido para servir y dar la propia vida en rescate por muchos" (Mc 10,45), la gloria de quien "ha amado hasta el fin" (Jn 13,1; 19,30), la gloria de haberse hecho "en todo semejante a los hermanos" (Hb 2,17), aceptando compartir sus pruebas, sus humillaciones y sufrimientos, su muerte, es más, aceptando tomar sobre sí la suerte de los peores criminales, el suplicio de la cruz, para convertirse así en "el pionero de su salvación" (2,10). Si Jesús es ahora "coronado de gloria y honor", ésto se debe al hecho que "ha sufrido la muerte... para beneficio de todos" (2,9).

De acá resulta que el “nombre” glorioso de Cristo Resucitado no viene definido solamente con el aspecto filial de relación con Dios, sino también con el aspecto fraterno de relación con nosotros (2,11-12). La gloria actual y definitiva de Cristo es aquella de ser al mismo tiempo, de modo indisoluble, “Hijo de Dios” y “hermano de los hombres”. El proceso con el cual Cristo ha obtenido para su naturaleza humana la plenitud de la gloria divina ha sido aquel de una total solidaridad con nosotros, según la voluntad salvífica del Padre. Por medio de todos los sufrimientos de la pasión, aceptados por amor, las dos relaciones, con Dios y con los hombres, se han reforzado recíprocamente en el corazón de Cristo y se han compenetrado de un modo único.

El autor de *Hebreos* nos revela así que la gloria eterna de Jesucristo es la gloria sacerdotal anunciada anticipadamente en el oráculo solemne del Salmo 110: “El Señor lo ha jurado y no se arrepiente: Tú eres sacerdote eterno” (Salmo 110,1; Heb. 7,21). En su pasión, Cristo ha adquirido con plenitud insuperable las dos cualidades fundamentales del sacerdote, es decir, la autoridad para las relaciones con Dios y la misericordia para acoger a los hombres pecadores. El autor expresa esta doctrina cuando concluye su exposición sobre “el nombre” que pertenece ya a Cristo en virtud de su Misterio Pascual. El declara: “Por esto tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para llegar a ser sumo sacerdote misericordioso y digno de fe en lo que toca a Dios” (Heb 2,17). Como se ve, al título “sumo sacerdote” el autor anexa dos calificativos, “misericordioso” y “digno de fe”, anunciando así las dos secciones de la parte sucesiva de su predicación: desde el 3,1 al 4,14 él explicará el calificativo “digno de fe” y sus consecuencias para nosotros; después, desde el 4,15 al 5,10 explicará de manera semejante el calificativo “misericordioso”.

A propósito del primer epíteto (en griego: *pistos*), es necesario, desafortunadamente, observar que habitualmente no es traducido con exactitud. En vez de traducirlo “digno de fe”, muchos lo traducen “fiel”. No ven que en el contexto no se trata de fidelidad, sino más bien de autoridad y de derecho a la confianza. Cristo glorioso es “digno de fe por las relaciones con Dios” (2,17), “hombre de confianza para Aquel que lo ha constituido, como Moisés en toda su casa” (3,2; cf. Núm 12,7). Más bien, es más glorioso que Moisés, porque “Moisés es digno de fe en toda la casa como gran servidor (*therapon*), mientras Cristo lo es sobre su casa como Hijo” (3,5-6). La primera cualidad sacerdotal del Cristo Glorioso es entonces la autoridad respecto a las relaciones con Dios. De acá resulta que podemos y debemos darle nuestra fe. “Porque tenemos un gran sumo sacerdote que ha atravesado los cielos, Jesús, el Hijo de Dios, mantengamos firme nuestra profesión de fe” (4,14).

A esta primera cualidad sacerdotal se suma una segunda. Por medio de su pasión, Jesús no ha obtenido solamente la gloria filial, que confiere a su humanidad “todo poder en el cielo y sobre la tierra” (Mt 28,18), sino que El ha

adquirido también una inmensa misericordia fraterna. No estamos tan habituados a esta revelación sorprendente. Sabemos, sí, que en su vida terrena Jesús se ha mostrado pleno de misericordia. Acogía con tanta bondad a los enfermos, a los pobres, a los niños, a todos los que sufrían e incluso a los publicanos y a los pecadores. No estamos habituados a considerar que por medio de su pasión, Jesús ha adquirido una misericordia aún más profunda y que la pasión, tenía este objetivo, alcanzado ahora en la glorificación. Jesús ha aceptado su pasión "*para llegar a ser sumo sacerdote misericordioso*" (2,17). Ha aceptado padecer para estar en grado de com-padecer de un modo más real, con todas las fibras de su ser humano. En el sufrimiento, Cristo ha adquirido una nueva capacidad de compasión: "No tenemos un sumo sacerdote incapaz de compartir nuestra debilidad, sino uno que ha sido probado en todo a nuestra semejanza, menos en el pecado" (4,15). Y no se trata solamente de participación afectiva sino también de capacidad efectiva de convertirse en ayuda: "Justo porque ha sido probado y ha sufrido personalmente, por eso está en grado de socorrer a aquellos que padecen la prueba" (2,18; cf 4,16).

Estas afirmaciones, notémoslo bien, hacen referencia al Cristo *glorificado*. Expresan un aspecto esencial de su gloria, que es una gloria sacerdotal. El autor lo confirma en el capítulo 7o, cuando comenta el oráculo del salmo 110 sobre el sacerdocio eterno de Cristo: "porque El permanece *eternamente*, posee un sacerdocio que no termina y por eso está en grado de comunicar la salvación completa a aquellos que por medio de El se acercan a Dios, permaneciendo El *siempre vivo para interceder* en su favor" (Heb 7,24-26).

Al consuelo recibido de la certeza de una constante intercesión de Cristo por nosotros se agrega una perspectiva estimulante: la contemplación del Cristo glorificado nos llena de valor para comprometernos generosamente en el camino que lo ha conducido a su gloria. "Corramos, escribe el autor, con valor en la competencia que nos ha sido propuesta, teniendo fija la mirada en Jesús, iniciador y perfeccionador de la fe, que... soportó la cruz despreciando la vergüenza y se ha sentado a la diestra del trono de Dios" (12,1-2). La gloria actual de Cristo no hace olvidar su cruz, al contrario, pone en evidencia su valor extraordinario y nos comunica así toda la fuerza de ánimo de la cual tenemos necesidad en las pruebas de la vida y en la lucha contra el mal. La esperanza cristiana es una virtud activa.

## CONCLUSION

Cuando al final de su espléndida predicación, el autor de *Hebreos* proclama: "Jesucristo ayer y hoy (es) el mismo y (lo será) por siempre" (13,8), se refiere a toda la cristología sacerdotal que ha expuesto magistralmente en los capítulos precedentes. Desde "ayer", es decir desde el momento de su glorificación pascual, Jesucristo es aquel que, por medio de una perfecta

docilidad filial hacia Dios y de una generosísima solidaridad con nosotros, ha llevado a su perfección la doble capacidad de relación que poseía en virtud de su condición de Hijo de Dios hecho hombre. El se ha convertido ahora y es para siempre el sumo sacerdote digno de fe por las relaciones con Dios y lleno de misericordia hacia todos los hermanos (2,17). El ha permitido que el ser humano entre en la intimidad de Dios y ha puesto en movimiento un intenso dinamismo de comunicación y de comunión.

En su pasión, Jesús ha adquirido y ahora posee una inagotable capacidad de transformar nuestra existencia, con tal que acojamos en nosotros este dinamismo, que nos da la fuerza de afrontar como El las luchas necesarias contra el mal, haciendo de ellas otras tantas ocasiones de progreso en la docilidad filial y en la solidaridad fraterna. Cuando repetimos "Jesucristo ayer, hoy y siempre", reavivamos sobre todo nuestra adhesión de fe a Jesús Glorificado junto al Padre; reforzamos nuestra confianza en su capacidad para venir continuamente en nuestra ayuda y renovamos nuestro compromiso de acoger en nuestra vida el dinamismo de su Misterio, dinamismo de amor generoso que vence las fuerzas del mal, acepta sufrir para mejor compartir y propaga la unión de todos en la caridad divina.

NOTA: Para una más amplia explicación y otras referencias, cf. VANHOYE, Albert. *Sacerdotes antiguos y Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*. Sigüeme, Salamanca 1984.

# “JESUCRISTO ES EL MISMO AYER Y HOY, Y LO SERA POR SIEMPRE”(HB 13,8). Estudio exegético

P. Pedro Ortiz, S.J.\*

El propósito del presente estudio es hacer un análisis exegético de la frase que el autor de la carta a los Hebreos inserta en la exhortación final: *Jesous Khristos ekthtes kai semeron ho autos kai eis tous aionas* (13,8). Estudiaremos su relación con el contexto, su forma lingüística y literaria, sus posibles raíces, su finalidad, en una palabra, su significado, histórico y actual.

## 1. EL CONTEXTO

La parte final de la carta es de tipo parenético. La delimitación exacta de la sección depende de la visión de conjunto que se tenga de la estructura de la carta, cosa que está fuera de nuestro propósito estudiar. En la estructura propuesta por A. Vanhoye<sup>1</sup>, esta sección (parte V) comprende 12,14-13,19. Esta sección, a su vez, la divide el citado autor en tres párrafos:

Primer párrafo:	12,14-29 (Advertencia escatológica)
Segundo párrafo:	13,1-6 (Actitudes cristianas)
Tercer párrafo:	13,7-18 (Verdadera y falsa concepción religiosa)
Conclusión:	13,19.

El trozo que nos interesa especialmente es 13,7-18. Aparece enmarcado por dos referencias a “los dirigentes” de la comunidad cristiana, en primer lugar (13,7) recordando a los del pasado, cuya fe hay que imitar, considerando el fin que tuvieron ellos, y en segundo lugar (13,17) invitando a guardar obediencia a los del presente.

---

\*. Escriturista. profesor en la facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Colombiano.

1. A. VANHOYE, S.J. "La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux", en *Studia Neotestamentica*. *Studia* 1, París-Brujas 1963, especialmente en las págs. 205-216.

La parte 13,8-16 viene a ser la parte central de la sección, y se refiere al tema de los alimentos: la vida cristiana no consiste en abstenerse de comer determinados alimentos, sino en fortalecer el corazón por la gracia. El autor contrapone "al culto del tabernáculo" el culto inaugurado por Jesucristo con su sacrificio, con el cual santifica al pueblo. Ese nuevo culto lo describe como "sacrificio de alabanza" (13,15) y como "beneficencia y solidaridad" (13,16).

El verso 13,18 tiene cierta independencia, tanto del contexto anterior (v. 17) como del siguiente (vv. 18ss). Ni gramatical ni semánticamente está ligado de cerca con las frases que lo rodean. Da la impresión de ser una afirmación de validez bastante general, cuyo sentido no queda limitado por el de la frase precedente o el de la que sigue, aunque sin duda debe tener alguna relación con el contexto, como habrá que precisar más adelante.

Puede, pues, estudiarse ante todo como un enunciado más o menos autónomo, dentro del contexto amplio de toda la carta.

## 2. FORMA GRAMATICAL

La frase, gramaticalmente considerada, es una frase nominal, carente de verbo, como se encuentran en el original griego en otras profesiones de fe (cf. 1 Co 8,6; 12,3; Ef 4,5-6) o en aclamaciones litúrgicas (cf. Ap 5,13b; 7,10b.12). Se puede considerar implícito el verbo "ser", "existir", verbos que se suelen suplir en las traducciones modernas. Hay un sujeto (Jesucristo o sólo Jesús, dependiendo del valor que se atribuya a Cristo) y tres determinaciones de tipo adverbial unidas por la conjunción "y": "ayer", "hoy", "por los siglos"; sin embargo, hay un inciso entre la segunda y la tercera determinación: el pronombre con el artículo (*ho autos*). Con lo que las posibilidades de interpretación se complican.

Estrictamente hablando, se pueden considerar varias opciones de análisis gramatical:

- 1) Respecto de la palabra "Cristo":
  - a) Tomar el nombre *Khristos* como sujeto junto con Jesús (= Jesucristo). Es la interpretación más frecuente.
  - b) Tomar *Khristos* como predicado: Jesús es el Mesías (interpretación considerada como posible por C. Spicq<sup>2</sup>).

---

2. C. SPICQ, L'Épître aux Hébreux (Études Bibliques), vol. II (Paris, 1953), pág. 422.



El nombre "Jesucristo" aparece también en Hb 10,10 y 13,21, en ambos casos como título compuesto. Más frecuentemente se encuentra el título "Cristo" solo: 3,6.14; 5,5; 6,1; 9,11.14.24.28; 11,26. En el Nuevo Testamento, en general, cuando las dos palabras aparecen juntas (en ese mismo orden o en orden inverso: *Khristos Iesus*) predominantemente se emplean como título compuesto. La una identifica el nombre personal (Jesús), la otra indica el título o función (Cristo, Mesías).

Ejemplos algo parecidos del uso del predicado sin el verbo "ser" pueden verse en Hch 5,42: "no cesaban de enseñar y predicar que Jesús [es] el Mesías" y Flp 2,11: "toda lengua proclamará que Jesucristo [es] el Señor...". Pero estos son casos poco frecuentes<sup>3</sup>.

## 2) Respecto de *ho autos*:

- a) Se podría entender como pronombre, que repite enfáticamente el sujeto expresado al comienzo (Jesucristo). En ese caso, se suele poner una coma después de "hoy", para mayor claridad. Así lo entendió la Vulgata: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula*, y algunos otros (en general los comentarios que utilizan como texto de base el de la Vulgata; también Ecumenio, Eutimio, Lutero, Calvino).
- b) También puede tomarse como predicado de "Jesucristo": Jesucristo es el mismo. Tal es la interpretación que prefieren la Nova Vulgata (*Jesus Christus heri et hodie idem, et in saecula*) y en general los comentaristas modernos y las traducciones recientes.

Para un ejemplo del uso de *ho autos* como sujeto puede verse Rm 10,12: "pues el mismo es Señor de todos".

En cambio, en Hb 1,12 aparece *ho autos* como predicado: "Tú eres el mismo" (cita de Sal 101[102],28). La mayor cercanía de Hb 1,12 y su mejor relación con el contexto hacen que la mayor parte de los traductores y comentaristas se inclinen a entender *ho autos* como predicado, en el sentido de "es el mismo". Así, por ejemplo, Spicq traduce en su comentario: "*Jésus-Christ, hier et aujour' hui est le même, et pour les siècles*"<sup>4</sup>.

- 
3. En algunos casos, para indicar claramente que "Cristo" se usa como título, lleva el artículo, ya que se trata de un personaje único (véase Jn 20,31; Hch 18,5.28; 1 Jn 2,22; 5,1).
  4. En el mismo sentido traducen A. VANHOYE (loc. cit.), los comentarios de B. F. WESTCOTT, O. MICHEL, y entre las traducciones más conocidas se pueden citar: Bible de Jérusalem, Traduction Oecuménique de la Bible, The New English Bible, New American Bible, Good News Bible, Die Zürcher Bibel, Das Neue Testament (U. Wilckens), Sagrada Biblia (Nácar-Colunga), Dios habla hoy, Nueva Biblia Española.

Parece, pues, que aunque estrictamente sean posibles varias interpretaciones, el sentido gramatical más probable de la frase es: "Jesucristo (es) el mismo ayer y hoy, y (lo será) por siempre."

### 3. RAICES

Para la mejor comprensión del texto es necesario investigar las posibles raíces de esta expresión o, al menos, los paralelos literarios que puedan ayudar a comprender su origen.

Dos aspectos merecen atención en la fórmula que analizamos: 1. la expresión *ho autos* (el mismo); 2. la expresión "ayer y hoy, y por los siglos (por siempre)".

#### La expresión "el mismo".

Creemos que ante todo es necesario tener en cuenta la cita que el mismo autor de la carta hace en 1,10-12 del Salmo 101(102),26-28:

*Tú al principio, Señor, pusiste los cimientos de la tierra,  
y obras de tus manos son los cielos.  
Ellos perecerán, mas tú permaneces;  
todos como un vestido envejecerán;  
como un manto los enrollarás, como un vestido,  
y serán cambiados.  
Pero tú eres el mismo, y tus años no tendrán fin.*

El salmista opone al carácter perecedero de todas las criaturas la actitud constante de Dios que siempre puede tener compasión de Israel, aun en medio de su postración. No cabe duda de que las palabras del Salmo se dirigían originalmente a Yahvé (cf. el v. 13, en hebreo: Pero tú, Yahvé, [en tu trono] te sentarás para siempre, y tu recuerdo de generación en generación.). El uso de *Kyrios* en la traducción griega, añadido por los Setenta en el v. 26, facilita la aplicación que el autor de Hb hace de las palabras del Salmo a Jesucristo<sup>5</sup>.

Para el salmista la perspectiva es doble: creación y restauración de Israel en ruinas, vista esta última como la intervención definitiva de Dios en la historia. Por lo demás, también hay otra doble perspectiva, individual (especialmente en la primera parte, los vv. 2-12) y colectiva (especialmente la segunda parte, vv. 13-29).

---

5. Sobre todo este pasaje (Hb 1,5-14), en el que el autor aplica a Cristo palabras que el A. T. refiere a Dios, véase A. VANHOYE, *Situation du Christ. Hébreux 1-2* (Lectio Divina 58), París 1969, págs. 119-226.

Para el autor de la carta a los Hebreos, la doble perspectiva es: creación y escatología. El Señor Creador es Jesucristo, quien, cuando el mundo llegue a su fin, seguirá siendo el mismo por siempre. Tomando la cita de la segunda parte del salmo, también predomina la perspectiva colectiva, más aún universal.

En esta cita debemos tener en cuenta sobre todo la frase "Pero tú eres el mismo" (*sy de ho autos ei*). No hay duda de que la frase de Hb 13,8: ("Jesucristo es el mismo") alude a 1,12.

El texto del Salmo 101(102),28 es el único ejemplo del uso de *ho autos* (ambos en nominativo) en los Setenta. En el Nuevo Testamento aparece *ho autos* en Rm 10,12: No hay diferencia entre judío y griego, porque el mismo es Señor de todos, que hace ricos a todos los que lo invocan; 1 Co 12,4-6: "Hay diversidad de carismas, pero el mismo Espíritu; hay diversidad de ministerios, pero el mismo Señor; y diversidad de actividades, pero el mismo Dios, que lo realiza todo en todos." Mientras que en Rm 10,12 se recalca la identidad de Dios, que es el mismo para judíos y gentiles, en 1 Co 12,4-6 se usa la misma fórmula como expresión de identidad y unicidad del Espíritu, del Señor Jesucristo, y del Padre.

Pero, con toda probabilidad, de todos los textos bíblicos, el único del que se puede afirmar un influjo cierto para que el autor de Hebreos acuñara su fórmula cristológica es el Salmo 101(102), texto que él expresamente cita al comienzo de su carta.

En documentos griegos extrabíblicos también se encuentra el uso de la expresión *ho autos* para indicar la identidad de esencia<sup>6</sup>, de pensamiento o actitud<sup>7</sup>.

### La expresión "ayer y hoy, y por los siglos"

Esta expresión en su forma exacta, con la triple referencia al pasado (ayer), al presente (hoy) y al futuro sin límite (por los siglos), en la Biblia es exclusiva de Hb 13,8. En el Antiguo Testamento sólo encontramos fórmulas parcialmente idénticas o semejantes.

En 1 S 20,27 se encuentra la expresión ayer y hoy en sentido literal (Saúl, al notar la ausencia de David en la mesa real dos días consecutivos, pregunta: ¿Por qué no ha venido a comer el hijo de Jesé ni ayer ni hoy?). Más frecuentemente, en expresiones semejantes, la palabra ayer denota el tiempo

6. Véase la inscripción de Eleusis citada más adelante.

7. Cf. Tucides II, 61,2 ("Yo, por mi parte, seigo siendo el mismo (= de la misma opinión) y no cambio de parecer").

pasado más o menos largo (así, por ejemplo, en Ex 5,14 se dice que los capataces egipcios preguntan a los inspectores israelitas: ¿Por qué no completáis hoy como ayer (= como antes) la cantidad de adobes que tenéis asignada?)<sup>8</sup>.

La expresión "desde hoy para siempre" aparece en 1 Mc 10,30 (el rey Demetrio les ofrece a los judíos: "Renuncio, desde hoy para siempre, al tercio de las cosechas...").

En ningún otro texto de la Biblia aparece con los mismos términos (ayer, hoy y por los siglos) la triple referencia al pasado, al presente y al futuro sin límites.

Sin embargo, hay otras formas de hacer referencia al pasado, al presente y al futuro en una misma expresión, usando otras fórmulas más o menos equivalentes. La más notoria aparece en el Nuevo Testamento: Ap 1,4. En un claro contexto trinitario se dice:

*Juan a las siete iglesias de Asia: gracia a vosotros y paz de parte del que es, que ha sido y que viene; de los siete espíritus que están delante de su trono; y de Jesucristo, el testigo, el veraz, el primogénito de entre los muertos, el que tiene el dominio de los reyes de la tierra.*

La frase "el que es, que ha sido y que viene" se refiere a Dios Padre, y se repite en Ap 1,8; 4,8 (aquí en el mismo orden de Hb 13,8: "el que ha sido, que es y que viene") y en forma algo abreviada (el que es y que ha sido) en 11,17; 16,5. Se admite generalmente que la fórmula del Apocalipsis tiene su punto de partida en la fórmula revelatoria de Yahvé en Ex 3,14 traducida por los Setenta como "el que es", tal como se encuentra también en el Targum que citaremos un poco más adelante.

No cabe suponer una relación directa entre el Apocalipsis y la Carta a los Hebreos. El punto de contacto entre ambos escritos lo constituyen los textos de Isaías, que sirven de base para las expresiones del Apocalipsis. En especial se debe tener en cuenta Is 43,10-11 (según la versión griega):

*Sed mis testigos, y yo también soy testigo - dice el Señor Dios-, y el siervo a quien escogí, para que sepáis y creáis y comprendáis que yo soy; antes de mí no fue formado otro Dios y después de mí no habrá. Yo soy Dios, y no hay nadie, fuera de mí, que pueda salvar.*

---

8. Véanse otros ejemplos del uso de "hoy" y "ayer" en combinación en 1 S 4,7 (según LXX): Eclo 38,22; 1 Mac 9,44. En hebreo es frecuente la expresión "ayer y antes de ayer" para designar un tiempo pasado más o menos largo: Gn 31,2.5; Ex 5,7-8; 21,29; 2 S 5,2; etc.

Estas expresiones fácilmente y sin hacer violencia al sentido del texto se pueden cambiar a: Yo soy, yo he sido (=antes de mí no fue formado otro Dios) y yo seré (=después de mí no habrá).

Expresiones semejantes se encuentran en Is 41,4: (refiriéndose a la campaña victoriosa de Ciro): "¿Quién ha tenido la fuerza de hacer eso? Llamó esto el que llama desde las generaciones del comienzo; yo soy Dios primero y para el futuro yo soy." Is 44,6: "Yo soy el primero y yo seré después de esto, fuera de mí no hay Dios." Is 48,12: "Yo soy el primero, y yo soy por la eternidad." En estos textos la identidad del Dios verdadero, el Dios de Israel, se expresa con referencia al pasado, al presente y al futuro. Él es el único Dios, que siempre ha existido, existe y existirá. Al mismo tiempo, se recalca la existencia de un Dios siempre presente para salvar a su pueblo: "No hay nadie, fuera de mí, que pueda salvar."

En el Apocalipsis, estas expresiones se refieren en primer lugar a Dios Padre (véase también 21,6). Pero en 1,17 "Yo soy el primero y el último" y también en 2,8; 22,13 se refieren a Jesucristo. En la Carta a los Hebreos, según el procedimiento desarrollado en los capítulos 1-2, se usan en sentido cristológico.

En la literatura del judaísmo extrabíblico aparecen expresiones semejantes. De notar son sobre todo aquellas que se relacionan con el nombre de Dios: Yahvé, "el que es". Así, por ejemplo, en el Targum de Jonatán (Ad 27031), Dt 32,39 se parafrasea de la siguiente manera: "Ved ahora que yo soy el que es y el que ha sido y soy el que ha de ser, y que no hay otro Dios fuera de mí." Y en el Targum de Jerusalén Ex 3,15 es parafraseado así: "El que ha sido, es y será dijo al mundo."<sup>9</sup>

También en la literatura griega hay ejemplos muy antiguos del uso de expresiones semejantes, con la triple referencia al pasado, el presente y el futuro. Ya en Homero (Iliada I, 70) se describe al adivino Calcas como "el que conocía lo que es, lo que será y lo que ha sido". También en los filósofos presocráticos aparece la expresión "Era siempre, es y será"<sup>10</sup>. Una inscripción del tiempo de Augusto, hallada en Eleusis, dice: "La eternidad, la misma (*ho autos*) en su mismo ser, siempre permanece en la naturaleza divina, y es un único

9. Otro ejemplo posterior (de alrededores del año 300 p.C.) puede verse en ExR 3(69) "Rabbi Isaac dijo: 'Dios habló a Moisés: Diles: Yo soy el que ha sido y yo soy el mismo ahora y soy el mismo en el futuro'". Hay más ejemplos de la literatura rabínica. Pueden verse citados en KITTEL, ThWNT 2: 397.

10. Cf. Heráclito "El fuego eternamente vivo existió siempre, existe y existirá" (DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker* I, 158). Véase también Meliso (Ibid., I, 268) "Porque no tuvo origen, existe, siempre existió y siempre existirá, y no tiene principio ni fin":

universo según el mismo ser, tal como es (ahora) lo era y lo será, sin principio, medio ni fin, libre de cambio, obradora de la naturaleza divina eterna en todo."<sup>11</sup>

Inclusive en la literatura egipcia "Yo soy el ayer y el mañana" y en la persa se encuentran expresiones parecidas.

Es de notar que la fórmula de Hb 13,8 no dice: "ayer, hoy y mañana", que sería lo más obvio en la lógica de los adverbios temporales, sino "ayer y hoy, y por los siglos (= por siempre)". La mirada hacia el futuro aparece explícitamente ilimitada.

Creemos que el origen de la expresión de Hb 13,8 debe verse en una confluencia de influjos bíblicos y extrabíblicos: por una parte el texto del Salmo 102(101), más los textos de Isaías 43,10-11; 41,4; 44,6; 48,12; por otra las expresiones del judaísmo extrabíblico (aunque literariamente posteriores a Hb, pueden reflejar una tendencia ya presente a fines del siglo I); y finalmente los textos griegos, algunos muy antiguos. Todos estos influjos combinados facilitan el que el autor de Hb (o aun quizás ya antes de él alguien dentro de la comunidad cristiana) haya expresado su fe cristológica con esa fórmula.

Si nos fijamos en el uso de estas expresiones, veremos dos modalidades: puede ser una proclamación hecha por el mismo Dios (cf. Targum de Jonatán: "Yo soy el que es y el que ha sido y soy el que ha de ser"), o puede ser una aclamación hecha por los criaturas para confesar la fe (cf. Ap 1,4). Tanto el texto de Hb 1,12 como el de 13,8 se sitúan más bien en el contexto de la aclamación.

Dada la conexión bastante libre de Hb 13,8 con el contexto inmediatamente precedente o con el subsiguiente, puede pensarse que el texto tuvo originalmente existencia independiente, bien sea como parte del culto cristiano, bien sea como expresión de la fe cristológica. Sin embargo, sobre esto no se pueden formular más que hipótesis imposibles de comprobar.

#### 4. LA INTERPRETACION DEL TEXTO

Ante todo queremos fijarnos en algunas muestras de la manera como este texto ha sido interpretado a lo largo de los tiempos. No pretendemos hacer una verdadera historia de su interpretación.

San Juan Crisóstomo expone así los aspectos principales del texto:

*El "ayer" se refiere a todo el tiempo pretérito; "hoy" al presente; "por los*

11. Cf. W. DITTENBERGER, *Syloge inscriptionum graecarum*, 3a. ed., 1125, 8. Véase también *Oráculos sibílicos* III 15-16 (el origen de esta sección es incierto).

*siglos" al infinito y sin término. Habéis oído hablar del Sumo Sacerdote, pero no de un Sumo Sacerdote que cese, puesto que siempre "es el mismo". Quizás porque hay algunos que dicen que no es el crucificado el Mesías esperado, sino que vendrá otro. Por eso dice "ayer y hoy" y "es el mismo por los siglos". Significando con esto que el mismo que vino vendrá de nuevo, y es el mismo que existía antes, existe y existirá por los siglos. Porque aun ahora hay judíos que dicen que vendrá otro. Privándose a sí mismos del que existe, caerán en manos del Anticristo. (PG 63: 226).*

Creemos que, en el contexto, "todo el tiempo pretérito" con que explica el "ayer" se refiere no a la preexistencia eterna del Verbo divino sino a la existencia histórica de Jesucristo, por eso la referencia al *Crucificado* y su insistencia en la identidad entre el Jesús histórico y el Mesías venidero. Esta insistencia en la identidad del Mesías aparece en un contexto polémico con el judaísmo.

La interpretación de Teodoreto de Ciro añade a este aspecto una referencia a la divinidad de Cristo:

*Esto (es decir, Hb 13,8) no lo puso sin intención, sino que lo añadió a los que perdieron su vida, enseñando que él había sido crucificado por los judíos. Y muestra su existencia eterna. "Ayer" y "hoy" llamó su naturaleza humana, con "eterna" designa su divinidad. Pero afirma que el mismo es lo uno y lo otro. Porque el único Hijo unigénito también es el primogénito. (PG 82: 781)*

La referencia a la divinidad se ve sobre todo en la determinación "por los siglos".

Más explícitamente expone esta interpretación Cirilo de Alejandría, al decir:

*De los enunciados algunos convienen a la divinidad, como 'Yo (vivo) en el Padre y el Padre en mí'; otros convienen a la humanidad, como 'Pero ahora me buscáis para matarme, a mí un hombre que os he hablado de la verdad'. Otros por fin son intermedios, como estos. Pero después de decir que Cristo existe ayer y hoy, añade: 'y por los siglos'. He ahí claramente al autor inspirado, que habiendo aprendido del mismo Cristo el misterio de su persona, confiesa que el Hijo tiene una naturaleza inmutable y eterna, lo cual es propio únicamente de Dios Padre y no se aplica a ninguna criatura. De manera que si solo Dios Padre es inmutable, el Hijo posee la misma naturaleza, pues existe siempre lo mismo que el que lo engendró. ¿Y cómo podría ser del número de las criaturas aquel que emula al que lo engendró según el carácter inefable de su sustancia, y siendo por naturaleza lo mismo que es el Padre, con la sola excepción de no ser Padre él.*

*Porque que el Verbo, al hacerse hombre como nosotros, no sufrió cambio, lo dio a entender el autor inspirado con estas palabras; porque el tiempo pasado lo denota al decir 'ayer', el presente al decir 'hoy' y el futuro y por venir al decir 'por los siglos'. Ahora bien, si 'ayer y hoy' se refiere a un pasado reciente, como pretenden algunos, ¿cómo puede ser que el que existe 'ayer y hoy' también existe 'por los siglos'? O invirtamos la fuerza de la pregunta en sentido contrario: el que es Verbo 'por los siglos', ¿cómo puede recibir en sí mismo el 'ayer y hoy'? Porque existe un único Cristo, y no está dividido, según afirma Pablo. ¿O acaso hay que decir que 'Jesucristo es ayer y hoy' corporalmente y el mismo espiritualmente 'por los siglos'? (PG 74: 997s).*

Cirilo de Alejandría hace referencia a las dos interpretaciones sobre la palabra "ayer": como designación de la historia terrena de Jesús o como expresión figurada de la preexistencia eterna.

La segunda interpretación reaparece en la exégesis medieval latina, como lo atestigua la explicación propuesta por Aymón de Auxerre:

*Jesucristo ayer y hoy, y él por los siglos. Esto se refiere a lo anterior, donde dice que Dios afirmó: 'No te abandonaré ni te dejaré'. Podrían (los destinatarios de la carta) objetarle que eso no pertenecía a la promesa de Dios, ya que la promesa no se dirigía a nosotros sino que Dios le había hecho esa promesa a Josué. A lo cual responde el Apóstol: No os desaniméis, puesto que, del mismo modo que se dirigía a Josué esa promesa, así también se dirige a vosotros, ya que Jesucristo, que existe en unidad de esencia con el Padre, ya existía en ese tiempo, existe ahora y existirá por los siglos. No penséis que el que existió en ese tiempo, ya no exista ahora. El mismo que existió ayer, existirá también por los siglos. Pues el 'ayer' se refiere al tiempo pasado; 'hoy' al tiempo presente; y 'por los siglos' al futuro sin término. Es como si dijera: Antes de los siglos, y por los siglos y más allá de los siglos siempre permanecerá, como dice de él el profeta: 'Pero tú permaneces igual, y tus años no tendrán fin'. (PL 117: 931).*

Santo Tomás reproduce esta interpretación, pero añade la otra posibilidad:

*O puede referirse a lo dicho inmediatamente antes. Pues ya había dicho que debían imitar a los apóstoles. Podían replicarle que el caso no es igual, ya que ellos habían sido instruidos directamente por Cristo y le habían servido, pero nosotros no. Por eso dice el Apóstol que Cristo permanece y por eso nos intruye para que le sirvamos, y así dice: 'Jesucristo ayer', es decir, en el tiempo de los primitivos apóstoles, 'y hoy', es decir, en el tiempo presente, 'y él por los siglos'. Mt 28,20: 'Mirad que yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo'. Ap 1,8: Dice el Señor Dios, el que ha sido, es y ha*



*de venir' 'y tus años no tendrán fin'. Con esto muestra el apóstol la eternidad de Cristo. (In epist. ad Hebr., cap. XIII, lect. I).*

En la exégesis moderna encontramos las mismas dos tendencias: bien sea referir el "ayer" a la preexistencia eterna de Cristo (así, por ejemplo, Westcott), o bien al pasado histórico de Jesús (es la opinión más común actualmente).

## 5. EXPOSICION SINTETICA

El texto expresa, en forma de aclamación, la permanencia de Jesucristo en el pasado, el presente y el futuro sin límite.

No parece que esté en primer término la intención de insistir en la identidad entre el Jesús histórico y el Mesías escatológico, como lo veía la exégesis patristica. Se quiere más bien insistir en la permanencia eterna del único Mesías, que es Jesús. De ese único Mesías se recuerda ante todo su historia terrena, que para la Carta a los Hebreos comienza "al entrar a este mundo" (Hb 10,5). El autor recuerda que Jesús se hizo igual a sus hermanos, de la misma carne y sangre que ellos, y fue puesto a prueba para poder ayudar también a quienes tienen que sufrir la prueba (2,14-18). Pero sobre todo resalta la obra sacerdotal de Cristo que incluye su muerte sacrificial, expuesta largamente en toda la carta (y recordada inmediatamente después del texto que nos ocupa: 13,12), y su resurrección (recordada explícitamente en 13,20), vista primordialmente como la entrada al tabernáculo celestial (9,24; 10,12). La permanencia eterna de Jesucristo, puede verse en contraste con la muerte de los dirigentes de la comunidad, mencionada inmediatamente antes (13,7). También sirve de fundamento a la exhortación a permanecer firmes en la fe recibida y confesada, en contraste con "doctrinas variadas y extrañas" (13,9). Pero más allá de las circunstancias concretas, se afirma la permanencia de Jesucristo en contraste con todo lo que cambia y perece en el orden humano.

Aunque la perspectiva primaria del "ayer" sea una referencia a la historia salvífica de Jesús, no se puede descartar toda alusión al fundamento de esa vigencia perenne de Jesucristo: la permanencia misma de Dios, que en el Salmo 101(102),28 se predicaba de Yahvé y el autor de Hb aplica al Hijo.

Esa permanencia de Yahvé y de Jesucristo no se enfoca tanto en el sentido filosófico: permanencia en el mismo ser, inmutabilidad de la esencia divina, sino en sentido soteriológico: Yahvé, el Dios creador del universo, siempre puede salvar al individuo que sufre y a todo el pueblo en desgracia. En el Salmo 101(102) la aclamación "Tú, en cambio, permaneces para siempre, y tu nombre de generación en generación" hace parte de una súplica en favor del salmista y de todo el pueblo: "Levántate y ten misericordia de Sión, que ya es hora y tiempo de misericordia" (v. 14). Igualmente en Is 43,10, a la proclamación que

hace Yahvé, el único Dios, con su referencia al presente, al pasado y al futuro, se añade: "Yo soy Dios, y no hay nadie, fuera de mí, que pueda salvar." (Is 43,11 LXX).

Le referencia al futuro en Hb 13,8 es ciertamente sin límites. En la Carta a los Hebreos se alude a este aspecto en varios lugares. En 1,8 aplica al Hijo de Dios las palabras que el Salmo 44(45),7 dice a Yahvé: "Tu trono, oh Dios, permanece por los siglos de los siglos" (véase también Hb 10,12). Pero sobre todo le aplica las palabras del Salmo 109(110),4 "Tú eres sacerdote por los siglos a la manera de Melquisedec." (Hb 5,6; 6,20; 7,17.21). Insiste el autor en que el sacerdocio de Cristo es eterno (7,17.21.24), en que su acción santificadora es "para siempre" (10,14), en que puede salvar para siempre a los que por medio de él se acercan a Dios, porque siempre está vivo para interceder por ellos (7,25). No hay duda, pues, de que el aspecto primario de la permanencia eterna de Cristo en esta Carta es el soteriológico. La acción salvadora de Jesucristo es permanente, es eterna. Y esto, ciertamente, abarca todo el tiempo de la Iglesia en este mundo, no tiene límite. De esta manera, la aclamación que encontramos en Hb 13,8 resulta ser una profesión de fe en el poder eterno de Cristo que, gracias al sacrificio de su muerte, a su resurrección y su glorificación definitiva, puede transformar al hombre, sacarlo de su miseria moral y asegurarle el participar en la ciudad futura (Hb 13,14), la ciudad del Dios viviente (Hb 12,22).

Este texto expresa la fe perenne de la Iglesia, la esperanza constante de los creyentes de todos los tiempos: "Jesucristo es el mismo ayer y hoy, y lo será por siempre".

