

Teología y Pastoral para América Latina

Vol. XXXIII / No. 129 / Marzo 2007



**Llamados al discipulado
En vísperas de Aparecida**

medellín



CELAM
ITEPAL

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA

Bogotá D.C. - COLOMBIA

medellín

Teología y Pastoral para América Latina
Revista Trimestral Fundada en 1975

<u>Director</u>	Leonidas Ortiz Lozada, pbro. Rector del Itepal
<u>Secretario y Suscripciones</u>	Luis Guillermo Pineda Asistente Administración ITEPAL
<u>Consejo Editorial</u>	Mons. Carlos Aguiar Retes (México) Mons. Ricardo Cuéllar Romo (México) Mons. Guillermo Melguizo Yepes (Colombia) Mons. Cristian Precht Bañados (Chile) Padre Víctor Manuel Ruano Pineda (Guatemala) Padre Mario de França Miranda (Brasil)

Nota: El Autor de cada artículo de esta publicación asume la responsabilidad de las opiniones que expresa.

PRECIO DE SUSCRIPCIÓN para el año de 2007

COLOMBIA: \$ 50.000,00
AMÉRICA LATINA: US\$ 60,00
ASIA Y ÁFRICA: US\$ 65,00
EUROPA Y AMÉRICA DEL NORTE: US\$ 75,00

Forma de Pago a la Administración de la Revista

COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.
Consignación en las cuentas bancarias: BBVA 0013-0019-91-0200374487;
Colmena: 0102500068995; Las Villas: 01713043-6 (todas a nombre de CELAM)
OTROS PAÍSES: Cheque en dólares americanos sobre Banco de Estados Unidos a favor del CELAM.
Efectivo ó giro postal en dólares americanos.
En cualquier caso favor enviar la constancia de la transacción a:

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA - ITEPAL

Avenida Boyacá No. 169D-75 / A.A. 253353
Tels.: (57-1) 667 0050 - 667 0110 - 667 0120
Fax: (57-1) 677 6521 / E-mail: itepal@celam.org
Bogotá D.C. - COLOMBIA

©

Edición No. 129 - 2000 ejemplares - 2006
ISSN 0121-4977

Impresión: EDITORIAL KIMPRES LTDA.
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

Ya nos encontramos a escasos días de la realización de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, la cual tendrá lugar en Aparecida, Brasil, del 13 al 31 de Mayo de 2007.

Después de haber estudiado el Documento de Participación-DPA y de haber enviado los aportes al CELAM, las Conferencias Episcopales han recibido la síntesis de esas contribuciones en un material que se ha llamado “Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”. Este material consta de cinco grandes partes.

En primer lugar, una amplia *introducción*, en la cual se reafirma la identidad del pueblo cristiano, teniendo en cuenta que Jesucristo, Camino, Verdad y Vida, es garantía de una auténtica renovación de la comunidad eclesial; y que la Iglesia, comunidad de discípulos misioneros, está llamada a ser un signo creíble ante el mundo por su comunión con Dios, por su fidelidad al Evangelio y por su estilo de vida comunitario, solidario, amante de la verdad y del bien de los necesitados. De otra parte, se reafirma la identidad latinoamericana, fundamentada en un destino común de sus pueblos que tienen orígenes históricos comunes y en una impronta católica que ha permanecido en su estilo de vida.

En segundo lugar, una *lectura pastoral de la realidad*, titulada “Miramos a nuestros pueblos a la luz del proyecto del Padre” (cap. I). Siguiendo el método del ver-juzgar-actuar, se ve la realidad, con el apoyo de las ciencias sociales, a la luz del proyecto salvífico del Padre, lo cual proporciona una mirada mucho más crítica que un simple ver neutro. Después de examinar el proyecto de amor de Dios Padre, aparecen los rostros que nos interpelan y los signos y desafíos más sobresalientes de este cambio de época como el pluralismo y la emergencia de la subjetividad, el impacto de la globalización, la hegemonía del factor económico y tecno-científico, la irrupción de lo sagrado y la búsqueda de trascendencia, la crisis de la familia, la cultura urbana y el ejercicio del poder en América Latina; para concluir con la paradoja del cuestionamiento a que es sometida la Iglesia en la actualidad y la rica vitalidad que tiene para ofrecer al mundo de hoy.

En tercer lugar, una *iluminación* desde el Evangelio, titulada “Jesucristo, fuente de vida digna y plena” (cap. II). El Dios de la vida se

hace presente en Jesús de Nazareth, quien, a su vez, revela el Reino de su Padre y a través del misterio pascual se convierte en fuente de vida nueva. Jesucristo invita a todos a esa vida digna y feliz, la cual se hace realidad en la relación con Dios, con los demás, con el mundo y consigo mismo. La Iglesia, pueblo de Dios en comunión y participación, está llamada a ser el sacramento del Reino de la vida, en constante renovación, a través del discipulado que implica la escucha de la Palabra y el servicio a la construcción del mismo Reino.

En cuarto lugar, un *llamamiento a la acción*, con el título “El Espíritu nos impulsa a ser discípulos misioneros” (cap. III). Es el Espíritu quien anima la evangelización de la Iglesia e impulsa al Pueblo de Dios a ser misionero al servicio del Reino, con una espiritualidad de comunión, con una creatividad y renovación constantes y una opción permanente por los más pobres. En este capítulo se identifican los grandes ámbitos de la misión hoy día, el proceso de formación de los discípulos misioneros y las preocupaciones fundamentales en los campos cultural, social y eclesial.

En quinto lugar, una *conclusión general*, en la cual se destaca la actitud de una Iglesia que es interpelada e invitada a dejarse encontrar y transformar por el Señor resucitado, viviendo como comunidad de discípulos misioneros, a ejemplo de María, la primera discípula, quien camina con nosotros como mujer solidaria y quien ha creído que lo que ha dicho el Señor se cumplirá.

En este *esquema trinitario* de ‘ver’ la realidad a la luz del proyecto del Padre; de ‘juzgar’ esa realidad desde el horizonte del Verbo encarnado y de una Iglesia misterio, discípula de Jesús; y de ‘actuar’, movidos por el Espíritu Santo con el fin de responder a los clamores de nuestros pueblos, apremiados por el amor de Jesucristo, se han incorporado los aportes llegados de los más diversos sectores de América Latina y el Caribe, especialmente por medio de las Conferencias Episcopales.

El material que presentamos en este número de la Revista Medellín, elaborado en su mayor parte por colaboradores del Centro Bíblico para América Latina-CEBIPAL del CELAM, quiere ser una contribución, desde la óptica bíblica teológica, a la preparación inmediata de Aparecida, teniendo como *base* la “Síntesis de los aportes...” , como *meta* la realización de la V Conferencia y como *finalidad* la vivencia del discipulado en las comunidades a las cuales pertenecemos y servimos.

El Director

Sumario

El texto del profeta Isaías 50, 4-5 es uno de los pocos del Antiguo Testamento que se refieren al tema del “discípulo”. El autor nos ofrece un riguroso estudio de este texto con el fin de presentarnos el perfil del discípulo de Jahvé. El modelo del discípulo es un personaje anónimo, cuya historia parece marcada por el abatimiento y la oscuridad, cuya misión, como buen servidor de Jahvé, es ponerse junto al cansado, al agotado y al vencido; en otras palabras, el verdadero discípulo se identifica con los derrotados, no con los triunfadores.

Una lengua de discípulo: Is 50¹

P. Horacio Simian-Yofre, S.J.

Profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma

¹ Una discusión técnica de muchos problemas implicados por este texto, que aquí serán omitidos o simplificados, he presentado en mi libro *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio* (Città Nuova, Roma 2005). En ese estudio mi interés por Is 50 estaba condicionado por el carácter de “tercer canto del Servidor de Jahvé” que la tradición exegética le ha atribuido desde fines del siglo XIX. El presente estudio se concentra en el aspecto del discipulado, y procura ofrecer una interpretación más comprehensiva del texto isaiano de la que había propuesto antes.

Uno de los pocos textos del Antiguo Testamento en los cuales se habla del “discípulo” es Is 50,4-5, donde el término se utiliza dos veces, en singular y plural:

4 El Señor, Jahvé, me ha dado una lengua de discípulo²
para que sepa encorvarme con quien está cansado
Una palabra despierta, en la mañana
En la mañana despierta mi oído.
Para que escuche, como escuchan los discípulos,
5a El Señor, Jahvé, ha abierto mi oído.

La importancia de este texto está subrayada por la minuciosa construcción y la repetición de términos (el Señor Jahvé, discípulo, discípulos, lengua, palabra, despertar por la mañana, oído / oreja) pero sobre todo por la extraña sucesión de las acciones. “Lógicamente” habría que mencionar primero la apertura del oído (la capacidad de escuchar), luego la de hablar (lengua de discípulo), después, tal vez, la mención de las palabras que debe pronunciar, y solamente al final la intención de todo este proceso: “para que sepa encorvarme con quien está cansado”.

En textos más tradicionales y conocidos, como las vocaciones de los profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel, y también de Moisés, el encargo de transmitir una palabra de Jahvé presupone una formación del profeta, inclusive una pre-destinación (desde antes de su nacimiento) como en el caso de Jeremías, la purificación de los labios como en Isaías, la investidura de los dones necesarios (capacidad de resistir a los adversarios y de transmitir el mensaje) como ocurre con Jeremías y Ezequiel, o de ayudas extraordinarias (Moisés), la mención del destinatario del

6

² Esta es una traducción de trabajo, muy literal, para poder reconocer los problemas y las observaciones que hago.

mensaje (en los tres profetas y en Moisés) y hasta el contenido mismo del texto (en Jeremías, “yo pongo mis palabras en tu boca”).

Nada de todo esto se encuentra en Is 50. De este modo, los autores bíblicos establecen una diferencia entre una vocación profética y una vocación de “discípulo”.

La palabra que traduzco por “discípulo” (aunque en hebreo esté en plural) tiene la forma equivalente al participio pasivo castellano del verbo “aprender” (lo que ha sido aprendido, o bien - en hebreo - el que ha aprendido, y por tanto, es un discípulo). Esta traducción no es obvia, ya que el verbo en su forma intensiva activa puede significar también “enseñar”. Así uno encuentra, en traducciones bien cotizadas, variantes tan grandes como “lengua dócil”, “lengua de iniciados”, “lengua de maestro” y también nuestra opción, “lengua de discípulo”. Como ocurre frecuentemente en la Sagrada Escritura y en la literatura en general, una decisión (o más bien opción) sobre el significado depende en último término de la coherencia del texto.

Fuera de Is 50,4 y de Is 8,16 (“sella mi testimonio entre mis discípulos”), en el cual “discípulos” se aplica en sentido fuerte en plural a los discípulos del profeta mismo, y de Is 54,13, que promete a los hijos de Sion convertirse en “discípulos de Jahvé”, la forma participial del verbo “aprender” aparece solamente en Jer 2,24 en singular como adjetivo (“adiestrado”, “habitado”, aplicado a un animal), y en Jer 13,23 en plural, con el sentido de participio (“el que ha aprendido”, o “los que han aprendido”). El uso de las formas verbales del verbo “aprender” / “enseñar” es en cambio muy frecuente³.

Nuestra reflexión se puede, pues, concentrar en Isaías, donde el verbo “aprender” indica un proceso personal e íntimo que va más allá del “saber” algo, aún cuando fuera la ley de Jahvé. Cuando la palabra de Jahvé exhorta a “aprender a hacer el bien” (Is 1,17) y el profeta mismo prevé un momento feliz cuando aquellos que vuelven al Señor

³ Cerca de 86 veces, 27 en los salmos y 17 en el Deuteronomio. Además 14 veces en Jeremías, 9 en Isaías, y las restantes 19 distribuidas en varios libros del AT. En los salmos y en el Deuteronomio el verbo se aplica a Jahvé o al salmista que “enseñan” los caminos del Señor y su justicia.

“no aprenderán nunca más a hacer la guerra” (Is 2,4), están exigiendo o previendo un cambio profundo del hombre malvado y violento.

La experiencia dolorosa de aprender qué cosa significa la justicia, se experimenta en la propia carne, en el momento en que Jahvé permite que se cumplan sus designios sobre la tierra. Sin ese doloroso “aprendizaje” el injusto no aprendería qué es la justicia y quedaría fuera del círculo de la conversión (Is 26,9-10).

En Is 29,9-24 Jahvé denuncia la ceguera de su pueblo incapaz de comprender los hechos de su historia que se han convertido para él en las “palabras de un libro sellado” (v. 11). Engañado por falsos maestros, profetas y sacerdotes, ha asimilado un temor que no es otra cosa sino “un mandamiento *aprendido* de los hombres” (v. 13). Será necesario que desaparezca la sabiduría de “sus sabios” y la inteligencia de los que pretenden ser inteligentes para que el Señor pueda hacer ver las obras de sus manos (v. 23) y los que han extraviado el camino puedan entonces *aprender* la sabiduría y los rebeldes aceptar las instrucciones del Señor (v. 24). Is 48,17 define a Jahvé como maestro, que enseña lo que es provechoso y por qué camino hay que marchar⁴.

El recorrido de los textos de Isaías donde se usa el verbo “aprender” nos confirma en nuestra primera impresión, que el mensaje de Is 50,4, con la centralidad de la categoría “discípulo”, tiene una particular importancia. El “discípulo” aparece, en primer lugar, como quien tiene una comprensión profunda de cada acontecimiento. Pero, ¿qué más podemos decir de él? ¿Cuáles son los rasgos que lo caracterizan?

La centralidad de la primera persona

Es claro que Is 50,4-9 está dicho por una “primera persona” (el orante, no Jahvé), que pronuncia el discurso, y de este modo el texto toma una cierta distancia de los vv. 1-3+10-11. Cuando el orante habla del Señor Jahvé, sujeto de las proposiciones en los vv. 4.5.7.9a, se manifiesta por medio de los pronombres personales de primera persona “a mi”, “me”, “contra mi”, de los sufijos posesivos (equivalentes al adjetivo

⁴ Jer 9,13 también contraponen la enseñanza de los antepasados, que ha conducido al baalismo, a la de Jahvé, que hace superfluo todo otro maestro.



posesivo en el castellano), “mi dorso, mis mejillas, mi rostro, mi causa”, de los complementos directos de los verbos (“el que *me* defiende”, “quien *me* declarará culpable”) y en las formas verbales de primera persona que expresan las acciones del orante (vv. 5abb-6.7).

La estructura misma del texto ofrece una clave de lectura. Is 50,4-9a es un texto pronunciado todo él por una primera persona, que llamamos el “orante”. El término servidor o siervo de Jahvé, que ha dado a este texto la categoría de “Canto del siervo de Jahvé”, no aparecen en realidad hasta el v. 10.

El orante está seguro de gozar de una relación privilegiada con Jahvé. Ha sido instruido por él, se siente defendido y ha recibido una cierta misión cuyo sentido debemos clarificar aún.

La función del discípulo

La mención de la “lengua de discípulo” (v. 4aa) llevaría a pensar, en un primer momento, en una función profética. Pero el texto no ha utilizado ninguno de los numerosos verbos que posee Is 40 - 55 para expresar esa actividad: hablar, proclamar, dar a conocer, hacer oír, y por otra parte “lengua” tiene una incidencia más bien moral que teológica. En los salmos es el órgano de expresión de la alabanza de Dios y su justicia (Sal 51,16; 66,17; 71,24), y al contrario, puede convertirse en lengua mentirosa.

En el conjunto de las promesas dirigidas a Sion (Is 54), Is 54,17 tiene un sentido cercano a Is 50,4. Como ocurre con el orante de Is 50, ni el arma fabricada contra Sion, ni la lengua que se levante en juicio contra ella, podrán triunfar sobre la “herencia de los servidores de Jahvé”. No de casualidad los israelitas fieles de Sion reciben también la promesa de convertirse en “discípulos de Jahvé” (54,13 mencionado antes).

El otro rasgo importante del discípulo es el sentido de su misión. El orante ha recibido una lengua de discípulo para “que sepa inclinarme hacia / encorvarme con / quien está agotado”. La expresión es difícil, tanto por las dificultades sintácticas como por las implicaciones semánticas, y por el sentido total del contexto.



Si se renuncia a modificar el texto hebreo, se consideran los infinitivos “saber” e “inclinarse” como concatenados, y se busca la significación del infinitivo *la'wt* en las raíces próximas bien atestiguadas en el hebreo bíblico, se obtiene un sentido claro.

Son dos las raíces hebreas relacionadas, *'wt / 'wb*⁵. A la primera se atribuyen 23 presencias, y a la segunda 10. El contexto del segundo verbo es la acusación por un pecado, o el reconocimiento por el pecado cometido.

El elemento común a todas las recurrencias es “apartarse, alejarse” de una determinada “norma”. Si la norma se entiende en sentido físico, entonces la traducción de las formas reflexivas sería “inclinarse”, “curvarse”, “encorvarse”, “plegarse”, y la de las formas activas “doblegar, torcer, curvar”. En sentido ético, en cambio, la traducción sería “alejarse del derecho, pervertirlo, violar una norma, apartarse del camino recto, oprimir, engañar”⁶.

Teniendo en cuenta estas observaciones semánticas y suponiendo una discusión sintáctica que no encuentra lugar en este escrito, se pueden ofrecer dos traducciones de Is 50,4ab aceptables en el contexto para comprender cuál es la función de este orante - discípulo.

La primera - teniendo en cuenta las formas activas del verbo - es pensar en una capacidad del discípulo de *doblegar* en una confrontación al adversario que se opone a los intereses del Señor. Es una función casi jurídica. La “lengua de discípulo” es el instrumento necesario para derrotar a sus acusadores, adversarios del Señor. La confrontación entre el justo y sus perseguidores está testimoniada en el AT y en el NT (véase Sab 2,16-20; Jn 18,36). Jahvé ayudaría a su discípulo a no temer la confrontación. Recordamos espontáneamente la advertencia de Jesús de no preocuparse por la respuesta “cuando os lleven a los tribunales”.

10

⁵ Se distinguen con dificultad por causa de la inestabilidad de las formas verbales de los radicales *mediae waw* e *tertiaie be*.

⁶ Para todos los detalles véase el libro citado en la nota 1.

Si, en cambio, se piensa en las formas reflexivas, la traducción sería “para que sepa inclinarme / *encorvarme* / con quien está cansado / exhausto”. El “encorvarse” implica no solo una posición física, sino también una situación de tristeza y culpa que afecta a todo el ser humano: véase Is 21,3; Sal 38,7.

La misión del discípulo es su participación en el destino de quien está agotado, también por su alejamiento de Jahvé. Como dice Is 40,31, “a los que esperan en Yahvé él les renovará el vigor, se elevarán con alas como de águilas, correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse”. El discípulo es elegido para compartir con otros una situación de sufrimiento, de “cansancio”, de agotamiento.

El v. 4b, cuidadosamente construido, es una explicación de la expresión “lengua de discípulo” que se retoma al final del versículo (“para escuchar como los discípulos”).

*“Una palabra despierta en la mañana,
en la mañana despierta mi oído”.*

El objeto del verbo “despierta” (“mi oído”) llega solamente después de la repetición de “en la mañana”. La imagen de la palabra de Jahvé que despierta el oído es coherente con el carácter pasivo del discípulo que se explicita en la el v. 5a. El discípulo no abre la boca para hablar (como Job, Jb 3,1) sino que a él se abre el oído para escuchar. Como el orante del salmo, él se ve encorvado y abatido (Sal 38, 7) y como él, no abre la boca (v. 14). Del discípulo no se refiere ninguna palabra, denuncia, acusación y ni siquiera defensa. Como el servidor sufriente de Is 53,7 (y como Jesús en los tribunales) “no abre su boca”.

El libro de Isaías retorna en pasajes importantes con expresiones semejantes a las de Is 50 para describir la actitud de quienes tienen oídos y ojos pero no escuchan ni ven ni comprenden (Is 6,9-10; 42,18-20; 43,8), y al contrario la situación de los ciegos y sordos que ven y escuchan. Is 29,18; 30,20-21; 32,3 prometen para el futuro la curación de esta situación. En Is 50,5 se cumple la promesa de poder escuchar y comprender.

El sufrimiento del discípulo (vv. 5b-6)

En estos versos el orante manifiesta la fidelidad que ha mantenido aún en el momento de la persecución y del dolor y la seguridad del apoyo de Jahvé. Is 50,5ab-7 describe la actitud del discípulo, en modo negativo y positivo:

v. 5abb *no* he sido rebelde *no* me eché atrás
v. 6a presenté mi espalda ... y mis mejillas
v. 6b *no* escondí mi rostro...
v. 7ab *no* estoy abatido
v. 7b he puesto mi rostro ...
Sé que no tendré que avergonzarme

“Echarse atrás”⁷ expresa la inconsistencia y debilidad de quien no se apoya sobre valores sólidos y así abandona su primera decisión y el camino emprendido. La expresión, en paralelo con otras como “avergonzarse”, “quedar confundido /abatido”, “sufrir el oprobio”, describe a los enemigos que no podrán triunfar sobre el orante (cfr. Sal 35,4; 40,15; 70,3; 129,5). Es difícil percibir el sentido de estas expresiones en el lenguaje contemporáneo, donde han perdido su fuerza.

La expresión recupera su vigor en textos como el Sal 44,19, donde aparece en paralelo con olvidar, traicionar la alianza y alejarse del camino de Jahvé; o bien en Jer 38,22, que denuncia la traición de los falsos amigos y aliados y caracteriza su conducta como engaño, infidelidad, abandono.

Is 50,5 contrapone así la actitud del discípulo a la de quienes confían en los ídolos (Is 42,17), que deberán volver sus espaldas cubiertos de infamia. También en Is 50,5 rebelarse significa la falta de obediencia a Dios (cfr. Dt 1,26.43; 9,7.23.24, entre otros textos). En Dt 21, 18-21 la conducta del hijo rebelde y obstinado es castigada con la lapidación.

12

La fidelidad del discípulo que expresa el v. 5b lo ha llevado a someterse a un castigo (v. 6). El discípulo ha ofrecido su espalda a quien

⁷ Usado 11 veces en el AT: 2 Sam 1,22; Sal 35,4; 40,15; 44,19; 70,3; 129,5; Is 42,17; 50,5; 59,14; Jer 38,22; 46,5.

lo golpeaba. En Is 51,23 se compadece a Jerusalén cuyo “dorso” se había convertido en un camino para los que pasaban. La imagen alude de modo realista a los invasores que maltratan y despojan la ciudad o el país que atraviesan. Sobre la vergüenza y el dolor de verse arrancar la barba, véase 2 Sam 10,5.

En Is 50,6 el discípulo no esconde su rostro a los esputos y ultrajes. La acción de esconder el rostro es propia de Jahvé, como castigo – negar su ayuda (cfr. Is 54,8: 59,2; 64,6). Solamente en otros dos textos del AT Jahvé no es el sujeto de la acción: en Ex 3,6 Moisés esconde su rostro ante la manifestación divina, y en 53,3 los espectadores ideales se cubren el rostro ante la figura horrible del servidor sufriente.

En Is 50,7, con la ayuda divina y para poder resistir en la persecución, el discípulo endurece su rostro como piedra, como Ezequiel, para resistir a la “casa rebelde”, y como Jeremías, que se ha convertido en una ciudadela, columna de hierro y muralla de bronce.

La seguridad del discípulo sobre la ayuda del Señor y su propio triunfo ante sus adversarios se expresa en los vv. 7-9^a. Los mismos sentimientos aplicados a Israel se reflejan en Is 41,10.13.14; 44,2; 49,8.

La confianza del discípulo (vv. 8-9a)

El tono meditativo de los vv. 4-7 se vuelve retórico y polémico a partir del v.8, subrayado por tres proposiciones interrogativas (¿quién? vv.8b.9a). El desarrollo de estos versos también es armónico.

- V. 8a Proposición afirmativa: Está cercano quien me defiende
Pregunta retórica: ¿quién podrá acusarme?
Desafío: ¡Comparezcamos juntos en el proceso!
- V. 8b Pregunta retórica: ¿Quien será mi acusador?
Desafío: ¡Que se acerque!
- V. 9a Proposición afirmativa: El Señor Jahvé vendrá en mi ayuda
Pregunta retórica: ¿Quién me condenará?

El v.9b es también una proposición afirmativa, pero sale del contexto, porque introduce inesperadamente un sujeto nuevo e in-

dependiente (“todos ellos”) que no tiene un claro antecedente en el texto y ninguna relación con los dos actores principales, el discípulo y su Señor. Hasta el v. 9b la presencia eventual de los enemigos servía solamente para poner de relieve la confianza del discípulo y su estrecha relación con Jahvé. La amenaza o previsión de destrucción que introduce el v. 9b distrae de la orientación total del texto, y constituye un anti-clímax.

Si los vv. 6-7 hacían pensar en un sufrimiento físico, los vv. 8-9a emplean, en cambio, exclusivamente, un lenguaje judicial: defensor y acusador, comparecer, acusar y condenar. Como en Is 50,8 el proceso no se ha concluido (y ni siquiera ha comenzado) el orante está aún seguro de ser protegido por su defensor, que puede demostrar su inocencia y lograr la declaración de inocencia. El verbo que se utiliza en el primer desafío (“quién podrá acusarme”) es de uso frecuente y rico en el AT y en Isaías, y se puede traducir aquí en un sentido amplio (“entrar en proceso contra alguien”, “acusar”) que son los modos concretos del combate judicial (véase Is 45,9).

La expresión del v. 8b que hemos traducido como “acusador” significa literalmente el “propietario del proceso”, es decir, quien abre una causa judicial contra otro (cfr. Ex 24,14; Dt 15,2). El desafío del discípulo se dirige no solamente al acusador sino también al juez, a quien puede declararlo culpable.

Is 50,4-9 se presenta así como una declaración en primera persona de un orante anónimo, que se titula a si mismo discípulo, y cuya situación y destino parece coincidir en varios aspectos con ese oscuro personaje llamado el “servidor sufriente” que se entrevé en Is 42,1-7; 42,18-23: 43,8-13 e Is 53.

El texto presente pone de relieve que este personaje es plenamente consciente de su misión, de su causa y destino. Como lo sugiere el vocabulario judicial de los vv. 8-9a, piensa que debe ir a juicio con un adversario y no se rebela ante este destino. Está convencido de contar con el apoyo de Dios mismo para confrontarse con ellos y vencerlos. Tal vez tiene en la memoria la promesa anunciada a los servidores de Jahvé en Is 54,17: “Toda lengua que se alzaré contra ti en el juicio, tu la podrás condenar”.

Esta seguridad no quita el sufrimiento que ya ha experimentado y aún no ha concluido. La escena sugiere la situación de un prisionero, que después de haber sido maltratado, espera con impaciencia, como una liberación, el proceso en el cual podrá mostrar su inocencia. Se ha despertado muy pronto en la mañana, con la certeza de que Dios es su aliado y por ello podrá derrotar a sus adversarios y manifestar la gloria de Dios. Probablemente no imagina que debe hacer aún la experiencia del tribunal corrompido, de la injusticia triunfante, de la ausencia de Dios

El discípulo y la comunidad: Is 50,10-11

Los vv. 10-11 establecen una relación entre el orante - discípulo y la comunidad, así como ocurre en algunos salmos, en particular en los de lamentación individual, y en otros textos de Isaías (Is 42 y 53, cánticos del servidor de Jahvé). ¿Por qué se establece esta relación?

El orante de Is 50 no había dicho ninguna palabra que pudiera constituir un programa de vida y acción para los que “temen al Señor”, sus fieles. Solamente había consignado su dolorosa experiencia.

Quien se presenta como autor de los vv. 10-11 no parece el mismo orante de los vv. 4-9. Estos relataban en primera persona una experiencia espiritual. El v. 10 en cambio reflexiona sobre él en tercera persona, lo presenta como “su [de Jahvé] servidor”, y lo propone como modelo. Escuchar, y más aún obedecer a su palabra (v. 10a) es una exhortación a asumir el ejemplo de esta figura desconocida, que ha procurado escuchar la voz del Señor y ha confiado en él aún cuando las circunstancias aconsejaban lo contrario.

El v. 10, en efecto, supone que el discípulo de los vv. 4-9 no ha experimentado el triunfo ardientemente deseado. También este versículo es difícil y permite dos traducciones:

- (1) a) “Quien de ustedes teme al Señor y escucha la voz de su servidor,
 b) *el cual caminó* en las tinieblas y sin luz,
 c) podrá confiar en el nombre del Señor y apoyarse en su Dios”

- (2) a) “Quien de ustedes teme al Señor y escucha la voz de su servidor,
b’) *inclusive si camina* en las tinieblas y sin luz
c) podrá confiar en el nombre del Señor y apoyarse en su Dios”

Cada una de estas traducciones ofrece una visión ligeramente diferente, marcada por las palabras en cursiva: ambas consideran el escuchar la voz del “servidor” como la condición para tener confianza en el Señor y confiar en su ayuda. Pero la primera insiste sobre el destino del servidor, poniendo de relieve que de hecho ha caminado en las tinieblas, tal vez hasta la muerte. La segunda interpretación en cambio pone el acento sobre el destinatario de la exhortación: *inclusive si ustedes tienen que caminar en las tinieblas* – como el servidor – discípulo, tendrán la posibilidad de confiar en el Señor.

Esta ambigüedad sugiere una analogía entre la situación del servidor presentada en los vv. 4-9 y la situación de la audiencia. ¿Se puede decir, con la ayuda de los vv. 10-11, algo más sobre la identidad del discípulo? ¿Se trata solamente de “doctrina” o hay detrás del texto una experiencia personal?

Las opiniones son diferentes⁸, pero se pueden distinguir dos grandes corrientes de interpretación. La primera piensa que el texto refleja una situación individual y personal, y permite algunas variantes, por ejemplo que el texto sería como un salmo de lamentación individual. Otros notan en cambio que propiamente no hay una lamentación y prefieren hablar de un salmo de confianza en Jahvé. Los vv. 4-9 serían así el fundamento de la condena de los adversarios que se lee en el v. 11. También se ha sugerido que Is 50,4-9 refleje concretamente la experiencia personal del “profeta Deuteroisaiás” – aunque no sea posible establecer su identidad. El profeta habría recibido la palabra de Jahvé, la habría anunciado fielmente y habría sido perseguido a causa de ella. La confrontación con el profeta ocurriría en un proceso judicial⁹. El texto

⁸ Para todos los detalles remito una vez más al libro citado en la nota 1.

⁹ Es gratuito, sin embargo, imaginar que el proceso hubiera sido abierto por las autoridades babilónicas a causa de la predicación del profeta que preveía el sometimiento de Babilonia al creciente imperio persa (cfr. R. N. Whybray, *Isaiab 40-66* (NCBC), Grand Rapids – London 1975, 1981, pp. 150-151.

estaría próximo a las confesiones de Jeremías. Algunos, en fin, piensan que más bien el profeta del siglo VI relee su experiencia profética a la luz de la del profeta Isaías de Jerusalén del siglo VIII¹⁰.

La segunda corriente de interpretación pone de relieve en Is 50,4-9.10(11) diversos motivos y expresiones que pertenecen claramente al vocabulario y al tema de la idolatría, fuertemente presente en Is 40 - 55¹¹. El “cansancio” implica la desilusión que produce haber puesto la confianza en algo o alguien diverso de Jahvé (por ejemplo los ídolos, cfr. Is 40,28.29.30.31). Los que confían en los ídolos “vuelven la espalda” a su Dios cubierto de vergüenza (Is 42,17).

Es sobretodo en Is 50,7 donde el vocabulario de la vergüenza y confusión presenta en modo más claro la contraposición del discípulo a la idolatría. El discípulo no tiene temor de sentir confusión y cubrirse de vergüenza. De este modo el discípulo se identifica con los sentimientos que expresan Is 41,11 (amenaza de vergüenza y confusión para los enemigos de “mi siervo Israel”) y 45,17; 54,4, promesas a Israel y Jerusalén de no quedar avergonzado o confundido. Por el contrario los idólatras (42,17) y los fabricantes de ídolos quedarán en tal situación (44,9.11; 45,16.24). Hay que notar que aunque no se lo indique explícitamente, Is 44,8-11 y 45,16-17 evocan un proceso judicial en el cual Jahvé juzga entre su pueblo y los fabricantes de ídolos, concede su apoyo al primero y condena a los otros.

En Is 40 - 55 los ídolos resumen y encarnan la tentación de infidelidad a Jahvé que el pueblo ha experimentado durante el exilio. Es pues verosímil que el discípulo - servidor de Jahvé haga una referencia más o menos implícita a la derrota de los ídolos en el momento de afirmar su propia confianza en el Señor. Pero es verdad también que la variedad de significados del vocabulario no excluye una problemática más amplia. La tragedia de una fe invulnerable en el Señor y, sin

10 Véase últimamente, con referencias a la bibliografía precedente, H.G.M. Williamson, *The Book Called Isaiah. Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction*, Oxford 1994, p. 109.

11 La exégesis de los últimos treinta años es casi unánime en considera los textos anti idolátricos como pertenecientes a la sustancia de Is 40-55. Véase últimamente A. Wilson, *The Nations in Deutero-Isaiah. A Study on Composition and Structure* (ANETS 1), Lewiston-Queenston 1986.

embargo, no confirmada por los hechos, parece el sentimiento más profundo y dramático del texto.

La voz que se expresa en el v. 10 propone una enseñanza para un grupo, a partir de la actitud de confianza del discípulo. Su propia conducta es ya una manifestación divina, no obstante que los resultados concretos de su confianza sean poco reconfortantes.

La relectura de la “historia” del discípulo que hace el v. 10 ha inspirado a su vez el comentario de Is 50,11, cuyo carácter secundario se manifiesta en el anuncio de un castigo dirigido contra un “vosotros” que lógicamente no puede corresponder al “vosotros” del v. 10, y se conecta más bien con el castigo anunciado en el v. 9b. Los vv. 9b.11 están pues interesados en el castigo de un grupo, un interés lejano del de Is 50,4-9a.

Integración de Is 50,1-3 en Is 50

Desde hace ya mucho tiempo la exégesis se ha preocupado de comprender cual es la relación de los textos que son presentados por la Biblia como una cierta unidad, por ejemplo, como un capítulo. Cada vez tiene menos aprobación dejar aislados unos pocos versos solamente porque el intérprete no encuentra una razón para unirlos a un texto mayor, precedente o sucesivo.

Este sería el caso de Is 50,1-3¹². Pero la integración de los vv. 1-3 en la unidad textual que hemos descrito, no podría apoyarse solamente en argumentos generales. Is 50,1-3 es aún una palabra de Jahvé dirigida a su pueblo, como reproche por una falta de fe y comprensión de los caminos del Señor.

El argumento se articula en dos declaraciones: la primera (v. 1a) supone, por medio de preguntas retóricas, el derecho del Señor de castigar definitivamente a su pueblo repudiándolo como se repudia a

12 A la tendencia de considerar unidades textuales muy amplias pertenece por ejemplo, entre los estudios más recientes, J. Scharbert, *Deuteroseja - Der “Knecht Jabwäs”?*, Hamburg 1995, pp. 41-42, y el comentario de B. S. Childs, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2001 (trad. del inglés de E. Gatti).

una esposa infiel, o vendiéndolo como esclavo. Y sin embargo, el Señor ha renunciado a este derecho. Si el pueblo ha experimentado consecuencias semejantes, son debidas a su propia culpa (v. 1b).

La segunda declaración de Jahvé afirma su poder sobre los elementos naturales (mar, ríos, cielo, Is 50,2b-3). Esta implícita amenaza (Jahvé es fuerte) incluye el motivo escatológico de las tinieblas que él puede desencadenar como castigo¹³.

Entre las dos declaraciones, el v.2a está constituido por cuatro preguntas, de las cuales, las dos últimas, retóricas, tienen un sentido evidente: Jahvé puede liberar del peligro, tiene la fuerza para salvar (v. 2ab). Y quedan otras dos preguntas, las primeras, más enigmáticas (v. 2aa): “¿Por qué, cuando vine, no he encontrado ninguno? ¿Por qué, cuando he llamado, nadie ha respondido?”

El lector podría preguntarse de qué venida habla Jahvé, cuándo ha llamado, quién hubiera debido responder. Una respuesta minuciosa a estas preguntas no encuentra lugar aquí. Podemos sugerir que los vv. 1-3 constituyen una preparación al salmo del discípulo de Jahvé (vv. 4-9a+10). Pero no se trata de un argumento que se desarrolla lógicamente a partir de premisas hacia una conclusión. Más bien se trata de crear un ambiente, de impresionar al lector o auditor por medio de afirmaciones y preguntas que son en sí mismas evidentes para preparar el argumento central.

El Señor es poderoso en todos los sentidos, y a esto se refieren los vv. 2b-3. El tenía la posibilidad de castigar y no lo ha hecho (v. 1). Tenía también la posibilidad de actuar solo para salvar, pero deja comprender que no quiere hacerlo así (v. 2aa). Por eso el v. 2ab está constituido por

13 El sustantivo hebreo usado aquí para “tinieblas” es único. El verbo de la misma raíz (*qdr*, oscurecer, ennegrecer) está testimoniado p. ej. en 1 Re 18,45; Jb 5,11; 6,16; Jer 4,28; 8,21; 14,2; Ez 31,15; 32,7.8; Jl 2,10; 4,15; Mic 3,6, para hablar de un castigo divino que puede oscurecer los cielos, o (y entonces como participio masculino singular) para describir el abatimiento de quien se encuentra triste y sombrío (Jb 30,28; Sal 35,14; 38,7; 42,10; 43,2). En Is 50,10 se utiliza otro sustantivo para la “tiniebla” en la cual ha caminado el discípulo o tal vez caminan quienes escuchan este relato. El término es muy frecuente en singular (especialmente en Job y Salmos) pero en plural (como adverbio) aparece solamente en aquí y en Pro 22,29 (con otro sentido, gente “oscura”, de bajo linaje).

preguntas y no por afirmaciones. No se dice que actuará o no, sino simplemente que podría hacerlo. Los vv. 1-3 se cierran sobre la afirmación del poder divino. Si el Señor, que es poderoso, no afirma que salvará a su pueblo, sino que podría salvarlo, y se pregunta por qué “no había nadie”, parece que espera una respuesta que debe venir de aquellos que son fieles. Son ellos los que se presentarán para ayudar al Señor en esta tarea, para no dejarlo solo.

En este momento, v. 4, se abre el salmo del discípulo. El reconoce haber recibido todos los medios necesarios para ponerse al servicio del Señor en la obra que este quiera realizar. Qué cosa ocurrirá no se dice. Solamente queda en claro que este discípulo llena las condiciones de tal, y que con él el Señor puede contar. Si su “historia” es solamente individual, o si representa también la historia de Israel, tiene aquí menos importancia. Importante es que está dispuesto a cumplir con su función hasta el final, y eso debe bastar a la comunidad para seguir su ejemplo y ponerse a la disposición de la obra salvífica del Señor.

Concluyendo

He presentado con cierto detalle este texto a propósito del discípulo porque considero muy significativo que uno de los dos o tres únicos textos donde se menciona esta categoría como un sustantivo y no solamente como un participio (quien ha aprendido o ha sido instruido en algo), ha sido minuciosamente desarrollado para ofrecer el perfil del discípulo de Jahvé.

La sorpresa es que, teniendo en cuenta la terminología, el modelo del discípulo no es el profeta, ni un predicador, ni un patriarca – aunque fuera Abraham –, ni un legislador – aunque fuera Moisés –, ni un sumo sacerdote – aunque fuera Aarón –, ni un rey – aunque fuera David, ni un sabio como Ben Sira.

20

El modelo del discípulo es un personaje anónimo, que recibe una “lengua de discípulo” pero ningún mensaje para transmitir, que piensa poder imponerse en un juicio con la ayuda de Dios pero cuya historia parece marcada por el abatimiento y la oscuridad. Como si el Dios capaz de revestir los cielos de oscuridad (Is 50,3) se complaciera en formar en la escuela de las sombras a este pobre discípulo (Is 50,10),



cuya única misión es ponerse junto a quien ya no puede más, junto al cansado, agotado, vencido (Is 50,4).

El discípulo - como buen servidor de Jahvé - se identifica con los derrotados, no con los triunfadores.



Sumario

El autor presenta un estudio sobre la estructura fundamental del kerygma, según el NT, el cual contempla varios aspectos que se reclaman y complementan subsidiaria y dinámicamente. La proclamación del kerygma es el primer y fundamental anuncio evangelizador de la Iglesia. Se proclama el misterio pascual de Jesucristo que incluye su exaltación como "Señor" junto al Padre (contenido), fundado en el referente divino de la Sagrada Escritura (fuente), para salvación de todo el que crea (finalidad) y hecho con conciencia ministerial y entusiasmo testimonial (modo). La totalidad de estos aspectos es lo que genera la adhesión vital del creyente a Jesús de Nazaret en cuanto Mesías muerto y resucitado, actualizando en él su obra liberadora.

La proclamación del Kerygma según el nuevo testamento

Monseñor Santiago Silva

Obispo Auxiliar de Valparaíso, Chile. Presidente del Centro Bíblico para América Latina - CEBIPAL del CELAM.

1. La terminología acerca del *Kērygma*

1.1. Frecuencia y significado básico de los términos en el NT

Los vocablos griegos *kērygma* y *kēryssō* se formaron a partir del sustantivo *kēryx*, que significa “heraldo, pregonero, predicador”¹. El verbo *kēryssē* se traduce por “gritar en voz alta, proclamar, pregonar, anunciar, dar a conocer, predicar”; también tiene otros matices y a veces significa “ofrecer, ordenar, pedir” y en el ámbito comercial, “ofrecer en venta, subastar”. El sustantivo abstracto *kērygma* tiene dos acepciones: indica “lo que un heraldo anuncia” (de aquí “mensaje”, “noticia” como producto del acto de proclamar) y el mismo acto de proclamar, al igual que el verbo². Es decir, *kēryx* es “quien proclama”, *kēryssō* es “la acción de proclamar”, y *kērygma* es sobre todo el contenido de la proclamación, esto es, el “mensaje”.