# JESUCRISTO ES EL MISMO AYER, HOY Y SIEMPRE

## Reflexiones de hermenéutica bíblica

César Herrera, C.S.S.R.\*

Las siguientes reflexiones versan sobre la presencia de Jesucristo en el hoy de la Iglesia y en el hoy de la historia y la cultura. El trabajo es no sólo de exégesis sino también de hermenéutica bíblico-teológica, porque interroga a un tiempo la Biblia y la cultura de hoy.

### 1. LA PRESENCIA DE JESUCRISTO HOY

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que se reunirá en Santo Domingo este año, representa para los agentes de pastoral la oportunidad de una gran esperanza, en la medida en que la Conferencia abra el camino para renovar la vida interna de las comunidades cristianas, aunque no multiplique orientaciones para el mundo.

Los temas escogidos para la Conferencia: "Nueva Evangelización, Promoción humana y Cultura cristiana", recogen grandes corrientes teológico-pastorales que se han ido creando y decantando en el postconcilio en nuestro continente, y representan dos formas de volverse hacia el hombre para salvarlo: los pobres y la cultura. En primer lugar, "la promoción humana" de todos los latinoamericanos, como fruto de la opción de la Iglesia por los pobres, según el impulso de Medellín; y, en segundo lugar, el tema de la evangelización de la cultura, que ha tenido un gran desarrollo en Asia y África, y ha tomado relieve en nuestro continente sobre todo a partir de Puebla, e implica una conversión profunda de la comunidad cristiana hacia el hombre y hacia su obra específica que es la cultura.

---

\*. Teólogo y escriturista. Rector del Instituto de Teología Misionera y Vicario Provincial de los Padres Redentoristas en Colombia. Colombiano.

*Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (Hb 13,8)*

Creo que este lema, escogido para Santo Domingo, está llamado a centrar en su punto clave todos los asuntos a tratar alrededor de los temas de la promoción humana y la cultura. En efecto, el lema nos coloca como grupo de discípulos frente a Jesús. Este colocarse frente a Jesús, como comunidad de discípulos, tiene hoy importancia deslumbrante como el amanecer del tercer milenio, porque la gran tarea de toda la Iglesia se ha publicitado con el slogan de *nueva evangelización*, que puede entenderse como un volver a la primera evangelización planeada cuidadosamente por Jesús y confiada a su comunidad de discípulos.

La humanidad siente hambre de *un algo inefable*, que nosotros sabemos que es Jesús; pero lo extraño es que la misma Iglesia, después de 20 siglos, tenga hambre vehemente del mismo Jesús. Quiere volver a las fuentes en Jesús y los Apóstoles. Veamos unos síntomas de este hambre especial.

### En torno a Jesús en el hoy de la Iglesia

Una anotación del *Sínodo extraordinario del 85* es un buen síntoma de este retorno a Jesús:

*Quizás no estamos libres de responsabilidad ante el hecho de que, sobre todo los jóvenes, miren críticamente a la Iglesia como una mera institución. ¿No les hemos dado ocasión para ello hablando demasiado de renovar las estructuras eclesiológicas y poco de Dios y de Cristo? A veces...hemos aceptado la mentalidad y escala de valores del mundo secularizado (Documento final del Sínodo del 85, n. I,4).*

“La Iglesia se hace más creíble si, hablando menos de sí misma, predica más y más a Cristo crucificado... El anuncio sobre la Iglesia, como lo describe el Concilio Vaticano II, es trinitario y cristológico” (Ib II,2). Le encuentro a estas afirmaciones un valor especial porque las proclama, en un momento solemnísimos, la Iglesia en su representación más selecta, el Sínodo Extraordinario, que verifica, luego de veinte años de reflexión, el acontecimiento más renovador de la Iglesia en sus últimos quince siglos, el Concilio Vaticano II.

Otro síntoma del anhelo de volver a Jesús es la llamada a una *evangelización nueva*. Es verdad que esta se concibe de diversas formas. Algunos la perciben como un nuevo impulso misionero sin preguntarse sobre la novedad o sobre el contenido; otros la entienden como un nuevo modo de acción pastoral, por contraposición, en América, a la forma evangelizadora de los primeros quinientos años. Pero nosotros podemos percibir la nueva evangelización, más

radicalmente, como una vuelta generosa y en cierto modo nueva al Evangelio y al plan pastoral original de Jesús mismo<sup>1</sup>.

Pero el argumento más contundente, sobre la voluntad de la Iglesia de volver a Jesús, lo enarbola el *Concilio Vaticano II*, sobre todo en su toma de posición fundamental que es la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación. El gran don del Espíritu para orientar la Iglesia en los albores del tercer milenio es el Concilio Vaticano II, y a él debemos atenemos todos. La puesta en marcha del Concilio Vaticano, a nivel de las bases, se llama evangelización nueva.

Pues bien, una de las decisiones centrales del Concilio, telón de fondo inspirador de sus históricos documentos, consistió en clarificarse a sí misma la norma de la fe cristiana. La teología formulaba de diversas maneras la norma de la fe católica y en la práctica todos nos regíamos por el catecismo, pero la Asamblea Conciliar, después de intensos debates, como conciencia clara de la Iglesia, se expresó a sí misma su fe de la siguiente manera: La norma suprema de la fe cristiana es La Sagrada Escritura unida a la Tradición (DV). No en la dicotomía de las dos fuentes sino en la unidad de la Palabra y del acto revelador. Esta definición clarísima resonó como si fuera nueva, y se completó luego con determinaciones para hacerla operativa, en todos los documentos conciliares, empezando por la misma *Dei Verbum*: que todos los fieles cristianos tengan fácil acceso a las Sagradas Escrituras, para que confronten con ellas la vida, a fin de renovar la tradición viva de la Iglesia. Que la teología reconozca como alma la Sagrada Escritura. Se pueden contar diez mandamientos conciliares precisos sobre este asunto pastoral, del número 22 al 25<sup>2</sup>.

Otro hecho teológico conciliar consistió, como es obvio, en la nueva comprensión de la revelación e inspiración, en cuanto aceptó gozosamente que Dios se revela no sólo por formulación de verdades sino por los acontecimientos históricos o hechos culturales que están ahí produciendo sentido en la comunidad que los reconsidera. Tanto la historia como la historiografía, los hechos y las palabras, son reveladores. De esta definición dogmática saca la Iglesia una comprensión progresiva de la presencia de Dios en la historia y una decisión más clara sobre la normatividad del Nuevo Testamento. Esto último es muy importante porque, al liberarnos de una visión estática o proposicional de la revelación por verdades, abre el camino para superar la preponderancia teológica que el Antiguo Testamento ejerció en la Iglesia desde la Edad Media.

---

1. Ver "La Nueva Evangelización y la lectura de la Biblia por el pueblo de Dios", en *La Palabra Hoy*, n.55, pg. 2.

2. Estos mandatos formales se refieren a traductores, exégetas, ministros de la Palabra, teólogos, catequistas, profesores de religión, sacerdotes, diáconos, religiosos, fieles, obispos, editores, no cristianos.

El mismo Concilio con su práctica nos amonestó sobre la decisión de la Iglesia de buscar la normatividad de la fe en el Nuevo Testamento. Vemos, pues, palpitar en la Iglesia conciliar el anhelo de encontrarse más auténticamente con Jesús a través del Nuevo Testamento<sup>3</sup>.

Con esta orientación clave, la tarea que ha realizado la Iglesia -Magisterio, teología, pueblo de Dios -en este cuarto de siglo ha sido colosal. Ha ido reexaminando toda la vida de la Iglesia y todas las tradiciones a la luz de las Escrituras. Han sido 30 años de fecundidad y creatividad eclesial apenas comparables con la obra de los Padres de la Iglesia de los siglos IV y V. Para convencerse de esto basta comparar un texto de teología del año 1960, extrañamente semejante a otro del siglo XIII, con un texto de teología del año 1980, extrañamente diferente de su antecesor, apenas 20 años más viejo. La misma experiencia se puede hacer comparando los misales aprobados "a perpetuidad" (como reclaman algunos grupos tradicionalistas) por San Pío V, y apenas retocados hasta Juan XXIII, con la liturgia de la Iglesia actual. Mayor es la sorpresa si se comparan algunos devocionarios que guiaban la fe católica de comienzos de nuestro siglo con la vivencia de la fe hoy. Todo esto a pesar de que, como lo afirma el Sínodo Extraordinario del 85, la Dei Verbum ha sido "demasiado descuidada en la Iglesia". Esta frase la recogió el Papa y la presentó como un reto a la Federación Bíblica Católica en 1986<sup>4</sup>.

La Conferencia del Episcopado en Santo Domingo puede ser la oportunidad para recoger los frutos de estos 30 años postconciliares de la vida de la Iglesia, conmemorando así los 500 años de nuestra evangelización iniciada en 1492. El Concilio revisó no sólo estos quinientos años sino toda aquella teología formulada desde los comienzos de la Edad Media, que luego se sintetizó, de manera espléndida, en el Concilio de Trento, luminaria de la evangelización en los últimos siglos<sup>5</sup>.

- 
3. Pero al mismo tiempo el Concilio nos da, en la Dei Verbum y en los demás documentos, indicaciones muy importantes para evitar todo tipo de fundamentalismos. Algunas religiones -islamismo, protestantismo, etc.- están ante un proceso involutivo hacia el fundamentalismo.
  4. Ver Sínodo del 85 (I.B.a).1) y Discurso del Papa a Febicam, 1986.
  5. Recordemos algunas grandes instituciones características de las diversas épocas, para ubicarnos mejor:  
*Primeros Padres*: Organización de la asamblea eucarística participativa, la homilía del presidente, el catecumenado.  
*Edad Media*: La parroquia territorial, el Derecho Canónico, la liturgia, las devociones sobre todo a María, la cultura cristiana, la formulación de la fe en el marco de la filosofía clásica, las relaciones con los poderes civiles, el monacato.  
*Edad moderna (Concilio de Trento)*: Consagra y fortifica todo lo anterior, mediante la formación de los presbíteros, los seminarios, el catecismo y la catequesis, la reglamentación de la liturgia y la piedad popular, el culto eucarístico centrado en la presencia real y en el sacrificio redentor, vida religiosa.

La Iglesia hoy se decide, a través del Concilio, a conformarse con la norma de la fe cristiana que es la Sagrada Escritura unida a la Tradición. Se quiere mirar en el espejo de las Escrituras, y con mayor amor a Cristo, en el espejo del Nuevo Testamento. Una prueba adicional de esta decisión dogmática nos la ofrece la estadística comparativa de las citas de Antiguo Testamento y de Nuevo Testamento en el Concilio<sup>6</sup>.

Estos hechos teológicos puestos ahí por la Iglesia: replantear la evangelización (Nueva evangelización), confrontación sincera y amorosa con las Sagradas Escrituras (*Dei Verbum*), volver a Jesucristo (Sínodo extraordinario), se han dado al interior de la conciencia de la Iglesia y, como la estrella de los Magos de Oriente, nos llevan a "*Jesucristo, el mismo ayer, hoy y siempre*."

### En el hoy de la humanidad

Lo que ha acontecido al interior de la comunidad visible de salvación es resultado de su encuentro y de su diálogo con la humanidad. Lo que hemos visto al interior de la Iglesia nos revela, y al mismo tiempo nos ayuda a interpretar, las transformaciones de la humanidad durante los últimos siglos. Dios se sigue revelando, no por formulaciones nuevas, sino por la historia. Por lo mismo nuestra mirada tiene que estar puesta en las Sagradas Escrituras y en la historia o cultura, para interpretar la realidad de la Iglesia que, como intérprete del amor de Cristo en la cruz, se inclina sobre la humanidad, no para condenarla sino para mostrarle su amor, y salvarla.

*Jesucristo es el mismo ayer, hoy siempre.* Si queremos comprender la manera como Jesús decide estar presente en la historia hoy, debemos echar una mirada también a la humanidad y a la cultura.

*El hombre premoderno* es objetivo y al mismo tiempo pasivo frente a lo natural y a lo social e histórico. Explica las dificultades que encuentra en el mundo o en la historia mediante Dios. Por eso para él los valores más altos están del lado de la sumisión y la obediencia. El hombre es un elemento que cumple una función en el mundo, y en lo cultural es un repetidor de moldes preestablecidos, que se vuelca sobre el pasado donde busca la edad de oro o los paradigmas de la mente humana definitivos en la filosofía. Es un hombre vuelto sobre el pasado. *La teología de la Edad Media se apuntó su máximo éxito al inculturar el evangelio para este hombre.* La evangelización de América es apenas un episodio de este éxito.

*Nuestra responsabilidad pastoral, por el contrario, es con la era postmoderna.* En la modernidad el hombre comienza a ponerse en el centro y a reclamar su propio protagonismo. Domina la naturaleza mediante la ciencia

6. Más aún, se nota cierta concentración en la eclesiología participativa de Pablo y Juan.

y la tecnología y descubre la posibilidad de planear el futuro. Más aún se entrega al placer de construirlo, mediante grandes proyectos como el liberalismo, el capitalismo, el socialismo o el marxismo-leninismo. Dios no es necesario ni como racionalidad de las cosas ni como solución de los problemas. Valores esenciales para este hombre son la racionalidad y la autonomía.

*El hombre postmoderno se caracteriza por la conciencia de la historicidad, pero aparece como desencantado del progreso y desiste de construir el futuro. Ante el fracaso de las grandes utopías sociales quiere descansar en el consumismo o en el automatismo superficial, quizá por miedo a la autodestrucción. El Prometeo moderno, que arrebató el fuego a los dioses, anda ahora desencantado y la diosa razón está cansada de su tiranía<sup>7</sup>. Los valores de la cultura adveniente quizá sean el narcisismo o el cuidado del ego o la exaltación de la vida en su finitud, en algunos casos, y la conciencia de la historicidad y la responsabilidad frente al mundo y la historia, en otros. En esta última alternativa la cultura adveniente mira el mundo como una tarea asumida responsablemente frente a la dignidad de la persona humana y frente a la construcción de la sociedad como reto de liberación. La autonomía se percibe como limitada por la referencia a la totalidad. En esta perspectiva Dios no actúa en lugar del hombre, como su competidor, sino en armonía con él. La libertad responsable y la solidaridad son valores claves de la época postmoderna (Cfr. *Sollicitudo Rei Sociales*, Primera parte).*

Jesús, en el siglo primero, tomó decisiones sobre su forma de presencia en el mundo, después de un análisis de la situación a la luz de la Primera Alianza. Por nuestra parte podemos intentar muy humildemente un balance de los grandes retos que debe enfrentar la humanidad en el futuro, y de modo especial la Iglesia como servidora en nombre del Redentor del hombre. Por pedagogía reducimos a cinco los desafíos de la Iglesia como pueblo de Dios ante la humanidad de hoy.

*En el campo económico está la tarea de distribuir los bienes de la tierra entre todos los hombres. Las descripciones que se han hecho de la brecha entre ricos y pobres en América Latina, desde Medellín, cada año son más desoladoras (Medellín, Puebla). Un 50% de la población vive en condiciones de pobreza. Y esto a pesar de que los cristianos son la inmensa mayoría en este continente. A nivel mundial el panorama es semejante, a pesar de que los grandes países que han administrado los bienes de la tierra se dicen cristianos.*

Hace 2000 años Jesús proclamó la bienaventuranza de los pobres. ¿Tendremos que confesar nuestra incapacidad de hacer bienaventurados a los pobres, de acuerdo con el propósito de Jesús, o nos resignamos a seguir anunciando que los pobres serán bienaventurados sólo en el cielo?

---

7. Los cambios políticos del 89 lo demuestran. Ver *Centesimus annus*.



*La organización de la sociedad*, auspiciada a lo largo de la Edad Media y Moderna por la comunidad de salvación, no parece ofrecer la matriz adecuada para la sociedad de hoy. Al contrario, asistimos al resquebrajamiento de las estructuras comunitarias humanas laboriosamente fomentadas desde los albores de la Edad Media. El hombre no se siente en casa ni con su familia, más aún, ni siquiera en este planeta tierra. Es un hombre sin hogar<sup>8</sup>. Esto es fatal para el hombre, que no se desarrolla sano sino en el útero social sólido y fuerte.

*En el campo cultural* el panorama es semejante. Aquel mítico esfuerzo cultural que le dio unidad a Occidente, tan sabiamente conservado bajo la guía del Concilio de Trento durante la modernidad, está ahora demostrando que no responde al hombre de la era postmoderna. Las nuevas formas culturales, centuplicadas en alas de la informática, están provocando arrasante invasión cultural e increíble pluralismo.

*En el campo político* el panorama no es menos impresionante. La persona humana es cada día más esclava, por una parte, de la tecnología (biología, medios de comunicación, medicina y droga), y por otra, de los poderes públicos y del despotismo del dinero. Cuidar la persona humana, su vida ética y espiritual y su libertad, es una tarea apremiante de quien desee salvar al hombre.

*El campo religioso-cultural* ofrece un perfil desconcertante. Por una parte asistimos al despertar religioso que lleva a nuestros contemporáneos a todo tipo de apertura al Trascendente o a los seres supramundanos. Sobre todo a los favores del poder divino que se ponen a disposición del hombre, mediante técnicas de oración o de prácticas religiosas.

Convive con esta tendencia la otra gran corriente, fruto maduro de la modernidad y del conflicto de la ciencia con la religión, la secularización, en cuanto rescata el protagonismo del hombre en la creación y en la historia, frente a los poderes supramundanos.

Ante estos interrogantes del mundo a nuestra conciencia de cristianos sentimos la urgencia de volver a plantearse los a Jesús mismo de manera muy consciente y libre.

## 2. NUESTRA PREGUNTA AL NUEVO TESTAMENTO

En compañía del Concilio, por una parte hemos mirado hacia el interior de la propia conciencia de la Iglesia, y por otra hemos mirado al mundo y a sus grandes interrogantes.

---

8. Ver, BERGER, PETER L.; BERGER B. Y KELLNER H., *Un mundo sin hogar*, Santander, Sal Terrae, 1979.

Ante este panorama, con toda la comunidad eclesial, estamos de acuerdo en que debe planearse una evangelización nueva. Con empeño parecido al de los Padres de los siglos IV y V, el Concilio Vaticano II ha puesto las bases de un nuevo proyecto histórico para el cristianismo en el tercer milenio, y sobre esas bases hemos de edificar la nueva evangelización.

### **Modo de plantear la pregunta sobre Jesús hoy**

Para este plan debemos precisar nuestra pregunta al Nuevo Testamento. No hablamos de la presencia de Jesús hoy como primogénito de la creación, la cual se reviste así de una nueva condición filial. Esta perspectiva ha sido muy estudiada en la teología actual, sobre todo a partir de Jn 1,1ss y de Col-Ef 1. Tampoco hablamos de la acción global del Espíritu. Y por consiguiente, el tema no es la Iglesia en cuanto identificable con la acción de Jesucristo y del Espíritu en el mundo y en la historia. Expresamente excluimos de nuestro estudio dos aspectos de la presencia de Jesucristo en el mundo: a) Su presencia de Resucitado en la creación, incluso dentro de lo que llamamos su "justa autonomía", para realizar la historia general de salvación; b) y su presencia de Salvador personal para cada hombre, en el Espíritu.

Nuestra pregunta versa sobre la presencia de Jesucristo en cuanto histórica, visible, verificable, social y sacramental. Pero tampoco queremos abarcar todos los aspectos eclesiológicos del Nuevo Testamento sino algunos parámetros nucleares. Metodológicamente me parece muy importante delimitar la pregunta al Nuevo Testamento porque, como teólogos o pastoralistas, resultamos hablando indistintamente de esos tres tipos de presencia, con no poca confusión y desorientación.

### **Diversas respuestas globales sobre la manera de hacer presente a Jesús hoy en la Iglesia**

Poco a poco, a partir del Concilio, se han ido creando grandes corrientes de pensamiento en la Iglesia, que han dado origen a proyectos coherentes de nueva evangelización.

Como Jesús en su tiempo tenía varias opciones para definir su metodología pastoral, también nosotros tenemos múltiples alternativas. Tratemos de reconstruir las alternativas de Jesús para que sometamos a su juicio las nuestras.

Uno de nuestros grandes proyectos teológico-pastorales parte del *problema que podemos llamar político*. Razona más o menos así: Es necesario defender la persona humana frente a todas las amenazas. No tendremos nueva sociedad sin hombres nuevos. Es necesario crear nuevos líderes, orientar los movimientos de la Iglesia a la formación de auténticas personas cristianas. El magisterio social de la Iglesia es uno de los ejes de la nueva evangelización, en cuanto está

orientado a la defensa de la persona humana. Defendiendo la persona la Iglesia va a ganar credibilidad ante el mundo moderno.

Otro gran proyecto para la nueva evangelización tiene como eje *la renovación de la vida religiosa de los cristianos*, y discurre en esta tónica: A lo largo de siglos, la Iglesia supo orientar la vida religiosa de Occidente con una creatividad admirable en prácticas, devociones y ritos, que crearon el ambiente sano para el desarrollo de la fe católica. Es necesario reconstruir la vida religiosa y la oración, para unir los hombres a Dios mediante su Espíritu. A partir de esta renovación de la religiosidad se van a promover todos los otros aspectos de la vida de la Iglesia, que va al encuentro de nuevos tiempos de esplendor y de eficacia.

Otro gran proyecto para la nueva evangelización pone como eje *la opción por los pobres*, y su argumentación es de este talante. El maravilloso plan, del Evangelio y de los Padres de la Iglesia, de crear una nueva sociedad donde todos vivamos como hermanos, debe relanzarse a la luz de la corriente liberadora que ha estado vigente en los últimos siglos en toda la Iglesia y, de modo especial, en América Latina desde Medellín, y debe pedírsele de nuevo a toda la Iglesia que opte de manera eficaz por los pobres. Esta opción por los pobres es la clave y la piedra de toque para la renovación de la Iglesia, de cara al futuro. Así va a asumir el liderazgo de la renovación en la historia de la humanidad.

La otra corriente está motivada por *el problema de la cultura*. También para estos el gran acierto de los Padres de la Iglesia fue el crear una cultura cristiana, que tomó forma en la Edad Media, con su ápice en las universidades, en la teología escolástica y en el culto católico. Para esta corriente la nueva evangelización debe caracterizarse por la evangelización de la cultura, la inculturación, y la participación de las culturas para hacer presente a Cristo al hombre de hoy.

Estamos ante un panorama brillante y tremendamente creativo que debe llenarnos de optimismo en la Iglesia. Tenemos cuatro inmensos proyectos sobre el modo como los católicos vamos a darle eficacia a la presencia salvífica de Jesús en la historia. Con temblor, y sólo para entendernos, los denominaremos así: a) De personalismo cristiano, b) De renovación espiritual, c) De liberación cristiana, y d) De cultura cristiana.

Sin duda que todos estos proyectos son válidos y enriquecen la unidad y la pluralidad en la Iglesia, como lo demuestra la teología, la exégesis, el magisterio pontificio y el latinoamericano, y sobre todo el magisterio conciliar, donde abundan los textos para "probar" cualquiera de las cuatro tesis sobre la nueva evangelización, y para proponer un conjunto de directrices pastorales, en consonancia con las opciones de base, sustentadas en una teoría o simplemente acogidas de hecho. Y como ninguno es sectario, cada uno de estos cuatro

proyectos incorpora, dentro de su óptica, los elementos que le convienen de los restantes.

### El lema para Santo Domingo

Ante este balance general cobra todo su relieve el lema escogido para Santo Domingo. Y cobra toda su fuerza la pregunta que le hacemos al Nuevo Testamento, como expresión normativa, verbalizada una vez para siempre, del pensamiento de Jesús sobre su presencia social e histórica en el mundo para salvarlo.

¿Qué nos dice el Nuevo Testamento ante este panorama que hemos desplegado en sus rasgos elementales?

Para afincarnos en nuestra fe católica tomemos conciencia de los pasos que hemos de dar. Ante todo, identifiquemos con la Iglesia en su conciencia más clara que es el Concilio Vaticano II. El Concilio nos ha puesto la tarea: confrontar la vida de la Iglesia con la norma suprema de la fe cristiana, la Sagrada Escritura, leída en la tradición viva. Con esto el Concilio nos recuerda que nuestra fe es la misma que tuvieron los apóstoles seguidores de Jesús. Podríamos asumir, de acuerdo con esta orientación fundamental, que la nueva evangelización es ante todo un volver a Jesucristo, en el evangelio transmitido en el Nuevo Testamento por la Iglesia fundacional, y leído por la Iglesia en el hoy de la Tradición.

No deja de ser fascinante sentarse con el Nuevo Testamento a evaluar estos grandes proyectos pastorales, con ánimo sereno y obediente al amor de Dios expresado en Jesús. Para ser fieles hemos de distinguir al menos dos niveles: el tiempo de Jesús y el tiempo de las comunidades apostólicas. Tratamos de llegar así, mediante la misma Sagrada Escritura a la posición de Jesús y a la posición de la Iglesia apostólica.

En segundo lugar debemos centrarnos en el tema: Jesucristo hoy, en la era postmoderna, con su presencia sociológicamente analizable y sacramental.

### 3. RESPUESTA GENERAL DEL NUEVO TESTAMENTO

Puede ser pedagógico el preguntar a Jesús sobre su posición ante los nuevos proyectos, teniendo en cuenta su toma de posición frente a los proyectos salvíficos de su tiempo. Ante una presentación semejante de la problemática en el siglo primero ¿qué hubiera respondido Jesús?

Proyecto de liberación cristiana mediante *la opción por los pobres*. A la luz de los estudios de Jacques Dupont y otros autores sobre la pobreza en el Nuevo Testamento y sobre las bienaventuranzas, hoy tenemos una idea muy diáfana

del pensamiento de Jesús: Jesús no pretendió declarar bienaventurados a los pobres ni por ser pobres ni por los méritos que con ello iban a ganar para el cielo. Pero tampoco puso como meta de su vida el distribuir adecuadamente los bienes ni de la nación judía ni del imperio romano. Este era un gran proyecto del Antiguo Testamento: distribuir la tierra y el bienestar entre todos los hijos de Israel. Y este plan, según los profetas, debía extenderse a todo el mundo por el Mesías. Jesús sin duda analizó cómo el proyecto de una adecuada distribución de los bienes no se había conseguido con el gran plan mesiánico del Primer Testamento.

Por eso Jesús dice "dichosos los pobres", pero porque entran en el proyecto de Jesús, o sea el reino. La idea central y generadora es la constitución de una nueva realidad social, donde, por la fuerza del amor, se provocará un intercambio de bienes. Lo primero para Jesús es la creación de nuevas relaciones interpersonales en la comunidad de discípulos de Jesús.

Si sondeamos el pensamiento de las comunidades apostólicas llegamos a una conclusión semejante. En la *Quelle* aparece con toda claridad que los pobres evangélicos son la comunidad perseguida, como se ve claro en la cuarta bienaventuranza de Lucas y la última de Mateo. El eje del proyecto de los apóstoles, de Mateo o Lucas, es la creación de un grupo social de seguidores de Jesús, con vida propia e intensas relaciones interpersonales. No es una dimensión propiamente religiosa sino interpersonal de amor, pero alrededor de Jesús que mantiene su presencia en medio del grupo. Los pobres son dichosos porque están convocados a entrar en este dinamismo comunitario.

En esta perspectiva, Jesús nos ilumina sobre lo que debemos hacer con nuestra presencia entre los pobres: ni contentarnos con dinamizar la tensión religiosa cultural ni poner la prioridad en hacerlos felices con los bienes de la tierra. El punto de partida de Jesús se ubica en la comunidad intensa de discípulos, ubicados en la historia y enfrentados a los problemas que el amor suscita respecto de los hermanos en Jesús, hasta el desprendimiento y hasta la muerte por el hermano.

Podemos preguntar a Jesús sobre el otro gran eje del proyecto de la nueva evangelización: *el personalismo cristiano*. El líder que dinamice la masa.

A nivel de Jesús terreno es muy aleccionador que él no forma a cada hombre o mujer sino que los invita a su seguimiento dentro de un grupo. Pero seguir a Jesús no puede identificarse con una actitud religiosa que signifique el seguir a Dios y obedecer la conciencia. Seguir a Jesús es incorporarse a un grupo de personas humanas, incluso algunas mujeres, con intensas relaciones interpersonales. Seguir a Jesús, en la práctica, era compartir en un círculo relativamente pequeño con otras personas, que según los sociólogos modernos se llama grupo, en el cual todos alcanzan a practicar habitualmente relaciones

interpersonales. Se desplazaban juntos y comían juntos con cierta facilidad.

Los apóstoles realizaron esto mismo. Esta etapa fundacional de la historia de la Iglesia la describe bien el final de Mateo: "hagan discípulos". Se entiende que hacer discípulos era hacer lo mismo que Jesús hizo cuando llamó a algunos hombres y mujeres en su seguimiento. No se trata de predicar ni sólo de anunciar, se trata de una labor de fondo: formar discípulos es reorientar totalmente una vida, con la misma metodología de Jesús: compartiendo en comunidad para construir el Reino.

Si le preguntamos a Jesús sobre *la cultura como la pieza clave de evangelización*, pienso que nos responde con dos posiciones claras:

No hay que crear una cultura como objetivo inmediato de la evangelización para después llevarla a los no creyentes. La evangelización consiste en reunir a las personas, "de todas las gentes", es decir, de toda cultura, de toda raza, lengua o nación. La persona es llamada con su cultura; a ninguna cultura se le cierra la puerta. Toda cultura debe poder confesar a Jesús en el encuentro interpersonal de la comunidad nueva.

Jesús no se puso a meditar sobre la cultura judía de su tiempo, que debía abrirse a la cultura adveniente, que era el helenismo y la cultura del imperio romano.

La comunidad cristiana vivió este conflicto de manera dramática en el llamado Concilio de Jerusalén, cuando la cultura judía quiso imponerse y condicionar la evangelización. La Iglesia comprendió que toda cultura era llamada, y que toda cultura debía ser salvada: sólo lo asumido es salvado.

En el ámbito de la comunidad de discípulos se va a gestar necesariamente una nueva cultura, la cultura del amor. La comunidad cristiana no crea una cultura para imponerla a los demás que quieran convertirse, sino que integra, purifica y dinamiza los elementos culturales, obra del hombre, y suscita una nueva cultura del amor en la nueva familia.

Por una parte, el evangelio rechaza cualquier imperialismo cultural, pero por otra, el evangelio no deja inmutada la cultura que ha gestado la convivencia humana.

De esta manera la cultura no es el objetivo de la evangelización, sino un presupuesto, para la comprensión del mensaje, y un fruto de la acción de las personas que aceptan a Jesús en su propia cultura.

Preguntemos a Jesús, finalmente, sobre *el tema de la religión*. También aquí la posición de Jesús es clara y sorprendente: Jesús no viene a promover toda

clase de formas religiosas y de apertura al trascendente. El templo era el corazón religioso de Israel, y Jesús es acusado de hablar contra el templo, como Esteban, y como más tarde los cristianos perseguidos como ateos. Jesús pone el énfasis en la relación del hombre con su Padre, y en la relación de las personas entre sí como el nuevo valor *religioso* central. El amor fraterno es el nuevo culto: el dar la vida unos por otros en comunión con la entrega de Jesús, el sacrificio de la nueva alianza.

Se ha hecho notar repetidamente cómo Jesús introdujo una revolución en la religión, organizada según el Antiguo Testamento. A esto debemos añadir el que el Nuevo Testamento no llame a nadie *sacerdote*, asimilable a los sacerdotes del antiguo culto ni asimilables a los sacerdotes de las demás religiones. Esto es una llamada de atención sobre la novedad de los *sacerdotes* de la nueva alianza, y sobre la prudencia en la aplicación a ellos, de los conceptos de sacerdote y de sacrificio, válidos para el Antiguo Testamento o para la antropología cultural. En esto no ha sido suficientemente cauta la teología desde la temprana Edad Media.

Este es sólo uno de los aspectos en los cuales no se distinguió suficientemente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, lo que llevó a un uso inadecuado del Antiguo Testamento en la evangelización y en la interpretación de la piedad popular.

#### 4. TESTIMONIO DE LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Tenemos así el camino abierto para preguntar directamente al Nuevo Testamento sobre la manera específica como Jesús quiso hacerse presente en medio de la historia de la humanidad, ayer, hoy y siempre.

##### Manera como Dios se revela, según la *Dei Verbum*

No preguntamos por la presencia de Jesús resucitado que por su Espíritu se hace presente a cada uno por la fe. Se trata de la presencia histórica, sociológica, sacramental, analizable por el hombre y traducida en dinamismo histórico, según la fe cristiana.

Ya el Concilio Vaticano II nos dio la pauta de respuesta al clarificarnos la manera como Dios se revela. La teología solía decir que la revelación de Dios se hace a través de verdades o proposiciones formuladas para la razón humana, y confiadas a la Iglesia. La *Dei Verbum* nos ha dicho con toda claridad y precisión que la revelación se da, además, por los acontecimientos, por las realidades que se viven, por la historia y por la cultura. El Concilio empieza aplicando a Jesús esta nueva concepción. Jesucristo quiere estar presente

mediante las realidades humanas, mediante la historia y las palabras humanas, mediante los hechos. No basta analizar las palabras del Nuevo Testamento para captar el modo de presencia de Jesús hoy y siempre; el Concilio nos invita a estudiar todo el Nuevo Testamento con una nueva clave: los hechos, puestos a producir sentido en semiótica social, por Jesús y por las comunidades apostólicas, delante de los ojos de los hombres de las diversas épocas.

Si no se reflexiona profundamente sobre el significado de la *Dei Verbum* en el conjunto de la teología, muchas afirmaciones de este artículo podrían parecer incoherentes e inexactas o contrarias a la tradición.

Una cosa queda clara: Jesús no se hace presente sólo por unas ideas o por una doctrina, propuesta al asentimiento de la razón. La teoría en Jesús va unida a la acción histórica.

#### *El Jesús terreno y el grupo de discípulos.*

Sin duda para garantizar su presencia en la historia, Jesús, desde los comienzos de su vida pública, convocó un grupo de personas a su alrededor. En este hecho histórico percibimos cómo la piedra angular y el eje del plan de Jesús es la comunidad de personas, con densas relaciones interpersonales y con dinámica cotidiana, en referencia necesaria a su persona. El proyecto clave de Jesús es la Iglesia.

El Nuevo Testamento refleja esta decisión de Jesús desde las más antiguas tradiciones: las dos fuentes de los sinópticos y la tradición joánica nos invitan a contemplar el hecho fundacional: Jesús rodeado de un grupo de personas humanas, incluidas algunas mujeres. La clave para Jesús no es escribir unos discursos o un libro ni definir cuidadosamente un cuerpo de doctrina. El "hecho" originante es la existencia de un grupo de personas humanas a su alrededor, donde se vive un nuevo espíritu.

#### *Las comunidades apostólicas del Nuevo Testamento*

Si miramos las comunidades conocidas a través de los Escritos del Nuevo Testamento, de inmediato aparece el hecho clave: los apóstoles los han invitado a reunirse alrededor de Jesús Resucitado, que actúa presente mediante su Espíritu en el grupo o comunidad. Si había una primera intención, que también puede suponerse en Jesús, de convertir al *pueblo* de Israel como totalidad, o de hacer una escuela de líderes con la preocupación de formar algunas individualidades fuertes, lo que al final queda como *hecho* fundante y generador es la comunidad de discípulos, a partir de una familia, de un matrimonio o de un grupo de amigos. Los apóstoles se dedican a animar de diversas maneras dichas comunidades. El testimonio de dicha animación está en todos los escritos que integran el Nuevo Testamento.



## El testimonio de Marcos

En el documento más antiguo (año 45) que poseemos sobre la existencia terrena de Jesús vamos a investigar el modo como Jesús formuló y puso en práctica el nuevo modelo de comunidad, por oposición al proyecto ideado en el pueblo judío contemporáneo, y que podríamos llamar “de mesianismo institucional nacionalista”. Es claro que sólo podemos tocar unos puntos centrales.

El grupo de Jesús es intencionalmente heterogéneo. Jesús se rodea por personas de diverso origen, con significación reveladora, y constituye una comunidad nueva. Para una nueva evangelización, a semejanza de la de Jesús, considero de la máxima importancia este acercamiento a la metodología teológica de Jesús en sus decisiones respecto de su comunidad.

El primer aspecto que debe destacarse es que Jesús desiste del planteamiento general, inspirado en la ley y los profetas: hacer de Israel una nación seguidora del Mesías. La nación judía, con base en los escritos proféticos, tenía un plan global para la venida del Mesías: el Israel mesiánico y escatológico, mediador nacional entre Dios y todos los pueblos, que por el poder del Mesías han de cumplir la ley, como los judíos, para salvarse.

Jesús no convoca a los jefes religiosos y políticos de la nación ni se ubica en Jerusalén, centro y corazón del Israel institucional. Pero del Israel institucional escoge personas que consciente y libremente lo siguen: son los discípulos (Mc 2,15.18.23; 3,79), que más tarde son llamados “los Doce” (Mc 3,13-19), para significar la novedad que sobre el pueblo de Israel representa la comunidad recién convocada. El prototipo de esta convocación son Simón y Andrés (Mc 1,16-18) y Santiago y Juan (Mc 1,19s). Estos últimos, “hijos del trueno” por su intransigencia, y Simón, “Piedra”, que se destaca por su obstinación en la ideología de mesianismo nacionalista institucional.

Notemos, sobre todo, que el nuevo llamamiento no es por raza, ni por cultura, ni por institución, ni siquiera por religión; se caracteriza, porque parte del amor de Jesús, un hombre frente a ellos, porque se verifica en una respuesta consciente y libre de parte del seguidor, y porque se concreta en un acto no religioso o litúrgico, de integración a un grupo, con personas concretas. Jesús llama también a personas desvinculadas del Israel institucional. El prototipo de estos llamados es Leví, el recaudador, que por su misma profesión y cultura, está excluido de la alianza según la ley. Los llama “*oi pery auton*”: los que estaban con él.

Jesús, hijo de la cultura judía, ve el mundo dividido en dos grupos: el pueblo escogido y las naciones. En la programación de la buena nueva Jesús pone como piedra angular ese hecho tosado por lo escandaloso: llama a representantes de ambos grupos.

Los dos grupos antagónicos se unen alrededor de Jesús, por primera vez, en la casa, símbolo de comunidad (oikia: Mc 2,15), en una comida que se celebra con Leví, con recaudadores colaboracionistas con los opresores, con los pecadores y con los *discípulos*. A la comida, símbolo cultural del nuevo proyecto de Jesús, están convocados los fieles a la alianza primera y los no fieles.