El sustantivo *kēryx* casi no aparece en el NT: sólo 3 veces, y *kērygma* aparece 8 veces. El verbo *kēryssō* es el que más se emplea: 61 veces, cifra que se distribuye así: 32 veces en los Sinópticos, 8 en los *Hechos de los Apóstoles*, 19 en las cartas paulinas, 1 vez en *1 Pedro*, y 1 vez en el *Apocalipsis*³.

El verbo no aparece en la literatura joana ni en la carta a los *Hebreos* ni en *Santiago*.

¹ Cfr. COENEN: «*Kēryssō*, vocear, anunciar...» en L. COENEN, E. BEYREUTHER y H. BIETENHARD, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* (= *DTNT*), Salamanca 1980, 4 vols., III, 54.

² Cfr. FRIEDRICH: «*Kērygma*» en G. KITTEL y G. FRIEDRICH, *Grande lessico del Nuovo Testamento* (= *GLNT*), Brescia 1969ss, 18 vols., V, 472-473.

³ Cfr. MERK: «*Kēryssō* proclamar» en H. BALZ y G. SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (= *DENT*), Salamanca 1996, 2 vols., I, 2315-2316. Las estadísticas en R. MORGENTHAUER, *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zürich 1982.

1.2. Significado teológico de los términos en el NT

1.2.1. *Kēryx* o “heraldo”

El sustantivo *kēryx* o “heraldo” no tiene casi presencia en el *NT* a diferencia del mundo griego⁴, pues sólo se encuentra 3 veces y en escritos tardíos⁵. Lo que comprobamos para el *NT*, se verifica también en los *LXX*, la versión griega del *AT*⁶.

La casi total ausencia de “heraldo” en el *NT* quizás se explique porque el acento se pone en la proclamación del mensaje y no en su mensajero, y porque el único heraldo de Dios es Cristo, el *exegeta* del Padre (Jn 1,18) y el *hermeneuta* de su voluntad (Lc 24,27). Ningún heraldo humano puede penetrar en la intimidad de Dios -como su Hijo- para dar a conocer su misterio. Cristo no sólo es el *heraldo* o *mensajero*

⁴ En Grecia, *kēryx* o “heraldo” es aquel que por encargo del rey, del príncipe o del estado debe anunciar con voz fuerte y resonante la noticia que se le encomendó para que todos los interesados la conozcan (cfr. en la literatura bíblica, Ap 5,2 y Mt 10,27). Porta un cetro o bastón, signo de que está dotado de autoridad oficial. Cada rey y príncipe tiene su “heraldo” o más de uno, que no actúan por iniciativa propia, sino que han de proclamar exactamente lo que su superior le ordena; no se les permite la inventiva y la explicación; les corresponde también, en ámbito cultural, ofrecer plegarias, invocar bendiciones para el rey y maldiciones para sus enemigos. Los heraldos son los responsables que se cumpla el orden político-religioso establecido por la administración real. Lo que el heraldo anuncia, entra en vigor apenas lo vocea. Lo decisivo de la función del heraldo es el acto de dar a conocer a todos lo que fue mandado por su superior. Importa tanto el mensaje como el hecho mismo de la proclamación pública. Cfr. FRIEDRICH: «*Kēryssō*» en *GLNT*, V, 423-433.

⁵ Cfr. 1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11 y 2 Pe 2,5.

⁶ *Kēryx* en los *LXX* sólo está en Gn 41,43; Dn 3,4; Eclo 20,15 y 4 Mac 6,4. En *Gn 41,43* es el heraldo del faraón que anuncia que José será el administrador de todo el país de Egipto. En *Dn 3,4-6* es un heraldo del rey Nabucodonosor (605-562 a.C.) que con fuerte voz pide que todos adoren la estatua de oro erigida por el rey, sino serán echados a un horno de fuego. En *Eclo 20,15*, se menciona al heraldo para indicar cómo hacer público y universal lo que debe ser privado. *4 Mac 6,4* (obra escrita en griego, según algunos, hacia el año 40 d.C., según otros, hacia mitad del siglo II d.C., quizás en Antioquía de Siria) presenta la función de un heraldo del rey sirio Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.): «Le ataron luego los brazos [al anciano Eleazar que martirizaban] por uno y otro lado y lo azotaron con látigos, mientras un heraldo gritaba ante él: “¡Obedece las órdenes del rey!”» (6,3-4). La poca frecuencia de *kēryx* y el que no siempre traduzca un término idéntico en hebreo muestran que la función de heraldo, al estilo de las cortes griegas, es extraña al mundo israelita.

de Dios, sino también el *mensaje* y su único *proclamador*⁷. La función de “heraldo” al estilo de los griegos, la cubren en el *NT* otros ministros: el apóstol, el profeta, el maestro, el evangelizador... Se trata de ministros de la palabra que -con un mensaje determinado y “en el nombre de Jesús”- son enviados por el Espíritu y los dirigentes de la Iglesia; cuentan, pues, con el aval del poder de Dios y de su Espíritu (1 Cor 2,4-5), y con su predicación extienden la fe de la comunidad apostólica⁸.

Algunas diferencias son evidentes entre los heraldos del mundo griego y los ministros de la palabra de la primera comunidad cristiana. Mientras el mundo griego concede un *status* de intocable a sus heraldos, los ministros de Jesús son acosados por “los lobos” (Mt 10,16), apedreados y perseguidos hasta la muerte (21,33-45). Además, como el mensaje cristiano no está encadenado y es siempre eficaz (2 Tim 2,9), aunque desaparezcan los predicadores, a diferencia del mundo griego, la *buena nueva* se conserva y se propaga por todo el mundo (2 Tes 3,1).

1.2.2. *Kērygma* o “mensaje”

El sustantivo abstracto *kērygma* o “mensaje” -al igual que la versión de los *LXX*- está pocas veces atestiguado en el *NT*: sólo aparece 8 veces⁹. El *kērygma* o mensaje cristiano consiste en la proclamación de Jesús en cuanto Mesías muerto y resucitado para salvación de todos, promesa anunciada por el Padre mediante los profetas en el *AT* y cumplida en Jesús de Nazaret¹⁰. El mensaje exhorta a la adhesión de fe, instaura la salvación e inaugura procesos de conversión. A muchos, sobre todo a los judíos, el mensaje les parece una locura (1 Cor 1,21), porque no es un discurso sabio y persuasivo que funde su efectividad

⁷ Cfr. FRIEDRICH: «*Kēryx*» en *GLNT*, V, 422-223.

⁸ Cfr. Mt 10,7; Hch 13,1-3; 15,24.

⁹ Los textos: Mt 12,41; Lc 11,32; Rm 16,25; 1 Cor 1,21; 2,4; 15,14; 2 Tim 4,17; Tit 1,3. En el mundo griego, *kērygma* se emplea en Grecia para indicar el “grito del heraldo” y la “notificación de un decreto”. También se usa para dar a conocer la noticia del vencedor en una batalla y para informar a quién se le debe el honor de vencedor en dicha batalla (dioses, reyes, generales, ejército). Cfr. FRIEDRICH: «*Kēryssō*» en *GLNT*, V, 473-474; COENEN: «*Kēryssō*, vocear, anunciar...» en *DTNT*, III, 57-58.

En los *LXX*, *kērygma* se emplea pocas veces, y se refiere generalmente al contenido de lo proclamado (2 Cro 30,5; Jon 3,2.4; Prov 9,3-4). Traduce tanto el sustantivo *qôl*: “voz, sonido, ruido” (2 Cro 30,5), como *qerî'â*: “echar un pregón, un anuncio” (Jon 3,2).

¹⁰ Cfr. Rm 16,25-27; ver Mt 12,41 y Lc 11,32.

en la retórica del heraldo, sino en el poder del Espíritu (2,4). Es que la fe en Cristo no estriba «en sabiduría de hombres, sino en la fuerza de Dios» (2,5).

El *contenido* fundamental del *kērygma* es la muerte y la resurrección de Cristo Jesús en cuanto acontecimiento salvífico actual. Si Cristo no murió ni resucitó ningún mensaje cristiano ni ninguna adhesión de fe tienen razón de ser, y el heraldo no es más que un vocero vacío de contenido, un falso testigo (1 Cor 15,14-15). El heraldo recibe la autoridad de parte de Dios para manifestar su Palabra (Tit 1,3) y de este modo llevar a los elegidos de Dios a la fe y al conocimiento de la verdad (1,1). Porque ha sido enviado por el Señor, el heraldo cuenta -en medio de la soledad y las persecuciones- con la permanente asistencia de quien lo envía, por lo que no tiene razones para discriminar el mensaje o decaer en la tarea de anunciarlo (2 Tim 4,17).

La *finalidad* de la proclamación del *kērygma* es suscitar la fe en Jesús de Nazaret en cuanto Mesías e Hijo de Dios, de forma que tal aceptación se actualice en salvación para el creyente, es decir, en vida eterna (Jn 20,31).

1.2.3. *Kēryssō* o “proclamar”

Basta sólo comprobar la cantidad de veces que aparece el verbo *kēryssō* en el *NT* (61 veces) respecto a los dos sustantivos de su misma raíz (*kēryx* y *kērygma*), para concluir que cuando se habla de *kērygma* en la tradición cristiana del siglo I se pone el acento en la proclamación de la fe como *acontecimiento de comunicación*. Ni siquiera en el *AT*, el verbo *kēryssō* tiene la importancia que adquiere en el *NT*¹¹.

¹¹ El verbo *kēryssō* en los *LXX* (29 veces) traduce casi siempre *qārā*: “llamar; gritar, vocear; avisar, apelar”, y algunas veces el verbo *rūa*: “clamar, vociferar; vitorear”, para indicar un peligro inminente (Os 5,8; Jl 2,1) o los alaridos de guerra o los gritos de victoria (Sof 3,14-15; Zac 9,9). Cuando *qārā* traduce *kēryssō* se muestran tres funciones del heraldo: a)- convoca a las fiestas cúllicas (Ex 32,5; 2 Re 10,20), a los ayunos, a las asambleas culturales (Jl 1,14; 2,15); b)- transmite las órdenes del jefe militar o religioso, del rey o del príncipe (Ex 36,6; 2 Cro 24,9), y c)- anuncia las sentencias judiciales (Jl 4,9), el día del juicio de Yahveh (2,1), la liberación de los cautivos (Is 61,1). Cfr. LABUSCHAGNE: «qr’ Llamar» en E. JENNI y C. WESTERMANN *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (= *DTMAT*), Madrid 1985, 2 vols., II, 848-849; ver 841-842; LABUSCHAGNE: «qôl Voz» en *DTMAT*, II, 793-794.

Efectivamente, ya hemos visto que el sustantivo *kēryx* (o “heraldo”) casi no aparece en el *NT*, y respecto al sustantivo *kērygma* (o “mensaje”), que se testimonia más veces, presenta algunas dificultades para fijar su contenido. No está del todo claro el contenido básico del *kērygma*. Según algunos, temas como la confesión de un único Dios, su creación y providencia, el bautismo de Jesús, su vida antes de la pasión, su señorío salvífico celestial... son partes integrantes del *kērygma*, pero según otros no serían parte del anuncio básico de la fe¹².

En el mismo acto de proclamar el *kērygma* se pone en juego el dinamismo transformante de la Palabra de gracia en cuanto *Buena Nueva (propuesta)* que apela a la persona, a su libertad y capacidad de adhesión vital (*respuesta*). Basta que el *kērygma* sea proclamado para que adquiera *carácter de diálogo*, no como aspecto accidental, sino como parte de su ser *kērygma*. Es decir, el mismo hecho de anunciar el *kērygma* invita a la *respuesta*, porque es *propuesta divina* que interpela la libertad humana y la conciencia.

Concomitante a la aceptación del *kērygma* es la realización del ideal de justicia y de misericordia que el Mesías hizo posible con su encarnación y misterio pascual. La proclamación del acontecimiento salvífico, aceptado por la fe y la conversión, pone *en acto* el Reino de Dios, sus valores y su cosmovisión. Aceptar el *kērygma* es derrotar toda otra soberanía que no sea la trinitaria: derrotar a Satanás, a los espíritus impuros, los ídolos, el pecado y la maldad, las potencias del cielo y de la tierra (Flp 2,9-11)..., y abrirse como hijo liberado al amor de Dios con todo el corazón, con todas las fuerzas y con toda la mente,

En Qumrán, el verbo *sēpar* es el sinónimo de *kēryssō*: “narrar, enumerar, proclamar, vocear”. Aparece en géneros literarios himnicos para enumerar las acciones por las que se alaba a Dios: su misericordia, sus maravillas, su gloria, su magnificencia... (1QHodayot^a XI 23; XVIII 20; XIX 6; XX 30). Es una alabanza en voz alta y convencida de parte de la comunidad o los justos. A veces se emplea para indicar la proclamación que Yahveh hace mediante sus obras creadas (1QHodayot^a IX 28-30). Los textos en F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, Madrid 41993.

¹² Por ejemplo, según DREYFUS, forma parte del *kērygma* el anuncio explícito a los paganos de un único Dios vivo y verdadero, que pide conversión y a quien hay que servir renunciando a los ídolos (1 Tes 1,9-10; Hch 14,15); no se trata de un presupuesto del *kērygma*, sino de una parte integrante del mismo; cfr. F. DREYFUS: «Le kerygme, est-il uniquement christologique?» en A.-M. HENRY y OTROS (eds.), *L'annonce de l'Évangile aujourd'hui*, Paris 1962, 55-66. Ver CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, n° 13.

y al amor del prójimo como sí mismo (Mc 12,29-31). Por lo mismo, la adhesión al contenido del *kērygma* introduce al discípulo en el Reino de Dios, haciendo que Dios sea “su Señor”, es decir, lo hace vivir bajo la soberanía salvífica de la Trinidad con su consecuencia imprescindible de relaciones de verdadera fraternidad¹³.

1.2.4. *Conclusión*

De todo lo dicho, se deducen los *tres elementos constitutivos* del *kērygma* según el *NT*:

- a. Es el *acto de comunicar en nombre de Jesús* por parte del heraldo (apóstol, profeta, maestro, evangelizador)...
- b. Un *mensaje o contenido* (proclamar el nombre de Jesús)...
- c. Que se hace *acontecimiento de salvación por el nombre de Jesús* en todo aquel que lo acoge con fe y conversión.

El *kērygma* en su realidad más básica es *la comunicación... del hecho cristológico fundamental... como querer del Padre* (Sagradas Escrituras) y *acontecimiento salvífico*. Su finalidad es suscitar la fe y poner en acto el reinado de Dios (la salvación). Propio del contenido de este mensaje es la invitación a la escucha obediente y a la adhesión de fe por la que viene la redención. Por lo mismo, su eficacia no es humana, sino de la Palabra de Cristo y del poder del Espíritu. San Pablo lo expresa así: «Ahora bien, ¿cómo van a invocar a aquél en quien no creen? ¿Y cómo van a creer en él, si no les ha sido anunciado? ¿Y cómo va a ser anunciado, si nadie es enviado?... En definitiva, la fe surge de la proclamación, y la proclamación se verifica mediante la palabra de Cristo» (Rm 10,14-17). El encargo de Jesús, la Iglesia lo cumple mediante heraldos que con autoridad proclaman el mensaje¹⁴, y la Palabra

¹³ «El punto central del *kērygma* neotestamentario... es el anuncio de la llegada del Reino de Dios... [que] designa la soberanía real de Dios ejercida ahora, en Cristo Jesús, en la historia, en contraste con toda soberanía terrena (cfr. 1 Cor 15,24; Ef 3,10-12)», L. ALVES DE LIMA: «O que é o querigma?», *Medellín* 122 (2005) 158.

¹⁴ No todos los cristianos reciben el encargo de predicar la palabra (sí de testimoniar la fe). En tiempos de Jesús son enviados a predicar grupos determinados de discípulos (los “doce”, los “setenta y dos”; Mt 10,5-7; Mc 3,14-15; Lc 9,2). Después de la resurrección de Jesús se renueva el encargo misionero a los discípulos que han visto y oído (Hch 10,42), esta vez no sólo a Israel, sino hasta los extremos de la tierra (Lc 24,46-48; Hch 1,8).

proclamada reclama la adhesión de fe al Señor resucitado. De aquí la importancia del *kērygma* con todas sus notas básicas distintivas¹⁵.

La proclamación del *kērygma* inaugura un proceso dinámico de vida divina en cuanto *acto de comunicación* (proclamar) de un *determinado contenido revelado* (Jesús es el Cristo muerto y resucitado) que, por la fe y la conversión, se vuelve *acontecimiento de salvación* para el que cree en virtud de la acción fecundante del Espíritu del Resucitado (1 Cor 12,3).

Estos tres elementos constitutivos del *kērygma* (acto de comunicación... de un mensaje... que actualiza la salvación) se desarrollarán en las páginas que siguen.

2. El *Kērygma* como acontecimiento de comunicación

El *kērygma* es la *proclamación* de un contenido que reclama la adhesión de fe. Es decir, sólo mediante el acto de proclamar puede hacerse realidad lo proclamado. Así lo dice Pablo: «Puesto que la sabiduría del mundo no ha sido capaz de reconocer a Dios a través de la sabiduría divina, Dios ha querido salvar a los creyentes *por la necesidad de la predicación*» (1 Cor 1,21). La salvación, según Pablo, viene -por tanto- por la *proclamación apostólica* (*kēryssō* como comunicación).

La importancia del *kērygma* como acto de comunicación lo señala el empleo frecuente del verbo “proclamar” (61 veces en el *NT*) por sobre los sustantivos “heraldo” (3 veces) y “mensaje” o *kērygma* (8 veces). Aún queda más en evidencia lo afirmado cuando se revisa en el *NT* el campo semántico de “la comunicación por la palabra”: “hablar” (*légein*) “confesar” (*homologeōn*), “enseñar” (*didáskein*)¹⁶, “informar” (*angéllein*), “decir” (*legē*), “evangelizar” (*eēangelízesthai*), “testimoniar” (*martyreōn*), “exhortar” (*parakaleōn*), y varios otros verbos¹⁷.

¹⁵ Ver Lc 4,43-44; 9,2; 1 Tim 2,7.

¹⁶ El par “proclamar” (*kēryssō*) y “enseñar” (*didáskein*) es frecuente en los evangelios sinópticos (Mt 4,23; 9,35; 11,1; cfr. Hch 28,31) y se emplean a veces como sinónimos (comp. Mc 3,14-15 con 6,30).

¹⁷ Cfr. FRIEDRICH: «*kēryssō*» en *GLNT*, V, 441-444.

Todos dicen relación con “la palabra de Jesús” o “acerca de Jesús” que se proclama para suscitar, acompañar, hacer crecer... la fe de los discípulos. Para distinguir y matizar los significados de unos y otros ministerios habrá que ver cuál es el contenido y cuál su finalidad. Algunos de estos, como “proclamar” y “confesar”, requieren sobre todo de convencimiento, entusiasmo, capacidad para concentrar la atención de los destinatarios en lo que se va a decir. Otros, requieren de sabiduría, pedagogía, tiempo prolongado, explicación pormenorizada de las Escrituras (“enseñar”). “Proclamar” (*kēryssō*) es comunicar a los no creyentes y en todos los lugares el evento salvífico que presencializa el Reino de Dios, y esto lo distingue de otros verbos de comunicación como -por ejemplo- “enseñar” que se centra en la instrucción de los que ya tienen fe.

Así, mientras algunos de estos actos de comunicación buscan suscitar la fe inicial (el *kērygma* o primer anuncio), otros profundizan o forman esa fe inicial, es decir, acompañan el conocimiento creciente y la adhesión fiel a Jesús (*didajé* o *enseñanza* o *catequesis*), y otros exhortan e iluminan a los discípulos del Señor para que, en las dificultades de la vida y en las persecuciones, no abandonen ni se debilite su seguimiento (*homilēē* o *predicación* o *exhortación*). Estos tres actos de comunicación son los principales ministerios de la palabra con los que la Iglesia de los primeros siglos servía la evangelización¹⁸.

Los *Hechos de los Apóstoles* testimonian una rica terminología respecto a la forma de realizar estos y otros ministerios de la palabra. A veces enfatizan el *modo*: “charlando” y “enseñando” (Hch 4,18), “dialogando” o “conversando familiarmente” (20,11), o insisten en la *argumentación*: “discutiendo” (17,2.17), “persuadiendo” (18,4; 19,18), o en el *tiempo* empleado: “larga conversación” (15,32), o en la *convicción* del heraldo: “declarando enfáticamente” (28,23). Respecto a dónde se proclama, no hay lugar en el que no se haga: en las ciudades (Mt 11,1) y en las sinagogas (Hch 9,20); entre nosotros (1 Tes 2,9), en la Decápolis (Mc 5,20) y entre los gentiles (Gál 2,2); en todo el orbe (Mt 24,14), en

¹⁸ Se trata de la convocatoria y llamada a la fe (primer anuncio), de la función de iniciación cristiana (catequesis) y de la dimensión litúrgica de la Palabra (proclamación y homilía), cfr. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, Bogotá 1997, ns° 51-57.

todo el mundo (26,13) o en toda la creación (Col 1,23)... y hasta en el desierto (Mt 3,1).