El eje de la nueva comunidad es un hombre, Jesús, querido de Dios, que llama a los que ama. La fuente de la comunidad es una relación interpersonal humana, en nombre de Dios. Jesús exige una respuesta de adhesión total a su ser personal humano (Los llamó para estar con él, 3,14), y de compromiso total con su programa para toda la humanidad (...y para enviarlos a proclamar).

Cada uno, incluido Jesús, tiene su familia (madre y hermanos Mc 3,31.32), su cultura, su formación religiosa, su pasado, su posición económica. Jesús no propone como eje la raza, la familia, la nacionalidad, la cultura, la religión, las prácticas legales, sino una nueva relación familiar con él y con los demás miembros de la comunidad alrededor de la voluntad de Dios y su designio de amor sobre todos los hombres (3,35). Todos tienen cercanía estable con Jesús y se sientan en torno a él (Mc 3,32.34).

Entre estos dos grupos que integran la comunidad de Jesús histórico existe un conflicto permanente. El grupo proveniente del Israel institucional es "sordo y ciego" (Mc 4,12; Is 6,9) porque están adheridos a la ideología oficial de los escribas y letrados: no logra renunciar a la mentalidad mesiánica institucional de un pueblo, un estado, una sociedad completa que sea la depositaria del designio de Dios. Sería muy interesante seguir este conflicto prototípico en todo el escrito de Marcos, pero nos contentaremos con dos momentos: Pedro tiene el valor de enfrentarse claramente a la nueva mentalidad de Jesús, hasta el extremo que Jesús se ve obligado a apostrofarlo como *Satanás* (Mc 8,33). Pedro se obstinó en su ideología hasta declarar que era totalmente incompatible con la de Jesús: tal es el sentido de la triple negación (Mc 14,66-71) cuando el líder del mesianismo institucional nacionalista comprueba que todas sus esperanzas se derrumban en Jesús derrotado.

En cambio, los pobres, pecadores, recaudadores y enfermos, que también lo siguen (*oi pery auton*), teóricamente excluidos del mesianismo institucional nacionalista, entran con facilidad en sintonía con la "ideología" de Jesús. La novedad de Jesús, su creación maestra, es el grupo recién inventado, de intensas relaciones interpersonales y familiares alrededor del designio de amor del Padre, bajo la guía insustituible de Jesús<sup>9</sup>.

---

9. Sería largo traer los argumentos exegéticos para cada afirmación. Para profundizar el tema pueden consultarse los comentarios, o el libro de J. MATEOS, *Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el Evangelio de Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1982.

¿Qué significa seguir a Jesús? A la luz de estas reflexiones captamos mejor lo que significa seguir a Jesús, para esta primera evangelización. Ante todo no significa seguir la ley de Dios y las prescripciones de la alianza. No significa sólo seguir a Dios y su voluntad manifestada y revelada en la ley de Moisés. Significa seguir a este hombre que está delante de ellos y que los llama con amor humano, y expresa ese amor en relaciones interpersonales intensas, en nombre del Padre.

Mucho se ha escrito a lo largo de los 20 siglos de historia de la Iglesia sobre el seguimiento de Jesús, concebido de una manera individualista. El bautizado o el cristiano, se dice, debe seguir a Jesús, el salvador personal, y con facilidad se vuelve a la idea de seguir a Dios y su voluntad manifestada en las Sagradas Escrituras y en la conciencia de cada uno.

Incluso, tomando sólo el texto del N.T. se puede meditar bellamente de manera individualista, sobre estas palabras: "ven y sígueme...", y lo siguieron. Pero el Concilio Vaticano II, en la *Dei Verbum*, nos pide que miremos el *hecho*, que en sí es también revelador. Al contemplar el acontecimiento planeado por Jesús al *llamar*, percibimos que no se trataba de seguir a Jesús, sin más, sino de convivir en una comunidad o en una nueva familia, y de superar, en las relaciones interpersonales, el tremendo abismo que separaba las dos ideologías de los integrantes del grupo. Por consiguiente era entrar en relaciones humanas con personas de otras *culturas*, y esta convivencia era excepcionalmente difícil. Entre los seguidores de Jesús no se llegó a una comprensión radical, lo que dio origen a muchos conflictos, que se pueden rastrear en los escritos del Nuevo Testamento. Para nuestro objetivo queda claro que seguir a Jesús es equivalente a convivir con personas concretas invitadas por el amor humano de Jesús. La nueva evangelización, planeada directamente por Jesús, consistió en crear un nuevo modelo de comunidad, que sustituyera el mesianismo nacionalista institucional. Este modelo implica la opción por el más necesitado.

El reino de Dios es precisamente la gran decisión de aceptar a Jesús y aceptar la convivencia, aunque sea difícil, con las otras personas que Jesús también ha aceptado. Aquí está la forma como Jesús quiere continuar su presencia durante su ausencia, repitiendo esta experiencia en verdaderas comunidades de discípulos, en las cuales cada uno opta por el más pobre y necesitado. Como Iglesia en los albores del tercer milenio, mirémonos en el espejo del N.T.

### **El testimonio de Mateo: final**

Es bien sabido que el final de Mateo resume las intenciones no sólo del redactor de Mateo, sino de su comunidad, en la forma actual del primer evangelio. Resume, sin duda, el propósito de Jesús terreno (año 30), pero sintetiza la práctica implementada por la comunidad primitiva hasta los años ochenta.

El interrogante central al cual quiere responder es el mismo que hoy nos proponemos: ¿Cómo está Jesús presente en el mundo hoy, según la comunidad de Mateo?

El punto de partida y el tema central es: "Yo estaré con Uds. todos los días hasta el fin del mundo". Jesús quiere estar presente con su autoridad (*exousía*) divina, que le ha sido dada (pasivo que indica la acción divina), y para ello ordena a los que han sido sus discípulos: Vayan y hagan discípulos (*matetheústate*). Este verbo (no predicar, anunciar o proclamar), acuñado sabiamente para englobar toda la acción pastoral, actualiza lo que Jesús hizo con sus discípulos al convocarlos a su alrededor para formar la nueva familia. Los discípulos han hecho una experiencia a lo largo de la vida terrena de Jesús; es apenas normal que entiendan que Jesús los invita a repetir en el hoy de la comunidad (años 80) lo que Jesús hizo con ellos (año 30): reunir grupos de discípulos de procedencia heterogénea. Esta referencia a la experiencia terrena de Jesús no es suficiente; Mateo está pensando en la práctica que se lleva a cabo en su propia comunidad en Siria: desde hace años han estado practicando la vida de fraternidad en un grupo compacto en el que todos se comprometen a vivir según el sermón de la Montaña. Jesús los manda a repetir esta experiencia.

"De todos los pueblos".

Esta palabra resume la práctica de Jesús que llama a los discípulos del pueblo de la alianza y de los *excluidos* según el "mesianismo nacional institucional", y la práctica de la Iglesia que forma las comunidades con personas de diversa cultura, religión, raza, condición social. De ninguna manera pretende Mateo que se evangelice una cultura o se constituya una cultura cristiana y luego se invite a los hombres a aceptarla. La comunidad debe aceptar el pluralismo cultural como punto de partida, exactamente como los diversos grupos, representados en la comunidad de Jesús, debían aceptarse mutuamente, aunque al parecer nunca lo realizaron en vida de Jesús.

Todos los pueblos es el mundo: a él hay que llamar, por amor. No hay espacio para la condena ni siquiera para la amenaza. Esta se hace presente preferentemente contra quienes se niegan a amar el mundo, contra el "mesianismo nacional institucional".

"Bautizándolos".

La comunidad nueva postpascual se constituye por la presencia sacramental de Jesús mediante el bautismo y por el dinamismo interior trinitario. La comunidad llega a tal grado de integración y de unidad, a partir del pluralismo inicial, que se convierte en experiencia de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Jesús no repite la institucionalización del pueblo escogido constituyendo su comunidad con base en una ley o en una estructura o en una cultura que va

a dar la unidad. La unidad del grupo es un don del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; es un don fundado en el amor inicial de Jesús que invita porque ama; es una obra de la Palabra vivida y traducida en acción: deben practicar todo lo que está escrito en el Evangelio de Mateo; deben amarse mutuamente con amor radical. Esta novedad implica la conciencia y la libertad cuando se opta por el seguimiento de Jesús. Volver a poner como base de la comunidad la ley o la institucionalización jurídica es regresar al esquema que ofrecía el mesianismo nacional institucional rechazado por Jesús a costa de tantos conflictos en su comunidad, y que le costó la vida.

Para Mateo es fundamental la igualdad de los discípulos frente a la Palabra. Ustedes no pueden aspirar a ser maestros como los maestros del "mesianismo institucional nacionalista de la ley", porque todos ustedes son hermanos y tienen solamente un Maestro. Y no llamen ustedes padre a nadie en la tierra, porque tienen solamente un Padre: el que está en el cielo. Ni deben pretender que los llamen guías, porque Cristo es su único guía. El más grande entre ustedes debe servir a los demás (Mt 23,8-12). Por eso Jesús no se ausenta, y la comunidad debe ser celosa de conservar el puesto, que no ha de ser ocupado por nadie, según Mateo. Jesús mismo vive y actúa a través de la comunidad asociada a su misión.

Queda suficientemente claro cómo ha decidido estar presente Jesús, frente al problema de los pobres, frente al problema de las culturas, frente al problema de la institucionalidad social y frente al problema de las prácticas religiosas, a la manera como se planteaban en tiempo de Jesús y en tiempo de la comunidad de Mateo. He ahí el espejo de la nueva evangelización<sup>10</sup>.

N.B. Ya que no vamos a investigar el tema de los seguidores de Jesús en *Lucas*, no podemos menos de relievár, al menos, cómo Jesús tenía en su seguimiento también algunas mujeres (Lc 23,55-56), cuya presencia se hace destacadísima en los relatos referentes a la resurrección de Jesús. Las que siguen a Jesús desde Galilea (Lc 23,55), rompiendo más abiertamente la institucionalidad, son las que juegan papel protagónico en el relato del sepulcro vacío y del anuncio de la Resurrección.

### **El testimonio de Juan**

Al explicar cómo está presente Jesús en la Iglesia, Juan procede de manera muy significativa por lo original. Todos nos hemos preguntado por qué Juan, conociendo la práctica del bautismo y de la Cena en su comunidad, intencionalmente los silencia en su Evangelio. ¿Por qué evita decir que Jesús se hace presente en la celebración de un misterio sagrado? Se han dado varias

---

10. Sobre Mateo, por ejemplo, consultar las obras de W. TRILLING, *DAS WAHRE, Israel, o El Evangelio según San Mateo*, en la colección *El Nuevo Testamento y su Mensaje*, de Herder.

respuestas. Unos son sacramentalistas mientras otros son antisacramentalistas, al estilo de Bultmann. Dejando de lado esta discusión, parece claro que Juan quiere ir al fondo de las cosas y destacar la realidad profunda. Un teólogo clásico nos diría que Juan nos centra en la cosa (*res*), la relación interpersonal de servicio al interior de la comunidad, para que se entienda mejor el significante (*sacramentum*), celebración, practicado en la Iglesia y que Juan considera en peligro de desviarse hacia la magia o hacia el ritualismo.

Los capítulos 13 a 16 son “el discurso de despedida de Jesús”. Juan nos quiere decir cómo va a estar presente Jesús. Como en Marcos y como en Mateo, Jesús funda su comunidad, pero según Juan lo hace lavándole los pies a los discípulos (13,2-20) y excluyendo al que profesa un mesianismo nacionalista institucional, Judas (13,21-30). Esta mentalidad no se admite y por eso la comunidad queda fundada sólo cuando Judas sale (Jn 13,31-32).

Luego Jesús declara solemnemente: Les he dado ejemplo (*hypodeigma*) para que hagan de acuerdo (*kathos*) con lo que yo he hecho (Jn 13,15). No se trata de una repetición teatral de la acción de Jesús sino de un obrar en conformidad con ese ejemplo. Como si Jesús dijera: para hacer la comunidad, ustedes deben amar a los demás participantes como Jesús ha amado a sus discípulos, hasta convertir toda su vida en servicio *al otro* en la comunidad.

Jesús deja el testamento, o dice la manera cómo él va a seguir presente, y cómo es glorificado, y como Dios mostrará su gloria en él.

*Hijos míos, ya no estaré con ustedes mucho tiempo. Ustedes me buscarán, pero lo mismo que les dije a los judíos, les digo ahora a ustedes: no podrán ir a donde yo voy. Les doy un mandamiento nuevo: que se amen los unos a los otros. Así como yo los amo a ustedes, así deben amarse ustedes los unos a los otros. Si se aman los unos a los otros todo el mundo se dará cuenta que son discípulos míos.*

Para Juan el signo del cristiano no es la santa cruz llevada al pecho, ni siquiera la Eucaristía celebrada de acuerdo con las normas litúrgicas, ni la práctica de los diez mandamientos de Moisés sino el amor fraterno en una comunidad de hermanos tan unidos entre sí como el Padre, el Hijo y el Espíritu santo.

Si la hipótesis que hemos planteado es exacta, que Juan intuyó que muchos podían quedarse con el significante (la Cena) sin atender a la cosa significada (la comunidad fraterna de opción por el otro como necesitado), comprobamos que tal es la tendencia de muchos cristianos, y que la perspicacia inspirada de Juan es de sorprendente actualidad para la nueva evangelización: quedarse con la misa y olvidar el amor al hermano necesitado, con las duras renunciaciones que exige. Tiene toda la razón Juan al dedicar el discurso de despedida a las

relaciones interpersonales de Jesús con sus discípulos y a las relaciones de los discípulos entre sí en una verdadera comunidad, que reflejan las relaciones trinitarias.

Nunca meditaremos lo suficiente sobre esta orientación pastoral que nos da el discípulo amado, de una manera que nos deja desconcertados, y a veces escandalizados, a todos los teólogos: ¿Cómo es posible sustituir la eucaristía por el lavatorio de los pies en el relato fundacional?

Esto no significa que Juan quiera demeritar el sacramento; lo que quiere es evitar todo asomo de magia tan posible en el ambiente misterioso que lo rodeaba. Por eso enfrenta al cristiano con la exigencia básica: la realidad histórica, la persona humana, el amor como realidad divina que se inserta en la historia, para hacer presente a Jesús.

En el discurso de Jn 6 sobre el pan de vida, podemos llegar a la misma conclusión: el pan de vida, según Juan, que los cristianos comen, hace el empalme entre Jesús terreno, en diálogo y tensión con sus discípulos, y el Hijo de Dios que vive hoy en la comunidad. Son dos formas de estar presente del mismo Jesús. Juan sabe que la presencia actual de Jesús en la comunidad es misteriosa o sacramental, pero el evangelista quiere prevenimos para que aceptemos la presencia actual de Jesús en la realidad histórica, social y encarnada, de las relaciones interpersonales comunitarias al interior del grupo de discípulos.

Juan, sobre todo, quiere mostrarnos cómo hay que aceptar el culto cristiano, pero cuidarse mucho de interpretarlo a la manera del Antiguo Testamento, según el mesianismo institucional. Juan sabe que son necesarios el bautismo y la eucaristía, pero los silencia para decirnos que el culto auténtico para el cristiano se verifica en las relaciones interpersonales con Jesús y con los hermanos en el amor, y que Jesús resucitado sigue viviente y operante para bien de los que se aman trinitariamente. El cristiano que participa de la Cena en la comunidad de Juan sabe que debe adherirse a Jesús, hombre de Nazaret, presente en la comunidad como fuente de vida, que no se deja encerrar por nada.

Con Juan aparece claramente el objetivo de la práctica eucarística: el amor mutuo. Para construir la comunidad cristiana nada puede sustituir, ni ley ni ceremonia alguna, al amor de los unos a los otros en la fraternidad cristiana. La *institución* de este amor mutuo en el lavatorio de los pies tiene para Juan un alcance tan grande como las palabras de la *consagración* eucarística: Hagan esto en conmemoración mía.

### La Eucaristía

Si seguimos preguntando a Jesús sobre el modo de su presencia *en el tiempo*

*de su ausencia*, por fuerza tendremos que llegar a la eucaristía. La eucaristía configura la *manera oficial* como Jesús quiere seguir presente en medio de la comunidad de discípulos, donde se sintetizan los diversos niveles de significación, los aspectos culturales y semióticos que configuran un hecho histórico, y las relaciones interpersonales que quitan toda posibilidad de evasión en lo cultural-religioso. Es claro que nos tenemos que contentar sólo con algunas anotaciones sobre la eucaristía. Y estas notas cobran toda su fuerza si las leemos teniendo ante los ojos un tratado de Eucaristía de los años cincuenta<sup>11</sup>.

La cena de despedida es como la inauguración oficial de la comunidad de salvación, presencia salvadora de Jesús para el futuro. Las comidas anteriores, acostumbradas por Jesús, preludiaban esta última cena. Sólo en ésta el número de discípulos está completo y se la prepara cuidadosamente.

Jesús quiere mantener un lazo personal con el grupo de discípulos durante el tiempo de su ausencia. ¿Cómo lo consigue?

Con dos modos de presencia real: a) Por la celebración de la cena; b) mediante una actitud de servicio y caridad al interior de la comunidad. La manera real e histórica como Jesús está presente es la caridad fraterna al interior de la comunidad (significado), y la semiótica (significante) de esa realidad es la celebración de la Eucaristía, en la cual él está presente realmente.

Después de la pascua se formaron dos maneras de revivir esta cena: la tradición cultural y la tradición testamentaria. La tradición cultural refleja la práctica de las diversas comunidades neotestamentarias. San Pablo (1Co 11,23b-25) y los sinópticos narran la institución de la Eucaristía con elementos históricos de Jesús de Nazaret y con otros elementos sacados del *ritual* que se seguía en las comunidades.

La tradición testamentaria está representada en las comunidades joáneas y pone el énfasis en la vivencia de la caridad fraterna, en la relación interpersonal con Jesús y de los discípulos entre sí, como constitutiva de la comunidad y de la presencia real de Jesús. Estas dos tradiciones se encuentran enlazadas en algunos textos de los sinópticos. Deben integrarse para una comprensión plena de la Eucaristía en el Nuevo Testamento.

La tradición cultural se conserva en dos formas, que se pueden bautizar con los nombres de: antioquena, conservada por Lucas y Pablo, y marcana, presente en Marcos/Mateo.

Lucas/Pablo se caracterizan porque formulan así las palabras que dan el

---

11. Por ejemplo, las exposiciones teológicas y morales de la Eucaristía, para los seglares, del Padre Royo Marín, O.P.



sentido definitivo y fundacional:

Esto es mi cuerpo *que se entrega por ustedes.*  
*Hagan esto en memoria mía.*  
 Esta copa es la *La nueva alianza en mi sangre.*

Marcos/Mateo formulan así:

*Esto es mi sangre de la alianza*  
*que se derrama por la multitud.*

*La tradición antioquena*

“Hagan esto en memoria mía”.

Hacer memoria (*anámnesis*) es hacer presente y actuante en el ahora de la celebración el poder de Dios, según el A.T., pero según Jesús, es hacerse presente y actuante él mismo. Es hacer presente la acción de Dios pero en la persona de Jesús. Jesús está presente en la última cena, pero quiere estar presente, con presencia real y no sólo simbólica, en las celebraciones futuras de sus discípulos.

“Tomen y coman”.

No se trata de una presencia real estática, cosificada, sino de compartir una misma realidad, representada por el pan, cuerpo (yo) de Jesús. Se trata de un dinamismo comunitario ordenado por Jesús. Incluso antes de la presencia real Jesús ordena “tomen y coman” para constituir una nueva presencia global y compartida. Esta es la novedad de la presencia de Jesús compartida por toda la comunidad.

“Mi cuerpo (soma)”.

Soma (cuerpo) es el yo mismo, como realidad humana capaz de comunicarse y de relacionarse con los demás hombres y con todo el universo. Esto (el pan con la acción de distribuirlo y compartirlo) soy yo mismo que por amor voy a entregar la vida, voy a la muerte, para dar la salvación y la vida en plenitud, la realización exhaustiva de cada hombre. Soy yo en cuanto me entrego y muero para resucitar con mis hermanos. El pan es la presencia real de Jesús Resucitado; pero también la comunidad, unida por comer y compartir del mismo pan, es la presencia real de Jesús Resucitado. En adelante yo estaré con ustedes por este pan que comparten. La acción de la comunidad, o el compartir de los discípulos, para Jesús no es consecuencia hipotética de la Presencia Real de Jesús, sino que es constitutiva de la Eucaristía: la comunidad, que comparte el soma de Jesús, es constitutiva, como parte esencial, de la presencia real de

Jesús en el mundo. El mandato de compartir no es un accidente apenas opcional, respecto de la presencia real de Jesús ya completa, ontológicamente, en el solo pan.

“Por ustedes”.

En un primer nivel Jesús considera que va dar la vida, va a morir, por sus discípulos. Aparece claro un primer círculo de pertenencia alrededor de Jesús, que es la comunidad.

“Esta copa es la Nueva alianza”.

No dice este “vino es mi sangre”, sino esta copa es la nueva alianza. Toda la novedad aportada por Jesús para relacionarse con Dios está contenida en la copa, que comparten todos y que significa la muerte que Jesús va a sufrir libremente por la comunidad de discípulos. El ama tanto que da la vida por el proyecto de amor llevado hasta sus últimas consecuencias. Y precisamente por la indoblegable fidelidad a este proyecto de amor, el poder del hombre y su proyecto faraónico traman la muerte de Jesús.

#### *La tradición marcana*

En las palabras sobre el pan esta tradición no insiste en la entrega ni en la orden de repetir el gesto.

En las palabras sobre la copa, esta tradición insiste en la sangre derramada por todos, para el perdón de los pecados. Amplía el círculo de beneficiarios: primero, la comunidad de discípulos, y luego, en un segundo círculo, todo el mundo.

En síntesis podemos afirmar:

Jesús quiere estar presente en medio y a través de la comunidad, y él mismo define la forma simbólica o sacramental esencial de su presencia, en la cena de despedida. Él está vivo en medio de los suyos, y con ellos celebra un sacrificio de alabanza (Todá).

Después de la resurrección, la comunidad se reúne con gozo escatológico para celebrar la presencia de Jesús, sin necesidad de sacrificios en el templo: la muerte no ritual y fuera del lugar santo, sufrida por Jesús, es el *sacrificio* nuevo.

La comunidad captó la novedad introducida por Jesús mediante su muerte y su resurrección. Lo expresó a la luz de la profecía de Jeremías sobre la nueva alianza. La muerte de Jesús es salvífica, y es una alianza nueva (Jr 31,31).

La muerte de Jesús tiene un valor universal: la muerte de Jesús tiene valor de sacrificio expiatorio, a imagen del siervo del Señor, a favor (*hyper*), no sólo de la comunidad sino de la multitud, de la totalidad de la humanidad. Esta es la fe apostólica sobre la Eucaristía.

Lo que nos interesa resaltar, para nuestro objetivo de hacer operativo hoy el lema de Santo Domingo, es que la comprensión de la Eucaristía ha sido muy enriquecida a partir del Concilio, por el retorno a las fuentes neotestamentarias.

Se ha pasado de una visión que podría llamarse estática y cosista, a una visión dinámica, al destacar la relación entre la acción de Jesús y la comunidad que lo rodea, es decir, al contemplar el *hecho* y no sólo las palabras de la institución. Y de acuerdo con esta nueva visión ya se ha empezado a realizar la reforma litúrgica, que pidió el Concilio con la orientación certera de que fuera más *consciente y participativa* por parte de la comunidad<sup>12</sup>. La Eucaristía será el corazón de la evangelización nueva.

### Carta a los hebreos

El lema de Santo Domingo está tomado de la Carta a los Hebreos, 13,8.

La carta a los Hebreos es muy importante para nuestro propósito, porque se pregunta sobre una forma particular de la presencia y acción de Dios en medio de los hombres. La cultura humana en su relación con los poderes sobrehumanos ha establecido ciertas formas estereotipadas, a la manera de arquetipos universales, que constituyen las instituciones elementales de la religión, como los sacerdotes y los sacrificios. Estos medios de relación del hombre con Dios, y de la presencia y cercanía de Dios, deben estar definidos por la misma Divinidad, lo cual se expresa con el recurso a *escritos sagrados* o tradiciones fundacionales. La Primera Alianza comparte esta teoría de la antropología cultural y religiosa, y determina con sagrada minuciosidad cuanto se refiere a la religión, al culto y al rito, a lo sagrado y a lo profano (Ver, Ex. Lev.)

El Nuevo Testamento no habla de *sacerdotes* ni de *sacrificios*. Las primeras comunidades no sustituían el Templo de Jerusalén por otros templos o lugares sagrados, en las ciudades donde se establecían. No se definían lugares sagrados para las reuniones ni para la fracción del pan, pues se celebraba en sitios comunes, culturalmente profanos. Este modo de vivir la fe cristiana, que era relación con Dios en Jesús Mesías, no podía menos de provocar la pregunta crucial: ¿Tienen los cristianos un templo como lugar sagrado, unos sacerdotes legítimos, unas ceremonias con ritos sagrados legales, para relacionarse con Dios como él quiere?

12. Una visión de conjunto sobre la Eucaristía en el Nuevo Testamento, la encontramos en X. LEON DUFOUR, *La Fracción del Pan*, Madrid, Cristiandad, 1983.

A esta gran pregunta quiere responder el sermón a los Hebreos. Y el autor no se esfuerza por acomodar el misterio cristiano a los arquetipos religiosos que estaban en la mente de todos, sugiriendo siquiera un ritual, un tipo de sacerdotes segregados, unos ámbitos sagrados y un sacrificio acomodado a la antropología cultural y religiosa. Muy al contrario, el autor demuestra que todas estas estructuras religiosas son innecesarias o a la postre ineficaces. Nos hace ver cómo Jesús no era sacerdote ni podía serlo, culturalmente hablando, cómo la muerte de Jesús no aconteció según ritual alguno litúrgico sino lejos del templo, el Sitio Sagrado, cómo no había víctima ni sacrificador sagrados y legales. La obra de Jesús aconteció en el ámbito de lo *profano*, de las relaciones interpersonales, del amor mutuo, de la entrega por amor a sus *hermanos*, en el ámbito de los conflictos humanos. Pero en este ámbito de la historia humana, y no de lo sacro, por Jesús que entró en esta historia y se hizo hermano solidario y misericordioso con los hombres, la comunidad cristiana ha conseguido superabundantemente lo que intentaban, sin conseguirlo, la religión cultural y los ritos legales de la misma Antigua Alianza. Jesús, mediante su muerte histórica y no ritual, por el Espíritu eterno, entró en el Santuario del cielo por su Resurrección. Ya que ha conseguido, de hecho, lo que los ritos eran incapaces de obtener, Jesús bien merece el título de Sumo Sacerdote, no según los ritos culturalmente legales, sino según un rito suprallegal, el de Melquisedec.

La presencia de Jesús hoy en la Iglesia acontece en la historia y en la solidaridad con la comunidad de salvación guiada por los directores en la fe (He 11-12).

El autor del sermón sobre el sacerdocio de Cristo está en perfecta coherencia con todo lo que estudiamos en los sinópticos y Juan, y nos da los parámetros esenciales para el gran proyecto de la nueva evangelización en su inmensa pregunta sobre la religión y el culto como la presencia y la Buena Nueva de Jesús para el hombre de hoy<sup>13</sup>.

## CONCLUSIONES

He aquí algunas grandes prioridades para la nueva evangelización, que parecen desprenderse de todo lo expuesto, y que me atrevo a formular sin ningún ánimo dogmático sino como aporte amoroso a la construcción de la Iglesia de Jesús, hoy:

1. Mejorar la comprensión de la norma de la fe cristiana, nuevamente formulada por nuestro Concilio: la Sagrada Escritura unida a la Tradición, como una gran unidad de la historia de la revelación y de la salvación. Es la gran manera de vivir el Concilio y de realizar la evangelización nueva.

---

13. En lo referente a al Carta a los Hebreos seguimos al P. Albert Vanhoye, en sus diversos escritos sobre el tema.

2. Poner como núcleo de la nueva evangelización el mismo que puso Jesús en su vida terrena, y que pusieron luego los apóstoles: auténticas comunidades de personas mutuamente comprometidas alrededor de Jesús.
3. Insistir más y más en que evangelizar no es otra cosa que entrenar en colocarse cada uno frente a otros hermanos en la fe alrededor de Jesús. Evangelizar no es transmitir una serie de contenidos doctrinales sino modificar la experiencia de vida frente a los otros hermanos en la fe, por la fuerza del Espíritu, en la novedad de Jesús. En una palabra, clarificar mejor las relaciones entre doctrina cristiana, Evangelio e Iglesia.
4. Como este es el camino más difícil de todos, nuestra primera tentación será evadirlo, y partir del presupuesto alegre de que la comunidad ya existe porque existen bautizados que solicitan nuestros servicios religiosos<sup>14</sup>.
5. Por lo mismo aquí es donde se pone a prueba nuestra fe cristiana como entrega a Jesús y a su nuevo plan: nuestra idea central es la Iglesia pero una iglesia como la quiso Jesús y todo el N.T. Por lo tanto la nueva evangelización no es obra de la técnica, ni de la planeación, ni de las financiaciones, ni de las ideologías que luchan por imponerse, ni del miedo a la evangelización que otros hacen; es obra del amor, del Espíritu, de la gratitud amorosa, de la cruz generosamente aceptada, del aguante en una comunidad de contraste frente a la sociedad civil, de la oración y de la intimidad con el Señor. Todo lo que se haga por crear una nueva cultura de la solidaridad, por cerrar la brecha entre ricos y pobres, por avivar de nuevo la religiosidad dormida y por defender la persona humana, son grandes realizaciones de la nueva evangelización, pero en ninguna de ellas está lo específico de Jesús.
6. Es evidente que no se trata de un movimiento más en la Iglesia, como a veces se entendió el proyecto de comunidades eclesiales de base, sino de la tarea que Jesús asignó a sus discípulos, pero propuesta a todos los católicos y a todos los cristianos: la comunidad, construir la Iglesia. Solo tendremos un continente nuevo si promovemos la comunidades nuevas alrededor de Jesús.
7. Ni el tema de la cultura ni el de la opción por los pobres, que son centrales, pueden tener prioridad sobre el tema de la comunidad, ni pueden entenderse

---

14. Recordemos unas afirmaciones del Sínodo Extraordinario: "La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio. *Koinonía/comunión*, fundadas en la Sagrada Escritura, son tenidas en gran honor en la Iglesia antigua y en las Iglesias orientales hasta nuestros días...La eclesiología de comunión no puede reducirse a cuestiones organizativas o a cuestiones referentes a las meras potestades. La eclesiología de comunión constituye el fundamento para el orden en la Iglesia, y ante todo para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia". (II. C.1).

sin este presupuesto, que con demasiada frecuencia se supone gratuitamente. Sólo en una comunidad se gesta, por la acción del Espíritu, la conversión radical a los pobres y a la cultura de "el otro". El hecho prioritario y generador que es la comunidad no se crea con denuncias, con estudios sociológicos sobre las causas y soluciones de la pobreza o con grandes manifiestos sobre la brecha entre ricos y pobres, ni tampoco con grandes inversiones para crear la nueva cultura o para hacer frente a determinadas avalanchas culturales que son opuestas a la cultura cristiana. Todo esto es necesario pero sólo obtiene su pleno vigor si no se descuida lo esencial, que es la comunidad como Jesús la proyectó.

8. El tema de la religiosidad del pueblo en el Espíritu no puede confrontarse con la palabra de Dios sin una aguda conciencia de lo que significa "adorar en Espíritu y en Verdad" y "en amor fraterno", según San Juan, y sin un estudio a fondo del tema del Templo y de la liturgia en el N.T. Para la nueva evangelización nuestras comunidades cristianas deberían conocer mucho mejor las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.
9. Renovar la vivencia de la comunidad cristiana, con la lectura de la Palabra de Dios con el pueblo, es la respuesta adecuada a las "evangelizaciones" incompletas de los grupos religiosos libres, que tienen como bandera la Biblia y logran a veces crear ambientes personalizantes de dinámica comunitaria que satisfacen profundamente los anhelos de muchos<sup>15</sup>.

- 
15. En un estudio, elaborado por protestantes, sobre la labor misionera de las Iglesias Protestantes, se dice: "El crecimiento de la Iglesia Protestante en América Latina durante este siglo ha sido uno de los hitos espectaculares de las misiones modernas. Este rápido crecimiento se ha producido de la siguiente forma:

En 1900 había	50.000 protestantes en A.L.
En los años 30	1.000.000
En los años 40	2.000.000
En los años 50	5.000.000
En los años 60	10.000.000
En los años 70	20.000.000

Proyección para el 2.000.....100.000.000. Los cálculos más conservadores de la World Christian Encyclopedia, para 1981, daban un incremento neto de 64.000 nuevos cristianos por día.

Las razones que los investigadores encuentran para explicar este crecimiento son las siguientes: 1. Evangelización agresiva, 2. Multiplicación de las congregaciones (grupos comunitarios). 3. Concentración en grupos receptivos. 4. Laicado movlizado. 5. Reciclaje de los pastores. 6. Liturgia relevante desde el punto de vista cultural. 7. Ministerio de sanidad. 8. Prioridades bíblicas. (*What are we Missing?*, Peter Wagner, pg. 25).

16. Ver la nota n.5.

10. Una preocupación constante de los agentes de pastoral debe ser el cuidar con gran diligencia la vinculación de cada comunidad con el Pastor de la Iglesia Particular, como garantía de adhesión a la Tradición viva de la Iglesia. Así la Palabra tiene su recta comprensión, y se evita todo peligro de que las comunidades se deslicen hacia otros movimientos y grupos religiosos. La vinculación amorosa de todas las comunidades cristianas a los sucesores de los apóstoles, en comunión con el Papa, es característica esencial de la evangelización nueva.
  
11. Tener siempre presentes dos preocupaciones pastorales esenciales: de fidelidad a la Sagrada Escritura y de fidelidad a la Tradición viva mediante los Pastores de las Iglesias particulares como sucesores de los discípulos de Jesús denominados apóstoles. Pero dentro de esta doble fidelidad es necesario hacer un llamado a la creatividad de la caridad pastoral, pues hacen falta estructuras de comunión más adecuadas a las culturas de los hombres de la humanidad entera<sup>16</sup>.

# EL CRISTO DE SIEMPRE Y PARA SIEMPRE

## Consideraciones cristológicas

Jean Galot, S.J.\*

### 1. LA AFIRMACION DE LA CARTA A LOS HEBREOS

#### El Cristo inmutable en la fe y la predicación

Para evitar que los cristianos “se dejen extraviar por doctrinas diversas y extranjeras”, el autor de la Carta a los Hebreos afirma la realidad inmutable de Cristo: “Jesucristo permanece el mismo hoy como ayer y por la eternidad”.

A los que habían recibido la primera evangelización y podían ser tentados por otras doctrinas, les recuerda que Cristo sigue siendo el mismo que los primeros predicadores habían anunciado. “Acuérdense de sus pastores que les enseñaron la Palabra de Dios; miren cómo terminaron su vida e imiten su fe”. Hoy esos jefes han desaparecido; parece que se está aludiendo al martirio de ellos, testimonio supremo de su fe. Se trata de imitar esa fe, pues Cristo no desaparece. Lo que era ayer, en la primera predicación, sigue siéndolo hoy todavía, y lo será sin fin.

La intención del autor de la carta es mostrar pues que la predicación recibida por los cristianos conserva su vigencia: esa predicación tenía como objeto esencial a Cristo, y Cristo no cambia.

Les habían predicado a Jesús como única fuente de salvación. Así permanecerá siempre, de manera que los que han puesto su fe en El no deben temer. No pueden recurrir a otras doctrinas, que les harían perder la garantía que han recibido. Al contrario, deben conservar su fe en Cristo.

---

\* Profesor de cristología en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Belga.

1. C. Spicq observa que la declaración de 13,8 “que no se relaciona con los versículos anteriores por ninguna partícula de conexión, orienta mas bien el desarrollo que sigue” (*Épître aux Hébreux*, París 1953, II, 421).



Si el autor de la carta les dirige esa recomendación, es porque teme la influencia que podían ejercer sobre ellos toda clase de ideas no conformes con la revelación transmitida por los apóstoles. Les exhorta a rechazar todo lo que podría modificar el rostro de Cristo Salvador que se les había enseñado.

Pablo ya estaba protestando contra cualquier modificación por el estilo. Dirigía a los corintios este reproche: "Cualquiera puede llegar predicando a otro Jesús, no como se lo predicamos... y lo aceptan". El Cristo de la primera predicación apostólica es el único auténtico.

La Carta a los Hebreos subraya esa autenticidad inmutable de Cristo. Los cristianos de las primeras generaciones necesitaban que se les dijera. Se puede observar que esa necesidad existe todavía hoy en la Iglesia. En nuestra época, no se ha propuesto como objeto de la predicación y de la evangelización a "otro Jesús?"<sup>2</sup>. Al Cristo del Evangelio tal como es proclamado por la Iglesia, alguno ha querido substituirlo con reinterpretaciones que modifican profundamente su rostro y a menudo lo despojan de su personalidad divina de Hijo<sup>3</sup>. Frente a los intentos por infundir en la fe cristiana y en la catequesis un Jesús diferente del que la Iglesia anunció desde los orígenes, las palabras "Jesucristo es el mismo" conservan toda su vigencia.

### La permanencia ontológica de Cristo

La permanencia de Cristo como objeto de la predicación no se debe simplemente a una característica de la doctrina enseñada, garantizada por la autoridad de la revelación divina. Conforme a esa revelación, está fundada en la permanencia ontológica de la persona de Jesús.

Cristo ayer, hoy y para siempre es más que una ley del pensamiento cristiano. El sólo se puede entender en su ser personal, como realidad que no puede cambiar y está llamada a durar para siempre. Es inmutable en la doctrina de la fe porque es inmutable en sí mismo.

Al afirmar que Jesucristo es el mismo, el autor de la carta quiere afirmar esa permanencia ontológica. Sólo gracias a la permanencia de Cristo en el ser, le fe adquiere un fundamento inquebrantable. La confianza de los cristianos sólo puede tener un carácter absoluto si se asegura en el ser inmutable del único Salvador.