Cuando hablamos de ministerios de *la palabra* como el *kérygma*, la *enseñanza* y la *homilía* en cuanto *actos de comunicación*, se considera la *palabra* o el *lenguaje humano* con toda su capacidad de *mediación de relaciones humanas*, es decir, con su magia de *comunicarnos*.

Por ser actos de comunicación emplean preferentemente determinadas *funciones del lenguaje humano* que ahora pasamos a considerar según la trilogía enseñada por BÜHLER¹⁹.

Para este autor, las *funciones del lenguaje* son tres: *informar*, *expresar*, *interpelar*:

a. *Función de informar* (“dar forma”, enseñar).

El “signo lingüístico”, que se constituye en tal en razón de su funcionalidad según BÜHLER, se transforma en *símbolo* cuando indica objetos y situaciones: decir “silla” es referirse siempre a tal objeto, y “silla” -así dicho o escrito- es el símbolo que la señala. El lenguaje, cuando se *concentra en el objeto* (tema o cosa), es *símbolo* o *signo* de lo que se indica, haciéndose *informativo*.

“Informa” quien describe o relata lo más exactamente posible la cosa o el acontecimiento que presenció. Mientras mejor el signo (palabras) se adecuó con la cosa (objeto) más fiel se es. Se trata de la *función objetiva del lenguaje*, que no necesariamente compromete o involucra el mundo interior del testigo. Generalmente se usa la tercera persona en esta función (“él - ellos”).

¹⁹ Cfr. K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid 1950. Hay otras presentaciones de las funciones del lenguaje (como la JAKOBSON, por ejemplo), pero son complejas para lo que aquí pretendemos. Hemos seguido la de BÜHLER por lo sencilla y pedagógica que resulta para entender -como acciones comunicativas- los ministerios de la palabra del *kérygma*, la *enseñanza* y la *homilía*. Ver también V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción general a la Sagrada Escritura*, Bilbao 71997, 17-23.

El ministerio de la *enseñanza* (catequesis, teología...) *en cuanto acto de comunicación* se ejerce empleando preferentemente la función de *informar*, esto es, darle forma al conocimiento inicial del creyente mediante la argumentación, la instrucción, la especulación..., acciones que requieren tiempo y pedagogía. Es evidente que no es lo único, pues la catequesis, por ejemplo, tiene también mucho de testimonio personal.

b. *Función de expresar* (“sacar fuera”, *revelar*).

El “signo lingüístico” se hace *síntoma* o *indicio* cuando se emplea para manifestar las experiencias personales de quien habla. Entonces, el lenguaje *se concentra en el locutor*, volviéndose expresivo, pues manifiesta el mundo interior del hablante.

“Expresar” es vital para la comunicación y la comunión de las personas. Es la función subjetiva del lenguaje humano, la que se centra en el individuo en cuanto sujeto de pensamiento, sentimientos y opciones. Gracias a esta función del lenguaje, la persona sale de sí y se dona en vista a la comunión. Quien se “des-vela” por sus palabras (“corre el velo que lo cubre”) invita a su interlocutor a hacer lo mismo. Se emplea generalmente la primera persona (“yo - nosotros”).

El *kérygma en cuanto acto de comunicación* emplea sobre todo la función de expresar, lo que explica que sea más testimonio gozoso del acontecimiento salvífico que argumento o conferencia. Adquiere en cuanto acto de comunicación un *carácter testimonial*, de declaración enfática, al modo de confesión entusiasta, convencida y convincente..., acto que requiere valentía y audacia.

c. *Función de convocar o interpelar* (“llamar a”, *exhortar*).

El “signo lingüístico” se transforma en *señal* cuando ofrece pistas para educar sentimientos, pensamientos y conductas en virtud de la capacidad del lenguaje humano para “*im-presionar*” y “*convocar*”. Lo hace cuando *se concentra en el destinatario*; entonces se vuelve interpelador y se erige en llamada (imperativa,

exhortativa, prohibitiva...), esto es, en *convocación a la acción*. Ya el diálogo sincero es *invitación* a que el otro haga lo mismo y *responda* ofreciendo su interioridad; este diálogo es convocación a vidas en comunión.

El que interpela *apela*, es decir, llama a responder, a generar y modificar conductas y motivaciones. Se trata de la *función social* del lenguaje que busca comportamientos y actitudes nuevas. De modo preferente se emplea la segunda persona en esta función (“tú - ustedes/vosotros”).

El ministerio de la *homilía en cuanto acto de comunicación* emplea de preferencia la *convocación o interpelación* y, por lo mismo, busca exhortar, interpelar, amonestar, persuadir... para que en el discípulo de Jesús se fortalezca la fe, se suscite la conversión, la práctica de los sacramentos y de los mandamientos, la vida cristiana en la Iglesia.

Por tanto, si el *kērygma* -en cuanto acto de comunicación- pone en juego sobre todo la función de *expresar* (el lenguaje es “síntoma”), la *enseñanza de la fe* (catequesis, teología...) sobre todo la función de *informar* (el lenguaje es “símbolo”), es decir, “dar forma” a la fe en el corazón del que ya aceptó el primer anuncio. La *homilía*, por su parte, en cuanto acto de comunicación, pone en juego sobre todo la función de *convocar* (el lenguaje es “señal”), invitando a la fidelidad y a la transformación de la vida en el seguimiento del Señor y en el seno de la Iglesia²⁰.

En cuanto acontecimiento de comunicación, el *kērygma* debe emplear un lenguaje que *exprese* la convicción profunda del herald

²⁰ En el *NT* y al comienzo de la evangelización estos tres ministerios de carácter profético están íntimamente unidos: el *kērygma* como primer anuncio para creer y convertirse, la *catequesis* que hace madurar la conversión y forma la fe inicial, y la *homilía o predicación* que -en contexto litúrgico- anima el itinerario espiritual del discípulo, mostrando la incidencia de la fe en la vida de cada día. Fe proclamada, formada y celebrada constituía el pilar evangelizador de la Iglesia apostólica. Cfr. JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, ns° 19.25.48.61; CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, ns° 61-62.70.222; L. ALVES DE LIMA: «O quérigma e sua relação com a catequese», *Medellín* 104 (2000) 547-564.

de que lo proclamado es ya realidad en él; de aquí la valentía, el entusiasmo y el gozo que transparenta su anuncio. Al anunciar el mensaje da testimonio de lo que ocurre cuando se acoge, no está informando acerca de teorías ni filosofías. Como palabra “que expresa” es mediación de comunicación entre un “yo-con-fe” y un “tú-sin-fe” que invita a adquirir los mismos frutos del misterio pascual que el heraldo vive. De aquí el *carácter expresivo y asertivo* del *kērygma*.

Para suscitar la fe, por tanto, el heraldo no sólo anuncia fielmente el contenido, sino que también empeña su ardor misionero que traspasa a su acto de comunicación. Es decir, en el *kērygma* no sólo importa *lo qué se dice*, sino también *cómo se dice*²¹.

Con todo, el *kērygma* no se agota en ser acto de comunicación, pues es expresión de la Verdad de salvación (*contenido*) que se hace personal por la obediencia de fe (*acontecimiento salvífico*).

3. El *Kērygma* como contenido o mensaje

3.1. El núcleo del *kērygma* apostólico

Si bien es cierto que en el *NT* se pone énfasis en el acto de proclamar (empleo frecuente del verbo), esto no significa que el mensaje o el contenido no tenga importancia. Si la proclamación kerigmática se hace realidad salvífica no es independiente de *lo que se proclama*: Cristo crucificado y resucitado como «fuerza y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,23-24) que se hace actual en el corazón creyente por el poder del Espíritu y no por la ciencia y la persuasión del discurso (2,4-5).

Los *Hechos de los Apóstoles* y la *literatura paulina* nos ayudarán a fijar el contenido del *kērygma*. A lo largo de la tradición neotesta-

²¹ En Pentecostés los creen borrachos (Hch 2,13.15). Juan, expresando fuerza testimonial, escribe que anuncia «lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos... lo que tocaron nuestras manos» (1 Jn 1,1-4). El *kērygma* evangélico es el «primer anuncio *lleno de ardor* que un día transformó al hombre y lo llevó a la decisión de entregarse a Jesucristo por la fe», JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae*, n° 25. El hombre contemporáneo «cree más a los testigos que a los maestros; cree más en la experiencia que en la doctrina, en la vida y los hechos que en la teorías», JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, n° 42.

mentaria, el contenido del *kērygma* fue enriqueciéndose, entre otras cosas, por la reflexión teológica y por las necesidades de catequesis y celebración de la fe de los destinatarios de la *Buena Nueva*. No es extraño, por tanto, que los estudiosos del tema reconozcan diferencias entre el *kērygma* apostólico y el *kērygma* paulino, o bien, entre la formulación del *kērygma* según la primera comunidad de Jerusalén y la que aparece en los discursos misioneros de los *Hechos* y las cartas paulinas. Por tanto, para fijar el contenido y los matices del *kērygma* hay que estudiarlo en los contextos socio-culturales y teológicos en que aparece. En todo caso, los contenidos son substancialmente los mismos.

Sin embargo, nuestro interés es sólo fijar el *contenido esencial* del *kērygma según el NT*. Las especificaciones más eruditas, que nos permitirían individualizar hasta el detalle los tipos y las autorías del *kērygma*, quedan al margen de la finalidad de estas páginas.

Para fijar el contenido tomaremos *dos predicaciones* de Pedro con destinatarios diversos, una a los judíos (Hch 2,14-41) y la otra a los no judíos o gentiles (10,34-43)²². Se trata de textos intervenidos redaccionalmente por Lucas, autor de los *Hechos de los Apóstoles*, y quizás también por la comunidad primitiva, pero que -con todo- reflejan la predicación apostólica²³. Las homilías nos interesan como “discursos típicos” o “modelos de predicación apostólica”.

²² Cfr. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Madrid 1984, 77-98 y 232-235; J.A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, 2 vols., Salamanca 2003, vol. I, 334-363 y vol. II, 67-83; J. GEVAERT, *El primer anuncio. Proponer el Evangelio a quien no conoce a Cristo*, Santander 2004, 130-149; SCHMITT: «Prédication Apostolique» en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Vol. VIII, 250-270; C. H. DODD, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, (Actualidad bíblica, 2), Madrid 1974; J. DUPONT: «Les discours missionnaires des Actes des Apôtres», *RB* 69 (1962) 37-60; D. STANLEY: «La predicación primitiva: esquema tradicional», *Conc* 20 (1966) 449-462.

²³ Cfr. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, I, 337: «El estilo y la formulación lucanas se dejan sentir a lo largo de todo el discurso, hasta el punto de que siempre será problemático determinar lo que Pedro dijo realmente» (ver 336-337). Es necesario considerar las otras homilías de los *Hechos* para fijar las notas distintivas de la predicación apostólica: Hch 3,13-26: de Pedro después de la curación de un paralítico; 4,9-12: de Pedro ante el Sanedrín; 5,29-32: segundo discurso de Pedro ante el Sanedrín; 13,16-41: de Pablo en Antioquía de Siria; 14,15-17: de Pablo en Listra; 17,22-30: de Pablo en Atenas; también es útil fijarse en las tradiciones prepaulinas: Rm 1,3-4; 4,25; 1 Cor 11,23-26; 15,3-7, etc.

Como consecuencia del *pentecostés cristiano* (Hch 2,1-4), Pedro proclama por primera vez la buena nueva de que Jesús es “Señor y Mesías” a los muchos judíos piadosos venidos de diversos lugares a Jerusalén con motivo de la fiesta judía de “pentecostés” (2,5). En tiempos de Jesús, la fiesta celebraba la alianza de Dios con su pueblo en el Sinaí y la promulgación de la Ley²⁴. La homilía de Pedro, dirigida a «los judíos y a todos los habitantes de Jerusalén» (2,14), busca suscitar la adhesión a Jesús en cuanto Señor y Mesías y exhorta al perdón de los pecados por la conversión y el bautismo «en el nombre de Jesucristo» (3,37-39). El don del Espíritu Santo sella el dinamismo de la salvación que da inicio la escucha del *kērygma* con corazón limpio.

La segunda predicación tiene su origen en la visión que Pedro tuvo en la ciudad de Joppe, antiguo puerto en la Palestina central. En esa visión, Dios le ordena al apóstol que vaya a la casa de un conocido pagano llamado Cornelio, centurión de una legión romana. A él y a toda su familia, Pedro les dirige la homilía que Lucas consigna en los *Hechos* (Hch 10,34-43). A la enseñanza de Pedro, sigue la conversión de Cornelio y de los suyos, la infusión del Espíritu Santo y el bautismo «en el nombre de Jesucristo» (10,44-48).

Si en la primera homilía, Pedro tiene por auditorio a judíos congregados en Jerusalén para la fiesta de pentecostés, en la segunda tiene por auditorio a un pagano y a toda su familia. Ambas homilías nos servirán para fijar el contenido básico del *kērygma según el NT* tal como se anunciaba en las comunidades primitivas de tradición petrina.

El *siguiente cuadro* muestra temas y desarrollo teológico de la predicación de Pedro a los judíos en Jerusalén y a los paganos en Cesarea:

²⁴ “Pentecostés” también recibía el nombre de “fiesta de las Siegas” o “de las Primicias” (Nm 28,26) y “fiesta de las Semanas” (Ex 34,22), y no siempre ha tenido el mismo contenido indicado. Cfr. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 21976, 620-622.

	<i>Hcb 2,14-36</i> HOMILÍA A LOS JUDIOS	<i>Hcb 10,34-43</i> HOMILÍA A LOS NO JUDIOS
Introducción	<ul style="list-style-type: none"> • v 14: Pedro, «poniéndose de pie... alzó la voz y les habló en estos términos...». • vv 14-21: Recurre a la <i>Sagrada Escritura</i> para explicar lo que ocurre con ellos en Pentecostés. 	<ul style="list-style-type: none"> • v 34: Pedro «tomó entonces la palabra y dijo...». • vv 34-35: Proclama la universalidad de la salvación ante los gentiles.
Anuncio de la <i>Buena Nueva</i>	<ul style="list-style-type: none"> • v 22: la <i>Buena Noticia</i> es Jesús de Nazaret, acreditado por Dios, poderoso en obras y palabras, constituido Señor y Mesías. • [v 33: Jesús es exaltado a la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu prometido y lo ha derramado sobre sus discípulos.] • v 23.32a: lo entregan a la muerte en cruz según el designio de Dios, quién lo resucita librándolo del dominio del reino de la muerte (el "hades"). • v 36: el Crucificado ha sido constituido por Dios "Señor" y "Mesías"²⁵. 	<ul style="list-style-type: none"> • v 36: la <i>Buena Noticia</i> es Jesucristo, Señor que otorga la reconciliación y la paz. • v 37: todo comienza en Galilea, después que Juan predica el bautismo. • v 38: Jesús es "ungido" por el Espíritu (Is 6,1); pasa por el mundo haciendo el bien y liberando a los hombres del dominio del Diablo. • vv 39-41: en Judea, lo matan en la cruz, pero resucita al tercer día y se aparece a algunos. • vv 36.42: el Crucificado ha sido constituido por Dios "Señor de todos", "Juez de vivos y muertos".

²⁵ FITZMYER, además de indicar lo propio del *kérygma* (Lc 2,22-24.32-33), señala los tres elementos importantes del discurso de Pedro: explicación escriturística de la presencia abundante del Espíritu en la comunidad, proclamación kerigmática de la acción de Dios por Jesús y el empleo de títulos cristológicos para Jesús resucitado; de aquí que el punto culminante del discurso sea Lc 2,32-33.36; cfr. *Los Hechos de los Apóstoles*, I, 338-339.

	<i>Hcb 2,14-36</i> HOMILÍA A LOS JUDIOS	<i>Hcb 10,34-43</i> HOMILÍA A LOS NO JUDIOS
Anuncio de la <i>Buena Nueva</i>	<ul style="list-style-type: none"> • vv 23.25-32: fundamentos bíblicos (<i>AT</i>) de la resurrección del Mesías. El perdón de los pecados se alcanza en el “nombre de Jesucristo” (v 38). • v 32b: los discípulos de Jesús son los testigos de la resurrección del Señor. 	<ul style="list-style-type: none"> • v 43: fundamentos bíblicos (<i>Profetas</i>) del perdón de los pecados que se alcanza por medio del “nombre de Jesucristo”. • vv 39.42: los discípulos son los testigos de estos acontecimientos, enviados a predicar y dar testimonio de él.
CONSECUENCIAS:	<ul style="list-style-type: none"> • vv 37-41: muchos israelitas se convierten, reciben el don del Espíritu Santo y son bautizados. 	<ul style="list-style-type: none"> • vv 44-48: Cornelio y su familia se convierten, reciben el don del Espíritu Santo y son bautizados.

Estas homilías de Pedro contienen los siguientes elementos:

1. Una introducción:
 - a. Se enfatiza el acto de proclamar una buena noticia, de llamar la atención de sus destinatarios (“ponerse de pie..., tomar la palabra..., alzar la voz”)²⁶.
 - b. Recurso al *AT* (la *Sagrada Escritura* por entonces) que se interpreta a la luz de la *Buena Nueva* que se anuncia; de este modo se destaca que todo lo que ocurre con el Mesías pertenece a los designios de Dios Padre.
 - c. Proclamación de la salvación universal, para judíos y gentiles, por lo que interesa que escuchen tanto unos como otros.

²⁶ Es el *topos* retórico de la *captatio benevolentiae* de cierta literatura griega y latina (“discurso oratorio”, “obra teatral”...) que se puede ver en: «A la verdad, entiendo ahora que...» (Hcb 10,34).

2. Un contenido como Buena Nueva:

- a. *La Buena Nueva es Jesús de Nazaret en cuanto Mesías resucitado, Juez y Señor de vivos y muertos.*
- b. Jesús inicia el ministerio presentado por su precursor, Juan Bautista, quien al bautizarlo, el Padre celestial lo “unge” (= “mesías - cristo”) con el Espíritu Santo.
- c. La primera etapa de su ministerio, Jesús la realiza en Galilea, el norte del país, donde proclama la actualidad del Reino de Dios mediante signos que revelan el dominio sobre el mal (milagros de curación de enfermedades) y los demonios (milagros de exorcismos), obras que revelan la justicia y misericordia del Padre celestial²⁷.
- d. La segunda etapa del ministerio tiene lugar en Judea, el sur del país, donde lo matan en una cruz, pero Dios lo resucita al tercer día; luego, se aparece a los suyos.
- e. Por el nombre de Jesucristo resucitado este acontecimiento salvífico se actualiza, purificando al creyente de sus pecados y abriéndolo a la vida divina.
- f. Jesús envía a los discípulos que se había escogido como testigos oculares de todos estos acontecimientos y les encarga anunciarlos e interpretarlos *según las Escrituras*, para arrepentimiento y conversión del pueblo judío y de todas las gentes.

3. Una consecuencia:

- a. Los que escuchan el mensaje, judíos o gentiles, se convierten y se hacen bautizar y se les otorga el don del Espíritu, formando parte del nuevo pueblo de Dios.

²⁷ Los milagros son *signos o pruebas* del Reino de Dios, acontecimiento salvífico hecho realidad y al que se invita a recibir por la proclamación del *kêrygma*. Como el Reino instaura en la realidad humana los bienes divinos, todo es limpio y sano, por lo que no hay lugar para enfermedades y espíritus impuros (Mc 16,20; Hch 4,29-30; 14,3; Heb 2,3-4, y sobre todo Lc 11,20). Desde esta perspectiva, el milagro importa por ser el signo de que el contenido del *kêrygma* se hace realidad en el mundo de los hombres. Dicho de otro modo: sin la predicación “de” y “en el nombre de Jesucristo” y de su misterio pascual no hay milagros. Por lo mismo, el milagro no es lo importante, sino la predicación y la aceptación de la acción salvadora de Dios; por eso se niega el milagro a quienes sólo buscan “el milagro” de Jesús y no “al Mesías” que ofrece el milagro como signo del Reino (1 Cor 1,22-25).

De esta primera predicación oral nacerán los evangelios tal como los conocemos. Marcos, el primer evangelio canónico escrito, no fue apóstol, por lo que tomó la organización literaria de su evangelio de la predicación apostólica, con la estructura y el contenido del *kērygma* que Pedro proclamaba y su comunidad transmitía²⁸. A Marcos, lo seguirán luego Mateo y Lucas.

Ahora bien, todo lo afirmado acerca del contenido, ¿pertenece al *kērygma*? La respuesta es no. Como la proclamación del *kērygma* tiene por objeto suscitar la adhesión a Jesús en cuanto Mesías y Salvador entre los no creyentes, su contenido es sólo aquel núcleo básico de fe cristiana sin la cual es imposible dicha adhesión. Este contenido esencial tendrá énfasis diversos según se anuncie a judíos o a gentiles²⁹.

El contenido esencial del *kērygma* lo constituye:

- a. El recurso al *AT* (Lc 22,44: “Ley, Profetas, Salmos”) que se interpreta a la luz del acontecimiento pascual y del Espíritu con la finalidad de mostrar que lo que ocurre con Jesús de Nazaret es voluntad explícita de Dios³⁰; por tanto, ya estamos en la era del cumplimiento de las profecías mesiánicas.
- b. La confesión de que Jesús de Nazaret, de la estirpe de David, es el “Mesías” que murió, fue sepultado y está resucitado desde el tercer día de su muerte³¹, que ha sido constituido “Señor” de todo lo que hay en los cielos y en la tierra (Hch 2,36; Flp 2,11) y que vendrá de nuevo como Juez y Salvador de los hombres. La muerte, resurrección y exaltación de Jesús de Nazaret en cuanto “cristo” o “ungido de Dios” es el elemento medular del *kērygma*; y
- c. El sentido de la obra de Jesús: “en su nombre” se llama a la conversión y “por su nombre” se hace realidad el perdón de los pecados

²⁸ Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y Jesús de Nazaret. Manual para el estudio de la tradición evangélica*, Madrid 1995, 52-59.

²⁹ El *kērygma* que se proclama en ambientes judíos y se remonta a la Iglesia de Palestina insistirá en la realización del plan de Yahveh según estaba anunciado por Moisés y los Profetas (1 Cor 15,3-5); el que se proclama en ambientes gentiles insistirá en la confesión en un único Dios, en su acto creador, su providencia y el juicio universal mediante su Mesías (Hch 14,15-17; 17,22-31; 1 Cor 8,5-6; 1 Tes 1,9-10).

³⁰ Cfr. Hch 13,32-35; 26,22; Rm 16,25-27.

³¹ Cfr. Hch 17,3; 26,23; Rm 4,24-25; 1 Cor 15,3-5.

para salvación de todo el que cree³². Expresiones como “muerte por la multitud”, “sacrificio de alianza”, aunque no pertenezcan al *kērygma*, son antiguas y expresan el sentido de la entrega de la vida de Jesús. El dinamismo de la salvación que el *kērygma* genera al ser aceptado por la fe y la conversión tiene el mejor de los frutos: la unción del Espíritu como don de Dios y promesa de Jesús³³.

El *contenido* del *kērygma* es la proclamación convencida de que por medio de Jesús de Nazaret, «un hombre» (Hch 2,22) «nacido de mujer» (Gál 4,4), acreditado como Mesías por sus milagros, Dios ha obrado nuestra salvación, según lo tenía previsto en las Santas Escrituras. Urge decidirse por él, prestando la obediencia de fe y procurando la conversión de la vida. Ésta «consistirá en aceptar el acontecimiento, entrar en este juicio de Dios, aceptar la salvación y responder a la convocación, reconociendo la identidad de Jesús y entrando en la comunidad de sus discípulos»³⁴. El *kērygma*, pues, es la *narración* a los que no creen *de lo que Jesús hace por mí* en cuanto Mesías de Dios y Señor resucitado. No es una teoría, una ideología, una filosofía... , es decir, persuasión por argumentos de razón, sino la proclamación de un acontecimiento salvífico que está ocurriendo.

Por lo mismo, la actualidad salvífica del *kērygma* es propia de su contenido. No es una proclamación vana, porque Jesús fue constituido *Juez y Señor* para que hoy y aquí *siga salvando* a los que escuchan la proclamación de sus heraldos. El *kērygma* tiene un *carácter salvífico germinativo*.

También en aquellos pasajes bíblicos que pertenecen al género literario de *confesión de fe (exomologésis)*, se encuentren o no en

³² Cfr. Hch 10,43; 11,14.18; 13,38; Rm 10,9; ver Mc 10,45.

³³ Cfr. Hch 2,33; 5,32; 11,15-16. La relación “Iglesia - bautismo - Espíritu” en los *Hechos de los Apóstoles* es compleja; la Iglesia primitiva conoció varias formas litúrgicas de actuar y bastante distintas de una comunidad a otra: se entra a la Iglesia sin mención del bautismo (Hch 4,4); no sólo existe el bautismo de Juan, también hay otros, pero ninguno de éstos da el Espíritu; la integración a la Iglesia requiere la posterior imposición de las manos de algún apóstol que confiera el Espíritu (8,14-17; 19,1-7); a veces basta el bautismo, y el Espíritu no se otorga sin dicho sacramento (2,38); otras veces el bautismo sólo se administra cuando ya se ha recibido el don del Espíritu (10,44-48).

³⁴ P-A. LIÉGÉ citado por GEVAERT, *El primer anuncio*, 137. Cfr. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio General para la Catequesis*, n° 102.

contextos litúrgicos, se expresan algunos de los elementos básicos del *kērygma*: la muerte de Jesús, su resurrección, su dominio y condición de Señor revestido de gloria³⁵. Los antiguos *himnos cristológicos* no están exentos de estas notas del *kērygma*, ofreciéndonos verdades de fe que si bien no coinciden tal cual con el *kērygma* es evidente que se han desarrollado a partir de él. Nos referimos a la preexistencia del Hijo-Logos, su actividad creadora, y su dominio como señor de todo con su consecuencia, la universalidad cósmica de la salvación³⁶.

Según el *NT*, el contenido del *kērygma* se expresa de forma global en los complementos directos del verbo “proclamar” (*kēryssō*).

Se proclama:

- a. El “Reino” o el “Reino de Dios”³⁷.
- b. El “Evangelio” o el “evangelio de Dios” o “del Reino”³⁸.
- c. A “Jesús”, a “Cristo” (o “Mesías”) o a “Jesucristo” o a “Cristo crucificado” o a “Jesús en cuanto Hijo de Dios” o a “otro Jesús”³⁹.
- d. La “Palabra” (*lógos*) o “la voz (*rēma*) de la fe”, que es palabra “de salvación”, “de su gracia”, “de la buena nueva”⁴⁰.
- e. El “bautismo para conversión de los pecados”⁴¹.
- f. La “liberación”, el “año de gracia” del Señor (Lc 4,18-19).

El verbo “proclamar” (*kēryssō*) no siempre tiene complementos⁴²; algunos de estos son también los del verbo “evangelizar” (*euangelízē*)⁴³. “Proclamar” y “evangelizar” indican acciones que miran a suscitar y educar la fe del discípulo.

³⁵ Cfr. Lc 24,34; Rm 10,9; 1 Tes 4,14; Flp 2,11.

³⁶ Además de fórmulas con carácter himnico (Rm 8,34; 1 Pe 3,18) nos encontramos con doxologías cristológicas en todo el *NT*; las más reconocidas son: Rm 1,3-4; Flp 2,6-11; Col 1,13-20; Ef 2,14-16; 1 Tim 3,16; Heb 1,3-4. Del *Apocalipsis* hay que mencionar: 1,5-8; 4,8.11; 5,9-10.12.13; 7,10.12; 11,15.17-18.

³⁷ Cfr. Mt 4,17; 4,23; 9,35; 24,14; Lc 8,1; 9,2; Hch 20,25; 28,31.

³⁸ Cfr. Mc 1,14; 4,23; Lc 8,1; 1 Tes 2,9; Gál 2,2; Col 1,23.

³⁹ Cfr. Hch 8,5; 9,20; 19,13; 1 Cor 1,23; 2 Cor 4,5; Flp 1,15 y 2 Cor 11,4.

⁴⁰ Cfr. 2Tim 4,2; Rm 10,8; Hch 13,26; 14,3; 15,7. En Hch 8,4-5, “evangelizar (*euaggelízē*) la palabra” corresponde a “predicar (*kēryssō*) a Cristo”.

⁴¹ Cfr. Mc 1,4; Lc 3,3; ver Hch 10,37; Lc 24,47.

⁴² Cfr. Mt 11,1; Mc 1,38.39; 3,14; 7,36; 16,20; Lc 4,44; Hch 10,42.

⁴³ Por ejemplo, “reino de Dios” (Lc 4,43; 16,16).

Según parece, tanto el verbo “proclamar” como el sustantivo “mensaje” o *kērygma*, se convirtieron con el correr del tiempo en vocabulario casi técnico para indicar *la predicación cristiana* (2 Tim 4,17 y Tit 1,3). Dicha predicación era acerca de la proximidad del Reino de Dios y, como urge su aceptación, se planteaba en estrecha relación con la *metánoia* o conversión de vida⁴⁴.

Otros ministerios de la palabra, como la *enseñanza* y la *homilía*, serán *kerigmáticos* en la medida que presenten ciertas notas propias del ser y finalidad del *kērygma*:

- a. Empleo de la Sagrada Escritura (*AT* y *NT*), mostrando cómo Dios en y por Jesús de Nazaret entra en la historia de la humanidad, revelándonos su intimidad e iluminando nuestro camino (carácter *bíblico-existencial* del *kērygma*).
- b. Anuncio del misterio pascual de Jesucristo en y por quien Dios nos da la salvación; la existencia de Jesús es “*pro-existencia*”, es decir, existencia a favor de la redención de todos (carácter *cris-tológico-soteriológico* del *kērygma*).
- c. Testimonio gozoso de la actualidad de la redención, pues lo que se anuncia es lo que se experimenta y se vive; de la redención se participa en la Iglesia, familia de los salvados nacida por la voluntad del Padre, por obra de Cristo y la santificación del Espíritu (carácter *eclesial-testimonial* del *kērygma*).

Por su importancia para el *kērygma*, insistiremos en el primero de estos *tres aspectos*: el recurso a las Sagradas Escrituras.

3.2. Sagradas Escrituras y *kērygma*

Las *Sagradas Escrituras* del mundo judío eran el *Antiguo Testamento*, lo mismo -por lo demás- que para Jesús y sus discípulos⁴⁵. El canon de los libros inspirados aún no estaba definido y hasta -por lo

⁴⁴ Cfr. FRIEDRICH: «*Kēryssō*» en *GLNT*, V, 462.

⁴⁵ Cfr. J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid 21993; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Madrid 2002; HÖPEL: «*Écriture Sainte*» en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. II, 463-468; G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella - Navarra, 1989, 408-410 y 414-418.

menos- el año 70 dC. circulaban diversas tradiciones textuales de los libros bíblicos⁴⁶. No todo el *AT* tenía el mismo valor. El valor supremo como Palabra de Dios correspondía a la *Tôrēb* (o “Pentateuco”), «el libro de la Ley de Yahveh por mano de Moisés» (2 Cro 34,14). Su importancia era superior a los *Nebi’im* o “profetas”⁴⁷, los que actualizaban o comentaban la Ley, y mucho más importante aún que los *Ketûbîm* u “otros escritos”, los libros sapienciales que enseñaban a vivir.

Los fariseos interpretaban la *Tôrēb* a la luz de la tradición oral de los “padres” o antepasados; los saduceos, al igual que los samaritanos, prescindían de tradiciones orales por lo que eran más literales en la interpretación de la *Tôrēb*. La situación era diversa en las comunidades judeo-helenistas de la diáspora.

Para el mundo cristiano del siglo I, la *Tôrēb* sólo encuentra su plenitud de sentido en Jesucristo⁴⁸ quien, por ser el «gran Profeta» de Dios (Lc 7,16), interpreta autorizada y verazmente todo lo que concierne a la intimidad y voluntad del Padre celestial⁴⁹. Con todo, los cristianos no despreciaban el *AT*, pues confesaban que «se escribió para nosotros» (Rm 15,4; 1 Cor 10,11) con la finalidad de comprender y anunciar la persona y la obra del Mesías. Si los judíos tienen su mente oscura cuando leen las Escrituras es por su incapacidad de interpretarlas en razón del misterio de Cristo (2 Cor 3,14).

A diferencia del mundo judío, los predicadores cristianos no se interesan en el *AT* por sí mismo, sino en cuanto dice relación con el acontecimiento central de la fe: *Jesucristo*, clave hermenéutica para seleccionar e interpretar los textos de la antigua alianza. Dicho de otro modo, el *AT* no tiene una autoridad divina definitiva, pues «es como un camino que llega a su meta en el Nuevo»⁵⁰.

⁴⁶ Entre dichas tradiciones textuales hay que mencionar: el texto hebreo masorético, el Pentateuco samaritano, el texto reflejado por las citas de Qumrán y el reflejado por los *targûmîm*, ambos con diversas lecciones, y los *LXX*, versión griega de la Biblia para empleo de los judíos de la diáspora.

⁴⁷ Los *Nebi’im* o “profetas” incluían los llamados libros históricos (Jos - Jue - Sam - Re) que recibían en el canon hebreo el nombre de “profetas anteriores”. Los “profetas posteriores” son Isaías, Jeremías, Ezequiel y los “doce profetas” menores que se entendían como un solo libro.

⁴⁸ Cfr. Mc 2,27-28; Heb 1,1.

⁴⁹ Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas...*, 40-41.

⁵⁰ SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, 419.

Los ministros de la palabra del siglo I, particularmente cuando se trataba de anunciar el evangelio a los judíos, acudían a las Sagradas Escrituras para mostrar que Dios había cumplido las promesas a su pueblo en la persona y obra de Jesús de Nazaret⁵¹.

Los *Hechos de los Apóstoles* nos informan que acciones propias del *ministerio profético* de la Iglesia como proclamar el *kērygma*, la *enseñanza*, la *predicación*... escudriñan las Escrituras como *código hermenéutico* con el fin de mostrar que la voluntad de Dios acerca de su Mesías estaba ya consignada en ellas. Para indicar esto, emplean la expresión técnica «según las Escrituras»⁵², la que tiene fuerza de ley (Sant 2,8.11). «Según las Escrituras» corresponde a decir «según el plan salvador de Dios», «según Dios lo dispuso y lo comunicó» por la Ley y los Profetas de la antigua alianza.

La Sagrada Escritura, según los *Hechos*, es la *fuentes* de la que se nutre el heraldo cuando anuncia o expone con más detalle el camino cristiano. La Escritura «se explica» (Hch 17,2), «se escudriña» (17,11), «se interpreta» (Lc 24,25), «demostrando» el misterio contenido en ella acerca de Jesús de Nazaret en cuanto Mesías e Hijo de Dios (Hch 28,23). Se recurre a la Escritura, por tanto, para «poner de manifiesto» que «el Mesías tenía que padecer y resucitar de entre los muertos» (Hch 17,3), invitando a la adhesión a su ser y a su «camino» o estilo de vida (5,20; 9,2; 19,9).

Sin embargo, no todos los servicios relacionados con la Palabra emplean la Sagrada Escritura de igual forma. En la proclamación del *kērygma*, el recurso a la palabra de Dios «adopta una forma dinámica y la fe aparece como fe de conversión»; en cambio, en la enseñanza de la fe (catequesis, teología...), la Sagrada Escritura «es palabra de enseñanza y la fe se manifiesta como fe de iluminación»; el convertido, introducido globalmente en el misterio de Cristo por el *kērygma*,

⁵¹ Según C.H. DODD, en virtud de los *testimonia* del AT en el NT, la Escritura o AT bien podría constituir la estructura fundamental de la teología del NT, cfr. *Secondo le Scritture*, Brescia 1972.

⁵² No siempre con esta misma fórmula; también «como está escrito», «cuanto está escrito», «dice la Escritura», «para que se cumpliera la Escritura»... (cfr. Mt 4,6; 11,13; Mc 1,2; 9,13; Lc 2,23-24; Hch 15,15; Rm 3,4; 1 Cor 10,7, etc.). Todas estas fórmulas tienen en común el hecho de reconocer y recalcar la autoridad divina del texto citado.

interioriza progresivamente por la enseñanza «todos los aspectos que posee el cristianismo; al mismo tiempo que mantiene la fe de conversión, desarrolla la fe de doctrina. La fe, que se manifiesta en el acto personal de conversión, debe madurar hasta transformarse en una fe de comunión»⁵³.

Los *destinatarios* de la explicación de las Escrituras no sólo son los judíos que conocen bien el *AT* (Hch 18,19; 28,17.23), sino también los no judíos que nunca han oído hablar de las Escrituras del pueblo de Dios (8,35; 11,1).

Esta labor de interpretar y actualizar la Palabra se realiza *al estilo de Jesús* quien explica de tal modo las Escrituras que genera, en el orden de los afectos, el “ardor del corazón” y, en el orden de la comprensión, “abre” el significado mesiánico y salvífico de los textos bíblicos al creyente (Lc 24,32). Jesús es el *hermeneuta* cuya interpretación actualizada hace pasar al discípulo «de la oscuridad a la luz, del poder de Satanás a Dios» (Hch 26,18a), y de «los tiempos de la ignorancia» (17,30) al conocimiento de su misterio por quien se obtiene el perdón de los pecados y la herencia de los consagrados (26,18b).

Los *Hechos de Apóstoles* también se encargan de presentarnos -además de Pablo- un modelo de heraldo centrado en las Sagradas Escrituras: Apolo, originario de Alejandría. Apolo es uno de los buenos y convincentes proclamadores de la *Buena Nueva*, entre otras razones, porque conoce muy bien las Escrituras (Hch 18,24). A partir de ellas, Apolo explica con precisión «el camino de Dios» (18,26), que equivale a demostrar mediante la Ley y los Profetas que Jesús es el Mesías (18,28). Además del conocimiento del *AT*, su proclamación interpela porque es elocuente, habla con fervor de espíritu, con esmero y con valentía de todo lo relativo a Jesús (18,24-25; ver 9,27-28). La calidad de su ministerio de la palabra, por tanto, se juzga por su conocimiento de la *SSEE* y su entusiasmo para suscitar la fe en Jesús en sus interlocutores.

⁵³ C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca 1991, 367-368. Por su parte, SEGALLA afirma: «Mientras que el kerigma va dirigido por su propia naturaleza a los que todavía no creen, para invitarlos a la fe, la memoria de Jesús, en su extensión más amplia, es propia de una comunidad creyente y objeto de la catequesis... Por consiguiente, es distinto el ambiente vital del kerigma y el de la memoria», *Panoramas del Nuevo Testamento*, 395.

4. El *Kērygma* como acontecimiento de salvación

El *kērygma* es mucho más que entusiasmo comunicador o lista básicas de verdades bien trabadas. El *kērygma* es la proclamación de un *acontecimiento de salvación* que transforma la persona y, por ella, su entorno. No se trata del anuncio de un acontecimiento que, porque ya ocurrió⁵⁴, perdió su fuerza salvadora, sino de uno que tiene la virtud de hacerse liberación actual y real (Rm 6,4). Por lo mismo, el heraldo es quien proclama lo que él primero *está viviendo*: que por «el nombre de Jesucristo», en quien todas las naciones ponen su esperanza (Mt 12,21), *se perdonaron* sus pecados y *es* criatura nueva, hijo de Dios, a quien *boy invoca* como su *Abba* o su Padre⁵⁵.

Jesús tenía clara conciencia de que su misión en el mundo era proclamar el Reino de su Padre. Para esto fue enviado (Lc 4,43-44). No anuncia lo que algún día vendrá, sino lo que su palabra dicha con autoridad y sus gestos salvíficos hacen que *boy* sea realidad: el «año de gracia del Señor» con los signos que lo autentifican (4,17-21)⁵⁶. Las “enseñanzas” y “acciones” de Jesús (Hch 1,1) no sólo avalan el Reino, sino que lo concretizan. Por lo mismo, quien proclama *el nombre de Jesucristo* y lo hace *en su nombre*, actualiza *por su nombre* el acontecimiento de liberación que el “nombre Jesús” significa y otorga.

El *kērygma*, pues, es la proclamación *del nombre (contenido)*, *en el nombre (el heraldo como enviado)* y *por el nombre* de Jesucristo (*actualidad de su fuerza salvadora*)⁵⁷. El *nombre propio* del hijo de

⁵⁴ 1 Tim 3,16 se refiere al «misterio de piedad» en tiempo verbal pasado.

⁵⁵ Cfr. Hch 2,38; 10,43; Rm 8,15-17. Cfr. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, ns° 44-47.

⁵⁶ El Reino de Dios es una realidad germinal ya presente (Mt 11,4-6; 12,28; 13,10-11; Mc 1,15; Lc 17,20-21), que camina a su consumación plena al fin de los tiempos (Mt 5,3-10; 6,9-10; 8,11-12; Mc 14,25). Con palabra del CONCILIO VATICANO II: «El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección» (*G et S*, 39); el germen y el comienzo del Reino en la tierra es la Iglesia (cfr. *LG*, 5). Cfr. J.P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, 4 vols., Estella - Navarra 51997ss., II/1, 293ss.

⁵⁷ Estos sintagmas no tienen preposiciones uniformes en los contextos kerigmáticos en que se encuentran, sino preposiciones que se intercambian. Para el sintagma “el nombre de Jesús” se emplean generalmente en los *Hechos* y *las cartas paulinas* el artículo griego determinado *bo* con sus declinaciones (Hch 2,21; Flp 2,9; ver Mt 1,21) y la preposición *perí* (Hch 8,12; el contenido de la evangelización es el “Reino” y “el nombre de Jesús”).