La permanencia ontológica así como aparece en esa afirmación, implica

- 
2. Cfr. J.R. GUERRERO, "El otro Jesús", en *Para un anuncio de Jesús de Nazaret hoy*, Salamanca 1976.
  3. Cfr. Nuestra obra *Le Christ, foi et contestation*, Chambray 1981, 9-88.

dos aspectos indisolublemente unidos. El primero: esa permanencia es propiedad de un ser personal que se posee plenamente hasta el punto de gozar de la inmutabilidad y de conservar sin cesar toda su riqueza íntima. El segundo, esa permanencia es presencia, puesto que se dice que Cristo sigue siendo "el mismo" en la relación fundamental que lo une a los cristianos. A ellos les importa la presencia indestructible, imborrable, de quien les procura la salvación y transforma su existencia. A esa presencia adhieren su fe y su esperanza.

Permanencia ontológica significa realidad metafísica inmutable pero no permanencia solitaria, encerrada en sí misma. Es una permanencia abierta, donde se manifiesta una presencia; a la par con la inmutabilidad del ser, la inmutabilidad del amor.

### La identidad de Cristo a través del tiempo

La permanencia de Cristo plantea un problema en su relación con el tiempo. El autor de la Carta a los Hebreos quiere esencialmente afirmar que en un tiempo que va pasando y cambiando, Jesucristo sigue idéntico a sí mismo.

¿Cómo debemos concebir esa identidad a través del tiempo?

Se puede recordar el intento de clarificación que de este problema ha hecho O. Cullmann. En su obra *Cristo y el tiempo*, quería mostrar que Cristo ocupa un lugar central en el tiempo, quedándose dentro del tiempo. Recurría a los textos bíblicos para sostener una concepción de la eternidad que no era otra cosa que la de un "tiempo indefinido", de una "continuación ilimitada de eras limitadas"<sup>4</sup>. Oponía esa concepción bíblica a la noción platónica de eternidad, y quería descartar cualquier concepto de una eternidad caracterizada por una diferencia cualitativa con el tiempo. La única diferencia consiste en la ausencia de límites; el tiempo sin límites no es distinto de nuestro tiempo propio<sup>5</sup>.

Si se aplicara esta interpretación a la afirmación de la Carta a los Hebreos, se debería admitir simplemente que las palabras "Jesús el mismo por los siglos" significan un tiempo sin límites, sin que se deba pensar en una eternidad superior al tiempo.

Ahí reside precisamente el problema ¿Jesús se situó exclusivamente al interior del tiempo o se atribuyó una verdadera eternidad que no sea simplemente un tiempo indefinidamente prolongado?

4. O. CULLMANN, *Christ et le Temps*, Neuchâtel-Paris 1957, 32.

5. Idem., 33.

Es en la revelación que él nos hace de su persona que debemos encontrar la respuesta; la afirmación de la carta a los Hebreos nos invita a volver a los textos evangélicos que dan testimonio de esa revelación. Como no se puede tener en cuenta todos esos textos, miraremos algunos particularmente significativos.

## 2. EL VALOR ETERNO DE LAS PALABRAS DE JESUS

Al problema de la naturaleza definitiva, inmutable, de la revelación contenida en los evangelios, Jesús mismo da una respuesta cuando afirma con vigor el valor propio de sus palabras "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mc 13,31; Mt 24,35; Lc 21,33).

La declaración tiene un alcance general, no limitado por el contexto del discurso escatológico<sup>6</sup>. Jesús no dice "esas palabras" al referirse al discurso precedente (cfr. Mt 7,24) sino de una manera más indeterminada "mis palabras". La declaración pudo pertenecer a otro contexto y estar inserta aquí por su analogía con la afirmación: "esta generación no pasará sin que todo esto suceda".

La analogía no impide una diferencia profunda. La declaración sobre la generación que no pasará antes que sea consumada la gran prueba, con la venida del Hijo del Hombre, se ubica en el marco del tiempo. Anuncia para un futuro próximo en términos misteriosos La Pasión, el duelo del universo, la venida victoriosa del Salvador que a partir de Pentecostés reunirá sus elegidos en el desarrollo de la Iglesia. Esos acontecimientos están anunciados al interior del discurrir del tiempo.

Al contrario, la declaración sobre las palabras que no pasarán tiende a proclamar una inmutabilidad absoluta, superior al tiempo, puesto que no es cuestionada por la caducidad del cielo y de la tierra que sí pasarán. Es como si Jesús hubiera dicho: "La humanidad morirá con la desaparición del cielo y de la tierra, pero mis palabras permanecerán".

Semejante afirmación de eternidad se hallaba en un oráculo del libro de Isaías respecto a la salvación dada por Dios. "Sí, los cielos se disiparán como humo, y la tierra se desgastará como un vestido... pero mi salvación durará eternamente y mi justicia no tendrá fin" (Is 51,6). La salvación tiene duración eterna porque viene de Dios.

La afirmación evangélica se refiere especialmente a las palabras. Implica

---

6. Es lo que observa Lagrange (*Evangile selon Saint Marc*, París 1929, 348) invocando una imagen parecida en un contexto diferente, en Lc 16,17.

que las palabras de Jesús tienen valor eterno porque vienen de Dios; no pasarán porque Dios, a diferencia del mundo, no pasará.

Es importante subrayar que las palabras de Jesús son palabras de Dios a título único, excepcional. Las palabras del profeta podían llamarse palabras de Dios, pero aquí hay otra cosa. La Carta a los Hebreos pone en evidencia esa diferencia desde las primeras palabras del prólogo: "En diversas ocasiones y bajo diferentes formas, Dios habló a nuestros padres por medio de profetas, hasta que en estos días, que son los últimos, nos habló a nosotros por medio de su Hijo" (1,1-2).

Existe una distancia considerable entre las múltiples palabras pronunciadas a nombre de Dios por los profetas y la única palabra que viene del Hijo y que en estos últimos tiempos, cierra definitivamente la Revelación. Ese Hijo es presentado por la carta con un rostro divino de Creador y con las propiedades divinas de la Sabiduría.

Por su manera de enseñar, Jesús mismo da a entender lo nuevo y original de su actividad de predicación. Los auditores "estaban asombrados por su enseñanza, pues enseñaba con autoridad, y no como los maestros de la Ley" (Mc 1,22; Mt 7,29; Lc 4,32). La doctrina de los maestros de la ley descansaba sobre los textos de la ley, a la cual reconocían autoridad divina. Jesús no busca en la ley la autoridad de su enseñanza; él posee en sí mismo esa autoridad, es decir una autoridad divina. En varias ocasiones manifiesta su autoridad personal modificando la ley, particularmente en el sentido de un amor más universal.

Esa autoridad divina confiere a su palabra un valor definitivo, absoluto. En esa palabra, hay una expresión de la eternidad divina.

Si la Iglesia propone a la fe una verdad inmutable, es porque Jesús confió a sus discípulos palabras que no pasarán. La Iglesia no podría ser simplemente semejante a otras sociedades o comunidades donde los pensamientos y opiniones están sujetos a continuos cambios. Posee palabras que no puede cambiar y ella tiene la garantía de que no cambiarán. Recibe de Cristo su vida y su verdad.

No es desde la autoridad humana que la dirige, que la Iglesia tiene la inmutabilidad de su doctrina de fe, sino de la autoridad divina que se reveló en el evangelio. Y precisamente porque es de fuente divina, esa inmutabilidad no significa en absoluto una inmovilidad de pensamiento. Las palabras que no pasarán tienen en sí mismas una riqueza inagotable de sentido, de tal suerte que han de ser objeto de un permanente esfuerzo de reflexión y llevarán a descubrir continuamente nuevos aspectos de su contenido. Son la expresión de un misterio que supera los límites de la formulación que le ha sido dada.

Lejos de paralizar el pensamiento, lo estimulan y ofrecen permanentemente

un campo nuevo de exploración. La novedad no se debe buscar fuera de esas palabras, sino en esas mismas palabras, tales como han sido confiadas a la Iglesia y han recibido ya una explicitación debida a la reflexión de fe. Esa explicitación está llamada a desarrollarse. Tiende a permitir un mejor conocimiento de Jesucristo mismo, así como se ha revelado a través de sus propias palabras.

### 3. PALABRA Y PERSONA ETERNA

El valor eterno de las palabras está ligado al valor eterno de la persona que las pronuncia.

Es lo que Jesús da a entender en un diálogo donde muestra el misterio que envuelve su origen y su destino: "Yo sé de donde vine y a donde voy; pero ustedes no saben ni de donde vengo ni a donde voy" (Jn 8,14). Los que pensaban conocer su origen hablando de Galilea de donde no surge ningún profeta (Jn 7,52) ignoraban su verdadera procedencia, que no era de este mundo. "Ustedes son de abajo; yo soy de arriba. Ustedes son de este mundo, yo no soy de este mundo". Conocer su origen y su identidad es conocer a su Padre: "Ustedes no me conocen a mí ni tampoco a mi Padre" (Jn 8,19).

La revelación que él hace de sí mismo exige fe: "Si no creen que *yo soy*, morirán con sus pecados" (Jn 8,24). Se puede dudar con la traducción de la fórmula griega *ego eimi*, "yo soy" o "soy yo". El sentido "Yo soy" hace pensar más directamente en el nombre divino revelado en el Exodo (3,14). El sentido "Soy yo" es preferido por ciertos exégetas<sup>7</sup> por la analogía con las palabras de Isaías (43,10): "Para que sepan y crean en mí y comprendan que soy yo"<sup>8</sup>. El sentido fundamental sigue siendo el mismo, pues en el deuterio-Isaías al cual se refiere "soy yo" de Jesús, se trata del "soy yo" de Yahvé. Hay una diferencia de acento sobre el "yo" o el "soy", pero de todas maneras, es Dios quien afirma a la vez su yo y su ser.

Desconcertados por ese "yo soy" o "soy yo" de Jesús, los auditores le hacen la pregunta: "¿Quién eres tú?". Desean una explicación para entender la afirmación "Yo soy" en el sentido más literal; la reivindicación del nombre divino les parecía exorbitante. Sin embargo es realmente ese sentido el que está implicado en la frase pronunciada por Jesús, pues "Yo soy" es objeto de la fe ("si no creen..."), y de una fe necesaria a la salvación ("...morirán en su

7. Especialmente A. FEUILLET, "Les ego eimi christologiques du quatrieme evangile", en *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966) 5-33; R. SCHANACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, II, Fribourg 1971, 253, 300s.

8. También Dt 32,39: "Vean ahora que yo soy y que ningún otro que yo es Dios".

pecado”). Jesús se presenta como el que es, y como único salvador, lo que es una propiedad de Dios. Los auditores echan para atrás frente a semejante audacia y piden más claridad, más precisión.

La respuesta es simple: “Desde el principio (yo soy) precisamente lo que les digo” (8,25). Ella confirma el misterio de la declaración anterior. Esta respuesta plantea problemas a los exégetas, que le han dado diversas traducciones e interpretaciones. Las palabras “Desde el principio” (*tén arché*) fueron objeto de discusión. Ciertas traducciones han evitado el término “principio” y buscan un sentido aproximativo en fórmulas como estas: “Absolutamente lo que les digo”, “Primero lo que les digo”, o “es necesario aún que yo les hable”<sup>9</sup>.

Pero el término “principio” puede difícilmente ser privado de su sentido más apropiado, incluso si es utilizado en una locución adverbial, pues, por otra parte, en el lenguaje joánico tiene todo su valor. Basta con recordar frases características: “En el principio existía el Verbo”, “Este fue en Caná de Galilea, el principio de las señales milagrosas que hizo Jesús” (2,11)<sup>10</sup>.

¿Se puede ubicar simplemente la expresión “desde el principio” al comienzo del diálogo o de la enseñanza dada por Jesús? Así lo propone la traducción; “Lo que no dejo de decirles desde el principio”, lo que significa “Jesús aporta con constancia la misma enseñanza respecto a su identidad y a su misión...”<sup>11</sup> Esa interpretación ubicaría al interior de la vida pública el alcance de la afirmación. ¿Pero si será la perspectiva de Jesús ese cuadro temporal?

La traducción que acabamos de citar choca con la dificultad gramatical. “Desde el principio” no es complemento de “lo que les digo”. Es colocado encabezando la respuesta a la pregunta “¿quién eres tu?” y se refiere al ser de Jesús: “Desde el principio (yo soy) precisamente lo que les digo”<sup>12</sup>.

En el marco del misterio que quiere expresar la respuesta, la locución “desde el principio” toma su sentido más fuerte y alude a lo que se había dicho de la Sabiduría: “Desde la eternidad fui formada, desde el principio, antes del

9. Cfr. las traducciones citadas por R. ROBERT, “La malentendu sur le Nom Divin au chapitre VIII du quatrième évangile”, en *Revue Thomiste* 88 (1988) 282.

10. Cfr. también 1,2; 6,64; 8,44; 15,27; 16,4.

11. TOB (Traducción ecuménica de la Biblia) con la nota.

12. Cfr. E. DELEBECQUE, *Autour du verbe eimi*, “Je suis, dans le quatrième évangile, Nota sobre Juan 8,25, *Revue Thomiste* 86 (1986) 83: “las dos palabras *tén arché* tienen que pertenecer a la proposición principal *Yo soy* puesto que están separadas de la relativa por la barrera del pronombre relativo”.

comienzo de la tierra" (Pr 8,23)<sup>13</sup>. Jesús quiere dar a entender que desde la eternidad es lo que dice, y que por lo tanto las palabras "yo soy" tienen todo su valor. Es lo que revelará aún más claramente al fin del diálogo, cuando afirme no solamente una existencia cronológicamente anterior a la de Abraham, sino una existencia trascendente, la del "yo soy" superior al "devenir" del patriarca.

Está, pues, Jesús reivindicando para su ser una preexistencia superior al tiempo. La expresión "desde el principio" implica un origen eterno.

Ese origen está implícitamente confirmado por las palabras: "lo que precisamente les estoy diciendo". Jesús manifiesta la intención de confirmar lo que dice. Según el diálogo relatado por el evangelista, había dicho: "yo soy de arriba" y había hablado de su relación de Hijo con el Padre. Sobre todo él había declarado "yo soy", y viendo que sus interlocutores tienen dificultad para entender y acoger esa apropiación del nombre divino, insiste para que se tome en serio esa palabra. Así pues, "yo soy" expresa lo que es desde el principio. A la pregunta "¿Quién eres tu?" no tiene porque responder "yo soy fulano o sutano" sino simplemente "yo soy". La pregunta misma revela que los auditores no han entendido el valor de las palabras "yo soy".

Al mismo tiempo, Jesús que se aplica a sí mismo la propiedad de eternidad de la Sabiduría divina, subraya que él es lo que dice: "(yo soy) lo que precisamente les digo". Hay identidad entre su ser y su palabra<sup>14</sup>.

Se puede preguntar si esa afirmación de Jesús no sería lo que está al comienzo del texto del prólogo: "Al principio era el Verbo". Pues ese texto parece expresar, por medio del concepto Verbo o Logos, lo que estaba contenido en la respuesta: "Desde el principio (yo soy) lo que precisamente les digo".

La diferencia es que Jesús se refería a sus palabras humanas, mientras que el concepto de Logos permite afirmar la existencia de una persona divina que es palabra eterna. Pero ese pasaje se justifica por el hecho que las palabras humanas de Jesús se presentan como la expresión de una palabra divina, eterna<sup>15</sup>. La identidad afirmada por Jesús entre persona y palabra conduce a la afirmación de la palabra eterna.

13. Cfr. Sir 24,9: "Antes de los siglos, desde el principio, me creó..."

14. Cfr. sobre esa identidad J. GALOT, *Cristo, tu quién eres?*, Madrid 1982, 166-172.

15. Delebecque observa que el verbo *Lalelin*, utilizado en 8,25 tiene habitualmente en San Juan a Jesús por sujeto (de 25 utilizaciones, una excepción en 8,44). La traducción "decir" es demasiado débil. El verbo "designa una comunicación que Jesús es el único que lo puede hacer, la revelación de una cosa divina, una confidencia de lo que debe colocar al creyente en el camino de la salvación" (*Autour*, RT 1986, 87-88).

#### 4. JESUCRISTO, EL MISMO AYER

##### Ayer, origen eterno

Cuando Jesús declara que “desde el principio” él es lo que dice, expresa la verdad que se halla en la afirmación de la Carta a los Hebreos “Jesucristo, el mismo ayer”. Ese ayer no se ubica solamente en el tiempo: se remonta a la eternidad. El “principio” se refiere pues a un origen eterno, como es el caso de la Sabiduría divina.

Se puede observar también que para Jesús “ayer” no es un pasado determinado, sino un presente que se prolonga. Pues es para explicar y comentar la afirmación “yo soy” que contesta: “desde el principio (yo soy) lo que precisamente les estoy diciendo”. Su ser no es llevado en la corriente del tiempo, queda intacto, inmutable “desde el principio”.

Claro que los conceptos utilizados en el lenguaje de Jesús son sacados del contexto temporal de la vida humana. Según ese contexto temporal, “desde el principio” indicaría normalmente un comienzo del tiempo y “yo soy” un presente actual, pero el sentido dado a las afirmaciones supera el tiempo: el principio se ubica antes del tiempo, y “yo soy” domina el tiempo. Por medio de conceptos relativos a la experiencia temporal, se afirma una existencia eterna.

“Ayer” toma pues el sentido de una duración que viene de la eternidad. A la representación temporal de la eternidad está ligada una representación espacial. Jesús es de “arriba”, no es “de este mundo”. Esa representación confirma que no pertenece sencillamente al curso de nuestro tiempo.

Además el origen eterno resulta de la conciencia de venir de donde el Padre. Las relaciones personales que unen a Jesús con su Padre, y que implican que recibe todo de El (Cfr. Jn 8,28), manifiestan una proveniencia que no pertenece ni al tiempo ni al mundo, y sólo puede ser una proveniencia eterna. El declara expresamente: “De Dios salí y vengo de El” (8,42).

##### Ayer, antes del devenir de Abraham

El fin del diálogo ofrece a Jesús la posibilidad de subrayar más claramente aún su preexistencia eterna, que corresponde a la plenitud de significación del “yo soy”.

La promesa de una vida sin fin, garantizada por Jesús a quien guarda su palabra, le parece a los interlocutores una pretensión inadmisibile: “¿Eres más grande que nuestro padre Abraham que ha muerto? Los profetas también han muerto. ¿Quién pretendes ser?” (8,53).



Jesús contesta primero al reproche de glorificarse a sí mismo: el que lo glorifica es el Padre, y sus pretensiones no son las de un orgullo humano sino de la verdad que viene del Padre: "El que me glorifica es mi Padre, de quien dicen ustedes: "él es nuestro Dios", y sin embargo no lo conocen... Yo si lo conozco, y guardo su palabra".

Luego, él muestra en qué sentido es más grande que Abraham: "Abraham vuestro padre, se alegró al pensar que vería mi día. Lo vio y se alegró" (8,56). Con un ejemplo concreto, el de Abraham, que tiene una importancia capital para la tradición judía, Jesús muestra cómo él interpreta los escritores bíblicos en función de su persona. Deja entender aquí que la alegría sentida por Abraham por el nacimiento de su hijo Isaac cuyo nombre significaba "Dios sonrió", era en realidad la alegría que caracterizaría su propio nacimiento: él, Jesús, es el verdadero descendiente de Abraham, heredero de todas las promesas y fuente de alegría para la humanidad. En la risa de Abraham (Gn 17,17) había una orientación esencial hacia Cristo, hacia su día que sería el día del Señor, anunciado por los oráculos proféticos<sup>16</sup>.

Los auditores de esa interpretación no alcanzan a entenderla puesto que contestan: "No tienes cincuenta años y has visto a Abraham!". Jesús había dicho: "Abraham ha visto mi día", y ellos lo critican por la pretensión de haber visto a Abraham. Había puesto en evidencia la orientación de Abraham hacia su persona; pero los adversarios sólo conciben la posición de Jesús como relativa a Abraham, mientras es Abraham quien es relativo a Jesús. Pero igualmente, ellos no conciben la anterioridad de Jesús más que al interior del tiempo de una vida humana: "No tienes cincuenta años!".

En seguida Jesús restablece la verdadera perspectiva: no se trata de una anterioridad temporal que le hubiera permitido ver a Abraham, sino de una preexistencia que supera toda medida de tiempo: "Amén, amén, yo les digo: antes que Abraham existiera, Yo soy" (8,58).

"Yo soy" significa una existencia que precede toda la historia del pueblo judío, puesto que Abraham estaba al principio de esa historia. Más aún, lo absoluto del "yo soy" supone una existencia anterior a toda la creación, es decir una preexistencia eterna.

Significativa es la oposición entre el "devenir" atribuido a Abraham y el "ser" reivindicado por Jesús. Literalmente habría que traducir: "Antes que existiera Abraham, yo soy"<sup>17</sup>. El contraste entre "devenir" y "ser" había

16. Is 13,6; Ez 30,3; Jl 1,15 etc. Cfr. Lc 17,24; 1 Cor 8,5; 5,5; 2 Co 1,14.

17. La traducción "antes de que Abraham fuera, yo soy" no es exacta pues utiliza para Abraham el verbo ser, mientras en griego es *genesthai* un devenir que contrasta con el ser de "yo soy".

aparecido en el prólogo del evangelio: el ser caracteriza el Verbo, y el devenir las creaturas. "Al principio era el Verbo... y el Verbo era Dios... Todo se hizo por él" (1,1-3).

Jesús mismo utiliza ese contraste para definir su existencia en relación con Abraham: antes del devenir de Abraham, él es. Quizás esas palabras hayan tenido una influencia en la redacción del prólogo. Ellas son más concretas con el devenir de Abraham y el "yo soy" de Jesús; ellas han podido ser retomadas de manera más abstracta para afirmar el ser del Verbo y el devenir de la creación.

La reacción de los auditores demuestra que han entendido la pretensión de Jesús de atribuirse la preexistencia divina del "yo soy". En efecto, en esa pretensión ven ellos una blasfemia (cfr. Lev 24,16), y buscan cómo aplicarle la pena de la lapidación. En un diálogo donde se había definido ya antes con el "yo soy" (cfr. 8,24-28), Jesús logró por fin que comprendieran el alcance de ese "yo soy" como signo de su identidad divina<sup>18</sup>.

Así aparece la extensión que debe ser dada a la afirmación "Jesucristo el mismo ayer": El es el mismo desde la eternidad. Toda la historia humana debe entenderse en función de él, pues su preexistencia significa que está presente en toda la historia, así como estuvo presente a Abraham, el personaje más venerado de la historia judía.

## 5. JESUCRISTO, EL MISMO HOY

La afirmación "yo soy" expresa por sí misma un presente perpetuo. Ella confiere a la palabra "hoy" un alcance que en la actualidad la eleva por encima del tiempo. Jesús es el mismo hoy porque está en un hoy que no puede cesar de ser presente.

Para ese hoy, tomaremos el ejemplo de la afirmación dirigida a la Samaritana, como conclusión del diálogo que se entabló cerca del pozo de Jacob. Buscando cómo escapar de las exigencias de una mirada que le revela su conducta, esa mujer finalmente quiere abrigarse detrás del plazo que prevé antes de la venida del Mesías. Está esperando al Mesías y lo quiere escuchar: "Sé que el Mesías, el que llaman Cristo, debe venir. Cuando venga, nos anunciará todo" (Jn 4,25).

La barrera que pensaba levantar para su tranquilidad se cae enseguida,

---

18. R. ROBERT insiste en que el malentendido creado por los dos *ego eimi* de 8,24 y 8,28 no ha sido superado por 8,58 (cfr. *Le malentendu*, RT 1988, 278). Es cierto que 8,58 contiene una afirmación más clara del "yo soy", por su aspecto de preexistencia. Antes tal vez había incompreensión de parte de los auditores, más que malentendido.

cuando Jesús contesta: "Soy yo, el que te está hablando". El Mesías que ella creía lejano y por venir se encuentra de repente frente a ella. Acababa de ver en la conversación tantos signos de su poder espiritual que no podía recusar la afirmación. El Mesías se presentaba a ella en el hoy con sorprendente fuerza de persuasión.

Según el relato evangélico, son las palabras "soy yo" las que han provocado el cambio de actitud de la mujer. Dejar el cántaro y correr a anunciar la buena noticia, es el signo de una conversión que abandona el pasado y desea comunicar la alegría de la fe. La Samaritana enuncia su fe de una manera discreta, bajo la forma de un interrogante al prójimo: "¿No sería ese el Cristo?" Ella sabe que no tiene autoridad para hacer valer sus opiniones, y se conforma con sugerir lo que piensa, invitando a los otros a convencerse por un contacto más directo con Jesús. En ella, el "soy yo" produjo su efecto, y no demorará en producirlo en los que, interpelados por el testimonio de la mujer, van personalmente a escuchar al que se presenta como el Mesías, "el Salvador del mundo" (Jn 4,42).

Al traducir "soy yo", no podemos expresar toda la fuerza evocadora de la afirmación *ego eimi*. Según el contexto, esa afirmación tiene como primer sentido "soy el Mesías", puesto que la mujer había hablado del Mesías que debía venir. Pero en otro lugar la misma fórmula es utilizada para significar la apropiación del nombre divino, de manera que en ese diálogo donde se plantea la identidad de Jesús, una alusión a ese nombre no puede estar ausente.

Además el diálogo anterior parece imponer esa alusión. Jesús se presentó como el que da un agua viva que colma la sed humana y brota en vida eterna. Y sólo Dios puede dar la vida eterna. Cuando se declara el Mesías, no define su yo al nivel de un yo humano; se trata de un yo divino, fuente de vida eterna. Por este motivo, Jesús mismo está en la eternidad, estando a la vez presente en el tiempo humano.

El hoy, según el cual él se afirma como Mesías delante de la Samaritana recuerda lo que había proclamado en la sinagoga de Nazaret, después de la lectura del oráculo profético del libro de Isaías: "Hoy se cumple a vuestros oídos este pasaje de la Escritura" (Lc 4,21). El cumple todo lo que había sido anunciado del Mesías, verdad que los habitantes de Nazaret se rehusan a admitir. A la Samaritana, más abierta a su palabra, indica más claramente ese cumplimiento en el hoy, entregando la definición de su "yo", enunciada por el nombre divino "Yo soy".

Porque es eterno, Jesús está presente en el hoy del mundo, y le da a ese hoy un valor superior de eternidad. El eleva el tiempo humano al nivel de la vida eterna.

## 6. JESUCRISTO, EL MISMO POR LOS SIGLOS

### “Yo soy” en la Pasión

La presencia eterna implicada en el “Yo soy” de Jesús tiene un valor determinante para el futuro. Ella garantiza el mismo Cristo por los siglos.

Es lo que aparece en el drama de la Pasión: en el momento en que todo el futuro de Jesús es amenazado por las intenciones criminales de sus adversarios, la afirmación *ego eimi* aporta a ese futuro una luz superior. La encontramos ya en el momento del arresto. Juan la menciona expresamente en su relato, reconociéndole un alcance singular. Jesús mismo va al encuentro de los que vienen a detenerlo; se reconoce ahí su voluntad de entregarse en sacrificio, pero también el signo de un poder superior. “Jesús sabiendo todo lo que iba a suceder se adelanta y les dice: “A quién buscan?” Le contestaron: “A Jesús de Nazaret”. El les dice “Soy yo”. Cuando Jesús les dijo “Soy yo”, retrocedieron y cayeron por tierra” (Jn 18,4-6).

La expresión *ego eimi* significa “Yo soy”, como identidad de Jesús de Nazaret. Sin embargo el hecho de que los que vienen a detenerlo retrocedan y caigan por tierra, aunque se trata no de un milagro sino de un pequeño incidente debido al susto, es signo de la autoridad divina escondida en las palabras “soy yo”. Los que vienen a detener a Jesús toman a pesar suyo una actitud parecida a la del temor y de la prostración delante de la divinidad. Después de haber repetido la pregunta: “A quién buscan?” Jesús afirma con más insistencia su *ego eimi* como ligado a su palabra: “Les digo que soy yo”.

En el momento en que se entrega a los que lo quieren matar, el *ego eimi* suena como seguridad de vida perdurable. Los que quisieran hacerlo desaparecer definitivamente de la tierra no lo lograrán. El futuro pertenece al que dice: “Yo soy”.

### “Yo soy” frente a la muerte

En el proceso delante del Sanhedrín, otra vez Jesús pronuncia ese “Yo soy” según las versiones de Marcos y Lucas. A la pregunta del sumo sacerdote “Eres tú el Cristo, Hijo del Bendito?”, viene la respuesta “*ego eimi*”: “Soy yo” o “Yo soy” (Mc 14,61-62). Esa respuesta no significa exactamente, así como a menudo se traduce: “Lo soy”, es decir “Yo soy el Cristo, el Hijo del Bendito”. Ciertamente, Jesús quiere afirmar que es el Mesías e Hijo de Dios, por una respuesta positiva a la pregunta. Pero para decirlo, se expresa más bien como lo anota Mateo “Tu lo has dicho” (Mt 24,64). Le hubiera gustado a Caifás evitar hacer la pregunta, pues esto hacía de Jesús el dueño del proceso. Pero finalmente la hizo, y con su autoridad de sumo sacerdote. El expresó en su pregunta la identidad verdadera de Jesús, aunque no cree en ella. “Tu lo has dicho” en el

sentido de "así está bien"<sup>19</sup>, sería ya una respuesta suficiente a la pregunta. Pero Jesús agrega: "Yo soy"<sup>20</sup>. En efecto, la expresión "El Hijo de Dios" o "Hijo del Bendito" hubiera podido ser interpretada en el sentido de un hijo que no sería Dios. Al reivindicar el nombre divino, Jesús afirma que es Dios, Dios Hijo. No deja pues ninguna oscuridad en la respuesta que constituye el testimonio supremo de su identidad divina.

Al mismo tiempo, por ese "yo soy", deja entender que la condena a muerte que va a caer sobre él no podrá destruir su existencia ni su presencia. Seguirá siendo en el futuro como en el pasado.

Respecto al futuro, agrega: "De aquí en adelante verán al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Todopoderoso y venir sobre las nubes del cielo" (Mt 26,64). Será su manera de manifestar el "yo soy" después de su muerte. Por la sentada a la derecha del Todopoderoso, alude a la ascensión, y por la venida sobre las nubes del cielo, deja entrever una venida que se cumplirá de manera divina, siendo la nube el símbolo de la teofanía. El Hijo del Hombre está destinado a venir al mundo, a la manera de Dios, es decir por la acción del Espíritu Santo: será la venida que empezará en Pentecostés y se desarrollará hasta el fin del mundo.

A menudo la venida en las nubes del cielo ha sido interpretada como de la Parusía. Pero Jesús anuncia una venida que se va a producir "en adelante", "a partir de ahora", es decir una venida muy próxima. Esa venida está ligada a la ascensión: por el poder adquirido en la ascensión el Hijo del Hombre va a venir, es decir desde Pentecostés. El viene "sobre las nubes", por el Espíritu Santo. Y esta venida, los miembros del Sanhedrín la verán: "Ustedes verán..." Ellos verán el desarrollo de la Iglesia suscitado por el Espíritu Santo, un desarrollo que manifiesta la venida de Cristo al mundo<sup>21</sup>.

19. El mismo sentido afirmativo se encuentra en el diálogo con Pilato, "Tu lo dices, yo soy rey" (Jn 18,37). Jesús insiste en el hecho de que es su interlocutor quien lo dice, pues él no utiliza el mismo lenguaje; él no se llama rey, ni tampoco se llama Mesías ni Hijo de Dios; El es rey, El es Mesías e Hijo de Dios, pero utiliza otro lenguaje para expresar el misterio de su persona.
20. Lucas une los dos elementos de la respuesta "Tu lo has dicho" (Mt) y "yo soy" (Mc) en la fórmula: "Vosotros lo decís, yo soy". Los dos elementos son necesarios, pues "Yo soy" marca un progreso sobre "Tu lo dices". Después de contestar positivamente la pregunta, Jesús utiliza su propio lenguaje para enunciar su identidad.
21. Sobre el sentido de esa venida, cfr. J. GALOT, "Le Christ vient-il dans le monde", en *Esprit et Vie* 96 (1986) 625-632; *Christ de notre foi*, Louvain 1986, 155-163; *Cristo, tu quién eres?*, Madrid 1982, 367-374.

### **“Yo soy (estoy) con ustedes”**

La promesa hecha a los apóstoles después de la resurrección les asegura la presencia permanente del “yo soy”: “y yo estoy (soy) con ustedes todos los hasta el fin del mundo” (Mt 28,20). Es el último “yo soy” pronunciado por Jesús; El domina todo el futuro de la Iglesia.

Está utilizado en la misma perspectiva de alianza que el nombre divino enunciado por Yahvé en la revelación del Sinaí. El nombre “Yo soy” garantizaba la seguridad dada a Moisés: “Yo estaré (seré) contigo” (Ex 3,12). La presencia divina inmutable implicada en el “yo soy” significaba que la fidelidad a la alianza estaba arraigada en el ser divino.

Jesús garantiza por ese mismo ser divino su fidelidad en el acompañar el desarrollo de su Iglesia. Ofrece la certidumbre que él será el mismo hoy y por los siglos. En adelante su “Yo soy” será inseparable de la Iglesia. Esa inseparabilidad es sugerida por la estructura gramatical de la afirmación, que se enuncia literalmente: “Yo con ustedes estoy (soy)”. “Con ustedes” está incorporado al “yo soy”.

La eternidad del “yo soy”, que entró en el tiempo terrestre con el misterio de la encarnación, ya no dejará de presidir el tiempo de la Iglesia.

### **CONCLUSION**

La afirmación de la Carta a los Hebreos: “Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos” está destinada a fortalecer la fe de los cristianos en el Cristo que les ha sido predicado.

Toma su plenitud de sentido a la luz de las palabras que Jesús pronunció sobre su identidad, sobre todo a la luz del nombre divino “yo soy” que reivindica en varias ocasiones. Por ese “yo soy”, Cristo expresa no solamente el lugar central que ocupa en el desarrollo del tiempo sino la eternidad que le es propia y que le hace dominar el tiempo. De esa eternidad resulta el valor definitivo de sus palabras. “Ayer” es para él un origen eterno, “hoy” un presente eterno y “por siempre” un futuro implicado en su eternidad. En ese futuro, significado por “Yo estoy (soy) con ustedes”, está incluido el destino de la humanidad, llamada a compartir la vida eterna de Cristo.

## “JESUCRISTO AYER, HOY Y SIEMPRE”

### Implicaciones eclesiológicas

Alberto Ramírez Z. Pbro.\*

El lema cristológico que debe iluminar los trabajos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que habrá de reunirse en este año de 1992 en Santo Domingo, con ocasión de la celebración del V Centenario de la evangelización de nuestro continente, aparece desde la convocación de esta Asamblea por el Santo Padre, Juan Pablo II. Tomado de la Epístola a los Hebreos (13,8), en él se puede adivinar la intención que anima los proyectos de esta Asamblea, según la voluntad del Santo Padre: al asumir las responsabilidades que se imponen a la Iglesia en el actual momento histórico, y con la mirada puesta en un futuro que ya comienza, hay que mantener firme la fidelidad al Evangelio de nuestro Señor Jesucristo. San Pablo, en una situación más bien de controversia, exhortaba así a la comunidad de los gálatas (Gá 1,7ss):

*Estoy muy sorprendido de que tan pronto, abandonando al que los llamó a ustedes en la gracia de Cristo, se hayan pasado a otro Evangelio. En realidad no es que haya otro mensaje de salvación. Lo que sucede es que hay algunos que los perturban a ustedes y que quieren trastornar el mensaje de salvación de Cristo. Pero si alguien les anuncia un mensaje de salvación distinto del que les hemos anunciado, sea anatema. No importa si se trata de mí mismo o de un ángel venido del cielo. Lo he dicho y ahora lo repito: si alguien les anuncia un mensaje de salvación diferente del que ya han recibido, que se anatema.*

Así es de importante la fidelidad al Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, que nos tiene que animar en las circunstancias particularmente significativas que vivimos también en América Latina.

Las presentes reflexiones quieren hacer resaltar algunas implicaciones eclesiológicas de este lema cristológico y, de acuerdo con la estructura misma

---

\* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana y del Programa de Estudios Bíblicos de la Universidad de Antioquia, en Medellín, Colombia. Colombiano.

del lema, las dividimos en tres puntos fundamentales: la memoria cristiana de la Iglesia; la significación cristiana de la existencia actual de la Iglesia; la significación cristiana de la dimensión escatológica de la Iglesia.

### **Consideración preliminar sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe**

La cuestión acerca del Jesús histórico y del Cristo de la fe no pudo ser planteada, ni puede serlo actualmente, sin pensar en las implicaciones cristológicas de la eclesiología. No es necesario repetir aquí todo el discurso de esta problemática, presentado en las formas posibles una y otra vez, pero sí es útil señalar las luces que esta problemática nos ha dejado para afrontar ciertas cuestiones eclesiológicas.

Es realmente muy importante todo lo que ha estado en juego en esta discusión teológica y en los planteamientos que ella ha suscitado, en particular en este siglo. Es cierto que la Iglesia, por lo tanto todos nosotros, no se puede quedar fijada eternamente en una discusión, para la que no se encuentra nunca punto final. No podemos entonces seguir repitiendo este discurso. Pero debemos preguntarnos por los frutos que él ha producido.

En realidad, nuestra actitud frente a esta problemática no es ya como antes. Desde el horizonte de nuestros días estamos mejor dispuestos para valorar lo que hay que valorar en los planteamientos de esta controversia. Ya es claro que, al preguntarnos por la memoria cristiana de la Iglesia, no podemos establecerla en el sentido de una alternativa, la de la opción por el Jesús histórico o por el Cristo de la fe.

Conviene insistir en lo siguiente:

- Es necesario recuperar la dimensión humana de la persona del Señor, dimensión que tal vez hemos corrido el riesgo de minusvalorar, si no de olvidar en la práctica, en razón de ciertas mitificaciones e inclusive de ciertas espiritualizaciones innecesarias del Cristianismo. La expresión dogmática de Calcedonia, que no nos permite hablar de "la persona humana de Jesús" no es, a pesar de todo, un obstáculo para insistir en la necesidad de esta recuperación urgente<sup>1</sup>.