María es “Jesús” que significa salvador de su pueblo (Mt 1,21). Como en el mundo bíblico el nombre es la función, Jesús lleva ese nombre porque Dios lo ha enviado a salvar a Israel. Por tanto, ya en razón de su nombre goza de un rol y de un honor significativo en la historia de Israel: es su *Salvador*. ¡Éste es su nombre!

Esta función y el honor que conlleva se destacan más aún cuando se consideran los *nombres patrifiliales de Jesús*: es “hijo” de Dios (Mt 3,17), de *Abrahán* (1,1), de *David* (1,1; 9,27) y de *José* (13,55). Su enraizamiento en la historia israelita no sólo tiene los ancestros de más honor que cualquier judío justo quisiera tener, como Abrahán y David, sino al mismo creador y soberano de Israel: *Yahveh*.

Proclamar el *kērygma* en el nombre de Jesucristo es, por lo mismo:

- a. *Extender con autoridad sobre el pueblo de Dios la conducción y la enseñanza* de “Jesús”, hijo de Abrahán e hijo de David, a quien hay que escuchar y obedecer, puesto que él se remonta al origen mismo del pueblo y cumple la promesa davídica de un descendiente que reine sobre la casa de Israel, y

“El nombre de Jesús” con artículo o *perí* indica *el contenido* del mensaje: se proclama el nombre de Jesús con todo lo que “nombre” significa en el mundo semita del siglo I.

Para el sintagma “en el nombre” se emplean las preposiciones *epí* (Hch 4,17.18; 5,28.40), *en* (9,27.28; ver 4,7; Ef 5,20; Col 3,17) e *hypér* (Hch 5,41; 9,16). “En el nombre de Jesús” con dichas preposiciones indica *sustitución representativa*: el “apóstol” o enviado proclama el mensaje de parte del Señor, obedeciendo su encargo y con autoridad vicaria, lo que muchas veces le trae sufrimiento «por causa de tal nombre» (5,41). La preposición *hypér* también indica *propósito*: entregar la vida por el nombre de Cristo (15,26; 21,13).

Para el sintagma “por el nombre” se emplean las preposiciones *epí* (Hch 2,38; ver 3,16), *en* (3,6; 4,10; 16,18; 1 Cor 6,11; en 5,4: «en el nombre del Señor nuestro» [*en tē onómati*] corresponde a «con el poder del Señor nuestro Jesús»), *diá* (Hch 4,30; 10,43) e *hypér* (Rm 1,5). “Por el nombre de Jesús” con dichas preposiciones indica *el agente* (la causa principal): en virtud del nombre de Jesús se produce la curación de la enfermedad, la expulsión de demonios, el perdón de los pecados... se hace realidad la salvación. Cfr. F. BLASS y A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago and London 1961, ns° 204ss; M. ZERWICK, *El griego del Nuevo Testamento*, Estella - Navarra 32002, ns° 112ss.

Similares funciones cumplen las fórmulas paulinas «en Cristo [Jesús]» (*en*; Rm 3,24; 6,26; 8,1; 9,1; Gál 2,17; Ef 1,1), «por Cristo [Jesús]» (*diá*; Rm 5,11.21; *hypér*: 2 Cor 5,20; 12,10), «con Cristo [Jesús]» (*sēn*; Rm 6,8; Flp 1,23; Col 2,20; 3,3).

- b. *Extender con autoridad sobre los adversarios* de “Jesús” (Satanás, espíritus impuros, pecados, enfermedades...) *su poder* de hijo de Yahveh, ungido con el don de su Espíritu para derrotar todas las opresiones.

Después de Pentecostés y al subir al cielo, que «lo retiene hasta que lleguen los tiempos en que todo sea restaurado» (Hch 3,21)⁵⁸, la misión y autoridad de Jesús pasó a los “apóstoles”, es decir, a los “enviados” como heraldos⁵⁹ o «embajadores en nombre de Cristo» por lo que es como si Dios mismo siguiera exhortando por ellos (2 Cor 5,18-20)⁶⁰. Ellos son enviados oficialmente *en nombre del Señor* (1 Tim 2,7) a comunicar el mensaje de la reconciliación (*kērygma*), a instruir en la fe (*enseñanza*) y a exhortar en el seguimiento fiel del Señor resucitado y exaltado junto al Padre (*bomilía*). El apostolado es inseparable del anuncio del *kērygma*, por lo que ser apóstol es proclamar el *kērygma* con autoridad delegada del Señor: ¡para esto se los envía!⁶¹.

Si el *kērygma* se proclama “en nombre” de Jesucristo haciendo del heraldo un enviado con autoridad vicaria, la fuerza salvadora del *kērygma* -concomitante a la obediencia de fe- no se actualiza por la eficacia comunicadora del heraldo, sino “por el nombre” de Jesucristo resucitado, es decir, por su señorío universal y por la fecundidad del Espíritu (Hch 2,32-33; Ef 1,13-14). “Por su nombre” se hace actual la obra salvadora, esto es, por el ser y el misterio pascual del Señor resucitado que la donación del Espíritu convierten en fuerza redentora en todo aquel que por la fe se adhiere al Señor. *No hay, por tanto, otro Nombre* bajo los cielos por el cual Dios nos conceda la salvación: «Nadie más que él puede salvarnos, pues sólo a través de él nos concede Dios a los hombres la salvación sobre la tierra» (Hch 4,12)⁶².

⁵⁸ Cfr. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, I, 391-392; S. SILVA RETAMALES, *Discípulo de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas*, Bogotá 22006, 98-102.

⁵⁹ Cfr. Mc 3,14: en griego, *apóstolos* o “mensajero”; ver Mt 7,28-29.

⁶⁰ No todos los cristianos reciben el encargo de predicar la palabra (sí de testimoniar la fe). En tiempos de Jesús son enviados a predicar grupos determinados de discípulos (los “doce”, los “setenta y dos”; Mt 10,5-7; Mc 3,14-15; Lc 9,2). Después de la resurrección de Jesús se renueva el encargo misionero a los discípulos que han visto y oído (Hch 10,42), esta vez no sólo a Israel, sino hasta los confines de la tierra (Lc 24,46-48; Hch 1,8).

⁶¹ Cfr. FRIEDRICH: «*Kēryssō*» en *GLNT*, V, 468. «Si falta el envío, la predicación acerca de Cristo es sólo propaganda, no misión», *Idem*, 469.

⁶² Cfr. Hch 8,12; Flp 2,9-11; Rm 10,13.

Por tanto, la palabra anunciada en nombre de Jesús cuenta siempre con eficacia divina por o en virtud del nombre de Jesús, el Señor, quien venció al mundo (Jn 16,33) y envió el don del Espíritu que suscita la adhesión a él y edifica su Cuerpo (Hch 19,20). Quien escucha o rechaza al heraldo, escucha o rechaza a Jesús que lo envió *en su Nombre* para hacer actual el misterio de la salvación *por la aceptación de su Nombre*⁶³.

Por lo mismo, el *kērygma* tiene un *aval* y genera una *consecuencia* en cuanto es anuncio *en el nombre* de Jesucristo y acontecimiento de salvación *por el nombre* de Jesucristo. *Avala* el *kērygma* el anuncio de su Nombre en cuanto exige al que lo proclama realizar las mismas señales de Jesús y demostrar su misma coherencia de vida con los valores del Reino. Quien “en su nombre” testimonia lo que ha visto y oído (Hch 4,17.18.20), por la fuerza salvífica de su Nombre sana las enfermedades, expulsa los espíritus impuros, purifica los pecados...⁶⁴. La *consecuencia* del *kērygma* es la *actualidad de la fuerza salvífica* de Jesucristo en el creyente⁶⁵.

La aceptación del *kērygma en el Nombre y por el Nombre* de Jesús, tal como para Zaqueo y tantos otros, produce la transformación de las personas, de las estructuras y de la historia según el paradigma del reinado de Dios (Lc 19,8; Jn 4,39). Quien abre *su propio nombre* (identidad y quehacer) al *nombre de Jesús* proclamado en el *kērygma* se hace *portador de su nombre* (Hch 9,15), es decir, se convierte en *cristiano* (11,26), en «*carta de Cristo* redactada por ministerio nuestro -dice Pablo-, escrita no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo, y no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, es decir, en el corazón» (2 Cor 3,3).

El contenido principal del *kērygma* es una cristología y soteriología incoada en *fórmulas de fe nominales* o *nombres cristológicos*⁶⁶

⁶³ Ver Lc 10,16; Mt 10,40. Cfr. SILVA RETAMALES, *Discípulo de Jesús y discipulado...*, 105-109.

⁶⁴ Cfr. Hch 3,6.16; 4,7.10.30; 16,18; ver también Mt 7,22; Hch 19,13-17.

⁶⁵ Ver Lc 2,11; 19,9; 23,43. Cfr. SILVA RETAMALES, *Discípulo de Jesús y discipulado...*, 81-90.

⁶⁶ También están las *fórmulas de fe verbales* que confiesan los acontecimientos salvíficos de la vida del Señor; una combinación de fórmulas de fe nominales y verbales la encontramos en Hch 17,3 y 1 Tim 2,5-6.

que dicen relación íntima con la generación de realidades nuevas (salvación, hijo/hija, hermano/hermana...) ⁶⁷. No hay escucha sincera del *kérygma* ni se hace actual la salvación que anuncia sin la adhesión de fe a dichos nombres que expresan la identidad y función mesiánica de Jesús de Nazaret y modelan una existencia nueva ⁶⁸.

Para que el *kérygma* haga actual la salvación debe incluir la confesión de fe en los *nombres de Jesús*, confesión que no se hace sin la asistencia del Espíritu, quien -a su vez- identifica con Jesús (con “su nombre”: *vocación*; Rm 8,9.15-16), hace partícipe de los frutos de su obra (*redención*; Ef 1,13-14) y sostiene y fecunda la tarea misionera que el Señor encomendó a los suyos (*misión*; Rm 10,16-17). En palabras de Pablo: que aquél que confiese el nombre de Cristo y se diga “cristiano”, todo lo que haga o diga sea «en el *nombre de Jesús*, el Señor» (Col 3,17), para que *su nombre* sea siempre glorificado (2 Tes 1,12).

Algunos *nombres de Jesús* incluidos en el *kérygma* o en el contexto de su proclamación son:

- a. *Hijo del hombre* por su origen celeste y por su entrega al sufrimiento para salvar lo que estaba perdido ⁶⁹.
- b. *Mesías* o *Cristo* por su unción con el Espíritu de Dios para derrotar el señorío de espíritus impuros y del pecado ⁷⁰.
- c. *Santo y Salvador*, porque es el único mediante el cual Dios nos concede la salvación sobre esta tierra ⁷¹, la que el pueblo judío «no ha podido obtener con la ley de Moisés» (Hch 13,38).

⁶⁷ El arrepentimiento de los pecados y la conversión era la respuesta que se pedía a la proclamación del *kérygma* (Hch 5,31; 11,18). La conversión exigía un comportamiento que la “tradición moral cristiana” concretizó en listas de virtudes y vicios, y en comportamientos domésticos acerca de los deberes de los miembros de la familia que indicaban la conducta honrosa del que se ha hecho cristiano. Algunas listas de vicios o pecados: Rm 1,26-31; 13,13-14; 1 Cor 5,10-11; 6,9-10. Estas listas revelan la estrecha relación entre la aceptación de Cristo y la necesidad de su imitación, de aquí “lo que se debe hacer” (virtudes) y “lo que se debe evitar” (vicios).

⁶⁸ Según RAHNER, la forma kerigmática se divide en “confesión de fe” centrada en los títulos cristológicos de Jesús, sobre todo el de Mesías e Hijo de Dios, y en el “credo” donde se confiesan acontecimientos como la muerte, la resurrección, la ascensión y la parusía del Señor; citado por L. ALVES DE LIMA: «O que é o querigma?», *Medellín* 122 (2005) 167.

⁶⁹ Cfr. Hch 7,56; Dn 7,13-14; Lc 18,31-32.

⁷⁰ Cfr. Hch 2,36; 2 Cor 4,5; Lc 3,21-22; 11,20.

⁷¹ Cfr. Hch 3,14; 5,30; 4,12.

- d. *Juez y Señor de vivos y muertos* por su exaltación a la diestra del Padre, por su actual señorío no sólo sobre sus discípulos, sino sobre todo lo que existe en el universo, y por su venida al final de los tiempos⁷².

Estos *nombres de Jesús* suponen una cristología y soteriología antigua que enfatizaba, por lo menos, *tres aspectos*:

- a. Que Jesús de Nazaret es de origen celeste, pues procede del Padre celestial.
- b. Que Dios lo unge con su Espíritu, constituyéndolo “mesías” o “cristo” para salvar por la fe y el bautismo al que se incorpora a su comunidad escatológica, y
- c. Que ha sido constituido “Señor”, «nombre que está por encima de todo nombre» (Flp 2,9), y que vendrá al final de los tiempos como juez salvador de los suyos.

A partir de este contenido incluido en el *kērygma* se desarrollará luego una cristología y soteriología con ricos matices, prolongando el misterio de Jesús hacia atrás con su preexistencia en el misterio de Dios (1 Pe 1,20), y prolongándolo hacia adelante con la confesión de la exaltación y la parusía (Rm 8,34)⁷³. El desarrollo teológico posterior de la cristología y la soteriología, por tanto, están ya en germen en la proclamación del *kērygma*. Este, pues, como también para la redacción de los evangelios, es la semilla que la reflexión teológica acerca de Cristo hará crecer hasta transformarla en un árbol hermoso y vigoroso.

En resumen, cuando el *kērygma* es la proclamación *del nombre de Jesús*, que se hace *en su nombre* y cuya redención se actualiza *por su nombre*, el *nombre de Cristo Jesús* es a la vez contenido del *kērygma* (Col 2,6-7), aval y autoridad del heraldo y sacramento de redención (Ef 1,7-8). De este modo, el Señor, Cabeza de su Iglesia, hace realidad en el corazón del creyente la novedad salvífica que le regala a su Cuerpo.

Anunciar el *kērygma* se transforma -entonces- en confesar y extender el *nombre de Jesús*.

⁷² Cfr. Hch 2,36; 10,42; Col 1,15-17.

⁷³ Cfr. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, 398.

Conclusión

¿Qué desafíos presenta la proclamación del *kērygma* en nuestro tiempo?

Luego de una breve síntesis de lo que es el *kērygma*, planteamos algunos de los desafíos más urgentes para la misión evangelizadora de la Iglesia.

1. La estructura fundamental del *kērygma*, según el *NT*, contempla *varios aspectos* que se reclaman y complementan subsidiaria y dinámicamente. La totalidad de estos aspectos es lo que genera la adhesión vital del creyente a Jesús de Nazaret en cuanto Mesías muerto y resucitado, actualizando en él su obra liberadora.

Los diversos aspectos son:

- a. Lo que el *kērygma* presenta como acontecimiento realizado centrado en *el nombre de Jesús* es voluntad o plan salvífico del Padre que se conoce sobre todo por las profecías mesiánicas del *AT*; dicho plan se presenta en íntima relación con el anhelo de salvación de Israel y de todas las naciones.
- b. En el *kērygma* se confiesa que Jesús de Nazaret es *el Cristo* o *Ungido de Dios* y se proclama la fe apostólica en su *misterio pascual*: muerte - resurrección - exaltación o señorío universal, todo previsto por Dios en las Escrituras. Por tanto, el contenido del *kērygma* en cuanto proclamación primera y fundamental de la fe es: Jesús de Nazaret es el Mesías que ha muerto y resucitado por nosotros, según las Escrituras, y que ha sido constituido Señor a la diestra del Padre; en su nombre se proclama a toda criatura el Reino de Dios y por su nombre se hace realidad hoy y aquí la salvación, es decir, el señorío misericordioso del Padre. Cuando está en juego este contenido se emplea generalmente en el *NT* el verbo *kēryssō*, de otro modo verbos de comunicación de la fe como “enseñar, evangelizar, confesar”...
- c. El *kērygma* se vuelve acontecimiento de salvación en virtud del nombre de Jesús y, de parte del hombre, por la adhesión de fe a su Nombre. Cuando se proclama “el nombre de Jesús”

por un heraldo enviado “en nombre de Jesús”, el contenido del *kērygma* se hace salvífico “por su nombre”, es decir, por su palabra de gracia, por su obra de liberación, por su Espíritu. La misión del heraldo enviado “en nombre de Jesús” es *ministerio* y *testimonio*. Como *ministerio*, no se puede desligar de su carácter de servicio de proclamación o comunicación expresiva, y como *testimonio*, la misión se valida con una vida coherente (ver Rm 2,21; 1 Cor 9,27) que transparente el gozo y la paz de la *buena nueva* del Reino que el heraldo ya está viviendo. Esta dimensión también influye en el entusiasmo comunicativo del enviado.

La proclamación hecha con estas notas distintivas es por sí misma “seductora” en cuanto invitación a adquirir la misma condición de nueva criatura obtenida en y por el nombre de Jesucristo. El heraldo que exhorta al arrepentimiento de los pecados y a la obediencia de la fe hace que la *buena nueva* sea en ese preciso momento «fuerza de Dios» para aquel que la acepta (Rm 1,16). El *kērygma*, aceptado con gozo, hace del *chrónos* (tiempo como extensión) un *kairós* (tiempo como oportunidad), es decir, tiempo propicio para la intervención salvífica de Dios. El Espíritu Santo del Padre suscita aquella respuesta creyente que genera la adhesión a Jesús Mesías por lo que «*kērēssein* establece una medida cuya no observancia ya no se podrá tildar de indiferencia, sino de rechazo»⁷⁴.

La proclamación del *kērygma* es el primer y fundamental anuncio evangelizador de la Iglesia. Se proclama el misterio pascual de Jesucristo que incluye su exaltación como “Señor” junto al Padre (*el nombre de Jesús* o *contenido*), fundado en el referente divino de la Sagrada Escritura (*voluntad del Padre*), para salvación de todo el que crea (*por el nombre de Jesús* o *finalidad*) y hecho con conciencia ministerial y entusiasmo testimonial (*en el nombre de Jesús* o *modo*).

El *kērygma* así entendido y cronológicamente hablando no es un invento teológico de los evangelistas o un producto de los evangelizadores de la primera época, sino al revés, es decir, el *kērygma* es la *fuentes* de los evangelios y del anuncio de la Igle-

⁷⁴ COENEN: «*Kērýssō*, vocear, anunciar...» en *DTNT*, III, 64.

sia. Del *kērygma* brotaron los testimonios escritos que llamamos evangelios y todo el *NT*. Lo que ocurre es que, para describir el *kērygma*, debemos acudir a los escritos neotestamentarios, pero esto no significa que fueron dichos escritos los que lo originaron; ellos -más bien- conservaron y transmitieron la predicación oral *de Jesús* y la predicación apostólica *acerca de Jesús*.

No siempre en el *NT* se puede separar con claridad el *kērygma* de los otros ministerios de la palabra (predicación, enseñanza, profecía...). El *kērygma* generalmente está al inicio de la acción evangelizadora, pero también la predicación, la enseñanza, la profecía cristiana... pueden contener elementos kerigmáticos y, aún más, los deben contener.

2. No es lícito decir -siguiendo algunas tendencias del mundo protestante y evangélico- que el *kērygma* es fundamentalmente la predicación en cuanto tal con su llamada a la conversión que, independiente de su contenido, siempre se actualiza en el hoy del destinatario por la fuerza que reside en el acto de predicar la palabra.

Tampoco es lícito afirmar -siguiendo algunas tendencias del mundo católico- que el *kērygma* es sólo su contenido, algo así como la esencia misma del evangelio, el núcleo de la revelación, restando efectividad a la palabra de Dios en cuanto proclamación que interpela la realidad concreta de los destinatarios. La aceptación de la Palabra proclamada no sólo se juega en el acto de proclamar ni sólo en la integridad del contenido, sino también en el empuje apostólico y en el testimonio del que exhorta, transformado él mismo en *prueba evangélica* del poder de Dios (1 Tes 2, 12) que abre a la salvación (2 Cor 5, 18ss).

3. La palabra “predicación” no es la mejor para designar el *kērygma*, pues el término se asocia a “cosas de sacerdotes” y de “Iglesia”⁷⁵. Efectivamente, “la predicación” se asocia con facilidad al ámbito eclesiástico, a un discurso acerca de Dios y de la religión por parte de un sacerdote con la finalidad de exhortar a que la gente se comporte bien. Se asocia a sermón moralizante. Incluso, al hablar de “predicación”, no sólo se prejuzga su contenido, sino

⁷⁵ Al respecto, cfr. COENEN: «*Kērygssō*, vocear, anunciar...» en *DTNT*, III, 64-65.

también el tono de voz del predicador: algo cansino, con tonos altos y bajos, casi inaudible al final de las frases.

Además, la “predicación” generalmente se realiza dentro de templos y capillas, por tanto, se entiende como un ministerio intraeclesial dirigido a los que ya son cristianos. En cambio, el *kērygma*, según el *NT*, es principalmente una proclamación a los que no tienen fe para que se dejen seducir por el “nombre de Jesús” y sean “cristianos”, lo que -es evidente- debe realizarse en los espacios donde esta gente se encuentra... y casi nunca está en los templos.