- Pero también hay que insistir en la necesidad de referirnos al Cristo de la fe, como el verdadero Jesús de la historia. Sólo así estamos en condiciones de reconocer el verdadero misterio del Señor, "lo que había en él", con una

1. La cristología dogmática fue objeto de debates teológicos muy importantes por la época del Concilio. Vale la pena recordar, por su utilidad informativa, el No. 42 de *Selecciones de Teología* (1992).



mirada profunda que no es ni la de "la carne", ni la de "la sangre" (Mt 16,17). Para ello es indispensable, en términos evangélicos, ser sanados de nuestra ceguera de nacimiento (Mc 8,22-26), con el fin de poder hacer una verdadera confesión cristológica en nuestra vida (Cfr. Mc 8,27-30).

Se ha hablado de la necesidad de "privilegiar al Jesús histórico" en lugar del Cristo de la fe<sup>2</sup>. Una posición así podría estar basada en malentendidos perjudiciales para señalar los fundamentos cristianos de la Iglesia, fundamentos que no son otra cosa que la referencia al Jesucristo tanto de ayer, como el de hoy y mañana.

Los presupuestos que habían servido para plantear esta discusión, con la posibilidad de resolverla en un sentido de alternativa (o el Jesús histórico o el Cristo de la fe), o aún en el sentido de una preferencia ("privilegiar al Jesús histórico") ya no desempeñan el papel que desempeñaban antes. En definitiva tenemos que afirmar que el Jesús histórico, que es el Cristo de la fe, es el punto necesario de referencia de la Iglesia y precisamente en el sentido del "Jesucristo de ayer, de hoy y para siempre"<sup>3</sup>.

## 1. JESUCRISTO AYER

En todos los tiempos la Iglesia tiene que ser la comunidad de los "memores Christi". La memoria de Jesucristo constituye para la Iglesia su tradición fundamental. Para explicar la manera como la Iglesia se constituye por su memoria cristiana, conviene comprender también mejor el sentido de la tradición en la Iglesia.

### Sobre el sentido pleno de la tradición eclesial

Usualmente hemos utilizado la noción de "tradición" para referirnos al pasado, y esto no sólo en un contexto cristiano-eclesial, sino también, en general, en un contexto secular. Sin embargo, de hecho la noción de tradición no se liga tan estrechamente con la del pasado sino, etimológicamente, más bien con el fenómeno de la transmisión de lo que es constitutivo en la sucesión de las generaciones, cada una de las cuales es fruto de la que la precede, pero también generadora de la que le sigue. No somos, en cuanto Iglesia, un acontecimiento aislado, que surge repentinamente en el presente, sin raíces, y que, al final de cuentas no tiene consecuencias: somos una Iglesia de la

- 
2. Es una afirmación frecuente en la teología de la liberación.
  3. La bibliografía que existe sobre este asunto es muy rica. Quisiera hacer notar la que se ha dado entre nosotros ya desde hace mucho tiempo: por ejemplo D. KAPKIN, "El Jesús histórico y el Cristo de la fe", en *Cuestiones Teológicas Medellín* 2 (1974), p 4-35.

Tradición, porque hemos sido engendrados por las generaciones de fe que nos han precedido, y porque estamos llamados a hacer Tradición, es decir, a entregar enriquecido el patrimonio recibido o, mejor aún, a hacer crecer la tradición.

En el contexto de las controversias dogmáticas interconfesionales, la cuestión de la Sagrada Escritura y de la tradición ha sido afrontada en función de la fundamentación de la existencia cristiana del presente. En este sentido, los hermanos separados "protestantes" han sido caracterizados como los cristianos de la "sola Scriptura", mientras que nosotros, los cristianos católicos, nos hemos caracterizado como los cristianos de "la Escritura y la Tradición", con cierto énfasis, de todos modos, puesto en la tradición<sup>4</sup>.

Las afirmaciones dogmáticas recientes acerca del papel fundamentador que tienen para la Iglesia la Sagrada Escritura y la Tradición, constituyen, se dice, un verdadero progreso en comparación con las afirmaciones dogmáticas de otros momentos. Y en realidad, hay que hacer notar, por ejemplo, que la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Divina Revelación<sup>5</sup> valora, de manera ejemplar, el papel de la Sagrada Escritura para la fundamentación de la existencia eclesial (católica); además, hay que reconocer el progreso que significa en dicha Constitución el superar el paralelismo entre la Sagrada Escritura y la Tradición, para permitir que aparezca la necesidad de señalar las relaciones que tienen que existir entre estas "dos fuentes" de la trasmisión de la Revelación.

Pero tal vez sería posible insistir en adelante en una relación más estrecha entre la Sagrada Escritura y la Tradición, con la finalidad indicada de fundamentar la existencia actual de la Iglesia, en cuanto que se debe considerar a la Sagrada Escritura como un fenómeno de "tradición", aún más, como el hecho promordial de la tradición, que existe siempre por dentro de ella, en la sucesión de todas las generaciones cristianas. El hecho eclesial es un hecho de tradición siempre "normada" por la referencia a la experiencia original de la fe, que es la fe apostólica, como lo confesamos en el Credo<sup>6</sup>, fe a la que tenemos acceso siempre por la Sagrada Escritura.

Es ésta la razón por la cual en la Iglesia decimos que tenemos que escuchar la Palabra de Dios, o que tenemos que mantener nuestra fidelidad al Evangelio:

- 
4. Hay que tener en cuenta la historia de la doctrina del Magisterio de la Iglesia al respecto, sobre todo la doctrina conciliar de Trento, del Vaticano I y del Vaticano II.
  5. Dei Verbum.
  6. Normalmente entendemos la confesión del Credo en el sentido de la dimensión jerárquica de la Iglesia. No debiéramos olvidar este sentido de la fe apostólica que fundamenta nuestra fe actual.

porque tenemos que fundamentar nuestra fe actual en la fe de la Tradición que lleva por dentro la experiencia apostólica, el último lugar de nuestra referencia. Nuestra fidelidad tiene que ser, naturalmente, a un Evangelio vivo, que es el que constituye para nosotros la Palabra de Dios, asumida en nuestra vida. No se puede por ejemplo, mirar la Sagrada Escritura como la "Palabra de Dios" congelada en los estantes de nuestras bibliotecas. Fidelidad a la Tradición, fidelidad, en definitiva, al nervio mismo de la Tradición que es la Sagrada Escritura viva en la vida de los cristianos.

### La memoria cristiana de la Iglesia

En todos los tiempos, pues, la Iglesia tiene que ser la comunidad de los "memores Christi", porque la memoria de Jesucristo constituye para la Iglesia su verdadero "ayer".

La tradición cristiana conoce un mandamiento memorial que es la voluntad expresa del Señor para sus discípulos, en vísperas de su entrega hasta la muerte. Nos encontramos este mandamiento en la tradición eucarística de Antioquía, representada por los textos acerca de la institución (de la Eucaristía) que aparecen en la I Epístola a los Corintios (11,23-25) y en el Evangelio de Lucas (22, 14-23): "Haced esto en memoria mía".

La memoria del Señor, que debía acontecer sacramentalmente según la capacidad memorial del medio judío-semítico, constituyó siempre para la Iglesia un mandamiento sagrado. Dicho memorial tenía que hacer referencia expresa a la muerte del maestro ("mi sangre derramada"), pero también debía evocar toda la existencia del Señor, cuya significación se manifestó precisamente, de manera decisiva, por el sufrimiento y por la muerte, tales como los asumió Jesús.

Recordar a Jesús, el Maestro que es el Cristo, con la capacidad memorial, actualizadora como decimos ahora<sup>7</sup>, que tenían los judíos, ha sido algo familiar para la Iglesia, cuando celebra la Eucaristía. Pero en nuestra Iglesia tiene además una importancia trascendental, en un sentido memorial, desde la época primitiva, la celebración anual de la fiesta pascual. La significación memorial de la Pascua cristiana debería ser referida igualmente por nosotros a este mandamiento del maestro en vísperas de su muerte. En efecto, si la cuestión pascual tiene de verdad una importancia real para comprender la Cena del Señor en vísperas de su pasión, habría que hacer notar también la relación que el mandamiento memorial tiene con la celebración anual de la Pascua cristiana,

---

7. La teología litúrgico-sacramental desarrollada desde la obra de Dom O. CASEL, (*Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, 1934) y toda su teología del culto cristiano (actualización: *Vergegenwärtigung*) es muy importante aquí.

aún si se prescinde de considerar dicha fiesta anual en el sentido de la ocasión histórica en la que debe ser ubicada la Cena del Señor<sup>8</sup>.

De todos modos, tanto la Pascua cristiana anual de la Iglesia (y ella principalmente), como su praxis eucarística (sobre todo la del "dies dominica") constituyen un claro testimonio acerca de la significación de la memoria del Señor, necesaria para la constitución de la comunidad eclesial cristiana.

Hablar del objeto de esta memoria es de mucho interés para comprender mejor lo que afirmamos cuando nos referimos a la proclamación del Señor como el Jesucristo de ayer. Por eso los dos puntos que se quieren presentar a continuación,

*La memoria que la Iglesia hace de  
Jesucristo como su salvador*

La Iglesia ha recordado siempre a Jesucristo como su Salvador. La relación del memorial de la salvación, que ella siempre ha hecho, con el sufrimiento y la muerte de su Señor (indisolublemente ligada, como es evidente, con la confesión de la resurrección) es algo obvio. La tradición teológica de la Iglesia ha explicado, además, la razón por la cual el sufrimiento y sobre todo la muerte del Señor constituyen nuestra salvación, con la mirada puesta, con frecuencia, en una concepción martiroológica de dichos acontecimientos.

Las explicaciones teológicas de la redención no siempre han sido afortunadas, podríamos decir. A veces, sobre todo recientemente, nos hemos cuidado de descartar ciertas explicaciones del sufrimiento y de la muerte de Jesús que serían incompatibles con el sentido mismo de la revelación del amor del Padre, que acontece en toda la existencia del Señor. Sería el caso de una comprensión "sádica" (aunque la expresión pueda ser fuerte) de la satisfacción de Dios, exigida por El y realizada por el sufrimiento de un inocente.

Pero podemos leer la Sagrada Escritura de manera serena y mucho más acertada para recoger en ella las categorías que, en su conjunto, nos permiten expresar adecuadamente el misterio de la redención. Algunas de estas categorías son más bien jurídicas: las de redención y de satisfacción. Ellas son ciertamente originales, pero, por sí solas, insuficientes para expresar este misterio de la salvación. Otras son de carácter más bien cultural: las de santificación o de purificación. También ellas, por sí solas, son insuficientes para tal propósito. Existe un tipo de categorías, que merece una valoración especial: son las

---

8. Ha sido una cuestión muy debatida ésta y para ella se han presentado diversas posibilidades de explicación. Una obra muy importante sobre el asunto fue la de E. RUCKSTUHL. *Die Chronologie des Letzten Mahles und des Leidens Jesu*. Biblische Beiträge 4. Benziger Verlag Einsiedeln Zürich Köln. 1963.

categorías que podríamos llamar “histórico-salvíficas”. A ellas pertenece la tipología pascual, que se ha convertido en un vehículo privilegiado, dentro de todas las categorías memoriales de la Iglesia, para expresar el misterio de nuestra salvación. Piénsese si no en la gran importancia que atribuimos en nuestra manera de hablar litúrgica y pastoral al lenguaje pascual.

Por lo tanto, si por medio de categorías jurídicas, al hacer memoria de Jesucristo nuestro salvador en la Iglesia, afirmamos que hemos sido redimidos; y, si por medio de categorías culturales afirmamos que hemos sido purificados; por medio de categorías histórico-salvíficas afirmamos que Jesús, al morir, nos ha permitido entrar en el camino de un nuevo éxodo, el que es un paso de la esclavitud a la libertad, como el de los hebreos, pero también en el éxodo de las tinieblas a la luz y de la muerte a la vida<sup>9</sup>.

La memoria del Señor, que tiene que hacer la Iglesia por voluntad de él mismo, es memoria de la salvación ligada intrínsecamente con la muerte (y resurrección). Es éste, digámoslo así, el contenido fundamental de esta memoria.

*La memoria cristiana de la revelación que ha hecho Jesús  
de Dios, su Padre*

Recordar a Jesucristo, que ha muerto y cuya muerte es una entrega salvadora por nosotros, es algo constitutivo, como se ha dicho, de la memoria de la Iglesia. Pero es necesario añadir algo más acerca del objeto de esta memoria cristiana de la Iglesia, inclusive para comprender aún mejor la misma significación de la muerte de Jesús. La existencia de nuestro Señor Jesucristo ha sido una revelación teológica, una revelación de Dios, su Padre.

Las fuentes bíblicas nos permiten afirmar ciertamente la dimensión reveladora que tiene la existencia de Jesucristo y que ha alcanzado su plenitud en el desenlace mismo de la muerte del Crucificado. Se piensa espontáneamente, al hablar así, en la teología joánica toda, en especial, claro está, en el prólogo del Evangelio; pero se evoca también, desde esta perspectiva, de inmediato, la sensibilidad conmovedora del misterio de la misericordia como aparece, por ejemplo, en el Evangelio de Lucas. Sin embargo es todo el Nuevo Testamento el que nos permite hablar así.

Como se ha dicho, también es de una utilidad muy grande insistir en el sentido de la revelación teológica que tiene toda la existencia del Señor, para comprender mejor la significación de su muerte. El sufrimiento y la muerte de Jesús (que no pueden ser comprendidos sin su referencia a la fe en la

---

9 Cfr. N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha*, Kösel-Verlag, München, 270-276.

resurrección) constituyen la clave de interpretación de todo el Evangelio, pero también todo el Evangelio nos remite al desenlace de la vida del Señor<sup>10</sup>.

Sin que un discurso tan breve como éste pueda tener la pretensión de describir siquiera sea esquemáticamente los fundamentos de una cristología y de una soteriología, con todo sí es posible hacer notar algunos elementos de la revelación de Dios, que acontecía en la vida de Jesús, y que pertenecen a la memoria cristiana de la Iglesia.

- Ante todo, la revelación de Jesús era la recuperación de la concepción más auténtica del Dios, que Israel había percibido en su historia, en una situación de esclavitud, como presencia de liberación. El Dios revelado por Jesús, por medio de su misma existencia, es el Dios *Yahveh*. No nos podemos cansar de subrayar la especificidad de esta experiencia de fe de Israel, ni nos podemos cansar de valorarla. ¿Por qué, nos podemos preguntar, la importancia que tuvo el recuerdo judío del éxodo en todos los momentos de la historia del pueblo?<sup>11</sup>. ¿Por qué la fuerza de asimilación de esta experiencia liberadora de Dios en relación con otras experiencias de fe de la tradición israelita, como la de los patriarcas?<sup>12</sup>

¿Por qué el desarrollo universalista de esta fe, tal como se dió en la confesión del Creador?<sup>13</sup>. Lo cierto es que Israel pudo comprender toda su historia, en el sentido salvífico, a partir de su memoria del Dios de la libertad. Y este era el Dios que se dejaba ver en la existencia de Jesús, hasta su muerte, que precisamente fue comprendida como un éxodo, como el éxodo definitivo (Jn 13,1)<sup>14</sup>.

- 
- 10 Se puede recordar, al respecto, que los evangelios de la infancia (Mateo y Lucas) son una elaboración tardía que no podría ser comprendida sin tener en cuenta los relatos de la pasión. O también el hecho de que Marcos, evangelio-fuente de la tradición sinóptica, por lo menos dentro de la teoría de las "dos fuentes", deja la impresión de ser un evangelio de la pasión con una larga introducción.
  - 11 El éxodo se convirtió ciertamente en un verdadero paradigma para interpretar todos los acontecimientos de la historia israelita, desde el punto de vista de la salvación. Un Targum (Targ. Ex 12,42), conocido como el "Poema de las cuatro noches", es muy interesante al respecto. Cfr. R. LE DEAUT, "La Nuit Pascale", en *Analecta Biblica* 22 (1963) 64-65.
  - 12 Ciertamente la experiencia yahvista asimiló la experiencia de fe de los patriarcas: "Yahveh, el Dios de nuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, nos sacó de Egipto". (Cfr. Dt 26, 1ss.)
  - 13 Como se sabe, el desarrollo de la fe israelita en el sentido de la creación es un hecho tardío, que tiene que ser comprendido desde el punto de vista de la salvación y que demuestra, a la vez, la manera como Israel se descubrió así mismo en un horizonte grande, el de toda la humanidad, el de todo el universo.
  - 14 La interpretación de la muerte del Señor por medio de categorías pascuales implicaba

- Pero esta recuperación significó también una corrección. La fe yahvista de Israel, que había sabido integrar en forma espontánea y admirable en sus orígenes el elemento pedagógico de la ley de su Dios, dentro de la experiencia de la libertad, se extravió por este mismo camino. Seguramente que la época en la cual la ley se había convertido en el único recurso para que Israel mantuviera como pueblo una situación de destierro, condenado como estaba a que le fuera borrada su memoria original, explica, en alguna forma, la razón de esta desviación. La verdad es que la concepción de un Dios legislador, tal como se le evocaba en la época de Jesús, por lo menos en un ambiente bien determinante del judaísmo, era más bien la negación del ideal de la libertad percibido cuando la experiencia privilegiada de los hebreos en el éxodo.

Pablo comprendió muy bien lo que implicaba la revelación de Dios, realizada por Jesús, el Cristo que es el Kyrios, en el sentido de la libertad. (Cfr. II Cor. 3,17). La actitud de Jesús frente a la concepción religiosa de su pueblo en ese entonces y frente a la tradición teológica que la mediatizaba fue ciertamente crítica. Se trataba de la afirmación de la libertad, porque el verdadero Dios, experimentado por su pueblo, no era precisamente el Dios deseoso de esclavizar a los hombres o de mantenerlos en la esclavitud, sino el Dios Yahveh, de la libertad, quien inclusive con la ley le ofrecía a su pueblo la posibilidad de caminar por el camino de la libertad. El descubrimiento de la libertad realizado por Pablo en el contacto con Jesús es ciertamente trascendental y conmovedor.

- Experiencia de la libertad, pero sobre todo experiencia de la plenitud de la misma. Eso es lo que hace de la existencia de Jesús, en definitiva, una revelación teológica. La experiencia del Abba de Jesús es la experiencia de la misericordia, la experiencia del misterio del amor infinito, que es el secreto decisivo para la libertad. En esta revelación queda fundamentada toda la comprensión de las intenciones de Jesús, que tiene que tener hoy la Iglesia, cuando hace la memoria de su Señor. Estas intenciones están intrínsecamente vinculadas con el proyecto salvador del Reino de Dios, su Padre, que Jesús no sólo anuncia, sino que hace acontecer, y con el que compromete a sus discípulos y a sus seguidores. Estas intenciones implican necesariamente el protagonismo de los pobres, de los marginados en general tendríamos que decir, en relación con la realización de este proyecto, en cuanto que en ellos revela Jesús el ámbito privilegiado para que pueda acontecer la misericordia del Padre. Estas intenciones, en fin, tienen que ver con lo que podríamos llamar el código, con

---

claramente la referencia al éxodo y, por lo tanto, a la experiencia teológica de la liberación. Hay que tener en cuenta, claro está, que esta interpretación se constata muy bien no propiamente en la tradición sinóptica, sino en la tradición joánica, en la que no nos encontramos con un relato referente a la institución de la Eucaristía y en cambio sí a la ubicación de la muerte de Jesús en la fecha judía de la pascua. Jesús muere como el cordero pascual. Es el éxodo nuevo.

el que pueden concordar todas las aspiraciones mejores y más nobles de los hombres<sup>15</sup>.

Para sus discípulos, Jesús el Maestro, es el Cristo y así también tiene que suceder con la Iglesia de todos los tiempos. El Cristo no ha realizado solamente una obra martirial, de consecuencias redentoras, purificadoras y salvadoras, sino que ha vivido toda su existencia hasta morir como revelación de un Dios, en cuya historia nos ha hecho entrar. A ese Cristo tienen que estar referida siempre la Iglesia. Al hacer memoria de él asume su tradición fundamental.

## 2. JESUCRISTO HOY

Año tras año la Iglesia se edifica de nuevo por la proclamación gozosa de la resurrección de su Señor, la que no es siempre recordada como acontecimiento que sucedió en un momento transitorio del tiempo, sino sobre todo afirmada como realidad permanente, que le permite a la misma Iglesia vivir su historia desde la inspiración de una vida nueva.

Existe un hoy cristiano de la Iglesia, en el sentido de una fundamentación cristiana de su existencia actual por la afirmación de la vida del Resucitado, es decir, del que ha sido glorificado y cuya presencia, desde Dios, se vive y se manifiesta en la Iglesia por el Espíritu.

No consiste este hoy cristiano de la Iglesia simplemente en una proclamación triunfal de un hecho histórico pasado. Es además la asunción de un presente, que se constituye en un proyecto cuya realización sólo se puede dar por la virtud inspiradora y animadora del Señor Resucitado.

¿Qué hace hoy la Iglesia cristiana? ¿En qué sentido se manifiesta el hoy de Jesucristo en este acontecer eclesial?

Estas preguntas nos invitan a considerar conscientemente todo lo que en la Iglesia nos ha ocupado en el presente. Lo que hemos venido viviendo en estos años, pero también lo que hemos venido descubriendo como nuestra responsabilidad, desde nuestra conciencia teológico-eclesiológica actual.

No es fácil en un trabajo como éste describir el acontecer de la vida de los cristianos, como Iglesia, tal como se ha dado en este tiempo, en el cual hemos sido nosotros mismos protagonistas de la historia eclesial, ya sea que pongamos la atención en la Iglesia Universal o que nos interese por la vida más cercana

---

15. En un momento en el cual nos vemos urgidos para hablar de una "ética civil", el reconocimiento de la posibilidad de crecimiento, por dentro de los mejores ideales humanos, del espíritu del Señor puede ser muy iluminador.



a nosotros de la misma Iglesia y de nuestras comunidades concretas. Más fácil es probablemente hacer notar las intenciones proclamadas en este tiempo en la Iglesia, en el sentido de responder al Evangelio y en el sentido de permitir el acontecer del Espíritu del Resucitado en las circunstancias concretas de nuestros tiempos.

### **La Iglesia y el acontecer sacramental del Señor en el presente**

“La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). Esta afirmación doctrinal del Magisterio de la Iglesia, hecha en el Concilio, puede ser considerada como verdaderamente central en el contexto de todo el discurso teológico que debemos establecer sobre la Iglesia. Dicha afirmación nos la encontramos en el primer capítulo de la constitución dogmática sobre la Iglesia, intitulado “El misterio de la Iglesia”. El transfondo de la afirmación es, entonces, la teología mística, por medio de la cual se define a la Iglesia como realidad profunda, que trasciende su pura manifestación fenomenal (institucional y organizativa, e inclusive religiosa). Aquí está fundamentada también la eclesiología de la comunión, con sus virtualidades, es decir, con sus posibilidades precisamente en el sentido de la sacramentalidad.

Las nociones de misterio y de sacramento no tienen la misma extensión significativa y, en razón de esto, no se podría utilizarlas de manera indiferenciada. Sin embargo sí tienen necesariamente que ver la una con la otra, lo que explica que el uso tradicional de la Iglesia no hubiera encontrado dificultades en algún momento para intercambiarlas. Cada una de ellas deja aparecer un aspecto fundamental del primer discurso teológico acerca de la Iglesia: la teología mística nos permite comprender y expresar la significación profunda del fenómeno eclesial; la teología sacramental nos permite comprender y expresar el carácter de revelación que tiene esta realidad profunda y salvífica.

La Iglesia es (como) un sacramento, dice el Concilio. Habría que hacer notar que lo hace en un doble sentido: desde una perspectiva teológica y desde una perspectiva antropológica. La Iglesia es manifestación de las intenciones profundas de Dios en relación con los hombres (el plan divino de salvación, como decimos en términos paulinos); pero también es la manifestación de los deseos profundos de la humanidad en relación con Dios. Sacramento de salvación y sacramento del deseo universal de fraternidad.

Esta comprensión sacramental es, de alguna manera, una realización del misterio de la Encarnación en todas sus dimensiones. La teología de la Encarnación nos ha permitido afirmar admirablemente a Dios y al hombre en Jesucristo; la confesión cristológica nos ha permitido afirmar la comunión intrínseca de estas dos dimensiones. Y esto acontece sacramentalmente en la Iglesia, que puede ser considerada entonces con toda seguridad como el sacramento de Nuestro Señor Jesucristo.

Para la comprensión de la dimensión cristiana de la Iglesia de hoy es muy interesante esta valoración de la significación sacramental de la Iglesia, en la que se hace realmente presente y actual la persona y la historia de Jesucristo. Por eso, en este sentido, la profesión de fe en "Jesucristo hoy" puede ser mirada en razón de sus implicaciones eclesiológicas.

Pero no es sólo como memoria, tal como aparecía en el punto anterior sobre "Jesucristo ayer", sino además en el sentido de la Resurrección y del Espíritu, como tenemos que hablar del hoy de la Iglesia. La Iglesia del presente es siempre la presencia sacramental de su Señor.

### **Las afirmaciones eclesiológicas de nuestros días y la presencia del Señor resucitado en la vida de la Iglesia**

No es muy fácil hacer una descripción, dijimos arriba, de lo que es la vida de la Iglesia y de los esfuerzos vividos para que la Iglesia sea efectivamente la realización sacramental de la vida de Jesucristo, su Señor. Pero es posible recordar las intenciones teológicas y las del Magisterio de la Iglesia para afirmar la conciencia eclesial que hoy debemos tener y la manera como comprendemos el sentido de la misión eclesial en nuestros días.

- Podríamos decir que el hoy de la Iglesia no puede ser reconocido sin tener en cuenta el acontecimiento conciliar (Vaticano II, 1962-1965). Desde cuando se habló de un retorno a las fuentes y de una fidelidad al Evangelio, comenzó, por lo menos intencionalmente, una hora nueva, verdaderamente actual para la Iglesia.

Han pasado ya casi tres decenios desde el Concilio. En este tiempo se han puesto muchas cosas en movimiento en la Iglesia. Con ocasión de los veinticinco años de la clausura del Concilio (1990), se realizó una evaluación a nivel universal en el Sínodo Extraordinario convocado y llevado a término por el Papa Juan Pablo II. No se puede ocultar a los ojos de nadie que, además de los aspectos positivos constatados, también se manifestó por parte de algunos malestar y reticencias. Pero, en realidad, una empresa como ésta sólo puede ser interpretada con una mirada de fe como una empresa providencial, que tuvo como instrumento al Papa Juan XXIII, y que abrió los caminos para la verdadera hora actual de la Iglesia.

El Concilio, como es obvio, no podía ser considerado como un punto de llegada, sino precisamente como el comenzar de un proceso largo, que había que recorrer con el deseo de renovar la fidelidad al Evangelio y con el deseo también de abrir todas las posibilidades que tiene para nuestro mundo el Espíritu del Resucitado, presente y vivo desde Dios en la vida de la Iglesia. Es cierto que en estos años se ha recorrido ya mucho camino, con un ritmo además caracterizado por la ley de la rapidación creciente que se da en nuestro mundo.

Tal vez hasta podríamos pensar que ya estamos lejos de la era del Concilio. Sin embargo, estamos en plena hora conciliar, todavía con necesidad de "aggiornamiento" y de apertura al Espíritu del Resucitado, el Jesucristo de hoy.

Hay que reconocer que este proyecto conciliar ha permitido que volvamos a tener conciencia mucho más clara de lo que debemos ser como Iglesia obediente a la voluntad del Señor y a las exigencias del Evangelio. En este sentido hay que interpretar varios aspectos fundamentales de la eclesiología conciliar: ante todo la eclesiología de la comunión que se desprende de la teología del misterio, presentada desde el principio de la constitución sobre la Iglesia; en segundo lugar, la significación de la sacramentalidad de la comunidad eclesial, llamada a realizar un proyecto histórico de salvación, como aparece en el capítulo tan importante de la misma constitución acerca del Pueblo de Dios; en tercer lugar, el cuestionamiento profundo del estado de las estructuras eclesiales, para repensarlas ahora desde las perspectivas anteriores (del misterio y del Pueblo de Dios) y desde los ideales evangélicos de la diaconía (y de la colegialidad apostólica); en fin, sobre todo la apertura dialogal hacia adentro y hacia afuera, con sus implicaciones que, desde dentro, le corresponde a la Iglesia en el mundo, en el sentido de una diaconía histórica<sup>16</sup>.

Lo que aconteció en el Concilio es más trascendental de lo que creemos ya. Todavía nos falta comprender mejor lo intentado entonces, para tener una conciencia mejor del hoy eclesial que vivimos. Esta conciencia nos permitiría comprender de verdad mejor la hora histórica que vivimos en la Iglesia, las esperanzas que tenemos, el entusiasmo con el que hemos vivido tantas cosas en todos estos años, los sufrimientos mismos por los que hemos pasado. Esta conciencia nos sirve para explicar las alegrías que produce el testimonio de fidelidad evangélica de tantos hermanos, en estos tiempos, y también el malestar profético que han despertado otras actuaciones no conformes con el espíritu del Evangelio.

- El hoy cristiano de la Iglesia tiene que ver también, entre nosotros, con la manera como desde nuestro mundo latinoamericano se ha leído para toda la Iglesia el Evangelio y se ha anunciado proféticamente la responsabilidad que implica la apertura a la actuación del Espíritu del Señor Resucitado.

El interés por nuestra experiencia eclesial latinoamericana se ha manifestado frecuentemente en la Iglesia universal. El Papa Juan Pablo II se ha expresado en este sentido repetidas veces, en especial durante sus viajes apostólicos. El haber convertido nuestras insistencias teológicas, aún controvertidas, y nuestros esfuerzos evangelizadores en patrimonio de la Iglesia universal, es un signo

---

16. Monseñor G. Phillips comentaba entusiasmado el papel de verdaderos ejes que tenían dentro de la documentación conciliar la constitución *Lumen Gentium* y la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

muy importante de este interés por una Iglesia que tiene una responsabilidad histórica grande<sup>17</sup>.

En lo referente a la teología de la liberación, no es poco frecuente actualmente la discusión acerca de su futuro, tenida en cuenta, por ejemplo, la crisis de un mundo en el que se habían puesto muchas esperanzas en relación con su eficacia como modelo humano de desarrollo. Hay que valorar el juicio del Magisterio de la Iglesia sobre muchos aspectos de este esfuerzo y de esta búsqueda teológica "de los pobres", como decimos con orgullo, juicio que en lo referente al propósito de fidelidad al Evangelio y en lo referente a la apertura que la Iglesia tiene que tener al Espíritu del Señor, es completamente positivo. Hay frutos de esta búsqueda, que no deben ser olvidados en la historia de la Iglesia. Por ejemplo el hecho de haber subrayado así la memoria del Dios de Jesús, como experiencia de liberación, con su capacidad de paradigma histórico para la interpretación del sentido salvífico de la historia. Pero también es un elemento prometedor el esfuerzo por reconocer que en definitiva lo que es vinculante para la Iglesia y de trascendencia también para el mundo de los pobres, no es simplemente la memoria judía del Dios, que nos ha recordado Jesús, sino la memoria misma teológica de Jesús. Con otras palabras: nuestra inspiración no puede ser encontrada simplemente en el judaísmo, sino en el mismo Jesús, que también era judío. Es esta la memoria del Dios de Jesús la que hemos señalado en el punto anterior, pero la que tenemos que considerar a la vez en este punto, a la luz de la Resurrección del Señor y del surgimiento de su Espíritu entre nosotros como Iglesia.

Más atrás se había dicho que no parece acertado hablar de "privilegiar al Jesús histórico", al hablar de la significación cristiana actual de la Iglesia, o, con otras palabras, al hacer la confesión de lo que significa "Jesucristo hoy" para la Iglesia. La virtud actual de la Iglesia, en el sentido de la fuerza que la anima, no es simplemente un recuerdo, que de todos modos es indispensable para comprendernos como la Iglesia del Señor, y, sobre todo, no un "recuerdo histórico" por contraposición con un recuerdo concebido en el sentido de la fe. La virtud actual de la Iglesia la constituye el Jesús histórico, mirado con la mirada de la fe como el Cristo, que ha resucitado, que ha inaugurado los verdaderos tiempos nuevos del Reino de Dios su Padre, que nosotros tenemos que vivir para transformar desde dentro de nuestro mundo. De otra manera, la confesión de la Resurrección de Jesús, el Cristo, no se sabe para qué sirve a los cristianos.

---

17. Conviene leer ahora muchas manifestaciones del Magisterio de la Iglesia de los años pasados con un espíritu abierto, interesado únicamente en responder mejor a las exigencias del Evangelio, las cuales son también la verdadera preocupación de toda la Iglesia.

### 3. JESUCRISTO (PARA) SIEMPRE

Con esta hermosa confesión, que es parte constitutiva del lema cristológico tomado de la Epístola a los Hebreos (13,8), expresamos la dimensión cristiana del misterio escatológico de la Iglesia.

La preocupación por el futuro, en teología y en eclesiología, no es un hecho antiguo, por lo menos como preocupación verdaderamente integrada dentro del proyecto histórico de la Iglesia misma. Hemos tenido, es cierto, un discurso escatológico, individual y colectivo, que hemos llamado el tratado de las postrimerías, un tratado que supone la consideración del futuro como lo que pertenece al más allá de la muerte. Pero lo escatológico no es simplemente eso: lo escatológico es una dimensión del tiempo, una característica que acompaña siempre al acontecer judeo-cristiano y sin el cual, en nuestro caso, falta algo fundamental para comprender a la Iglesia.

Tampoco excluye, naturalmente, el futuro absoluto, que tiene que ser integrado dentro de todo el discurso escatológico en el sentido de la plenitud. Es esto lo que nos ocupa cuando, al hablar del proyecto del Reino de Dios de Jesús, decimos que es algo que tiene que acontecer ya, desde nuestro tiempo, pero precisamente como realización escatológica. A la vez decimos que dicho proyecto tiene un futuro en el sentido de la plenitud, es decir, que sí hablamos también del destino de nuestras existencias y de nuestra historia en un sentido de resurrección, de glorificación, de plenitud.

Actualmente empezamos a percibir de manera más concreta lo que significa el futuro y lo que la dimensión escatológica implica en nuestra existencia. Nos preocupa el advenimiento de un tercer milenio de historia cristiana, que está por comenzar; en América Latina, el tiempo que sigue a la celebración de un V Centenario desde el comienzo de la evangelización nos está invitando a entrar en el futuro y a considerar la significación que tiene para la Iglesia la dimensión escatológica. Eso es el futuro inmediato. También tenemos que seguir mirando con una mirada más ambiciosa hacia adelante, porque la realidad de morir todos no puede ser olvidada y, en términos cristianos, la muerte no nos convierte en un sujeto de la historia pasada definitivamente, sino en protagonistas del mundo decisivo, o lo que es lo mismo, protagonistas del futuro en plenitud.

- Volvamos al Concilio Vaticano II. El discurso eclesiológico fundamental del Concilio, que es la constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen Gentium*), incluye una presentación escatológica que ocupa los dos últimos capítulos del documento. Estos dos últimos capítulos deben ser considerados desde la intencionalidad, o por lo menos, desde la realidad estructural de la

constitución<sup>18</sup>. Estos últimos capítulos son, ciertamente, fruto de situaciones "accidentales" que se presentaron en el Concilio<sup>19</sup>, como el deseo del Papa Juan XXIII de ver tratada la cuestión de los santos en la Iglesia y como la necesidad de definir el lugar en el cual debería ser tratado lo referente al papel de la Santísima Virgen en la vida de los cristianos, en la Iglesia. Aunque los dos capítulos tratan, por esta razón, cuestiones más bien prácticas, devocionales o pastorales, o por lo menos dedican un espacio considerable a estas cuestiones, su resultado es mucho más de fondo. Tanto así, que el capítulo séptimo terminó por ser titulado "Indole escatológica de la Iglesia" y el octavo, aunque no tenga un título en este sentido ("La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios en el misterio de Cristo y de la Iglesia"), también responde a esta intencionalidad escatológica.

La manera de plantearnos escatológicamente el misterio de la Iglesia tiene que responder, como fundamentación, a la proclamación cristológica: "Jesucristo para siempre".

Al entrar en los tiempos de la post-modernidad, cuando nos asomamos ya al tercer milenio de cristianismo, el Espíritu del Concilio se tiene que seguir sintiendo como una verdadera provocación del Espíritu Santo, para que, viviendo de manera renovada la fidelidad al Evangelio, con una actitud de apertura dialogal en todos los campos, nos manifestemos en la historia como fuerza de transformación y de salvación. Nosotros, en cuanto Iglesia universal, tenemos que demostrar la vitalidad y la eficacia escatológica del Evangelio de nuestro Señor Jesucristo.

- Volvamos también a nuestra existencia eclesial latinoamericana, en función de este planteamiento escatológico. ¿Cómo afrontar nuestro futuro, con una actitud de esperanza realmente eficaz? ¿Cómo caminar en adelante, después de haber recorrido una historia de quinientos años, desde el comienzo de la evangelización de nuestro continente?

Esta, nuestra preocupación eclesial, en su dimensión escatológica, es la preocupación que nos está haciendo hablar actualmente en el sentido de una nueva evangelización.

Estamos haciendo un balance de nuestra historia, en este tiempo de preparación de la IV Conferencial General del Episcopado Latinoamericano.

18. La constitución consta de ocho capítulos, que de dos en dos nos ofrecen una presentación de cuatro perspectivas de la Iglesia.

19. El proceso de elaboración de una documentación del Magisterio en un Concilio supone situaciones como éstas, que terminan por ser providenciales. El Cardenal Suenens comentaba en este sentido el proceso que se vivió en el Concilio hasta llegar a los resultados definitivos que nos encontramos en la documentación oficial.

Con sinceridad hemos ido reconociendo, al mismo tiempo que sus luces, las sombras de esta historia. Mirada inocentemente, esta historia comenzó en 1492 como encuentro de dos mundos, ricos ambos en cultura: la una medieval, más bien nueva, si se tiene en cuenta que había comenzado a hacerse realidad prácticamente sólo con la conversión de los bárbaros, aunque sus raíces eran milenarias; la otra venerable, con una tradición que ahora conocemos mucho mejor. También significó esa fecha el encuentro étnico más impresionante que se haya dado en la historia de la humanidad: en este continente, la raza indígena, la blanca y la negra dieron lugar a un mestizaje, cuya significación es históricamente trascendental.