Hay, pues, que revisar el vocabulario y simplemente preferir el término *kērygma* -aunque haya que explicarlo- al de “predicación”. Cuando se trata del verbo, quizás aún estamos a tiempo de privilegiar el verbo *proclamar* o bien *anunciar* para referirnos a la “predicación del *kērygma*”, aunque quizás sea mejor reservar este último verbo para el griego *euangelízē* (“anunciar una buena nueva”), y “proclamar” dejarlo para el verbo *kēryssō*.

4. Si el *kērygma* es un *acto de comunicación*, ¿cómo su proclamación se abre espacio entre tantas y diversas voces provenientes de los medios de comunicación social cada vez más invasoramente efectivos?

Al respecto son varias las preguntas cuyas respuestas afectarán el presente y el futuro de la proclamación del *kērygma*:

- a. ¿Podemos seguir anunciando el *kērygma* sólo a “los nuestros”, a los que se reúnen para celebrar su fe?, ¿acaso Jesús no predicó en las plazas, en las calles en los mercados (los actuales *malls*) y pocas veces en el ámbito cultural y privado?, ¿acaso no anunció el Reino donde los hombres y mujeres estaban cada día?
- b. ¿Podemos seguir empleando sólo los medios orales para anunciar el *kērygma* en una cultura que es sobre todo de la imagen?, ¿se nos escuchará? Si las leyes de la comunicación social han sufrido cambios sustanciales, ¿esto no afecta necesariamente la proclamación del *kērygma* como acto de comunicación?, ¿o su contenido está indisolublemente unido al estilo oral del siglo I?
- c. ¿Podemos seguir anunciando el *kērygma* sin posibilidad de respuesta dialogada en una cultura que valora la democracia

y la libertad?, ¿no habrá que anunciarlo buscando el diálogo sincero con la variadas cosmovisiones que se buscan evangelizar y con los anhelos profundos del hombre de hoy?, ¿no habrá que hacerlo en relación directa con experiencias humanas que son interpeladas, se cargan de sentido y se transforman gracias a la aceptación del *kērygma*?

d. ¿Podemos seguir anunciando la “buena nueva” entre tantas buenas nuevas científicas y tecnológicas que aún logran sorprendernos?, ¿cómo hacer para que el *kērygma* suscite asombro y adhesión cuando los anhelos de muchos están puestos en lo inmediato y en lo de este mundo?

5. Estas y otras preguntas las podemos sintetizar en *cuatro cuestiones abiertas*, que nos desafían como Iglesia a recuperar la originalidad y la efectividad de la proclamación del *kērygma* de los tiempos apostólicos:

a. En cuanto *acto de comunicación*, ¿cómo proclamar el *kērygma* de modo que la propuesta de la Iglesia sea escuchada en el siglo XXI?

b. En cuanto proclamación de *un contenido*, ¿cómo hacer que sea de verdad vital para existencias marcadas por la actual cultura en que los horizontes de felicidad son intramundanos? Es decir, ¿qué anhelos en realidad satisface la Iglesia al proclamar el *kērygma*?

c. En cuanto *acontecimiento salvífico*, ¿qué implica su actualización hoy y aquí a nivel de coherencia y testimonio por parte del heraldo y de la Iglesia?, ¿qué transformaciones suscita el *kērygma* a nivel de personas, de estructuras eclesiales y de métodos?, ¿qué modos de vivir el discipulado y la Iglesia son signos evidentes de la actualidad de la salvación, transformándose a la vez en invitaciones a creer?

d. En cuanto *a los ministros y a los destinatarios* del *kērygma*, ¿tenemos agentes pastorales en proceso permanente de madurez como personas y discípulos, preparados para proclamar el *kērygma* con capacidad comunicadora y transformadora en las comunidades cristianas y en todo el que esté interesado?, ¿tenemos evangelizadores con *ascesis* y *espiritualidad pastoral*, capaces de reflejar el amor gra-



tuito de Dios? ¿No habrá que llenarse de valentía misionera y anunciar la *Buena Nueva* allí donde los hombres se encuentren?; ¿no habrá que dialogar con las culturas buscando permeabilizar y evangelizar cosmovisiones para generar una “cultura cristiana”?



Sumario

La primera y fundamental instrucción que Jesús da a sus discípulos tiene que ver con el “cargar la propia cruz”. En Mc 8,34 aparece esta exhortación: “Si alguno quiere seguir detrás de mí, nieguese a sí mismo, cargue su cruz y sígame”. ¿Qué significa cargar la propia cruz? ¿Qué importancia tiene para el discipulado? ¿Es identificable el dolor con la expresión cargar la cruz? Este es un acercamiento desde el punto de vista de la estructura del evangelio de Marcos para luego enfocar el texto apenas citado y brindar posibles respuestas a este tema urgente de los discípulos de hoy.

“El que quiera seguirme, cargue con su cruz”

Jairo Alberto Henao Mesa, Pbro.

Licenciado en Exégesis Bíblica del Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Doctorando en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente Interno en el área bíblica de la U.P.B. (Medellín) y profesor invitado en el ITEPAL-CELAM (Bogotá).

“Si alguno quiere seguir detrás de mí, niéguese a sí mismo, cargue su cruz y sígame¹”. (Mc 8,34^b).

Comúnmente escuchamos a las personas hablar de “su cruz”. Quienes hemos tenido la oportunidad de trabajar directamente con las comunidades y escucharles todas sus problemáticas hemos de recordar las muchas veces que las personas hablan de sus episodios de dolor moral y físico como la cruz que Dios les ha dado. El denominador común de estas expresiones consiste en ver el dolor infligido por personas o acontecimientos en detrimento de la dignidad de los otros, como actos queridos por la voluntad del creador o como actos que nosotros debemos tolerar en razón de nuestra espiritualidad cristiana.

En un determinado momento de mi vida he decidido interrogarme sobre ésta cruz a la que todos hacemos referencia. Algunos interrogantes nos ayudarán a proponer el tema ¿Puede tener la cruz de cada uno esas connotaciones tan tristes? ¿Son esas cruces identificadas por los cristianos verdaderos acontecimientos salvíficos? ¿Cuál es la cruz a la que Jesús hace referencia en el texto de Marcos 8,34? ¿Será necesario admitir cruces tan dolorosas como la de Jesús? ¿Podemos identificar los procesos de dolor con la cruz? ¿De serlo, concuerda esto con el mensaje liberador de un Jesús que ha muerto, en cruz, por nuestros pecados? Todavía más ¿de ser necesario admitir éstas cruces no estamos invalidando el sufrimiento de Jesús “por todos”? ¿Es el dolor padecido por Jesús en la cruz redentor o ejemplificante?

62

A continuación me propongo desarrollar un estudio de texto evangélico que nos ayude a pensar la cruz y el discipulado. La metodología utilizada es de corte estructural. Parto del principio que el autor sagrado

¹ La Traducción es del autor con base en el The Greek New Testament³, ALAND, K., et al., Sociedades Bíblicas Unidas, 1975.



tiene una estructura narrativa querida por él mismo constituyendo en sí misma una clave hermenéutica. He escogido para ello el evangelio según San Marcos y el tema de la Cruz y el Discipulado.

1. La cruz, clave hermenéutica del Evangelio (Mc 1,14-8,26).

Es lugar común en todos los estudiosos del evangelio de Marcos que el evangelista narra el significado de la vida de Jesús en perspectiva de Pasión, Muerte y Resurrección, es decir, la cruz es el elemento hermenéutico que explica la redacción de Marcos².

El evangelio está dividido en dos importantes secciones: La Actividad de Jesús en Galilea (1,14-8,26) y la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús en Jerusalén (8,27-16,8). Y es precisamente en cada una de estas secciones donde podemos ver las huellas de una hermenéutica de la cruz para indicar el significado de la vida del Maestro de Nazaret.

La Actividad de Jesús en Galilea (Mc 1,14-8,26). Está dividida en tres pequeñas secciones que contienen, a su vez, tres elementos peculiares que podemos distinguir así:

- Una especie de Sumario de la actividad de Jesús.
- Una narración que hace referencia a los discípulos.
- Cada sección finaliza con una narración de rechazo a la actividad de Jesús.

En el mapa numérico cada una de estas partes las podemos encontrar de la siguiente manera:

• Sumario	1,14ss	3,7-12	6,6b.
• Discipulado	1,16-20	3,13-19	6,7-13
• Rechazo	3,1-6	6,1-6 ^a	8,14-21

Aunque resultaría exquisito analizar cada una de estas partes, en sus más finos detalles, no es pertinente en este momento. Por eso

² Me sirvo del esquema presentado por el querido padre Klemens Stock, en: *Il Cammino di Gesù verso Gerusalemme*, 1, PIB, 1996.



digamos, con base en el anterior esquema, que desde el inicio de su ministerio público Jesús estará caracterizado por la compañía de unas personas a quienes el autor llama discípulos por el hecho de seguirlo. En efecto, la primera actividad de Jesús luego que anunció la llegada del Reinado de Dios (Mc 1,14) es la llamada a los primeros discípulos (Mc 1,16-20). A partir de ese momento Jesús jamás estará solo (Mc 3,7-12); su ministerio (Mc 6,6^a) lo desarrollará en compañía de sus discípulos, los cuales como veremos, estarán invitados a participar activamente del ministerio que hace posible la llegada del Reino de Dios (Mc 6,7-13) y que tiene en la cruz su revelación definitiva³.

En las tres perícopas se trata de discípulos concretos, se los conoce por el nombre, no se trata de una masa informe que lo sigue sino de personas cuyos nombres y cuya vida concreta percibimos como tocadas por la vida del maestro, de hecho el llamado expresa la voluntad manifiesta de Jesús a que personas, cuyos nombres conocemos, le sigan. No es la masa la que da vida a la Iglesia sino los discípulos concretos. Se me ocurre pensar que la vida del discípulo no es anónima sino pública, tanto a los ojos del mundo como a los ojos de Jesús.

Adicionalmente, el ministerio de Jesús estará caracterizado por el rechazo. Primero son los Fariseos y Herodianos confabulados, a la caza de pretextos para eliminarle (Mc 3,1-6)⁴, luego son los “muchos” habitantes y personas, incluso la familia, venidos a la patria chica del maestro para escucharlo con ocasión de una estadía suya en la sinagoga local, quienes convierten la admiración en escándalo (Mc 6,1-6^a)⁵. Finalmente el rechazo se origina en el mismo círculo de los discípulos de Jesús por medio de la incomprensión de los seguidores del maestro (Mc 8,14-21)⁶. Jesús hace referencia a esta incomprensión sin decir exactamente que cosa deben comprender

³ El apóstol San Pablo trata este tema en 1Co 1-4, desarrollando el tema de la Cruz como Misterio revelador de la sabiduría de Dios.

⁴ Desde el inicio de la narración ya aparece la intención de eliminar a Jesús.

⁵ Es el mismo Jesús quien revela la fuerza de la palabra escándalo, enfatizando que se trata de uno que debería desaparecer de en medio (Mc 9,42).

⁶ El narrador sagrado exige que todo lector del evangelio entienda los signos que se avecinan, porque ellos son la clave indicadora de la llegada del Hijo del Hombre. El tema de la comprensión - incomprensión hace la diferencia entre aceptar o no los tiempos mesiánicos (Cfr. Mc 13,14). La manera como Marcos usa los términos a que he hecho referencia pueden ser consultados en: KONKORDANZ ZUM NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, Nestlé-Aland, Walter de Gruyter, Berlín - New York 1987.

Este recorrido por la Galilea no es simplemente un recorrido por vaguadas, oasis y asentamientos. Se trata también del recorrido interior del maestro y el discípulo, los cuales desde la ribera del Jordán donde Jesús fue bautizado con agua, hasta el Gólgota donde es bautizado en sangre, hacen el recorrido que va de la encarnación a la cruz, expresión más profunda de la llegada del Reino de Dios (Mc 1,14-15). No solamente se aproximan a enclaves geográficos sino al sentido y significado de existencias entramadas por la relación maestro - discípulo, de igual modo por la relación llamado - destino final, lo cual es la manera como el discípulo se apropia de la voz del cielo “tú eres mi hijo amado” (Mc 1,11).

Desde esta perspectiva el tema de la cruz está en el centro mismo de la respuesta por el sentido de la vida tanto del maestro como de la vida del discípulo, toda vez que es al pie de la Cruz donde el hombre comienza a gritar “verdaderamente este era Hijo de Dios” (Mc 15,39). Mientras en la primera ocasión que esta voz suena sólo el Maestro la escucha (Mc 1,11)⁷, y en la segunda y tercera ocasión las voces son silenciadas (Mc 3,11 y Mc 5,7), al pie de la cruz el silencio desaparece y el eco se comienza a extender en el interior a partir de quienes están allí (Mc 15,39). Con lo anterior quiero decir que sólo a la hora de la cruz es claro el sentido de la vida de Jesús y por lo tanto es clara la respuesta a la hipotética pregunta del discípulo: ¿por qué sigo a éste?

Toda la primera parte del evangelio de Marcos finaliza, emblemáticamente, con un relato de milagro en el que Jesús cura al ciego de Betsaida (Casa de la Pesca). Digo emblemático porque también la segunda parte del evangelio concluye con la curación del ciego Bartimeo (Hijo del Temor). Apoyado en la autoridad de los Santos Padres, quienes nos invitan a conocer los misterios del evangelio haciendo uso, cuidadoso, de la alegoría, podemos decir que se trata del mismo discípulo quien es curado en su ceguera. Y las dos veces que Jesús pone sus manos en el ciego de Betsaida son las dos partes del evangelio donde Jesús decididamente interviene para que el discípulo abra sus ojos, comprenda, vea, entienda y asimile el significado de su vida: ser discípulo; de hecho, el segundo ciego se convierte en discípulo de Jesús (Mc 10,46-51), deja de ser el ciego de Betsaida, para convertirse

⁷ Asumo que Mc 1,1 funge como el gran título de la narración.

en el ciego milagrado Bartimeo. Pasa de ser el Pescador a ser Hijo del Temor de Dios.

Esta manera de narrar el significado de la vida de Jesús por el evangelista Marcos continúa su cuidadosa elaboración en la segunda parte del evangelio.

2. La cruz, clave hermenéutica para todo discípulo (Mc 8,27-10,52).

Desde el punto de vista geográfico Cesarea de Filipo es la ciudad más distante de la Galilea, asentada en el norte, a los pies del Hermon, en el nacimiento del río Jordán. Allí Jesús, con sus seguidores, inicia el camino hacia la ciudad capital de Judea, lugar del desenlace (Mc 8,27). Una vez más el elemento geográfico que indica un desplazamiento iniciado por Jesús y sus discípulos, se convierte en símbolo de lo que está ocurriendo entre el maestro y el discípulo.

Propio allí donde el emperador y el tetrarca son honrados con el nombre de la ciudad y por lo tanto constituyen el centro de toda simpatía pública, de toda adhesión, Jesús pregunta: ¿quién dicen que soy yo? (Mc 8,27^b). El diálogo iniciado no solo busca hacer un sondeo de opinión sobre el pensar de la gente acerca de la identidad de Jesús, es propiamente la pregunta que ya los discípulos se venían haciendo desde el milagro de la Tempestad Calmada (Mc 4,35-41 especialmente el v. 41)⁸; ahora la pregunta se plantea abiertamente, no como reacción a una acción extraordinaria de Jesús, sino como una cuestión asumida por el Maestro en la intimidad de su grupo e incitándolos a dar una respuesta clara sobre lo más decisivo de sus existencias ¿vosotros, qué me decís? (Mc 8,29^a). Pedro toma la palabra interviniendo en nombre de todos (Mc 8,29^b).

En el contexto inmediato la respuesta de Pedro refleja lo que está aconteciendo en el discípulo: mientras la ciudad tiene por Señores al

66

⁸ Las preguntas en ambos pasajes se formulan similarmente: el presente continuo y el discurso directo, nótese el uso del imperfecto en 4,41 y del participio en 8,27; y en ambos casos el discurso directo. Se trata de una constante, una insistencia contemporánea con la vida del discípulo. (Cfr. SWETNAM, J., *Il Greco del Nuovo Testamento I*, EDB, Bolongna 1995, p. 430).



Emperador y al Tetrarca, los corazones de los seguidores están siendo marcados con otro señorío, el de Jesús. Esto haría la diferencia de Pedro y los demás con respecto a la gente y a los habitantes de aquella ciudad. Para usar los mismos términos del pasaje, Pedro pensaría no como la gente, los hombres, sino como Dios.

El anterior pasaje hace las veces de gozne entre 1,14-8,26 y 8,31-16,8. Y mientras en la primera parte el tema del rechazo a Jesús era introducido, aquí el tema será abordado directamente entregándonos el alcance y significado que para la vida del discípulo todo esto adquiere.

Encontramos cuatro elementos consecutivos que estructuran la narración, dando importancia vital, como veremos, al tema de la cruz y los discípulos y al mismo tiempo ofreciéndonos la tan anhelada respuesta clara que el discípulo venía solicitando y ahora Jesús.

Como en el capítulo anterior veremos que esos cuatro elementos se pueden agrupar por el contenido que portan, de la siguiente manera:

- Anuncio de la pasión muerte y resurrección en coloquio privado con el discípulo.
- Rechazo por parte de los discípulos a este anuncio.
- Amaestramiento por parte de Jesús para sus discípulos sobre el alcance del seguimiento.
- Actividad de Jesús que favorece al discípulo.

Este es el mapa numérico:

• Anuncio de su pasión	8,31-32 ^a	9,30-31	10,32-34
• Rechazo del discípulo	8,32 ^b	9,32-34	10,35-37
• Amaestramiento	8,33-9,1	9,35-37	10,38-45
• Actividad	9,2-29	9,38-10,31	10,46-52

Lo mínimo esencial para uno adherir a alguien por medio de una confesión es el conocimiento del otro. Pedro arriesgó su palabra al confesar que Jesús era el Ungido del Señor. Los elementos constitutivos de la respuesta son dos, primero la intervención de Dios por medio de personas a quienes el Antiguo Testamento llama Ungidos del



Señor, de esta forma fueron denominados reyes como Salomón (1Re 1,39), el Sumo Sacerdote o Personas⁹; el segundo elemento, consiste en el cumplimiento de las expectativas mesiánicas en la persona de Jesús. Este elemento de la intervención de Dios por medio de Jesús me parece primeramente más relevante que la conciencia mesiánica que haya podido tener en ese momento Pedro, la cual la mayoría de estudiosos proponen¹⁰. Porque es precisamente el distinguir la acción de Dios en alguien la que precede a la identidad específica o ministerial. En palabras más coloquiales podríamos sugerir que primeramente Pedro está diciendo: ¡Señor Dios, actúa por medio suyo! Y luego, en el desenlace final de la vida pública y encarnada de Jesús afirmar que era definitivamente el Mesías. Una cuestión nada sencilla para la discusión, pero propuesta por el mismo San Pablo en la 1Co 1-4.

Si lo que acabo de proponer para nuestra lectura del texto resulta lógico, la cruz será el elemento decisivo que llevará a dar la respuesta sobre quién es Jesús, respuesta que por supuesto dará el discípulo, al tiempo que nos permitirá responder por la cruz del discípulo.

Como venía diciendo tres son las veces que Jesús anuncia el desenlace fatal de su vida. La primera vez que Jesús dijo algo a la multitud fue calificado como un enseñar con autoridad (Mc 1,22), pues ahora Jesús no simplemente habla sino que enseña, instruye con voluntad determinante al discípulo ¡comenzó a enseñarles! (Mc 1,31)¹¹. No se trata de un apéndice de la vida de Jesús narrado a sus mejores amigos, se trata del desenlace mismo de su misión y de su existencia, el cual, debe ser enseñado porque no resulta obvio y que está contenido en el plan salvífico de Dios.

⁹ 1Sm 10,1; 16,13; 24,7. Para otras recurrencias Cfr. A NEW CONCORDANCE OF THE OLD TESTAMENT, Even-Shoshan, Kiryat Sefer, Jerusalén 1997.

¹⁰ Cfr. THEOLOGIE WORTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, 495-518.

¹¹ Los estudiosos hablan del uso marquiano del verbo "didaskhein" = "enseñar" que recorre el evangelio de Marcos y que se puede comprender a partir de la frecuencia parcial del término, teniendo a Jesús como sujeto. Cfr. Stock, K., Il cammino di Gesù verso Gerusalemme, PIB2, Roma 1996, p. 38. KONKORDANZ ZUM NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, Op. Cit. Adicionalmente en el texto este enseñar de Jesús viene acompañado de la expresión "es necesario" que introduce la idea de la participación de Dios en todo este asunto: El camino de Jesús y el camino de los hombres depende todo de Dios, todo cuanto hagan los hombres se encuentra en el plan salvífico de Dios (Cfr. THEOLOGIE WORTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT, vol II, 21-25).