En otro tiempo pensábamos con cierta arrogancia en la riqueza de las razas y de las culturas conservadas en toda su pureza. Hoy somos capaces de reconocer que es una gran riqueza histórica el mestizaje de los distintos tipos humanos y el encuentro dialogal de las culturas, realizado de tal manera que ninguna de ellas sea sacrificada. Nuestro mundo tiene una riqueza enorme para ofrecer a la historia universal futura, no por las realizaciones logradas a partir de la injusticia y del sufrimiento injusto de muchos, sino precisamente por lo que significa este maravilloso desarrollo étnico y este patrimonio cultural que también tiene en su inconsciente, por lo menos, lo que habían construido los aborígenes de este continente.

Estamos también haciendo el balance de nuestra historia cristiana y eclesial. Reconocemos con sinceridad lo que ha significado en esta aventura histórica latinoamericana la evangelización realizada, que produjo un mundo cristiano y católico principalmente; que produjo, sobre todo, un mundo religioso, con estructuras eclesiales fieles a la inspiración del modelo eclesial europeo. Las sombras de esta historia de la evangelización de nuestro continente, en el que se apagó prácticamente uno de los sujetos culturales, se constatan en un fenómeno, que por otra parte sabemos valorar: la evangelización hizo crecer un sentido cristiano a estos pueblos, pero más que todo en cuanto sujeto religioso que aumió las costumbres de la religiosidad medieval europea. La religiosidad popular es un hecho importante, pero no agota todo lo que debe producir la evangelización. No se conocía entonces una visión misionera capaz de comprender las posibilidades de crecimiento de la fe cristiana, desde dentro de las culturas evangelizadas. Los métodos misioneros eran eficaces para la comunicación de las doctrinas y para lograr el interés de los evangelizados por las costumbres religiosas. Hoy pensamos que hay mucho más que hacer, cuando se asume el proyecto de una nueva evangelización.

Sin embargo, este balance que vamos haciendo, no es todo el cometido que tenemos para esta celebración del V Centenario. Estamos hablando de una nueva evangelización: con la mirada puesta en el futuro, queremos dar razón del carácter escatológico de nuestra fe y de nuestra realización como Iglesia. Miramos al futuro con entusiasmo como hacia el advenimiento de Dios, que se

nos quiere revelar como *Kyrios* y que se hace presente ya entre nosotros por su Espíritu. Caemos en la cuenta también del sentido escatológico que tiene el que seamos un pueblo, que lo mejor que tiene para ofrecer no son las riquezas consideradas como tales desde ciertos intereses, sino más bien nuestra misma condición de mestizaje y el crecimiento cultural que recupera también lo que estaba perdido, para ofrecerlo a todo el mundo. El sujeto latinoamericano, que comparte sus aspiraciones con las grandes mayorías humanas del mundo, se está sintiendo llamado a ser protagonista de la historia futura. Si el papel que un mundo humano, como el nuestro, se realiza con la inspiración profunda del Evangelio, podremos tener una confianza inquebrantable en relación con el futuro.

El logos teológico que acompaña nuestra existencia cristiana y eclesial pone toda su atención en el Dios que es "el futuro de nuestra fe", en el Dios del futuro que está viniendo. Su advenimiento para nosotros es siempre en Jesucristo. Como lo decían los primeros cristianos, lo decimos también nosotros: "Maranatha!". Por eso tiene tanta importancia para nosotros confesar, como lo hacemos con el lema que debe iluminar los trabajos de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que el Jesucristo de ayer, de quien hacemos memoria, es también el Jesucristo de hoy, que es nuestro Señor, el *Kyrios* cuyo Espíritu nos anima a vivir la vida actual; pero también el Jesucristo del mañana, que desde el futuro, que no es otro que Dios mismo, dinamiza nuestra vida y mueve nuestra historia.



# JESUS CRISTO É O MESMO: ONTEM, HOJE E SEMPRE

## Um comentário eclesiológico

Pe. Alberto Antoniazzi\*.

O que se pretende, nestas poucas páginas, é esboçar uma reflexão sobre o significado do texto de Hb 13,8 - "Jesus Cristo é o mesmo: ontem, hoje e sempre!" - para a eclesiologia. A brevidade do espaço e do tempo à nossa disposição nos dispensa de notas e aparato crítico.

1. Antes de iniciar com uma reflexão teórica, parece-nos mais interessante começar pela observação de fatos. O texto de Hb 13,8 serviu de inspiração, efetivamente, para alguma eclesiologia? A resposta é afirmativa. Ao menos no Brasil, as Igrejas Pentecostais clássicas, que aqui se desenvolveram a partir de 1910, viram em Hb 13,8 uma inspiração fundamental para sua maneira de conceber a fé cristã e a vida eclesial. Tais Igrejas são a *Assembléia de Deus* (que hoje conta com mais de três milhões de fiéis ou 2% da população brasileira) e a *Congregação Cristã do Brasil* (que tem metade ou menos do número de fiéis da primeira). Juntas, constituem o grupo mais numeroso e compacto dentro das variadas correntes do protestantismo presente no Brasil, onde alcança - segundo prudentes estimativas - 8 ou 9% da população.

A idéia central que essas Igrejas encontram em Hb 13,8 é a atualidade da experiência de Cristo na Igreja. Cristo é vivo. Cristo é *agora* o Senhor da Igreja. Cristo envia *agora* o Espírito. Nesse sentido, pode-se dizer que a Igreja é *acontecimento*, que ela é realidade *presente*. Compreende-se melhor esta concepção, ou esta ênfase no presente, se lembrarmos que a maioria das Igrejas "tradicionais" do protestantismo americano (presbiterianos, batistas, metodistas), de onde os pentecostais saíram no início deste século, tinham e têm uma concepção da Igreja essencialmente voltada para o *passado*, determinada pela *tradição*. Ora, com o passar dos anos e dos séculos, isto traz o perigo de a figura de Jesus como sempre mais distante e sempre menos "eficaz" ou "poderosa" no presente.

---

É claro que, frequentemente, movimentos de reforma ou de renovação

\* Filósofo e Teólogo. Vice-Reitor da Universidade Católica de Minas Gerais - Brasil. Ítalo-Brasileiro

tentavam - por diversos caminhos - reencontrar o dinamismo da Igreja primitiva. No século XIX, por exemplo, são típicos no protestantismo norte-americano os movimentos "adventistas", que restabelecem a tensão escatológica, a expectativa da segunda vinda de Cristo. Mas, indubitavelmente, o pentecostalismo caracteriza o século XX e traz, inclusive nos ambientes populares da América Latina, uma experiência eclesial cuja força está em demonstrar que Jesus Cristo é o mesmo *hoje* como ontem, que Pentecostes se realiza permanentemente, que os carismas não são dons extraordinários dados apenas a Igreja do começo, mas manifestações atuais e sensíveis da força maravilhosa do Espírito de Deus.

Apesar de seu sucesso (relativo), o pentecostalismo já mostrou também seus limites e seus desvios. No Brasil, podem ser observadas duas tendências que se afastam da inspiração inicial. De um lado (e não é nenhuma novidade para os sociólogos), as Igrejas pentecostais mais antigas - como as citadas *Assembléia de Deus e Congregação Cristã* - começam a mostrar sinais de burocratização e de tradicionalismo. Após 80 anos de existência, elas passam a sofrer os condicionamentos da idade e da progressiva institucionalização e vêm aparecer os "defeitos" que criticavam nas outras Igrejas evangélicas e na Igreja Católica.

De outro lado - e isto é muito significativo! - outro desvio aparece, gerando novas Igrejas pentecostais, em que o aspecto de "acontecimento atual" da Igreja é exasperado. Trata-se das igrejas (ou "agências", às vezes quase empresas) da "cura divina". Suas raízes estão na difusão no Brasil, nos anos 50, da *Igreja do Evangelho Quadrangular* (fundada nos Estados Unidos em 1921). Ela inicia aquela ênfase sobre a *cura*, que muitas outras igrejas mais recentes radicalizam. Ao limite, temo uma verdadeira *reviravolta* do pentecostalismo clássico.

A *Congregação Cristã do Brasil* e, quase com o mesmo rigor, a *Assembléia de Deus* exigiam de seus fiéis uma adesão total, solidariedade irrestrita, disciplina absoluta, comportamento que procurava separar do "mundo" (proibição de fumo e bebidas, cinema e TV, espetáculos "profanos"; modéstia no vestir; intensa participação na vida comunitária etc.). Embora no centro do culto tivesse a experiência do Espírito e de seus dons, isto trazia um amplo conjunto de obrigações morais "puritanas". Algumas das mais recentes igrejas (que alguns observadores preferem classificar como "agências" ou "empresas") pentecostais reduziram o acontecimento eclesial à *cura* (ou ao exorcismo, milagre, experiência extática) e, seus fiéis, paralelamente, foram reduzidos a *espectadores* ou *fregueses* (clientes), que fazem uma rápida experiência do maravilhoso (geralmente em troca de consistentes contribuições em dinheiro), sem assumir vínculos de solidariedade e compromissos éticos ou morais permanentes. Paradoxalmente, acabam se aproximando assim dos cultos afro-brasileiros ou da Umbanda, que combatem violentamente como demoníacos, mas com os quais apresentam analogias estruturais evidentes: experiências do Espírito (no pentecostalismo) ou dos espíritos (na umbanda); busca de consolo e orientação individual; obrigações rituais, mas nem sempre morais.

Embora os casos extremos possam ser raros, pois sempre há algum mecanismo que freia a tendência para a radicalização, pode-se formular a hipótese de

que a interpretação radical do *hoje* de Cristo, a ênfase ilimitada sobre a Igreja como *acontecimento* atual, leva à dissolução da própria Igreja ou à sua redução a uma “experiência” passageira de um “divino”, cuja autenticidade não é garantida.

2. Se a experiência pentecostal mostra limites e desvios possíveis na interpretação de Hb 13,8, ela não exclui que outra interpretação seja possível e possa inspirar ou enriquecer uma eclesiologia sadia.

O que o autor da Carta aos Hebreus queria? Esta é a pergunta básica, o ponto de partida. Ora, sem entrar aqui na história da exegese dessa epístola de autor desconhecido, podemos tomar como base o consenso recente sobre a natureza da sua mensagem. Em breve: trata-se de uma carta escrita (talvez ao redor do ano de 80 d.C.) com a intenção de exortar à perseverança na fé uma comunidade da segunda ou terceira geração cristã, que sofre o problema do desânimo diante de provações inesperadas ou de esperanças desiludidas. A carta se compõe de dois tipos de textos complementares:

- textos *teológicos* mais extensos e habilmente elaborados, que querem mostrar o *fundamento* da esperança cristã;
- textos *parenéticos* (exortatórios), concentrados especialmente no final da carta (cap. 12-13), mas brevemente antecipados e intercalados nos capítulos teológicos (cf. 2,1-4; 3,1-4,14; 5,11-6,20; 10,19-39), que explicitam a exortação à perseverança e apontam as *atitudes* que os leitores devem tomar.

Como se sabe, a teologia de Hebreus tem como tese central que Jesus Cristo, após sua morte, foi exaltado à direita do pai, onde continua vivo e poderoso, como Sumo Sacerdote e Rei messiânico para sempre, Senhor do mundo e da Igreja. Confiando em tal intercessor todo-poderoso, que demonstrou sua solidariedade com a raça humana em toda a sua existência terrena, a Igreja pode viver na fé, isto é, na confiança, na certeza da vitória final, fé e certeza de que tantas testemunhas (cf. Hb 11) deixaram o exemplo.

No final da II Guerra Mundial, a situação da Europa ocupada pelos nazistas sugeriu a Oscar Cullmann e a outros teólogos uma comparação que pode ajudar a compreender a situação do cristão na história, segundo a Carta aos Hebreus. A batalha decisiva já está ganha pelas forças do bem (Cristo está no céu, assentado acima de todas as potências do mundo), mas a guerra ainda não terminou. Poderá durar mais ou menos, mas a vitória final está certa. Enquanto isto, porém, o inimigo resiste. O cristão é como alguém que, confiante na vitória final, combate a guerra de guerrilha no território ocupado pelo inimigo, para apressar a libertação e o fim da guerra, e nisso sofre pelas atrocidades das últimas e mais encarniçadas batalhas.

Como entender mais exatamente a identidade da Igreja nesse contexto? Como discernir amigos e inimigos nesta luta? Como reconhecer o caminho da vitória?

Para a Igreja Católica (como, "mutatis mutandis", para as outras Igrejas cristãs) a identidade passa pela referência a Cristo. Numa concepção pentecostal, Cristo estaria lá onde ele se manifesta sensivelmente através dos dons do Espírito. Já vimos que esse critério é insuficiente. O texto de Hb 13,8 diz que Jesus Cristo é o mesmo "ontem, hoje e sempre". Aflora aqui um outro critério indispensável para a identidade da Igreja: "seguir" o Jesus de ontem, o Jesus histórico; praticar sua palavra e celebrar os sinais sacramentais da sua memória e da sua presença. Essa conservação da "herança" recebida não faz, porém, da Igreja um museu ou uma instituição voltada exclusivamente para a salvaguarda da tradição. Cristo continua vivo hoje e continuará vivo para sempre, para a eternidade.

A Igreja encontra seu caminho, portanto, não a partir de uma única referência, mas de uma triangulação em que presente, passado e futuro são os polos necessários e inelimináveis.

Voltemos aos fatos para comprovar a tese. Não é difícil observar, na história do cristianismo, que a Igreja avança na direção certa quando se afasta do apego unilateral ou exclusivo a uma de suas referências. Quando a Igreja se volta exclusiva ou predominantemente para o *passado* (tentação que a Igreja Católica sofreu profundamente), ela corre o risco de se apegar ao "Cristo da carne", às tradições de ontem interpretadas em sentido restritivo, de exceder no legalismo e na dimensão humana, sociológica, de suas instituições, esquecendo o Cristo vivo, atual, presente pelo Espírito, fonte de dinamismo e renovação. (Alguns teólogos falaram do "cristomonismo", de eclesiologia pobre ou até esvaziada de pneumatologia). Quando a Igreja se volta exclusivamente para o *presente*, corre o risco de se apegar a uma "experiência" do Espírito vista apenas ou predominantemente no seu lado emocional. Os dons do Espírito são reduzidos ao entusiasmo. São selecionados não segundo o critério do serviço (do Cristo Sofredor, da Cruz), mas pela maravilha ou euforia - necessariamente passageira - que suscitam. Outros aspectos da vida cristã - como o estudo ou o empenho sério e trabalho para transformar a própria conduta e edificar uma sociedade mais fraterna são esquecidos ou subestimados. O mesmo acontece quando a única referência é o *futuro*: ela pode gerar tanto a fuga do mundo e o refúgio numa esperança não autêntica, quanto a resignação a viver nas dificuldades e tristezas deste mundo, à espera do apocalipse.

Felizmente, tanto o passado, quanto o presente e o futuro, tomados *juntos*, nos falam do mesmo Cristo e nos permitem viver numa sólida esperança. Aquele que partilhou até à cruz a nossa existência humana, está à direita de Deus e nos garante, como destino, a comunhão eterna com o Pai no Espírito, que já podemos agora experimentar imperfeitamente.

Para indicar esta esperança, que animou o próprio Cristo na terra (cf. 2Ts 3,5), a Carta aos Hebreus usa preferencialmente a palavra *hypomoné*. Ela indica a persistência, a perseverança, a paciência histórica, de quem tem certeza de que Jesus Cristo está vivo hoje como ontem e continuará vivo como Senhor da história.

## DOCUMENTACION BIBLIOGRAFICA

### CULTURA • INCULTURACION

ADAO J.M., "Negra e Igreja no Rio grande do Sul: Desafio de Inculturacao", *Cadernos da Estef* 6 (1991) 85-95.

ALEJANDRO V., "¿Caminamos hacia una cultura mundial uniforme. La tecnología, molde y palanca de hegemonismo occidental", *Vida Nueva* 1790 (1991) 23-30.

AMALADOSS M., "Misión y culturas", *Vida Religiosa* 4 (1991) 294-301.

AMALADOSS M., "Vivre dans un monde pluraliste", *Christus* 150 (1991) 159-170.

AMALORPAVADASS D. S., "Réflexions théologiques sur l'inculturation", *La Maison - Dieu* 179 (1989) 57-66.

ANTONIAZZI A., "Dogma e culturas", *Revista Eclesiástica Brasileira* 196 (1989) 855- 868.

ARAUJO DE OLIVERA M., "A dinamica actual da cultura Brasileira e os desafios de evangelização", *Convergencia* 233 (1990) 304-320.

BAENA G., "Evangelio y cultura de la solidaridad", *Theologica Xaveriana* 97 (1990) 415-421.

BARROS LORAIA R., "O conceito antropológico de cultura", *Revista Eclesiástica Brasileira* 196 (1989) 771-777.

BELTRAN V., "¿Cómo vivir el reino de Dios y presentarlo en la actual realidad cultural?", *Testimonio* 123/124 (1991) 37-40.

- BENCHOT M., "La incidencia de la filosofía en la cultura. Un ejemplo medieval que ha llegado hasta la actualidad: el caso de Juan Duns Escoto", *Efemérides Mexicana* 12 (1990) 371-378.
- BENEDETTI L.A., "A final, o que significa cultura?", *Vida Pastoral* 158 (1991) 2-6.
- BERDOZA R., "Diez tesis sobre la relación fe-cultura, hoy", *Surge* 516/517 (1990) 424-429.
- BERNARDINO H.M., "El desafío de la cultura a la Iglesia", *Sal Terrae* 918 (1990) 29-37.
- BERRANGER O. de, "Une poignée de cendres. Foi chrétienne, agnosticisme coreen. Pour une théologie critique de l'inculturation", *Nouvelle Revue Théologique* 112 (1990) 183-201.
- BIGO P., "El derecho del pobre", *Persona y Sociedad* 2/3 (1990) 41-44.
- BOFF L., "Evangelizar a partir de las culturas oprimidas", *Revista Eclesiástica Brasileira* 196 (1989) 799-839.
- BRIANCESCO E., "Sabiduría cristiana y cultura moderna", *Teología* 56 (1990) 153-174.
- BUCKLEY M.J., "Experience and culture: a point of departure for American atheism", *Atéismo y Fe* 2 (1990) 158-169.
- BYRNE A., "Some ins and outs of inculturation", *Annales Theologici* 1 (1990) 109-149.
- CANSI B., "Inculturação da catequese no Brasil", *Teo Comunicação* 91 (1991) 23-27.
- CARRIER H., "Inculturación del evangelio y desarrollo humano", *Signo de los Tiempos* 39 (1991) 3-6
- CASAGRANDA C., "Cultura de vida y cultura de convivencia. Algunas reflexiones e hipótesis para su debate", *Revista Teológica Limense* 3 (1991) 427-431.
- CASAROLI A., "Evangelizar las culturas de la India", *L'Osservatore Romano* 22-1.118 (1990) 24.
- CAVASSAE., "Vivir lo de Dios de otro modo: Inculturación y fe", *Páginas* 106 (1990) 16-38.

- CECHIN A., GASPARIN I.A. y SUSIN L.C. "O encontro da evangelizacáo com as culturas oprimidas", *Cadernos da Estef* 6 (1991) 6-18.
- CELLID., "El hombre y la cultura. I Parte", *Signo de los tiempos* 35 (1990) 16-19.
- CHEUICHE A. Do C., "Caridad y cultura", *Cathedra* 17/18 (1990) 22-41.
- CHEUICHE A., "Búsqueda de la felicidad y fe cristiana desde la perspectiva de la cultura", *Ateísmo Y Fe* 2 (1991) 141-146.
- CHUPUNGO A., "Popular religiosity and liturgical inculturation", *Ecclesia Orans* 1 (1991) 97-115.
- CHUPUNGO A.J., "Inculturation and the organic progression of the liturgy", *Ecclesia Orans* 1 (1990) 7-21.
- COMISION FE Y CULTURA (CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE), "Hacia Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *Boletín Fe y Cultura* 40 (1990) 3-16.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA., "Evangelizzazione e cultura della vita umana", *Il Regno Documenti* 632 (1990) 82-95.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONARIO. CIMI., "Inculturaçáo e evangelizaçáo", *Comunicaçáo Mensal CNBB* 438 (1990) 93-95.
- CROCE V., "Un significativo esempio di inculturazione della fede (II Catechismo Galla del Card. Guglielmo Massaja)", *Catechesi* 4 (1990) 14-25.
- CROCKETT W.R., "Le christianisme et la culture dans la société moderne sécularisée", *La Maison - Dieu* 179 (1989) 45-56.
- DE LA TORRE J., "Cambio en la evangelización: modelo inculturado y liberador", *ITER. Revista de Teología* 1 (1990) 85-114.
- DE LA TORRE J., "La presencia testimonial y la actitud dialogante, características de una solidaridad inculturada", *ITER. Revista de Teología* 1 (1991) 51-70.
- DOIG G., "Nueva evangelización en una nueva cultura", *Vida y Espiritualidad* 15 (1990) 87-98.
- ETCHEGARAY R. Card., "Cultura cristiana y derechos humanos", *Persona y Sociedad* 2/3 (1990) 209-217

- FREITAS M.C. de., "La vida religiosa al servicio de una nueva evangelización de nuestra situación cultural", *Testimonio* 123/124 (1990) 59-66.
- FRIAS P., "Seminario: Cultura, trabajo, los desafíos de la democracia", *Persona y Sociedad* 2 (1991) 68-84.
- GALLI C.M., "Evangelización, cultura y teología. El aporte de J.C. Scannone a una teología inculturada", *Stromata* 1/2 (1991) 205-216.
- GARCIA J., "Incorporación a la Iglesia y sus repercusiones sociales y culturales según el código", *Comentarium pro Religiosis et Missionaris* 3/4 (1989) 344-359.
- GARCIA A., "Evangelización de la cultura y desarrollo", *Vida y Espiritualidad* 14 (1989) 85-99.
- GASTALDIF., "Evangelización e inculturación", *Didascalía* 433 (1990) 4-13.
- GEBARA I., "Religión, cultura y envejecimiento: Un punto de vista latinoamericano", *Concilium* (Esp) 235 (1991) 475-491.
- GONZALEZ FAUS J.I., "Al año del Este caído. Una reflexión cultural", *Sal Terrae* 926 (1990) 623-630.
- GONZALEZ-DORADO A., "Inculturación y endoculturación de la Iglesia en América Latina. (Anotaciones para una investigación de proceso)", *Estudios Eclesiásticos* 255 (1990) 403-442.
- GUARESCHI P., "Mundos culturais em mudeanca e vida religiosa", *Convergencia* 243 (1991) 297-313.
- GUTIERREZ A., "Hispanoamérica: el encuentro de las culturas", *Theologica Xaveriana* 97 (1990) 381-400.
- GY P.M., "L'inculturation de la liturgie chrétienne en Occident", *La Maison - Dieu* 179 (1989) 15-30.
- HURTADO J.M., "Las comunidades eclesiales de base: portadoras y creadoras de la cultura", *Christus* 639 (1990) 27-31.
- IRARRAZABAL D., "Acontecer cultural y buena nueva", *Páginas* 106 (1990) 55-66.
- IRARRAZAVALD., "Inculturación latinoamericana de la catequesis", *Teología y Vida* 4 (1989) 270-298.



- JEREZ C., "El rol de las universidades católicas en la tarea de evangelizar las culturas en América Latina", *SIC* 529 (1990) 422-425.
- JUDD E., "La inculturación en el contexto andino; rasgos de una presencia pastoral distinta", *Misiones Extranjeras* 116 (1990) 105-121.
- KALINOWSKI G., "Joao Paulo II sobre a cultura, a ciencia e a fé", *Communio* (Bra) 56 (1991) 351-360.
- KRAPIEC, M.A., "Christianity the common good of Europe", *Angelicum* 4 (1991) 469-488.
- LAPIERRE F., "¿Dónde está tu Dios? Monaquismo y misión: un debate sobre la inculturación", *Convergence* 0 (1990) 49-55.
- LEERS B., "Fe e ethos cultura", *Convergencia* 236 (1990) 497-512.
- LEEUVEN G., "Liturgia: continua a luta por sua relevancia", *Communio* 55 (1991) 229-237.
- LEIKAM R., "La inculturación litúrgica. Adaptación cultural de la liturgia: métodos y modelos", *Actualidad Pastoral* 188 (1991) 142-145.
- LOMBARDO F., "Sexualidad y cultura", *Persona y Sociedad*, 1 (1990) 25-30.
- LOPEZ F., "Evangelio y cultura: un esfuerzo renovado de servicio", *Testimonio* 123/124 (1991) 5-12.
- LOPEZ F., "Evangelización de la cultura y nuevos desafíos", *Cuadernos Franciscanos* 93 (1991) 29-39.
- LOPEZ F., "Trabajo, cultura y desarrollo", *Persona y Sociedad* 2 (1991) 19-36.
- LORSCHTEITER D., "A caminho da conferencia episcopal de Santo Domingo", *Cadernos da Estef* 5 (1990) 78-87.
- LOZANO J., "La inculturación en la Encíclica *Redemptoris missio*", *Vida y Espiritualidad* 19 (1991) 11-21.
- LUMERMAN J.P., "Pensamiento social de la Iglesia y cultura latinoamericana", *CIAS* 396 (1990) 436-448.
- MALDAME J.-M., "Science et culture. Intelligence artificielle", *Revue Thomiste* 1 (1991) 119-140.

- MARI I., "Por un concepto vivo y combativo de cultura popular", *Delta Cuadernos de Orientación Familiar* 118 (1990) 7-25.
- MARROQUIN E., "Evangelización de las culturas", *Christus (Esp)* 8 (1991) 22-27.
- MARTINS J., "Povo de Deus e inculturacao", *Revista de Cultura Bíblica* 59/60 (1991) 113-117.
- MATA M., "Comunicación y cultura masivas. Algunas pistas para la reflexión", *Comunicación* 74 (1991) 3-17.
- MATTOS L.A. de., "Nova evangelização e reprodução da vida. Desafios da VR Diante do conflito ético-cultural", *Convergencia* 241 (1991) 162- 177.
- MAZZOLENIC., "La inculturación: encarnación del evangelio en las culturas", *CLAR. Boletín* 9/10 (1991) 4-10.
- MICHAEL S.M., "Beyond inculturation", *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 1 (1990) 6-18.
- MIRO R., "Identidad nacional, pluriculturalidad; para poder imaginar el cambio", *Páginas* 98 (1989) 95-101.
- MONGINO., "Guerre des cultures ou modernisation avortée?", *Esprit* 6 (1991) 15-18.
- MONSENGWO L., "Africa: Inculturación de la fe", *Misión sin Fronteras* 124 (1991) 27-29.
- MONTANI M., "L'universalismo culturale: identità che si coniugano con alterità", *Orientamenti Pedagogici* 2 (1991) 509-521.
- MORANDE P., "El trabajo en la cultura adveniente", *Persona y Sociedad* 2 (1991) 5-18.
- MORANDE P., "La Síntesis Hispánica Indígena", *Teología y Vida* 1-2 (1991) 43-59.
- MOREIRA L., "Evangelización de la cultura", *Vida y Espiritualidad* 14 (1989) 17-27.
- MORENO A., "La cultura de los religiosos en la realidad cultural Venezolana", *Anthropos* 19 (1989) 43-57.

- MORENO F., "La oposición entre naturaleza y cultura: un malentendido histórico", *Scripta Theologica* 1 (1991) 255-265.
- MUCCI G., "Crisi della modernità e crisi delle culture", *La Civiltà Cattolica* 3370 (1990) 337-345.
- MURARO R.M., "Mulher cultura e Igreja", *Revista Eclesiástica Brasileira* 196 (1989) 869-876.
- NAVARRO A.I., "Cultura y desarrollo", *Revista Javeriana* 567 (1990) 126.
- NAVERRETE A., "Recuperar la cultura para devolver al hombre su dignidad. El proyecto cultural secularista ha deshumanizado al hombre", *Vida Nueva* 1799 (1991) 23-30.
- NEBECHUKWU A., "The dialectic of liberation theology and inculturation: A critical evaluation", *The Nigerian Journal of Theology* 6 (1991) 64-70.
- OLIMON M., "Cultura católica y cultura mexicana. Propuesta universitaria", *Signo de los Tiempos* 37 (1991) 27-32.
- ORTEGAT X., "L'annonce de l'Évangile aux cultures vers une inculturation ?", *Nouvelle Revue Théologique* 6 (1991) 864-881.
- OTERO L.M., "Evangelización y cultura", *Senderos* 38 (1991) 54-76.
- PAPINIR., "Pour une politique européenne de la culture", *Notes et Documents* 29 (1990) 66-73.
- PASTORE C., "La inculturación en la biblia. La inculturación del evangelio, *ITER. Revista de Teología* (1988) 11-33.
- PEELMAN A., "Christianisme et cultures amérindiennes", *Eglise et Théologie* 2 (1991) 131-156.
- PEREZ G.J., "Evangélizar la cultura: un desafío de comunicación", *Theologica Xaveriana* 49 (1990) 15-28.
- PISKATY K., "Intercultural experiences of Filipino missionaries; a few reflections", *DIWA. Studies in Philosophy and Theology* 1/2 (1989) 31-33.
- POCHETTINO E. y otros., "Psicología, cultura y religión. Análisis crítico de *El malestar de la cultura* de Sigmundo Freud", *Paideia Cristiana* 13 (1991) 1-13.

- POMI M., "Le merveilleux comme paradigme du religieux implicite dans le culture du 20<sup>ème</sup> siècle", *Social Compass* 4 (1990) 439-454.
- POUPARD P., "Chrétiens et communication le défi d'une nouvelle culture", *Esprit et Vie* (1991) 353-360.
- POUPARD P., "Christianisme et cultura en Europe par le Cardinal Paul Poupard", *Esprit et Vie* 3 (1991) 25-31.
- POUPARD P., "Eglise et cultures. L'Evangile au coeur de l'homme et de l'humanité", *Esprit et Vie* 38 (1991) 497-505.
- POUPARD P., "L' Eglise et les défis des cultures européennes au seuil de l' an 2000", *Esprit et Vie*, 1 (1991) 1-8.
- POUPARD P., "La cooperation culturelle internationale, besoin urgent de notre temps, intervention a L'UNESCO", *Documentation Catholique* 87, 1999 (1990) 114-116.
- POUPARD P., "The christian contribution to european culture", *Ateísmo y Fe* 1 (1990) 1-13.
- POUPARD P., "Une culture chrétienne pour l' an 2000", *Esprit et Vie* 49 (1990) 657-664.
- RED LATINOAMERICANA DE LA COMISION DE IGLESIAS EN DESARROLLO. CMI., "Teología negra y cultura afro americana y caribeña", *Misiones Extranjeras* 112/113 (1989) 573-580.
- RENAUD B., "La inculturación de la fe cristiana en la historia primitiva y la actualidad", *ITER* (1988) 35-57.
- RICHARD P., "Por una evangelización liberadora de la cultura", *Senderos* 38 (1991) 28-34.
- RIGOL J., "La cultura, vínculo de pueblo", *Delta. Cuadernos de Orientación Familiar* 118 (1990) 27-35.
- RIQUELME J., "¿Cómo puede evaluar la vida religiosa la situación cultural de América Latina?", *Testimonio* 123/124 (1991) 30-36.
- RIVERO N., "El alcance de la evangelización de la cultura", *Cuadernos Fe y Cultura* 3 (1991) 33-44.
- RUBIO M., "La nueva evangelización. Fe cristiana y cultura actual", *Moralia* 2/3 (1991) 119-166.

- SANCHEZ J., "La nueva evangelización: Evangelización desde las culturas de los pobres", *Christus* 639 (1990) 19-22.
- SANCHIS P., "Aculturación y subsistencia. Los indios de Guatemala durante el siglo XVI", *Cuadernos Hispanoamericanos* 7-8 (1991) 21-30.
- SANDALO A., "Cultura urbana emergente evangelizacáo", *Revista Eclesiastica Brasileira* 196 (1989) 877-881.
- SCANNONE J. C., "Trabajo evangelización y cambio social. Reflexión ético-teológica", *Persona y Sociedad* 2 (1991) 55-67.
- SCANNONE J., "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales", *Stromata* 1-2 (1991) 145-192.
- SELLE J.A., "Leer la historia para evangelizar la cultura", *Didascalía* 432 (1990) 9-12.
- SELVAGGI F., "Ciencia e cultura a luz da filosofia crista", *Sintese* 54 (1991) 315-330.
- SILLER C., "La inculturación del evangelio", *Iglesia, Pueblos y Culturas* 20 (1991) 7-41.
- SILVA S., "El servicio de la vida religiosa a la evangelización de las culturas", *Testimonio* 123/124 (1991) 41-51.
- SMUTKO G., "Hacia una cultura latinoamericana", *Senderos* 38 (1991) 20-27
- SORGE B., "Fede, cultura e politica: la Chiesa e i cristiani", *Note di Pastorale Giovanile* 3-4 (1991) 38-47.
- SUESS P., "Cultura e religiao", *Revista Eclesiástica Brasileira* 196 (1989) 778-798.
- SUSIN L.C., "Elementos de reflexáo sobre evangelizacáo e cultura" *Cadernos da Estef* 6 (1991) 19-29.
- SUSIN L.C., "Revelação e condicionamento cultural", *Revista Eclesiastica Brasileira*, 196 (1989) 840-854.
- TORNOS A., "La pastoral juvenil como pastoral de subcultura", *Catequética. Sal Terrae* 3 (1991) 203-208

- TORNOS A., "Evangelización y cultura", *Actualidad Pastoral* 185 (1990) 222-224.
- TORNOS A., "La nueva teología de la cultura. Los cambios de lenguaje de los documentos oficiales de la Iglesia, a partir del Vaticano II", *Estudios Eclesiásticos* 256 (1991) 3-26.
- TORRADO R., "Relaciones fe-cultura a partir del Concilio Vaticano II", *Theologica Xaveriana* 98 (1991) 18-19.
- TORRE VILLAR E. de la, "Notas para una bibliografía de la cultura colonial hispanoamericana", *Revista Historia de América* 107 (1989) 39-117.
- UBIETA GOMEZ E., "Reflexiones sobre la originalidad e identidad cultural latinoamericana", *Revista Cubana de Ciencias Sociales* 20 (1989) 108-121.
- USEROS M., "Los obispos Españoles dispuestos a impulsar la pastoral de la cultura. Encuentro de intelectuales Católicos", *Vida Nueva* 1727 (1990) 10-21.
- VACCARINI, "Crollo del comunismo e cultura occidentale", *Aggiornamenti Sociali* 11 (1991) 725-741.
- VELA J.A., "Sistematización, estructura y proceso de la cultura en relación con la evangelización", *Theologica Xaveriana* 94 (1990) 81-96.
- WILFRED F., "Dogma e inculturación", *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 7 (1989) 345-353.
- WILFRED F., "Pluralismo religioso e inculturación cristiana", *Selecciones de Teología* 114 (1990) 119-123.
- WOLANIN A., "Diálogo entre Evangelio y culturas", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 22 (1991) 7-20.
- ZEGARRA R.F., "Hacia una cultura de vida", *Páginas* 97 (1989) 7-29.
- ZILLES U., "Evangelizacao e culturas", *Teo comunicacao* 92 (1991) 137-147.
- ZUBIRIA R. de, "La cultura; marco de la integración Iberoamericana", *Revista Javeriana* 569 (1990) 293-298.
- "Ciclo de conferencias sobre evangelización de la cultura", *Vida y Espiritualidad* 14 (1989) 113-116.

- "Cultura e Identidad", *Revista Mexicana de Sociología* 3 (1989) 163-325.
- "La cultura en la perspectiva del futuro", *Dialogando* 125 (1990) 10-11.
- "Presencia y acción cristianas en la cultura", *Cuaderno Motivador 500 años* (1991) 33-44.
- "Theology and culture at mid-century: the example of Henry de Lubac", *Theological Studies* 4 (1990) 579-602.
- "¿Uma nova evangelização para uma nova cultura?", *Perspectiva Teológica* 56 (1990) 5-9.

## DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA PROMOCION HUMANA

- ABARCA C.H., "Lectura de la *Rerum Novarum* desde la realidad de Costa Rica", *Sendero* 39 (1991) 24-30.
- ALEMAN J.L., "El planteamiento teológico de la *Rerum Novarum*", *Estudios Sociales* 84 (1991) 7-21.
- ALEMAN J.L., "Límites de la doctrina social y de la ciencia a la formulación de políticas económicas", *Estudios Sociales* 85 (1991) 5-18
- ALESSIO N., "La persona humana en *Gaudium et Spes*. Catequesis y doctrina social", *Didascalía* 44 (1991) 27-38.
- ANDRADE P.F., "A atualidade da doutrina social da Igreja e a teologia da libertacao", *Perspectiva Teológica* 60 (1991) 153-161.
- ANGULO A., "La nueva solidaridad: Elementos de una reformulación", *Revista Javeriana* 574 (1991) 291-296.
- ANTONCICH R., "Ética social, moral social y doctrina social de la Iglesia", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 90-101.
- ANTONCICH R., "La dimensión de la fe religiosa ante los problemas sociales", *Páginas* 112 (1991) 22-36.
- ANTONCICH R., "La doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes", *Medellín* 67 (1991) 362-376.
- ANTONCICH R., "Empresa y mercadeo en el capitalismo. La encíclica *Centesimus annus*", *Medellín* 69 (1992) 52-74.
- ANTONCICH R., "La encíclica *Sollicitudo rei socialis* y sus proyecciones en América Latina", *Medellín* 55 (1988) 298-319.
- ANTONCICH R., "La opción por los pobres en la encíclica *Centesimus Annus*", *Testimonio* 128 (1991) 58-64.
- ANTONCICH R., "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia", *Concilium* (Esp) 237 (1991) 321-329.
- ANZOLA P., "Políticas de comunicación, solidaridad y paz", *Revista Javeriana* 574 (1991) 270-276.



- ARGANDOÑA A., "La economía de mercado, a la luz de la doctrina social de la Iglesia", *Scripta Theologica* 2 (1991) 443-468.
- ARROYO G., "La Doctrina Social de la Iglesia ante los desafíos económicos actuales", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 121-136.
- BASTOS F., "Centenario de *Rerum Novarum*", *Convergencia* 240 (1991) 103-112.
- BELARDINELLI S., "El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la *Rerum Novarum* y en nuestros días", *Scripta Theologica* 2 (1991) 491-502.
- BIGO P., "Las ideas maestras de cien años de doctrina social de la Iglesia", *Persona y Sociedad* 1(1991) 63-71.
- BIGO P., "Un siglo de enseñanza profética. La encíclica *Centesimus Annus*", *Mensaje* 399 (1991) 165-169.
- BINGEMER M.C., "Solidaridade ou Conflito. Possibilidades de diálogo entre a Doutrina Social da Igreja e a Teologia da libertação", *Revista Eclesiástica Brasileira* 200 (1990) 844-857.
- BOASSO F. S.J., "Líneas Pastorales, humanismo de síntesis", *CIAS* 410 (1992) 19-30.
- BONINO J.M., "Social doctrine as a locus for ecumenical encounter", *Ecumenical Review* 4 (1991) 392-400.
- BORGES G.L. "Aspectos teológicos da *Rerum Novarum*", *Teo Comunicacao* 92 (1991) 119-127.
- BULLON J., "La doctrina social de la Iglesia entre el realismo y la utopía", *Teología y Catequesis* 31/31 (1989) 365-383.
- BURNS P., "El capitalismo triunfante y la crisis del comunismo: Un nuevo contexto para el pensamiento social católico", *Selecciones de Teología* 118 (1991) 119-128.
- BUTTIGLIONE R., "La interpretación de la historia contemporánea a la luz de la *Sollicitudo Rei Socialis*", *Communio* 6 (1990) 556- 569.
- BUTTIGLIONE R., "Para leer la *Centesimus annus*", *Communio* (Esp) 5 (1991) 389-405.

- CALDERA R., "La mujer y los derechos humanos", *Nuevo Mundo* 150 (1991) 161-165.
- CALLEJA J.I., "La doctrina social de la Iglesia y las teologías de la praxis", *Sal Terrae* 933 (1991) 311-319.
- CALVES J-I., "La *Rerum Novarum* e i problemi sociali d'oggi", *La Civiltà Cattolica* 3379 (1991) 30-36.
- CALVEZ J-Y., "*Centesimus annus* et le libéralisme", *Etudes* 6 (1991) 625-632.
- CALVEZ J-Y., "L'encyclique sociale du centenaire. *De Rerum Novarum* a *Centesimus Annus*", *Lumen Vitae* 4 (1991) 367-379.
- CALVEZ J-Y., "A *Rerum Novarum* e os problemas sociais de hoje", *Cultura e Fe* 53 (1991) 47-56.
- CALVEZ J-Y., "Desafíos de la crisis de las ideologías a la doctrina social de la Iglesia. Incidencias en la formación del pueblo de Dios", *Corintios XIII* 58 (1991) 135-154
- CALVEZ J-Y., "El futuro del marxismo y socialismo. Valoración desde la doctrina social de la Iglesia", *Corintios XIII* 58 (1991) 175-194.
- CAMACHO I., "Doctrina social de la Iglesia antes y después del Vaticano II", *Sal Terrae* 4 (1991) 289-300.
- CAMACHO I., "Cien años de doctrina social de la Iglesia", *Teología y Catequesis* 32/32 (1989) 331-364.
- CAMPIGLIO L., "La *Centesimus Annus* e l'economia: Una interpretazione coerente", *Aggiornamenti Sociali* 11 (1991) 677-691.
- CARRIER H., "Inculturación del evangelio y desarrollo humano", *Signo de los Tiempos* 39 (1991) 3-6.
- CARVAJAL L., "Cien años de la Doctrina Social de la Iglesia. De la *Rerum Novarum* a la *Centesimus Annus*", *Caritas* 310 (1991) 15-22.
- CASATI L., "La giustizia volto storico della carità cristiana", *Via Verità e Vita* 132 (1991) 14-20.
- CASTILLO E., "Los derechos humanos en la perspectiva de la Iglesia católica", *Documentación de Pastoral Social* 148 (1991) 9-22.

- CASTON P., "Centesimus Annus. Aspectos teológicos de un documento social", *Sal Terrae* 7/8 (1991) 577-593.
- CHAVES J.A., "A 100 años de la *Rerum Novarum*: La liberación de la doctrina social de la Iglesia", *Sendero* 39 (1991) 102-113.
- COELHO J.L., "Actualidad y quehacer de la fe cristiana en una sociedad democrática", *Teología y Catequesis* 31/32 (1989) 407-452.
- COLOM E. y VOLPACHIO E., "La situazione storica secondo la *Rerum Novarum*", *Annales Theologici* 1 (1991) 5-54.
- COLOM E., "Immagine dell'uomo e lavoro. Riflessioni sull'Enciclica *Centesimus Annus*", *Annales Theologici* 2 (1991) 247-300.
- COLZANI G., "La *Centesimus Annus*: incontro tra Chiesa, economia e società civile", *Aggiornamenti Sociali* 1 (1992) 27-48.
- CONFEDERACION LATINOAMERICANA DE RELIGIOSOS. CLAR., "Relectura latinoamericana de una encíclica social y de un documento sobre la formación en los institutos religiosos", *CLAR* 4-5 (1991) 2-26.
- CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA., "Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes", *Tierra Nueva* 72 (1990) 48-94.
- COSMAO V., "Los derechos de los hombres sin derecho", *Selecciones de Teología*, 120 (1991) 266-270.
- COWLEY P., "Una perspectiva nueva de la Doctrina social de la Iglesia", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 80-89.
- DIAZ-SALAZARR., "Centesimus Annus. Una crítica de la sociedad capitalista", *Noticias Obreras* 1050 (1991) Separata N. 20 : 1-16.
- DIEZ-ALEGRIA J.M., "Propiedad y trabajo: desarrollo de la enseñanza papal", *Concilium* (Esp) 237 (1992) 193-199.
- DOIG G., "La historia de los derechos del hombre. De la antigüedad a la Escolástica", *Vida y Espiritualidad* 18 (1991) 59-98.
- DOTOLO C., "La *Dignitatis Humanae* nel rapporto tra rivelazione e cultura", *Orientamenti Pastoralis* 3 (1991) 86-95.
- ECHARREN R., "Dimensión social de la caridad: Caridad y justicia", *Corintios XIII* 57 (1991) 125-145.

- EGUIGUREN J.V., "Hacia un proyecto dinamizador de la solidaridad Europa y América Latina", *Corintios XIII* 59/60 (1991) 97-116.
- ETCHEGARAY R., "¿Existe una doctrina social de la Iglesia?", *Sendero* 39 (1991) 8-16.
- ETCHEGARAY R., "La enseñanza social de la Iglesia", *Páginas* 98 (1989) 53-61.
- ETCHEGARAY R., "¿Qué es lo que le falta a América?", *CIAS* 410 (1992) 14-18.
- ETSPULER J., "Os bens materiais distribuidos pela força dos valores espirituais", *Atualizacao* 232 (1991) 343-353.
- FABBRI E., "Ecología humana y familia", *CIAS* 410 (1992) 5-13.
- FERACINE L., "O I Centenário da *Rerum Novarum*", *Revista Eclesiastica Brasileira* 202 (1991) 281-291.
- FERNANDEZ-MARTOS J.M., "Fe y justicia en el momento actual", *CIAS* 404 (1991) 286-298.
- FIGARI L.F., "Hacia las fuentes de la enseñanza social: en otros escritos del Nuevo Testamento-I", *Vida y Espiritualidad* 19 (1991) 79-92.
- FITTE H., "Il graduale approfondimento della nozione di 'lavoro umano' nel magisterio pontificio (1891-1961)", *Annales Theologici* 1 (1991) 107-129.
- FLECHA J-R., "Caridad liberadora y doctrina social de la Iglesia", *Corintios XIII* 59/60 (1991) 117-153.
- FRIGERIO O., "*Centesimus Annus*: un norte para la acción política y social", *CIAS* 406 (1991) 443-448.
- FUENTE F., "Obstáculos a una nueva doctrina social de la Iglesia", *Teología y Catequesis* 31/32 (1989) 453-469.
- GARCIA A., "Los fundamentos de la doctrina social de la Iglesia", *Sal Terrae* 4 (1991) 301-309.
- GARCIA A., "Evangelización y promoción humana", *Teología y Catequesis* 31/32 (1989) 319-330.
- GIL H., "¿Qué es la enseñanza social de la Iglesia?", *Sendero* 39 (1991) 1-7.
- GONZALEZ C.I., "La encíclica *Centesimus Annus*: continuidad con la tradición patristica", *Medellín* 67 (1991) 333-355.

- GONZALEZE., "Doctrina Social de la Iglesia y estado", *Signo de los Tiempos* 40 (1991) 3-9.
- GONZALEZ E., "Doctrina social cristiana y derechos humanos; derecho y obligación de la Iglesia de tratar los derechos humanos", *Signo de los Tiempos* 34 (1990) 10-15.
- GONZALEZ-CARVAJAL L., "El resurgir de la doctrina social de la Iglesia", *Sal Terrae* 4 (1991) 279-288.
- GONZALEZ-CARVAJAL L., "La ideología liberal. Análisis desde la doctrina social de la Iglesia", *Corintios XIII* 58 (1991) 117-134.
- GREGORY A., "El rostro de la solidaridad europeo-latinoamericana en el compromiso por el desarrollo y la promoción humana", *Corintios XIII* 59/60 (1991) 61-77.
- GUTIERREZ G., "Las cosas nuevas de hoy. Una relectura de la *Rerum Novarum*", *Páginas* 110 (1991) 7-22.
- GUTIERREZ T., "Doctrina social de la iglesia y existencia cristiana", *Scripta Theologica* 2 (1991) 515-530.
- HASTENTEUFEL Z., "O contexto da *Rerum Novarum* no século XIX", *Teo Comunicacao* 92 (1991) 129-135.
- HERNANDEZ A., "Los problemas de los suburbios de las ciudades de América Latina y el Caribe", *Corintios XIII* 59/60 (1991) 175-183.
- HERNANDEZ F., "La utopía social de Juan XXIII reflexionada desde Centroamérica", *Sendero* 39 (1991) 31-49.
- HERR T., "*Rerum Novarum*: Reconciliación en lugar de lucha de clases: perspectivas de una 'Teología de la reconciliación'", *Revista Teológica Limense* 1 (1991) 15-23.
- HERRAEZ F., "Cómo difundir la Doctrina Social de la Iglesia y como promover la conciencia social cristiana.", *Teología y Catequesis* 31/32 (1989) 473-483.
- HERREROS J., "Desafíos de la *Centesimus Annus* a la vida religiosa", *Testimonio* 128 (1991) 48-57.
- HIGUERA, G., "*Centesimus Annus*: conmemoración obligada y 'cosas nuevas'", *Estudios Eclesiásticos* 258 (1991) 257-271.

- ILLANES J.L., "Trabajo, productividad y primacía de la persona", *Scripta Theologica* 2 (1991) 469-489.
- INTERDONATO F., "De la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano al Vaticano II", *Revista Teológica Limense* 1 (1991) 50-80.
- JARAMILLO F., "Antecedentes de la *Rerum Novarum*", *Revista Javeriana* 576 (1991) 31-38.
- JEREZ C., "Perspectivas de la doctrina social de la Iglesia y de las Teologías de la liberación sobre la comunión de bienes, la socialización y la propiedad privada", *Diakonia* 60 (1991) 47-54.
- JOBLIN J., "Antes da *Rerum Novarum* o movimento cristão social no plano europeu", *Communio* (Esp) 55 (1991) 271-278.
- KIPPER B., "A mensagem social dos profetas pós-exílicos", *Revista de Cultura Bíblica* 57/58 (1991) 77-104.
- KLOPPENBURG B., "*Centesimus Annus*", *Teo Comunicacao* 93 (1991) 239-257.
- KOWNACKI R., "Catholic social thought. From *Rerum Novarum* to *Centesimus Annus*", *Ecumenical Review* 4 (1991) 430-434.
- KUSCHEL K.J., "Religiones universales. Derechos del hombre y lo humano", *Concilium* 228 (1990) 279-287.
- LANDERRECHE R., "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación: ¿Hay camino a la unidad?", *Christus* 647 (1991) 38-44.
- LARRAIN H., "Doctrina social de la Iglesia, antropología y desarrollo", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 147-158.
- LASANTA J., "Año de la doctrina social de la Iglesia ¿Tiene la Iglesia un modelo económico-social propio?", *Vida Nueva* 1815 (1991) 23-30.
- LATAPI P., "La *Centesimus Annus* desde América Latina", *Christus* 647 (1991) 31-37.
- LAURENT P., "La destinazione universale dei beni", *La Civiltà Cattolica* 3392 (1991) 163-168.
- LECRIVAIN P., "Relire *Rerum novarum*. Une lecture théologique et philosophique de la première encyclique sociale", *Cahiers Pour Croire Aujourd'hui* 81 (1991) 26-32.

- LONDOÑO L.A., "La encíclica *Rerum Novarum*", *Revista Javeriana* 576 (1991) 51-55.
- LOPEZ F., "Hijos, hermanos y herederos: experiencia de Dios y del hombre en la doctrina social de la Iglesia", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 72-79.
- LUMERMAN J.P., "Pensamiento social de la Iglesia y cultura latinoamericana", *CIAS* 396 (1990) 436-448.
- MARIN I., "La dignité humaine, un consensus?", *Esprit* 2 (1991) 97-101.
- MARTINI M., "Exigencias cristianas para el trabajo y la economía", *Signo de los Tiempos* 40 (1991) 10-17.
- MARTINS J., "A *Rerum Novarum* dentro de seu contexto sociocultural", *Sintese* 54 (1991) 347-366.
- MARTINS J., "Centenario da encíclica *Rerum Novarum*", *Revista de Cultura Bíblica* 59/60 (1991) 64-73.
- MATEO-SECO L., "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia", *Scripta Theologica* 2 (1991) 503-513.
- MEISNER J., "Sólo quien conoce a Dios conoce también al hombre", *Scripta Theologica* 2 (1991) 533-543.
- MEJIA J., "L'insegnamento sociale della Chiesa per una nuova evangelizzazione", *Salesianum* 1 (1990) 133-140.
- MEJIA J.M., "*Centesimus Annus*. An answer to the unknowns and questions of our times", *Ecumenical Review* 4 (1991) 401-410.
- MELANO B., "Theological perspectives from the point of view of the oppressed", *Ecumenical Review* 4 (1991) 443-450.
- METTE N., "Socialismo y capitalismo en la doctrina social de los Papas", *Concilium* (Esp) 237 (1992) 201-214.
- MIFSUD T., "Doctrina social de la Iglesia: discernimiento de opciones y compromisos", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 102-111.
- MIFSUD T., "La defensa del hombre: Preocupación de una doctrina. Lectura y comentario de la encíclica *Centesimus Annus*", *Medellín* 66 (1991) 211-226..

- MOLTMANN J., "Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza", *Concilium* 228 (1990) 311-329.
- MORANDE P., "Bases antropológicas de la doctrina social de la Iglesia. La perspectiva cultural". *Persona y Sociedad* 1 (1991) 112-120.
- MORANDE P., "El rol del mercado según la *Centesimus Annus*", *Signo de los Tiempos* 41 (1991) 17-25.
- MOREAUP., "Droits de la famille, droits de l'enfant", *Etudes* 1-2 (1991) 25-34.
- MORENO F., "Cien años de enseñanza social de la Iglesia", *Páginas* 110 (1991) 23-30.
- MORENO F., "Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales", *Annales Theologici* 1 (1991) 131-181.
- MORENO R., "Pensando la doctrina social de la Iglesia lectura ética", *Sendero* 39 (1991) 114-131.
- NAVARRO O., "El pensamiento actual en la doctrina social de la Iglesia", *Sendero* 39 (1991) 65-81.
- NGUYYPEN P., "La enseñanza social de la Iglesia y el neoliberalismo", *Páginas* 110 (1991) 31-40.
- ORIOLO J.M., "El sujeto de la doctrina y de su práctica", *Communio* (Esp) 5 (1991) 378-388.
- OSÉS J.M., "'Quadragesimo annó' una respuesta histórica", *Ecclesia* 2536 (1991) 19-21.
- PASTOR R., "¿La doctrina social de la Iglesia es para Juan Pablo II la alternativa a la teología de la liberación?", *Christus* 647 (1991) 23-28.
- PEREÑA L., "La organización política de los pueblos y la doctrina social de la Iglesia", *Corintios XIII* 58 (1991) 29-67.
- PICADO M., "Un sujeto histórico para la doctrina social de la Iglesia?", *Sendero* 39 (1991) 17-23.
- PORRAS B., "De la *Rerum Novarum* a la *Sollicitudo Rei Socialis*", *Cuadernos Fe y Cultura* 3 (1991) 14-20.
- POSSENTI V., "Entrevista inédita a Karol Wojtyła en 1978 sobre la doctrina social de la Iglesia", *Communio* (Esp) 5 (1991) 420-470.



- QUIJANO F., "La Encíclica del centenario : Cosas nuevas de hoy", *Signo de los Tiempos* 39 (1991) 16-21.
- REINA M., "Riflessioni sulla dottrina sociale della chiesa", *Aggiornamenti Sociali* 5 (1991) 317-334.
- REYES A. DE LOS, "Antecedentes de la *Rerum Novarum*", *Cuadernos Fe y Cultura* 3 (1991) 6-13.
- RIVAS E., "La doctrina social de la Iglesia en perspectiva histórica de León XIII a Juan Pablo II", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 19-62.
- ROBLES A., "La doctrina social de la Iglesia como paradigma", *Sendero* 39 (1991) 50-64.
- ROSENTHAL G., "La dimensión económica y social de las encíclicas papales *Rerum Novarum* y *Centesimus Annus*", *CEPAL* 507-508 (1991) 1-8.
- RUIZ-GIMENEZ J., "Los derechos humanos y las prisiones como reto fundamental para la comunidad civil", *Corintios XIII* 56 (1991) 205-223.
- SALDANAR., "Bien común y ciudadanía", *Signo de los Tiempos* 40 (1991) 18-20.
- SALVATIERRA A., "Responsabilidad de los intelectuales y profesionales a la luz de la doctrina social de la Iglesia", *Surge* 523/524 (1991) 228-242.
- SALVINI G., "A cent'anni della *Rerum Novarum*", *La Civiltà Cattolica* 3381 (1991) 257-261.
- SANZ DE DIEGO R.M., "La doctrina social de la Iglesia. Casi cien años de historia", *Sal Terrae* 920 (1990) 195-210.
- SANZ DE DIEGO R.M., "Veinticinco y cien años de doctrina social de la Iglesia", *Razón y Fe* 1.103/1.104 (1990) 171-186.
- SARAIVA J., "La enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en los seminarios y al pueblo de Dios", *Corintios XIII* 58 (1991) 205-231.
- SCANNONE J.C., "Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 7-18.
- SCHAFERS M., "La *Rerum Novarum*: Resultado de los movimientos sociales cristianos de base ", *Concilium* (Esp) 237 (1992) 175-192.
- SCHOOYANS M., "La dignidad de la persona humana: principio básico de la doctrina social de la Iglesia", *Scripta Theologica* 2 (1991) 425-441.

- SCHUCK M.J., "Los usos ideológicos de la enseñanza social católica", *Concilium* (Esp) 337 (1992) 229-239.
- SELLING J., "The theological presuppositions of *Centesimus Annus*", *Louvain Studies* 1 (1992) 35-47.
- SEN A., "La liberté individuelle: une responsabilité sociale", *Esprit* 3-4 (1991) 5-25.
- SETIEN J., "Socialismo o capitalismo liberal: ¿Una opción inevitable? Un reto a la doctrina social de la Iglesia", *Corintios XIII* 58 (1991) 155-173.
- SETIEN J.M., "La solidaridad cristiana", *Corintios XIII* 57 (1991) 147-167.
- SICARI A., "La cuestión fe-obras y la doctrina social de la Iglesia", *Communio* (Esp) 5 (1991) 406-419.
- SILVEIRA J., "A valorizacao do trabalho como condicao de dignidade humana", *Cultura e Fe* 52 (1991) 50-59.
- STROEHER E., "A ética do trabalho na *Rerum Novarum*", *Teo Comunicacao* 93 (1991) 259-269.
- THEOBALD C., "Parole de l'eglise en matiere sociale", *Etudes* 5 (1991) 675-685.
- TORCHE A., "Pobreza, distribución de ingreso y doctrina social", *Persona y Sociedad* 1 (1991) 137-146.
- TOSSO M., "Catechesi e dottrina sociale della Chiesa. Orientamenti per una loro corretta et efficace integrazione", *Catechesi* 7 (1990) 14-25.
- TOSSO M., "Catechesi e dottrina sociale della Chiesa. Orientamenti per una loro corretta et efficace integrazione", *Catechesi* 8 (1990) 13-19.
- TOSSO M., "Dottrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione", *Aggiornamenti Sociali* 1 (1991) 35-45; 2 (1991) 93-104.
- TOSSO M., "L'apporto della *Centesimus Annus* alla catechesi/1", *Catechesi* 8 (1991) 14-24.
- UREÑA E., "Doctrina social de la Iglesia y Krausismo", *Revista Teológica Limense* 1 (1991) 41-49.
- VELARDE J., "Interrogaciones de un economista ante la doctrina social de la Iglesia", *Teología y Catequesis* 31/32 (1989) 385-406.

- VELEZ J., "*Rerum Novarum*. Una encíclica revolucionaria", *Revista Javeriana* 576 (1991) 24-29.
- VELEZ N., "¿Un Papa anticapitalista?", *Christus* 647 (1991) 44-60.
- VERGARA J., "Coincidencia básica de la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación en el compromiso de fe", *Christus* 647 (1991) 17-23.
- VILLA-VICENCIO C., "*Centesimus Annus*. An alternative church reading", *Ecumenical Review* 4 (1991) 435-442.
- VILLALTA G., "Con ocasión de la *Centesimus Annus*", *Sendero* 39 (1991) 82-101.
- WALF K., "Evangelio, derecho eclesiástico y derechos humanos: Fundamentación y carencias", *Concilium* 228 (1990) 207-220.
- ZAGAR J., "Justice and Charity in *Rerum Novarum*", *Angelicum* 2 (1991) 149-171.
- ZAMPETTI P.L., "Pensamiento social cristiano y sociedad actual", *CIAS*, 407 (1991) 489-508.
- "A 100 años de la *Rerum Novarum*" (Editorial), *Vida y Espiritualidad* 18 (1991) 3-11.
- "IL capitalismo nell'enciclica *Centesimus Annus*" (Editoriale), *La Civiltà Cattolica* 3383 (1991) 417-430.
- "O capitalismo na enciclica *Centesimus Annus*", *Cultura e Fe* 54 (1991) 28-43.
- "Presencia y acción cristianas en la solidaridad", *Cuaderno Motivador 500 años* (1991) 55-61.
- "Totalitarismo e democrazia nella *Centesimus Annus*" (Editorial), *La Civiltà Cattolica* 3384 (1991) 521-533.

## EVANGELIZACION NUEVA EVANGELIZACION

- ACCORNERO P.G., "La Biblia nella nuova evangelizzazione", *Orientamenti Pastoralí* 2 (1990) 68-72.
- ADLER G., "¿La pedagogie catechetique quelle historie?", *Catechese* 122 (1991) 7-18.
- AGOSTINI N., "Evangelización na igreja do Brasil. (A vitalidade pós-Vaticano II)", *Vida Pastoral* 158 (1991) 13-18.
- ALBERICHE E., "¿Ante una nueva evangelización?", *Misión Joven* 178 (1991) 15-20.
- ALDAZABAL J., "En torno a la proclamación del evangelio", *Koinonia* 78 (1989) 15-19.
- ALEJOS C., "Zumárraga, Erasmo y la Observancia franciscana", *Carthaginensia* 10 (1990) 283-292.
- ALFARO A., "Nueva evangelización. Introducción: Dios en la historia", *Senderos* 38 (1991) 35-42.
- ALMEIDA L., "Los monjes en la Iglesia local y la nueva evangelización", *Cuadernos Monásticos* 96-97 (1991) 115-126.
- ARANGOG., "Vaticano II y nueva evangelización: El desafío a la Universidad Católica", *Theologica Xaveriana* 97 (1990) 373-375.
- ARAUJO DE OLIVEIRA M., "A dinâmica actual da cultura brasileira e os desafios da evangelização", *Convergencia CNBB*, 233 (1990) 304-320.
- ARINZE F. y TOMKO J., "Dialogue et annonce. II Annonce de Jesús.Christ", *Esprit et Vie* 47 (1991) 625-630.
- ARINZE F. y TOMKO J., "Dialogue et annonce. III Dialogue interreligieux et annonce", *Esprit et Vie* 47 (1991) 630-632.
- ARNAIZ J.M., "Principales elementos teológicos de la nueva evangelización", *Testimonio* 118 (1990) 6-20.
- AYESTARAN J.C., "Nuevo sujeto histórico evangelizador", *ITER. Revista de Teología* 1 (1990) 37-52.

- AZEVEDO M., "Espiritualidade de uma nova evangelização; pistas e subsídios", *Convergencia* 231 (1990) 147-155.
- AZEVEDO M., "Modernidade e evangelização; Uma reflexão a partir da América Latina", *Sintese* 47 (1989) 67-78.
- AZZIR., "A segunda evangelização do Brasil", *Convergencia* 235 (1990) 433-448.
- BAENA G., "Palabra de Dios y evangelización", *Theologica Xaveriana* 93 (1989) 397-431.
- BALIAN DE TAGTACHIAN B., "Personas lejanas al ámbito de la Iglesia y nueva evangelización", *CIAS*. 401 (1991) 83-90.
- BARBARA M., "La crisis de los modelos tradicionales de transmisión de la fe", *Teología y Catequesis* 30 (1989) 167-181.
- BARRIOS M., "La independencia y su gravitación en la evangelización", *Teología y Vida* 1/2 (1991) 111-124.
- BARROS SOUZA M., "A vida contemplativa e a nova evangelização", *Convergencia* 234 (1990) 344-355.
- BARTOLUCCIE., "Hacia una pastoral afroamericana", *Misiones Extranjeras* 112/113 (1989) 535-557.
- BASTOS F., "Nova Evangelizacao, promocao humana e cultura crista", *Sintese* 53 (1991) 141-146.
- BAZARRA C., "Formación para la nueva evangelización", *ITER. Revista de Teología* 1 (1990) 71-84.
- BELTRAN V., "La evangelización en la Biblia", *Teología y Vida* 1-2 (1991) 5-19.
- BEOZZO J.O., "Evangelização e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina", *Revista Eclesiástica Brasileira* 199 (1990) 556-617.
- BERG H., "La evangelización en Bolivia en el siglo XIX. Hechos y características", *Yachay* 12 (1990) 15-63.
- BERTELLIL., "La iniciación cristiana hoy en América Latina; problemáticas desafíos y perspectivas", *Teología* 54 (1989) 75-102.

- BETANCOURT D., "Evangelizzare nella potenza dello Spirito Santo", *Rinnovamento nello Spirito Santo* 6/7 (1990) 15-17.
- BISSOLIC., "¿Un catecismo para nuestro tiempo?", *Ecclesia* 4 (1989) 421-436.
- BLANK R., "Desafios da evangelizacao num mundo eletronzadeo e urbano", *Vida Pastoral* 159 (1991) 9-12.
- BOFF L., "Evangelizar a partir das culturas oprimidas", *Revista Eclesiastica Brasileira* 196 (1989) 799-839.
- BOFF L., "Quinientos años: desafío de la evangelización para los cristianos", *Cuadernos Franciscanos* 95 (1991) 171-184
- BOROBIO D., "El bautismo en la primera evangelización de América (S.XVI). Testimonio de Jerónimo de Mendieta", *Perspectiva Teológica* 185 (1991) 359-387.
- BOROBIO D., "Fundamento sacramental del compromiso evangelizador de los laicos en la *Christifideles Laici*", *Phase* 177 (1990) 227-249.
- BOTASSO J., "Proceso a la evangelización en Latinoamérica: desafío a la solidaridad", *Misión Joven* 180/181 (1992) 15-28.
- BOTERO S., "Con la nueva evangelización, una nueva ética conyugal", *Medellín* 66 (1991) 227-239.
- BRAVO C., "Discernir la evangelización", *Christus* 639 (1990) 7-11.
- BRAVO C., "Evangelización: difícil inicio", *Christus* 638 (1990) 14-20.
- BRAVO C., "Las tentaciones en la nueva evangelización", *Christus* 2 (1991) 24-33.
- BROSHUIS I., "Nueva evangelización en América Latina: una nueva pedagogía de la fe", *Vinculum* 172 (1990) 45-54.
- BRUNELLI D., "CEBS e nova evangelizaçao: a hora da mulher", *Vida Pastoral* 160 (1991) 9-15.
- CABRA P., "Religiosos y laicos para la evangelización", *Vida Religiosa* 8 (1991) 234-241.
- CALAVIA M.A., "Educación y evangelización; la educación ilumina el rostro de la trascendencia", *Misión Joven* 161 (1990) 41-48.

- CALDERON POLO C., "Nueva evangelización y solidaridad entre los pueblos", *Corintios XIII* 59/60 (1991) 39-59.
- CAMPANINI G., "Come annunciare Cristo in un mondo post-cristiano?", *Orientamenti Pastoralis* 10 (1991) 12-23.
- CAPIZZANO A.C., "La promoción de la salud como medio para la nueva evangelización", *CIAS* 398 (1990) 570-576.
- CASAROLIA., "Evangelizar las culturas de la India", *L'Osservatore Romano* 1.118 (1990) 24.
- CASTRILLON D., "Ante el reto de una nueva evangelización", *Scripta Theologica* 2 (1989) 574-586.
- CELAM., "Face au défi d'une nouvelle evangelisation", *Liaison Latinoamericaines* 67 (1990) 32-38.
- CENTRO NACIONAL DE AYUDA A MISIONES INDIGENAS. CENAMI., "500 años de evangelización en México; consulta indígena", *Misiones Extranjeras* 116 (1990) 169-175.
- CERVERAR., "C.E.Bs: los pobres son evangelizados y evangelizan", *Christus* 639 (1990) 32-38.
- CHARENTENAY P., "La nouvelle évangelisation", *Cahiers pour Croire Aujourd'hui* 50 (1990) 3.
- CHRISTIAN R., "Priestly formation for a new evangelization", *Seminarium* 1 (1991) 118-134.
- CLAR., "Los religiosos de la nueva evangelización", *Servir* 12 (1990) 9.
- CODA P., "Evangelizzazione e testimonianza della carità", *Orientamenti Pastoralis* 3 (1991) 29-47.
- CODINA V., "Espiritualidade da nova evangelização", *Convergencia* 235 (1990) 402-412.
- CODINA V., "Evangelizar 500 años después", *Diakonia* 56 (1990) 33-46.
- CODINA V., "La nueva evangelización en América Latina", *Christus* 638 (1990) 30-33.
- COLINAS B., "La misión popular renovada al servicio de la segunda evangelización", *Catequética* 1 (1990) 65-68.

- COMISION EPISCOPAL PARA INDIGENAS, "México. Evangelización integral liberadora", *Christus* 55 (1990) 635-636.
- COMISION FE Y CULTURA (Conferencia episcopal de Chile)., "Hacia Santo Domingo y la evangelización de la cultura", *Boletín Fe y Cultura* 40 (1990) 3-16.
- CONFERENCE HAITIENNE DES RELIGIEUX, "Spiritualité de la nouvelle evangelisation", *Boletín* 1 (1991) 3-16.
- CONFERENCIA DE RELIGIOSOS DE COLOMBIA, "Reflexiones teológicas sobre vida religiosa y nueva evangelización", *Vinculum* 173 (1990) 3-62.
- CONFERENCIA DE RELIGIOSOS DE COLOMBIA, "Vida religiosa y nueva evangelización", *Vinculum* 172 (1990) 7-32.
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE, "Nueva evangelización para Chile Patria que amamos y servimos con el evangelio del Señor. Orientaciones pastorales 1991-1994", *Nuevo Mundo* 40 (1990) 155-198.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, "Evangelización y cultura de la vida humana", *Pontificium Consilium Pro Familia*. Documentación 1 (1990) 1-16.
- CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA, "Para una nueva evangelización. Contenidos doctrinales y prioridades del Plan pastoral de la Conferencia Episcopal Peruana", *L'Osservatore Romano* 1184-36 (1991) 18-19.
- CONFERENZA DEI VESCOVI CATTOLICI DEGLI STATI UNITI, "Il dramma dell'evangelizzazione", *SIAL. Servizio Informazione America Latina* 1 (1992) 24-27.
- CONSHELO INDIGENISTA MISSIONARIO. CIMI., "Inculturação e evangelização", *Comunicação Mensal CNBB* 438 (1990) 93-95.
- CONSIGLIA, M., "La conquista de las almas", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 23 (1991) 111-126.
- COSTE R., "L'évangélisation de la paix aujourd'hui", *Esprit et Vie* 25 (1991) 361-367.
- CRAVOTTA G., "Nuova evangelizzazione: pastorale e catechesi/2. Il camino delle Chiese di Sicilia", *Catechesi* 5 (1991) 48-53.
- D'AURIA A., "Un enfoque militante: proyecto y contenido de una nueva



evangelización según la experiencia de Comunione e Liberazione", *Pro Mundi Vita*, 14 (1990) 27-31.

DE LA TORRE J., "Cambio en la evangelización: Modelo inculturado y liberador", *ITER. Revista de Teología* 1 (1990) 85-114.

DELOOZ P., "La transmisión de la fe en una sociedad secularizada; planteamiento del problema", *Pro Mundi Vita* 14 (1990) 2-7.

DELUMEAU J., "Condiciones para una nueva evangelización del Occidente", *Selecciones de Teología* 117 (1991) 47-53.

DIAZ M., "Cristo no me llamó a bautizar sino a evangelizar", *Revista Teológica Limense* 3 (1991) 343-367.

DOIG G., "Nueva evangelización en una nueva cultura", *Vida y Espiritualidad* 15 (1990) 87-98.

DOMENECH A., "La nueva evangelización interpela nuestra pastoral", *Misión Joven* 159 (1990) 15-21.

DONAZAR A., "Evangelización y contemplación: gloriosa de la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI desde San Juan de la Cruz", *Vida Espiritual* 100 (1990) 47-57.

DONZE M., "Puntos de anclaje de la evangelización", *Selecciones de Teología* 117 (1991) 43-46.

DOS ANJOS M.F., "Igreja, evangelizacáo e cultura", *Vida Pastoral* 158 (1991) 7-12.

DOSSIER ABIERTO, "La palabra de Dios en la evangelización", *Misión Abierta* 2 (1992) 17-24.

DURAN G., "La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales", *Teología* 55 (1990) 33-72.

EQUIPO MISION JOVEN, "Pastoral Juvenil en tiempos de nueva evangelización", *Misión Joven* 178 (1991) 21-34.

ESPOSITO R.F., "La evangelización con los mass-media", *Sinite* 93 (1990) 3-18.

EXTREMEÑO C.G., "Naturaleza de la misión evangelizadora de la Iglesia", *Studium* 1 (1990) 63-81.

- FAUCONNET J-J, "Evangelisation quels nouveaux champs?", *Pretes Diocesains* 1296 (1992) 23-27.
- FEDERACIONE BIBLICA CATTOLICA, "Bibbia e nuova evangelizzazione", *Il Regno Documenti* 654 (1991) 98-104.
- FERRARO, E., "Aporte específico de la antropología social a la teoría de la evangelización", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 22 (1991) 21-34.
- FLORES G., "Nueva evangelización y pastoral indígena", *Iglesia Pueblos y Culturas* 17 (1990) 69-84.
- FLORES M., "A catequese dos guaranis e os conflitos como colonialis no espanhol", *Veritas* 138 (1990) 191-205.
- FLORISTAN, C., "La "nueva evangelización". Ambigüedades y exigencias", *Diakonia* 61 (1992) 13-22.
- FLUCK M., "Evangelizacão no Brasil Colonia (Séculos XVI e XVII) Estudo comparativo de tres modelos missionários", *Estudos Teológicos* 2 (1991) 151-170.
- FONTANA A., "Parrocchia, nuova evangelizzazione per i praticandi. Come far fronte alla domanda di coerenza cristiana", *Catechesi* 6 (1991) 24-33.
- FORREST T., "Cómo evangelizar? Formar parte del cuerpo de Cristo: la Iglesia", *Koinonia* 78 (1990) 4-7.
- FOSSION A., "El fondo del problema; la comunicación de la fe en una sociedad secularizada", *Pro Mundi Vita* 14 (1990) 18-26.
- FOSSION A., "La trasmissione della fede in una società secolarizzata", *Note di Pastorale Giovanile* 2 (1991) 21-30.
- FOUREZ G., "Evangelizar en una sociedad individualista", *Sal Terrae* 926 (1990) 607-621.
- FRAGOSO H., "O etnocentrismo na primeira evangelização do Brasil. Implicações na evangelização e na vida religiosa", *Convergencia* 233 (1990) 289-303.
- FRANCHINI E., "La nuova evangelizzazione", *Orientamenti Pastoral* 11 (1990) 9-12.
- GALILEA S., "Algunas cuestiones difíciles en torno a la nueva evangelización", *Medellín* 65 (1991) 89-100.

- GARCIA A., "Evangelización y promoción humana", *Teología y Catequesis* 31/32 (1989) 319-330.
- GARCIA DIAZ E., "Cumbre episcopal hispano portuguesa. Comprometidos en la evangelización", *Ecclesia* 2475 (1990) 8.
- GARCIA E., "Nueva evangelización y solidaridad internacional", *Caritas* 310 (1991) 30-32.
- GARCIA E., "La primera evangelización de América", *Medellín* 66 (1991) 240-256.
- GARCIA R., "El indigenismo de Juan Pablo II. Visión de los pueblos aborígenes y su evangelización", *Proyecto CSE* 9/10 (1991) 119-198.
- GARCIA R.D., "La 'primera evangelización' y sus lecturas, desafíos a la 'nueva evangelización' ", *Teología* 56 (1990) 377-380.
- GASTALDIF., "Evangelización e inculturación", *Didascalía*, 433 (1990) 4-13.
- GATTIR., "Fine delle ideologie, cultura del progetto, crisi attuale della politica . Per capire il nostro tempo e la crisi del comunismo. Per attrezzarsi nella nuova evangelizzazione", *Orientamenti Pastoralí* 2(1990) 18-27.
- GEBARA I., "Vida religiosa, evangelización y pobreza", *Christus* 644 (1991) 20-26.
- GEVAERT J., "L' evangelizzazione oggi", *Via, Verità et Vita* 130 (1990) 23-29.
- GEVAERT J., "Prima evangelizzazione nel contesto della catechesi. Situazione e orientamenti operativi", *Catechesi* 6 (1991) 19-23.
- GIGLIONI P., "La nozione di "nuova evangelizzazione" nel Magistero", *Seminarium* 1 (1991) 35-56.
- GOMES J., "Escravidao e evangelizacao indígena no século XVI: O pensamento de Dom Vasco de Quiroga", *Revista Ecclesiastica Brasileira* 203 (1991) 531-551.
- GOMEZ L.E., "Anuncio de Kerygma hoy, la nueva evangelización", *Cuestiones Teológicas* 48 (1991) 17-38.
- GONZALEZ DORADO A., "Nueva evangelización o evangelización de la solidaridad", *SEDOI* 109 (1990) 3-84.

- GONZALEZ DORADO A., "Una nueva Iglesia para una nueva evangelización", *Medellín* 67 (1991) 377-395.
- GONZALEZ F., "E il vangelo sbarco nelle americhe", *Litterae Communionis* 1 (1992) 21-25.
- GONZALEZ J., "Evangelización: ¿nueva, vieja, antigua?", *Misión Joven* 178 (1991) 7-14.
- GORII., "Arte y evangelización desde la colonia hasta la época independiente", *Pastoral Popular* 57 (1991) 49-67.
- GRACIOR., "Caminando hacia Santo Domingo (2). América Latina y los retos de una nueva evangelización", *Noticias Obreras* 1066 (1992) 19-26.
- GUARDA G., "La vida monástica en la evangelización de América Latina. Implantación y desarrollo del monacato en el cono sur", *Cuadernos Monásticos* 96-97 (1991) 15-40.
- GUILLET C.M., "¿Qu'est-ce que l'évangélisation aujourd'hui? Reflexion théologique", *Prêtres Diocésains* 1282 (1990) 419-432.
- GUTIERREZ M., "Concilio Vaticano II: Apertura a una nueva evangelización", *Theologica Xaveriana* 97 (1990) 377-380.
- GUZMAN J.T., "La educación no formal de cara a la nueva evangelización", *Christus* 639 (1990) 23-26.
- HOECKMAN R., "The role of the Catholic University in the evangelization of culture", *Seminarium* 4 (1990) 687-698.
- IBAÑEZ J.M., "La caridad en una Iglesia evangelizada y evangelizadora: Retos y propuestas para la acción pastoral", *Corintios XIII* 57 (1991) 169-208.
- IGLESIAS P., "Liturgia monástica y evangelización", *Cuadernos Monásticos* 96-97 (1991) 143-157.
- IRARRAZABAL D., "Inculturación latinoamericana de la catequesis", *Teología y Vida* 4 (1989) 270-298.
- IRARRAZAVAL D., "Mundo indígena: Utopía y evangelización", *Mensaje*, 388 (1990) 142.
- IRARRAZAVAL D., "Una nueva evangelización en una nueva cultura.

Comentario al documento del CELAM de preparación a la Conferencia de Obispos Católicos en Santo Domingo 1992", *Pastoral Popular* 200 (1990) 46-52.

JUST E., "La normativa evangelizadora en los Sínodos de La Plata. Siglo XVII", *Yachay* 11 (1990) 97-130.

KLOPPENBURG B., "Nova evangelizacão", *Revista de Cultura Bíblica* 59/60 (1991) 103-105.

LANDERRECHE R., "Nueva evangelización y primera evangelización", *Christus* 649 (1991) 14-21.

LANDERRECHE R., "Visión histórica de 500 años de evangelización en América Latina", *Christus* 642 (1991) 37-41.

LASANTA P.J., "La nueva evangelización de Europa. En esta hora de la historia, la Iglesia 'apostólica' debe ser más apostólica que nunca", *L'Osservatore Romano* 1185-37 (1991) 11.

LEPARGNEUR H., "Desafios da modernidade á nova evangelizacão em area sanitaria", *Camillianum*, 1 (1990) 13-45.

LEZAUN A., "El nuevo evangelizador", *Pastoral Juvenil* 295 (1991) 4-19.

LIBANIO J., "Utopía y nueva evangelización", *Christus* 643 (1991) 7-13.

LIBANIO J.B., "Movimentos eclesiais atuais e desafios da nova evangelizacão", *Convergencia* 248 (1991) 604-620.

LOPEZ-GAY J., "Il rapporto tra la nuova evangelizzazione e la missione ad gentes secondo l'Enciclica *Redemptoris Missio*", *Seminarium* 1 (1991) 91-105.

LOZANO J., "Evangelización de la cultura mexicana", *Signo de los Tiempos* 39 (1991) 7-10.

LUQUIN C., "La evangelización de la clase obrera ¿una utopía?", *Cuadernos Franciscanos* 91/92 (1990) 486-491.

MACCISE C., "Formación para la nueva evangelización", *Testimonio* 118 (1990) 46-54.

MACCISE C., "Maria e a nova evangelizacão", *Convergencia* 232 (1990) 211-220.

- MACCISE C., "Oración y nueva evangelización", *CLAR* 5 (1990) 4-15.
- MACCISE C., "San Juan de la Cruz y la nueva evangelización", *Revista de Espiritualidad* 196-197 (1990) 543-566.
- MADALOZZO A., "Nova evangelizacao", *Veritas* 141 (1991) 13-18.
- MADRUGA J.M., "Apuntes en torno a la historia de la evangelización de los afroamericanos", *Misiones Extranjeras* 112/113 (1989) 438-446.
- MARCOS V., "Situación del indígena y desafíos de la nueva evangelización", *Nuevo Mundo* 152 (1991) 361-379.
- MARROQUINE E., "Evangelización de las culturas", *Christus* 649 (1991) 22-27.
- MARTINEZ G., "La evangelización de la cultura en y desde la Iglesia particular", *Medellín* 66 (1991) 181-210.
- MARTINEZ J., "Respuestas del laicado para una nueva evangelización", *Nuevo Mundo* 152 (1991) 323-331.
- MARTINEZ P., "Catequesis y nueva evangelización", *ITER. Revista de Teología* 1 (1991) 7-20.
- MARTINS J.E., "A motivacao religiosa dos descobrimentos", *Atualizacao* 234 (1991) 509-548.
- MATTOS L.A., "Nova evangelizaçao e reproduçao da vida. Desafios da VR Diante do conflito ético cultural", *Convergencia* 241 (1991) 162-177.
- MAZA M., "Pasado y presente de la evangelización", *Misiones Extranjeras* 112/113 (1989) 475-487.
- MEISNER J., "Sólo quien conoce a Dios conoce también al hombre. Consideraciones en torno a la nueva evangelización de Europa", *Scripta Theologica* 2 (1991) 533-543.
- MEJIA J., "L'insegnamento sociale della Chiesa per una nuova evangelizzazione", *Salesianum* 1 (1990) 133-140.
- MELGUIZO G., "Breve historia de la evangelización en América Latina", *Cathedra* 17/18 (1990) 100-117.
- MENDES L., "La Iglesia de América Latina ante los desafíos pastorales de la nueva evangelización", *Nuevo Mundo* 152 (1991) 333-345.

- MERLOS F., "Las exigencias de la nueva evangelización", *Christus* 638 (1990) 34-39.
- MESTERS C., "La Biblia en la nueva evangelización", *Páginas* 107 (1991) 63-78.
- MISION Y CULTURAS, "Evangelio y mundo moderno", *Imágenes de la Fe* 260 (1991) 3-34.
- MO SUNG J., "Evangelizacao e movimentos populares: Discernimiento do discurso religioso", *Vida Pastoral* 160 (1991) 17-22.
- MOESCH O., "Teología da palavra de Deus", *Teo Comunicacao* 94 (1991) 405-495.
- MORALES F., "Evangelización franciscana en América a cinco siglos de su inicio", *Cuadernos Franciscanos* 95 (1991) 150-161.
- MORENO J., "La evangelización en el mundo contemporáneo", *Diakonia* 54 (1990) 3-30.
- MOTTE M., "Nueva misionología: los pobres evangelizan", *Misiones Extranjeras* 122 (1991) 145-153.
- MUNERA P., "La praxis del reino de Dios en el horizonte de la nueva evangelización en América Latina", *Vida Espiritual* 104 (1991) 21-55.
- MUNOZ, R., "Evangelización popular liberadora", *Pastoral Popular* 216 (1992) 25-30.
- MUÑOZ J.C., "América Latina rumbo a la IV Conferencia general del episcopado (CELAM). Una nueva evangelización para una sociedad cada vez más secularizada y con más pobres", *Vida Nueva* 1806 (1991) 23-37.
- NAVIA VELASCO C., "Educación liberadora y nueva evangelización", *Vinculum* 172 (1990) 33-43.
- NEEFJES, F. "Nova evangelizaçao e o ecumenismo no Brasil", *Convergencia* 232 (1990) 242-252.
- NOEMI, J. "Presupuestos teológicos de la evangelización", *Teología y Vida* 1/2 (1991) 125-140.
- OCHOA J.M., "La transmisión de la fe hoy: algunos criterios teológicos", *Teología y Catequesis* 30 (1989) 207-232.

- OLIMON NOLASCO M., "La consolidación del liberalismo en México (1859-1867)". Ponencia presentada en el III seminario sobre evangelización en América Latina. Curitiba, Paraná, Brasil, 27 de Marzo de 1990, *Efemérides Mexicana* 23 (1990) 153-180.
- OLIVEROS R., "Nueva evangelización: a 15 años de la Evangelii Nuntiandi", *Christus* 639 (1990) 12-18.
- ORTEGA J., "La transmisión de la fe en los medios de comunicación social", *Vida Nueva* 1786 (1991) 23-30.
- ORTEGA R., "La nueva evangelización", *CLAPVI* 73 (1991) 420-440.
- PABLO V de., "Hacia una nueva evangelización", *Misión Joven* 168/169 (1991) 34-44.
- PANCIERA M., "Della pentecoste all'evangelizzazione. Conclusioni della XIII Convocazione nazionale", *Rinnovamento nello Spirito Santo* 5 (1990) 3-4.
- PASTORAL COLECTIVA DEL EPISCOPADO VENEZOLANO, "500 años de evangelización en Venezuela. Celebración y compromiso.", *SIC. Centro Gumilla* 539 (1991) 427-429.
- PASTORE C., "De la primera a la nueva evangelización", *ITER. Revista de Teología* 1 (1990) 7-22.
- PEIXOTOL.F., "Nova evangelização e vida religiosa: exigencia de conversao", *Convergencia* 229 (1990) 13-17.
- PENADOS P., "La evangelización de los indígenas en vísperas del medio milenio del descubrimiento de América", *Servicio* 145 (1990) 13-20.
- PERENA L., "Pastoral de los derechos humanos en la evangelización de América", *Misión Joven* 180/181 (1992) 7-14.
- PEREZ M del C., "Los religiosos en la primera evangelización de Chile", *Testimonio* 118 (1990) 21-30.
- PEREZ O., "La nueva evangelización: desafíos a la Iglesia en la perspectiva del V Centenario", *Cuadernos Fe y Cultura* 3 (1991) 21-32.
- POLETTI I., "A evangelização e o conflito social no Brazil", *Cadernos do Ceas* 126 (1990) 62-69.



- POLITI S., "La nueva evangelización como servicio de la Iglesia a la constitución del sujeto popular", *Proyecto CSE 7-8* (1991) 53-72.
- PORTILLO DEL A., "Sacerdotes para una nueva evangelización", *Scripta Theologica 2* (1990) 323-345.
- POSADAS OCAMPO J.J., "Nueva evangelización y eucaristía. Jueves Santo 1990. Arquidiócesis de Guadalajara México", *Boletín Eclesiástico 5* (1990) 321-331.
- PP. JESUITAS PROVINCIALES DE AMERICA LATINA., "La compañía de Jesús y la nueva evangelización", *Christus 543* (1991) 34-39.
- QUINZA X., "Los signos de un tiempo perplejo. Cómo evangelizar el nihilismo positivo de nuestra sociedad", *Sal Terrae 11* (1990) 755-763.
- QUIROZ A., "Una Iglesia para una nueva evangelización", *Christus 640/641* (1990) 29-33 y 62.
- RAMIREZ A., "Una experiencia eclesial de los pobres para la época de una nueva evangelización", *Medellín 65* (1991) 72-88.
- RAMIREZ E., "Hacia una nueva evangelización", *Senderos 38* (1991) 43-46.
- REDING J., "Des chances pour l'Évangile dans un monde qui s'autonomise", *Lumen Vitae 1* (1989) 12-20.
- RINCON A., "Alternativas pastorales para la presencia y ejercicio de los saberes y profesiones en la nueva evangelización", *Theologica Xaveriana 98* (1991) 65-79.
- RIVA C., "Evangelizzazione e storia", *Orientamenti Pastoralì 10* (1989) 12-20.
- RIVERO N., "El alcance de la evangelización de la cultura", *Cuadernos Fe y Cultura 3* (1991) 33-44.
- ROLDAN A.F., "El peligro de una antropología deficiente en la evangelización", *Misión. Revista Internacional de Orientación Cristiana 2* (1990) 17-19.
- ROMERO C., "Evangelización: una nueva relación social", *Páginas 99* (1989) 17-26.
- ROY I., "Como por o mundo moderno em contato com as energias vivificantes do evngelho", *Convergencia 249* (1992) 6-16.

- RUBIO M., "La nueva evangelización. Fe cristiana y cultura actual", *Moraliza* 2/3 (1991) 119-166.
- SANCHEZ J., "La nueva evangelización: evangelización desde las culturas de los pobres", *Christus* 639 (1990) 19-22.
- SANDALO A., "Cultura urbana emergente evangelizaçao", *Revista Eclesiastica Brasileira* 196 (1989) 881.
- SCANNONE J.C., "La nueva evangelización de América Latina", *Cuadernos Monásticos* 96-97 (1991) 91-114.
- SCANNONE J.C., "Trabajo, evangelización y cambio social", *Persona y Sociedad* 2 (1991) 55-67.
- SCHALUCK H., "Hacia el 2000: La nueva evangelización. La contribución de los Franciscanos al hoy de la Iglesia", *Cuadernos Franciscanos* 95 (1991) 143-149.
- SEIBOLD J.R., "Palabra de Dios y el pueblo de Dios; la actualización de la sagrada escritura en la evangelización de América Latina", *Stromata* 1/2 (1990) 3/63.
- SENDOYA L.M., "Pensamiento social de la Iglesia y nueva evangelización", *Theologica Xaveriana* 98 (1991) 55-63.
- SILVA S., "Algunos desafíos de la nueva evangelización", *Teología y Vida* 1-2 (1991) 141-161.
- SIVERES L., "Pastoral vocacional: chamados e enviados para evangelizar", *Convergencia* 234 (1990) 330/343.
- SORAVITO L., "Evangelizzazione e catechesi nel Sínoo della diocesi de Udine/1", *Catechesi* 1 (1990) 46-51.
- SORAVITO L., "Evangelizzazione e catechesi nell Sinodo della diocesi di Udine/1", *Catechesi* 2 (1990) 40- 44.
- STORNIOLO I., "Evangelho princípio, meio e fim da evangelizaçao", *Vida Pastoral* 159 (1991) 2-8.
- SUAREZ P., "Sagrada Escritura, evangelización y nueva evangelización", *Catequesis al Día* 91/91 (1990) 15-37.
- SUESS P., "Presencia franciscana en la evangelización del Brasil frente a los

desafíos de la religiosidad popular y la misión”, *Cuadernos Franciscanos* 95 (1991) 185-194.

SUQUIA A., “El sacerdote y la nueva evangelización”, *Surge* 511/512 (1990) 175-191.

SUSINL.C., “Urbanizacáo e Evangelizacáo: criterios antropológicos”, *Cadernos da Estef* 5 (1990) 7-11.

TABORDA F., “Vida religiosa y nueva evangelización; propuestas a partir de América Latina”, *CLAR* 9/10 (1990) 3-23.

TAPIA B., “Presencia evangelizadora franciscana a la luz de los documentos de la orden”, *Cuadernos Franciscanos* 96 (1991) 229-234.

TAYLOR J., “La estrategia de San Pablo en su primer viaje misionero”, *Revista Teológica Limense* 3 (1991) 329-479.

TONELLI R., “Verso una nouva evangelizzazione: problemi e prospettive”, *Note di Pastorale Giovanille* 2 (1990) 15-34.

TORNOS A., “El transfondo sociocultural de hoy con relación a la transmisión de la fe”, *Teología y Catequesis* 30 (1989) 183-205.

TORNOS A., “Evangelización y cultura”, *Actualidad Pastoral* 185 (1990) 222-224.

TOSO M., “Catechesi e dottrina sociale della Chiesa. Orientamenti per una loro carretta ed efficace integrazione”, *Catechesi* 7 (1990) 14-25 Y 8 (1990) 13-19.

TOSO M., “Dottrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione”, *Aggiornamenti Sociali* 1 (1991) 35-45; 2 (1990) 15-34.

TRIGOP., “Criterios de la nueva evangelización”, *Diakonia* 55 (1990) 97-120.

TRIGO P., “El evangelio en la crónica indígena de Guamán Poma”, *ITER. Revista de Teología* 1 (1991) 113-140.

TROBAJO A., “Caminos para la nueva evangelización”, *Vida Nueva* 1827 (1992) 23-30.

UBIETA J.M., “Un diseño evangelizador para la transmisión de la fe en nuestro tiempo”, *Teología y Catequesis* 30 (1989) 233-259.

UGALDE L. S.J., “De la evangelización fundante a la Iglesia colonial”, *ITER. Revista de Teología* 2 (1990) 109-125.

- UGALDE L., "Evangelizar a los esclavos o evangelizar la esclavitud. Centro de Investigación de Historia Eclesiástica Venezolana. Boletín", *CHIEV* 1/2 (1989) 46-66.
- URBIETA J.R., "Los jóvenes como agentes de evangelización", *Revista de Pastoral Juvenil*, 283 (1990) 4-33.
- VELA J.A., "Nueva evangelización y educación en valores", *Theologica Xaveriana* 97 (1990) 423-437.
- VELA J.A., "Sistematización, estructura y proceso de la cultura en relación con la evangelización", *Theologica Xaveriana*, 94 (1990) 81-96.
- VELASCO J.M., "El reto de los alejados: un cambio de rumbo para la evangelización", *Sal Terrae* 918 (1990) 39-52.
- VELEZ N. "Las comunidades eclesiales de base, un reto de nueva evangelización", *Theologica Xaveriana* 97 (1990) 439-445.
- VENDRAME C., "La guarigione dei malati come parte integrante dell'evangelizzazione", *Camillianum* 3 (1991) 27-39.
- VIGANO E., "La nuova evangelizzazione: Aspetti Teologici", *Note di Pastorale Giovanile* 2 (1990) 6-17.
- VIGANO E., "La nuova evangelizzazione; orientamenti per una riflessione con particolare riferimento all'impegno con i giovani", *Catechesi* 3 (1990) 6-17.
- VIGIL J.M., "La nueva evangelización en América Latina a los 500 años", *Misiones extranjeras* 122 (1991) 155-158.
- VILLEGAS B., "La evangelización en la teología lucana", *Teología y Vida* 3 (1991) 163-173.
- WOLANIN, A., "Diálogo entre Evangelio y culturas", *Iglesias, Pueblos y Culturas* 22 (1991) 7-20.
- ZANARTU M., "Evangelizar la economía", *Páginas* 112 (1991) 37-53.
- ZANOTTO B. L., "Presupuestos teológicos para una nueva evangelización", *Christus* 673 (1990) 7-15.
- "Ante el V Centenario de la Primera Evangelización. Mensaje de los Obispos de Panamá sobre la nueva evangelización", *Testimonio* 118 (1990) 80-91.

- Documento de trabajo, "La nueva evangelización también en Europa" *CIAS* 406 (1991) 432-439.
- "Guatemala: la nueva evangelización entre los indígenas de Vera Paz", *L'Osservatore Romano* 27/1.123 (1990) 6.
- "La nueva evangelización un desafío para los religiosos", *Ecclesia* 2.474 (1990) 12-13.
- "La nueva evangelización y la liturgia", *Phase* 178 (1990) 267-272.
- "Nueva evangelización - (Pistas para un diagnóstico)", *Vida y Espiritualidad* 15 (1990) 3-8.
- "Presencia y acción cristianas en la evangelización", *Cuaderno Motivador* 500 años (1991) 11-20.
- "Reflexiones en torno a la historia de la evangelización de América". Entrevista a Franklin Pease G. Y. y Germán Doig K., *Vida y Espiritualidad* 17 (1990) 39-48.
- "Significado y necesidad de la evangelización. Sínodo de la Iglesia de Africa", *Iglesia, Pueblos y Culturas* 19 (1990) 37-123.
- "Uma nova evangelização para uma nova cultura?", *Perspectiva Teológica* 56 (1990) 5-9.



CHAUVET, Louis-Marie  
**Símbolo y Sacramento**  
Dimensión constitutiva de la  
existencia cristiana  
Biblioteca Herder N° 191,  
Barcelona, Herder, 1991, 563 pág.

La teología actual carece de un tratado *de sacramentis in genere* verdaderamente adaptado a la mentalidad moderna. Esta obra de L.M. Chauvet viene a poner remedio a tal situación.

Se trata de una teología fundamental de la sacramentalidad como dimensión constitutiva de la existencia cristiana. La doctrina sacramental clásica partía de las categorías de "signo" y de "causa". La perspectiva de Chauvet es diferente: es la expresión de una problemática nueva, la del lenguaje y del símbolo, no ya la de la causa y del instrumento.

Este cambio de enfoque implica una visión crítica de los presupuestos ontoteológicos de la sacramentología tradicional. Por ello, la *primera parte* de la obra está destinada a demostrar dichos presupuestos, por medio del proceso contemporáneo de la metafísica y, correlativamente, de la revolución epistemológica de la que la ciencia es hoy objeto, sobre todo por parte de las diversas disciplinas que tocan más directamente la antropología.

La *segunda parte* sitúa los sacramentos en el orden simbólico propio de la Iglesia y los comprende como un elemento, entre otros, en el seno del conjunto vasto y coherente que estructura la existencia cristiana, conjunto que se presenta como una relación entre las Escrituras -nivel de conocimiento-, los sacramentos -nivel del reconocimiento- y la ética -nivel de la actuación-.

La *tercera parte* se centra en los sacramentos en cuanto actos de simbolización de la identidad eclesial, constituyendo una expresión ritual que no podría "traducirse" a otros lenguajes, expresión "instituida" que, como tal precisamente, es "instituyente" de la Iglesia y de los sujetos que en ella creen.

Todo ello implica inevitablemente una cierta comprensión de las relaciones del hombre y de Dios, que cristaliza en torno a Jesús, el Cristo. Así la

*cuarta parte* del libro trata de la cristología trinitaria inherente a la sacramentología renovada y responde a la pregunta: "¿De qué Dios hablamos, para poder decir de él: toma cuerpo en los sacramentos, alcanza a través de ellos la corporeidad de los creyentes?" *Símbolo y Sacramento* es, pues, una relectura global de la existencia cristiana desde el ángulo sacramental. Se articula al rededor de los ejes principales: el del lenguaje y lo simbólico, por una parte; el del *logos* de la cruz, por otra, porque precisamente a partir de ahí puede elaborarse una cristología trinitaria. El segundo eje no es ajeno al primero, ni siquiera simplemente paralelo, sino que está afectado por él: comprender al hombre de modo distinto es necesariamente comprender a Dios de otra manera. En la encrucijada de uno y otro se encuentran los sacramentos, que los unen simbólicamente en el respeto de su radical diferencia.

Louis-Marie Chauvet, nació en Vendée en 1942, es doctor en teología y diplomado en la École Pratique des Hautes Études. Desde 1974 es profesor de sacramentología en el Institut Catholique de París. En 1979 había publicado ya una obra, que preludiaba la presente: *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacraments*.

**GANOCZY, Alexandre**  
**De su plenitud todos hemos recibido**  
**La doctrina de la gracia.**  
Biblioteca Herder N° 192,  
Barcelona, Herder, 1991, 405 pág.



La doctrina de la gracia no constituye hoy un tratado de teología dogmática sin más, sino que más bien se la ha de ver como una síntesis de todos los tratados teológicos. Parte de la doctrina de Dios, por cuanto que "gracia" se entiende como la actitud fundamental de Dios vuelto hacia el hombre desde su eterno ser de *agape* (amor). Fundamenta la doctrina de la creación, puesto que el Dios creador se revela desde antes del comienzo de la historia humana con su designio de redención y consumación del hombre. La doctrina de la gracia se basa en la cristología, por cuanto que Jesucristo, con su mensaje del reino y en su condición de crucificado-resucitado, viene a ser la "gracia en persona". Y como la gracia de Cristo, siempre presente en nuestro mundo por obra del Espíritu Santo, no

obstante las deformaciones del pecado y de la alienación, no cesa de edificar el pueblo de Dios y de servirse de los sacramentos, la doctrina de la gracia penetra también en la pneumatología, la eclesiología y la doctrina de los sacramentos.

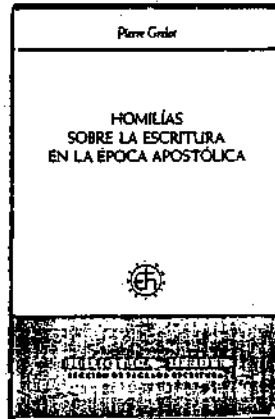
Finalmente, el tratado de la gracia constituye también un principio de comprensión de la escatología o, lo que es lo mismo, de la teología de la historia que -compendiando los intereses personales, sociales y políticos de la humanidad- se centra en la esperanza de la consumación otorgada por Dios. Y eso lo hace en buena medida con la vista puesta en María como símbolo real del ser humano unido estrechamente a Dios y gozando así de la consumación deseada.

El estudio del material se realiza en tres grandes planos: la revelación bíblica, la tradición teológica y el magisterio eclesial, y la doctrina sistemática. Dos notas sobresalen de este desarrollo: La actitud ecuménica del autor, que se esfuerza por dejar oír todas las voces de la tradición cristiana hasta nuestros días, y la preeminencia concedida en la parte sistemática de la doctrina y documentos del Concilio Vaticano II. La obra se cierra con una tesis recopiladora: La gracia es la libre o gratuita autocomunicación de Dios trino en Jesucristo por el Espíritu Santo, la cual posibilita, sostiene y consuma la autoafirmación del hombre como persona y como comunidad mediante una transcendencia histórica y a pesar de la alienación y el pecado.

Alexandre Ganoczy nació en 1928 en Budapest. Doctor en filosofía y en teología, es profesor de teología dogmática en la universidad de Würzburgo. Es autor de varios libros y de numerosos artículos. Herder ha ofrecido al lector de habla castellana una de sus obras fundamentales: *Doctrina de la Creación*. Es asimismo uno de los colaboradores del importante *Diccionario de teología dogmática*, dirigido por W. Beinert, publicado por la misma Herder.



**GRELOT, Pierre**  
**Homilias sobre la escritura**  
**en la época apostólica**  
Biblioteca Herder N° 193.  
Barcelona, 1991, 300 pág.



Todo lo que se refiere a la Iglesia primitiva centra un gran interés en nuestros días tanto por la investigación de sus orígenes genuinos como por la revelación de la identidad de sí misma. En esta misma línea Pierre Grelot, después de *Los Evangelios y la historia* y *Las Palabras de Jesucristo* (volúmenes 179 y 183 respectivamente de la Biblioteca Herder), nos ofrece en el estudio actual el resultado de su exploración sobre los indicios de la predicación oral que se puede detectar como trasfondo previo a la redacción actual de todos los libros de la Nueva Alianza.

Pero, ¿por qué hay que consagrar un volumen al tema de la predicación sobre la Sagrada Escritura en la Iglesia primitiva, en la época en que se pusieron por escrito los libros del Nuevo Testamento? Simplemente por que *la predicación precedió a la puesta por escrito*, tanto de los textos evangélicos como de los demás textos pastorales: cartas apostólicas, Apocalipsis, Hechos de los Apóstoles, "Al principio existía la predicación..."

Seguramente, con anterioridad a las síntesis evangélicas finales no existieron sólo tradiciones *orales* que, un poco antes o un poco después, habrían sido recopiladas sin modificación alguna. Sin caer en la exageración de imaginar, sin pruebas, la existencia de notas tomadas en directo por los discípulos de Jesús para conservar el recuerdo de las palabras y de los acontecimientos de la vida del maestro, se puede presuponer desde muy temprano la existencia de una especie de "prontuarios" utilizados por los predicadores.

No debemos olvidar que el primer lugar en que se proclamó el Evangelio, mientras el anuncio se hizo en el medio ambiente judío, fue la reunión sinagoga, donde se oraba en común, se cantaban los salmos y se leían las Escrituras antes de escuchar una homilía que las explicaba para edificación del auditorio. En este sentido, se da una perfecta continuidad entre la manera como los relatos evangélicos nos presentan el método de Jesús y la manera como los Hechos de los Apóstoles evocan la predicación de Pedro y Pablo

Las homilias judías de la sinagoga habían sido el prelude de las homilias de los predicadores cristianos de la primera época (*la época apostólica*), si bien los principios de interpretación de éstos eran enteramente nuevos. De hecho, abrieron el camino a la predicación de todos los tiempos. En cierto sentido, la Iglesia, nacida en un entorno judío y fundada por hombres de origen judío, echó mano espontáneamente de los métodos expositivos y exegéticos en uso en el medio ambiente cultural en que emprendió el vuelo.

Pero los procedimientos así utilizados aparecen transformados para ser puestos al servicio de una nueva interpretación de la Escritura, dominada por el anuncio de Jesucristo, convertido en centro de esa nueva interpretación. Esto nos sumerge en la "vida en Iglesia" de las diversas comunidades cristianas, antes incluso de la redacción de los textos.



HAAG, Herbert  
**El país de la Biblia**  
Geografía - Historia -  
Arqueología  
Biblioteca Herder, Barcelona,  
1992, 243 pág.

El país o "países" de la Biblia han sido siempre una confluencia de ricas culturas no exentas de conflicto. También hoy día.

Poco pensaban los ribereños del Tigris y el Eufrates conocer las pantallas de la televisión. Esta introducción a la geografía, historia y exploraciones arqueológicas proporciona una exquisita información tanto para los viajeros a aquellos lugares como para los estudiosos de las milenarias culturas.

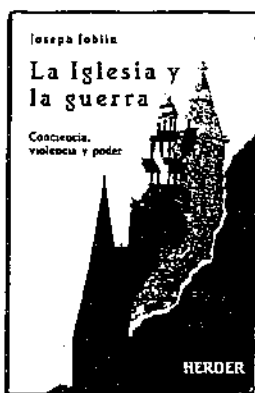
A lo largo de estas páginas se dan a conocer, a través de un lenguaje comprensible y de amena lectura, las más recientes conquistas de las ciencias y se ofrecen múltiples detalles para una lectura más útil de la Biblia y visitas más provechosas sobre el terreno. Las fotografías y mapas contribuyen a esclarecer el texto y facilitan una visión de conjunto.

Herbert Haag, nació en 1915. fue profesor de Antiguo Testamento en Lucerna desde 1948 a 1960 y en Tubinga desde 1960 a 1980. Ha sido pionero de los "viajes bíblicos" en Alemania y goza de alto y merecido prestigio como conocedor del "País de la Biblia".

**IMBACH, JOSEF**  
**¿De quién es Jesús?**  
**Su significación para judíos,**  
**cristianos y musulmanes**  
Biblioteca Herder, Barcelona,  
1991, 270 pág.



Las tres grandes religiones monoteístas -judaísmo, cristianismo, islamismo- consideran a Jesús como uno de los suyos, lo que proporciona una sólida base sobre la que fundamentar el diálogo. En este libro, lastrado por la historia, Josef Imbach interviene con talante respetuoso, informativo y abierto. Con la religión se amalgama la luminosa cultura mediterránea en un vaivén de siglos y hombres por aguas y orillas del *Mare nostrum*.



**JOBLIN, Joseph**  
**La Iglesia y la guerra**  
**Conciencia, violencia y poder,**  
Barcelona, Herder, 1990, 405 pp.

El clamor universal pide en nuestros días el asentamiento de nuestro mundo sobre bases de paz y no de guerra. ¿Cuál es la postura de la Iglesia? La oposición de la Iglesia a la guerra y la violencia se ha expresado diferentemente según las

épocas, siguiendo etapas en la realización de un mismo proyecto en grados sucesivos.

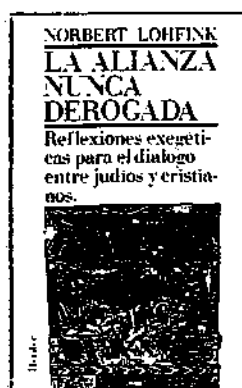
En las ciudades griegas el imperio romano, los cristianos, grupo marginado al principio, adoptaron ante el poder una actitud flexible, aunque leal. Al ser ya mayoría, juzgaron imposible practicar colectivamente la no violencia frente a los asaltos de los bárbaros, dado el riesgo de que, con el imperio, llegara a desaparecer la civilización grecolatina que había servido de vehículo al Evangelio.

No pocos hombres -a menudo de gran talla espiritual- trataron de responder a esas cuestiones fundamentales que marcarían la historia de la Iglesia. Su discurso sobre la *guerra justa*, la *no violencia*, la *objeción de conciencia*, se modifica durante el renacimiento al compás de nuevas formas de enfocar los temas de la dignidad de la persona, la autoridad, el libre albedrío, la comunidad internacional.

Los profundos cambios experimentados por la sociedad contemporánea en razón de la expansión mundial de la violencia, la carrera de armamentos, la aparición del arma nuclear y el papel e influjo de las instituciones internacionales, imponen una vez más la necesidad de reexaminar desde un nuevo punto de vista la actitud de la conciencia cristiana para con la guerra y la paz.

Joseph Joblin, profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Gregoriana, colabora como experto en el Consejo para los Asuntos públicos de la Iglesia. De 1956 a 1981 asumió responsabilidades junto al director general de la Oficina Internacional del Trabajo (BIT).

**LOHFINK, Norbert,**  
**La alianza nunca derogada.**  
**Reflexiones exegéticas para el**  
**diálogo entre judíos y cristianos,**  
Barcelona, Herder, 1992, 136 pp.



En 1980, en un discurso pronunciado en Maguncia durante su visita pastoral a Alemania, Juan Pablo II se refirió a los judíos actuales como al "pueblo de Dios de la nunca derogada antigua alianza". Estas palabras han merecido amplios comentarios judíos y cristianos.

Norbert Lohfink, conocido especialista de Antiguo Testamento, examina detenidamente el fundamento bíblico de las mismas. La expresión "nueva alianza", habitual entre los cristianos; ¿esconde tal vez su carga de antijudaísmo? ¿Se trata de un concepto elaborado por la Iglesia primitiva con el pensamiento cristiano? El autor estudia los textos bíblicos más importantes (del Antiguo y del Nuevo Testamento) acerca de la "alianza" y, como conclusión, aboga por la conveniencia de que se hable de una única "alianza" y de un "doble camino" salvífico. Esta

duplicidad se ha de entender, según el autor, en sentido "dramático", lo que exigirá que los cristianos se esfuercen por repensar su propia tradición religiosa. Parece que así hará progresos significativos el diálogo entre judíos y cristianos.

Norbert Lohfink es jesuita. Nacido en 1928, desde 1962 es profesor de Antiguo Testamento en St. Georgen (Francfort del Meno, Alemania); como profesor invitado ha impartido clases en Roma, Jerusalén y Berkeley. Es autor de importantes obras -algunas de ellas traducidas al castellano- en que pone de relieve la actualidad del llamado Antiguo Testamento para los cristianos.



**MÜLLER, Gerhard Ludwig,**  
**La celebración eucarística.**  
**Un camino con Cristo,**  
Barcelona, Herder, 1991, 242 pp.

La celebración de la eucaristía es el centro al que confluyen y del que irradian todas las líneas de la vida cristiana. Es fuente que alimenta la vida, y maestra que la dirige. Conduce a Cristo e incorpora a su destino. Como comunión con él apaga nuestra sed y hambre de amor y de vida.

Este libro ofrece una explicación de la misa que abre al lector una nueva perspectiva de gran profundidad teológica y penetrante fuerza espiritual. En el medio de la meditación aparece el contenido íntimo de la celebración eucarística como comunión con Jesucristo. Liturgia y vida constituyen una unidad dinámica y se iluminan mutuamente.

El lector se siente conducido al origen y centro interno de la realidad de la fe que se expresa y ejecuta en el acontecimiento sacramental. Lo habitual se percibe con nuevos ojos, se sienten impulsos para una celebración más profunda de la eucaristía, se abre caminos hacia un renovado seguimiento de Cristo y se apunta a la edificación de una comunidad viviente.



RÖSER, Johannes,  
**Dios viene del Tercer Mundo**  
Experiencias y testimonios,  
Barcelona, Herder, 1990, 218.

El pintor mexicano José Clemente Orozco pintó a un Cristo que destruye, desafiante, la cruz de la pobreza. ¡Un escalofriante grito de rebelión! Y es que con cada hombre que tiene hambre, hambrea Dios. Con cada hombre que fallece de inanición, muere Dios. Es la miseria de millones de

hombres frente al optimismo embriagador del milagro económico. El sufrimiento de los pobres ha sido engastado en la estructura de la sabiduría humana, en las pautas mentales de nuestro tiempo, como algo natural.

El libro cuenta algunas experiencias liberadoras en el tercer mundo y con el tercer mundo. Los que intentan luchar por un mundo más justo descubren, en la miseria, una cualidad nueva: ¡*Dios viene del tercer mundo!*

Veinte autores bajo la dirección de Johannes Röser nos ofrecen la lectura de estos testimonios.



Editado por el  
Centro de Publicaciones del CELAM  
Transversal 67 No. 173-71 - A.A. 51086  
Santafé de Bogotá - Junio de 1992

 R&MA. TEL. 2-110473