Los términos en que se expresa Jesús evidencian la gravedad del asunto. Por supuesto que los términos hacen temer a cualquier pío judío, no es para menos que Pedro y sus compañeros reaccionen ante la fuerza del anuncio: Ha de sufrir mucho, ser desaprobado moralmente, morir violentamente, luego resucitar. El griego *pathein* es reforzado con el adjetivo *mucho*, se refiere en todo caso a Jesús quien ha de sufrir mucho¹². El verbo *apodokimasthenai* expresa la desaprobación moral de alguien, en una sociedad donde el honor es cuestión de vida o muerte, viene del verbo *dokimazein*, examinar o poner a prueba, su derivado significa rechazar después de haber sido examinado y declarar malvado. San Pablo dice que Jesús Crucificado es un escándalo (1Co 1,23^a) porque personifica a alguien lleno de pecado, esa sería la fuerza de esta expresión *apodokimasthenai*. El verbo *apoktanthenai* sólo indica muerte violenta.

Habitados a todo tipo de vejámenes los discípulos escasamente atinarían a pensar en la crucifixión, inventada siglos antes por los persas y utilizada como elemento persuasivo y punitivo por los romanos. Sólo esto ya es bochornoso de escuchar. Adicionalmente la tensión provocada por estas expresiones de Jesús no se habría de resolver simplemente con el anuncio de la resurrección. Un tema poco entendido y poco aceptado por muchos judíos (Cfr. Mc 9,9). Es, apenas, razonable el desconcierto manifestado en la actitud abierta de Pedro, o en la actitud distraída y temerosa de todo el grupo de seguidores. Máxime si finalmente todos resultan involucrados para el tercer anuncio de la pasión: mientras en los dos primeros anuncios, Jesús habla de sí mismo (8,31; 9,31-32), en el tercer anuncio involucra a sus seguidores: “he aquí que subimos hacia Jerusalén”.

La manera como los discípulos reaccionan va creciendo en tensión. Primero el apóstol Pedro se opone al anuncio de Jesús, en Mc 8,33 dice: *jo petros auton erxato epitiman auto*. Este verbo *epitiman* resulta valioso en la comprensión de la respuesta de Pedro. Por lo menos así lo encontramos en los usos del término: Acción contra los demonios 1,25; 3,12; 9,25; acción contra la tempestad 4,39; acción

¹² Sólo para entender el lenguaje de Marcos véase la descripción que con las mismas palabras hace de la situación de la Sirofenicia (Mc 5,26).

contra los discípulos 8,30.33¹³. La traducción del verbo podría ir desde *expulsar, increpar o hacer caer en cuenta de la imbecilidad*. En el caso de Pedro podemos orientar el significado así: Pedro hace caer en cuenta a Jesús de no pensar coherentemente, actuar como alguien que no piensa con la coherencia de Dios. Este último sentido proviene de la misma reacción de Jesús, donde también se utiliza el mismo verbo y que es acentuada con la expresión “*porque no piensas como Dios sino como los hombres*” (Mc 8,33^b). Esta manera de referirse Jesús al primero de los discípulos hace comprender, dentro del contexto inmediato, que en la primera respuesta de Pedro todavía falta mucho por reconocer, todavía Pedro habla como los hombres¹⁴.

En el segundo anuncio la reacción de los discípulos tiene otra manifestación: “*Y ellos no entendían el asunto y temían preguntarle*”. En Mc 9,9 los discípulos ya se habían planteado la cuestión sobre el destino de Jesús. Es esto lo que precisamente no terminan de entender. Y esta no comprensión se traduce en distancia con respecto al Maestro. Quizás no se trata de incompreensión respecto a las palabras mismas de Jesús acerca de la muerte sino a un camino que llevan recorrido y ahora sí se hace incomprensible. La incompreensión produce el miedo y éste produce el no deseo de intervenir, de interrogar, de cuestionar, de hablar como lo hace Jesús (Mc 8,32^a).

En otros pasajes se nos dice exactamente qué cosas faltan, en el pasaje de la hija de Jairo dice: “*No temas, sólo ten fe*” (Mc 5,36), en el pasaje donde Jesús camina sobre el agua, les dice: “*tened coraje, soy yo, no temáis*” (Mc 6,50). A partir de ambos pasajes, lo que se necesita es fe y coraje fundamentado en la persona de Jesús, fundamentado en una justa y adecuada valoración de lo que significa Jesús. Esto parece estar en la base misma de la ignorancia y del temor de los discípulos. De esta adecuada valoración de la persona de Jesús depende que el discípulo piense realmente como Dios, de ello depende la veracidad de la respuesta: ¡tú eres el ungido de Dios! (Mc 1,29^b).

¹³ Cfr. 10,13.48. Son tres casos ilustrativos. El primero hace referencia al rechazo de los niños y en el segundo se trata de la actitud asumida frente al ciego de nacimiento.

¹⁴ Y no sólo como los hombres, sino que la idea del sustantivo “hombre”, aquí utilizada, hace referencia a aquellos que se oponen al plan salvífico de Dios.

La reacción de los discípulos es más discreta con respecto a la primera reacción de Pedro, faltan la seguridad y audacia del discípulo que se opone al destino del Maestro. Muy seguramente el plano no es moral, es decir, no se trata de malicia con respeto al anuncio de Jesús sino que manifiesta cuán difícil es el seguimiento de una persona como el Mesías. Ahora, verdaderamente se ponen las bases para responder a la pregunta que acompaña toda esta sección de Marcos: *¿Quién soy yo?* (Mc 8,29).

3. El amaestramiento del discípulo: ¡Carga la cruz!

En líneas anteriores hice referencia a la estructura del anuncio de la pasión y como acto seguido venían una reacción y un amaestramiento de Jesús orientado a clarificar qué cosa implica *“ir detrás de Jesús”*.

Esta expresión es utilizada por el evangelista en el inicio de su vida pública, en el mar de Galilea, cuando llama a los primeros discípulos. Es un hecho que el seguimiento viene caracterizado como un *“ir detrás de Jesús”* (Mc 1,17.20). Esta misma forma de hablar, siempre en labios de Jesús, aparece en el reproche dirigido a Pedro: *“vete detrás de mí, Satanás”*¹⁵ (Mc 1,33). La respuesta del primero de los discípulos es ocasión para que el maestro les recuerde el llamado inicial. Y por primera vez aparece esbozado un verdadero amaestramiento, el más profundo si se quiere, sobre lo que significa ser discípulo.

De nuevo la expresión *“detrás de mí”* (Mc 1,17) aparece en las palabras que Jesús dirige tanto a los discípulos como a la multitud *“si alguno quiere detrás de mí seguir”* (Mc 8,34). Esta forma reiterativa de aparecer *“deute opiso mou”* funge de línea conductora del discurso.

El primer amaestramiento sobre el discipulado lo encontramos en Mc 8,33-9,1. En virtud de la inclusión de los demás discípulos y la multitud muchos autores hacen comenzar el amaestramiento en el

¹⁵ Algunas traducciones dicen “apártate” o “quítate”, lo cual le hace perder el encanto y los elementos teológicos a la expresión. Cfr. BIBLIA DE JERUSALEN. BIBLIA DEL PEREGRINO, Nuevo Testamento, Edición de Estudio.

verso 34. Precisamente en Mc 8,34 encontramos una serie de proposiciones condicionales (8,34^b. 35. 38):

- “*Si alguno quiere detrás de mí seguir, niéguese a sí mismo, cargue su cruz y sígame*”. Mc 8,34^b.
- “*En efecto, el que quiera su alma salvar la perderá. Pero, el que pierda su alma por mí y por el evangelio la salvará*”. Mc 8,35.
- “*En efecto, el que se avergüence de mí y de mis palabras, en esta generación infiel y malvada, también el hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles*”. Mc 8,38.

Veamos cada una de las proposiciones con unas breves anotaciones.

- Proposición genérica: Seguir a Jesús, negándose a sí mismo, cargando la cruz. Puede surgir un interrogante en el discípulo: ¿Cuál cruz? ¿cómo es eso de negarse a sí mismo? ¿qué tiene esto que ver con el seguimiento?
- Proposición explicativa 1: Salvar el alma por causa de Jesús y del evangelio. Suena como respuesta a los posibles interrogantes que la anterior proposición suscita. No se trata de perder el alma en cualquier cruz. Se trata de perderla en la causa de Cristo o en la causa que es Cristo¹⁶. La causa de Cristo es identificada con el evangelio mismo, con todos los elementos que la componen.
- Proposición explicativa 2: La tercera proposición acentúa el significado de la segunda. Jesús y sus Palabras están el centro de la vergüenza que puede producir o no en el discípulo o en la multitud. El contexto de esa vergüenza es el Israel infiel y pecador¹⁷. Mientras la respuesta similar se dará en el momento en que el Hijo del Hombre irrumpa por medio de la gloria de Dios Padre con todos los santos ángeles.

El sustantivo alma, *psijé*, viene utilizado aquí según el modo hebreo y equivaldría al pronombre reflexivo “*uno mismo*”¹⁸. Com-

¹⁶ Lanzo aquí para el debate con los especialistas que “*eneken de emou*” podría ser asumido como un genitivo absoluto y por lo tanto permite ambas traducciones.

¹⁷ En Jr 3,1-13; Ez 16; Os 2,4-17.

¹⁸ Zewick, M., Grosvenor, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, PIB, Roma 1996, p. 134.

plementariamente el término sirve para indicar la vida misma, en la antropología de la época¹⁹, el alma contiene la vida misma.

Acerca de la expresión “llevar la cruz” (primera proposición). Desde el punto de vista gramatical se utilizan las mismas formas de Mc 15,21^b. Entonces, el texto de Mc 8,34 está redactado con base en Mc 15,21^b, resultaría poco probable que se tratase de una expresión popular, cotidiana con algún significado real. Los judíos propiamente no se veían en una cruz, ni su vida se ejemplificaba de forma tan ignominiosa²⁰. En el dicho referido a los discípulos no se está diciendo que tengan todos que aspirar a la crucifixión de que ha sido objeto Jesús, sobre una cruz comisa. Se trata de una representación metafórica que tiene en el centro de su significado el discipulado, la relación con Jesús y con su evangelio.

El testimonio más antiguo sobre la crucifixión, paradójicamente, es el corpus paulinum, y es en la Carta a los Colosenses 2,9-15, especialmente el verso 14, donde aparece la explicación de esta idea metafórica de la cruz. El apóstol dice:

- *V.11 En él vosotros fuisteis circuncidados con la circuncisión no quirúrgica, sino mediante el despojo de vuestro cuerpo mortal, por la circuncisión en Cristo.*
- *V.12 Sepultados con él en el bautismo, con él también habéis resucitado por la fe en la acción de Dios que resucitó de entre los muertos.*
- *V.13 Y a vosotros, que estabais muertos en vuestros delitos y en vuestra carne incircuncisa, os vivificó juntamente con él y nos perdonó todos nuestros delitos.*
- *V.14 Canceló la nota de cargo que había contra nosotros, la de las prescripciones con sus cláusulas desfavorables, y la suprimió clavándola en la cruz.*

¹⁹ Es de usanza hebrea implementar términos en los que se juega a representar la parte por el todo. Cfr. DICCIONARIO EXEGETICO DEL NUEVO TESTAMENTO, vol II, *psijé*, Sígueme, Salamanca 1998, pp. 2182-2189.

²⁰ Para conocer un poco sobre la utilización de la Cruz Cfr. DICCIONARIO EXEGETICO DEL NUEVO TESTAMENTO, vol II, *stauros*, Op. Cit.

Con base en este texto se concluye:

La única muerte redentora es la de Jesús. El cristiano simplemente participa en virtud de la fe de esa acción redentora (Rm 1,17), si hemos de utilizar el lenguaje paulino; en virtud del seguimiento si utilizamos el lenguaje de Mc. Y Jesús lo puede, dado que en él se incorporan dos naturalezas: la divina preexistente y la encarnada con fines de redención Col 1,19; 2,9; Ef 1,23; 3,19; 4,12-13.

Otra serie de textos paulinos hablan de cómo Dios ha suprimido esta ignominiosa muerte por medio de la muerte del Hijo: 2Co 5,20.21; 6,1.

- *Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros. En nombre de Cristo, os exhortamos, reconciliaos con Dios. 2Co 5,20.*
- *A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros²¹, para que viniésemos a ser justicia de Dios en él. 2Co 5,21.*
- *Y como cooperadores suyos que somos, os exhortamos a que no recibáis en vano la gracia de Dios. 2Co 6,1.*

De esta forma Jesús fue sometido a la Ley (Gal 4,4) y fue maldito por ella (Gal 3,13), por eso fue entregado a la muerte en cruz clavando en el leño y destruyendo en su persona el documento que contenía nuestra deuda y nos condenaba.

No podríamos prescindir de esta comprensión paulina de la Cruz del Señor. Porque ella misma nos lleva a comprender en el texto de Marcos qué cosa significa llevar nuestra cruz. La fuerza del hablar de Jesús pasa a otra expresión: negarse a sí mismo (Mc 8,34). Un ejemplo concluyente sobre el significado lo encontramos en el pasaje donde Pedro niega todo tipo de vinculación con Jesús y con su proyecto, por lo tanto, con su destino (Mc 14,68.71).

²¹ Dios hizo a Cristo solidario de la humanidad pecadora para hacer a los hombres solidarios de su obediencia y justicia. Puede ser que aquí pecado se tome en el sentido de sacrificio-víctima por el pecado, puesto que la misma palabra hebrea hatta't puede tener esos dos usos. Cfr. Lv 4,1-5,13.

Negarse a sí mismo significaría romper con las propias ideas en cuanto rompan la comunión con Jesús y en cuanto ellas rompan con el proyecto de Dios, de ahí la importancia de los epítetos lanzados por Jesús contra Pedro: ¡tú piensas como los hombres! ¡ve detrás de mí, Satanás! (Mc 8,33); en ambos casos se trata del adversario o la adversidad ocurrida al interior de Pedro, al interior del grupo de los discípulos o de la multitud que suprime la Palabra sembrada por Jesús²². Negarse a sí mismo significaría, no dejarse determinar por el pensamiento de los hombres sino por el pensamiento de Dios contenido en la predicación de Jesús, por eso es Buena Noticia.

La medida de esta comunión es el evangelio, la forma de la cruz es dada por la forma contenida en las palabras enseñadas por el maestro y el esfuerzo por la implementación en los contextos particulares de las comunidades y los individuos. Para decirlo metafóricamente la cruz es el evangelio mismo. Desde que hemos sido justificados no existe sino una sola cruz que reclama la fidelidad de todos: El evangelio. No pueden existir cruces de diverso valor para diversos discípulos, eso es falsedad en unos casos, comodidad en otros, manipulación en otros e incomprensión en todos los casos de aquello realizado en Jesús Ungido de Dios.

En la Imitación de Cristo, obra que muchos leímos, se afirmaba lo siguiente: “si hubiera algo mejor y más útil para el hombre que sufrir, Jesucristo nos lo habría enseñado con sus palabras y con su ejemplo.... Cuando llegue el sufrimiento y amarlo como a Jesucristo, entonces considérate dichoso porque has encontrado el paraíso en la tierra”²³. Esta manera de hablar tiene el peligro de dar a entender que no sólo Dios permite el sufrimiento, sino que en el fondo le agrada que el hombre sufra y quiere que ese sea el modo de salvarlo. Es un lenguaje blasfemo, porque debemos tener bien claro que desde el mensaje de amor y misericordia contenidos en la vida y el evangelio de Jesús, el único sufrimiento que Dios tolera es el de la lucha contra todo sufrimiento. Por eso su muerte fue la única redentora, pero sólo él, puesto al lado de las víctimas del sufrimiento humano.

²² Es evidente que hacemos una aplicación de la parábola del sembrador para este significado. Cfr. Mc 4,15).

²³ Imitación de Cristo II,12.

Si nos atuviéramos a las palabras de Tomás de Kempis, hoy tendríamos que decirle a los secuestrados de Colombia, a las víctimas del terrorismo, a los marginados a causa de todas las estructuras de pecado que existen en las sociedades e iglesias: “considerate dichoso porque has encontrado el paraíso en la tierra”. No puede ser. La Cruz del discípulo es el evangelio, la Buena Noticia que implica esfuerzos por defender la dignidad de los Hijos de Dios, implica la denuncia, implica la renuncia a las propias ideas cuando éstas temen la implementación del evangelio en todas las estructuras. Porque la cruz entendida como sentir dolor es horrible. La cruz de Cristo fue horrible. Ojalá los hombres borráramos de la conciencia la cruz como símbolo de matar, torturar o excluir.

El punto de partida de toda sana espiritualidad cristiana es el seguimiento de Jesús, Muerto y Resucitado. La Resurrección es la garantía de que esa oprobiosa cruz ya ha sido aplicada en uno y no puede ser repetida en los demás. Acto seguido, el evangelio es tarea de libertad, ante la enfermedad, ante la riqueza generadora de marginalidad, ante el deshonor de las estructuras excluyentes presentes en todos los círculos de poder, ante la vida larga o corta y por consiguiente ante todo lo demás, como decía San Ignacio de Loyola. No buscamos la libertad porque eso nos haga más perfectos, sino porque ella nos hace más disponibles para la causa del Reino de Dios anunciado por Jesús a quien seguimos, realización de la gran familia de Dios.

Sumario

En el pensamiento paulino la reconciliación entre grupos enemistados consiste en la creación de una situación nueva en la cual no subsiste la enemistad ni las causas de división. La reconciliación de los individuos con Dios se entiende, en cambio, como rehabilitación de los sujetos para vivir como hijos de Dios. Tanto la creación de una nueva humanidad, como la rehabilitación de los individuos por la adhesión a la fe en Jesucristo, constituyen el aporte de los cristianos a los procesos de reconciliación social.

La misión del creyente en los procesos de reconciliación social: Los aportes de la teología de Pablo

P. Juan Manuel Granados, S.J.

*Doctor en Sagrada Escritura del Pontificio Instituto
Bíblico - Roma*

La colaboración de los agentes de pastoral de la iglesia católica y de los líderes cristianos en los procesos de reconciliación de muchos pueblos tiene sus raíces más hondas en la acción reconciliadora de Cristo en la cruz. En el NT los escritos que describen con mayor precisión esta acción de Cristo son los paulinos. Este artículo quiere ofrecer al público creyente en Cristo, involucrado en procesos de reconciliación —especialmente el colombiano—, un boceto de la misma acción en la teología paulina con el fin de mostrar la importancia, actualidad y consecuencias de la cruz de Cristo en situaciones de conflicto social.

El orden en el que se examinarán los escritos paulinos que se refieren a la reconciliación (2Cor 5,18-20; Rom 5,1-11; Col 1,20.22; Ef 2,13-18) será de «atrás para adelante», es decir, al contrario de como ellos son clasificados tradicionalmente por la crítica histórica. Este orden en la exposición permitirá comprender mejor la riqueza del pensamiento paulino, y ofrecerá una visión canónica¹ de conjunto del mismo pensamiento sin recurrir a la distinción hipotética entre «más» original y «menos» paulino. El estudio de la reconciliación en las cartas paulinas ha producido una bibliografía abundante y un sinnúmero de minuciosas discusiones exegéticas². El lector interesado en éstas, podrá rastrear las más importantes en las notas de pie de página; los lectores que no están familiarizados con el vocabulario de la exégesis bíblica, pueden prescindir de ellas sin perjuicio para la comprensión del texto.

1. Enemistad y reconciliación

78

Uno de los aportes más significativos del pensamiento paulino a los procesos de reconciliación consiste en la sustitución del paradigma clásico —del periodo griego— dirigido a conciliar —o a crear acuerdos

¹ S.E. Porter, K.D. Clarke, 1997, pp. 57-86. G. Sellin»Sellin», 2004, pp. 258-271.

² Véase, por ejemplo, H.J. Findeis»Findeis», 1983.

entre— las partes en conflicto, por otro orientado a suprimir el conflicto y sus causas, es decir, dirigido a eliminar la «enemistad» entre grupos³.

Uno de los ejemplos más claros de este último tipo de formulación se encuentra en la carta a los Efesios (Ef 2,11-22). Allí se afirma que para reconciliar dos grupos humanos divididos, judíos y gentiles —también denominados paganos— Cristo creó una humanidad nueva, dando muerte a —o suprimiendo— la enemistad. La brevedad de la expresión «dando muerte a la enemistad en él»⁴ no permite, sin embargo, comprender a primera vista la profundidad del pensamiento paulino.

El estudio atento de Ef 2,16 muestra, en primer lugar, que la reconciliación entre dos grupos humanos no sucede por medio de la eliminación de los enemigos, o de uno de ellos, sino por medio de la muerte de la «enemistad». No se realiza por la supresión de los «actores del conflicto», sino por la desaparición del conflicto, o más exactamente, por la eliminación de sus causas, como se explicará más adelante.

La investigación de los componentes semánticos de Ef 2,16 demuestra, además, que la reconciliación de dos grupos enemistados entre sí no consiste en la «reducción» de uno de los dos grupos, o lo que es igual, a la «absorción» o «asimilación» de un grupo por el otro⁵.

³ Las expresiones «actores del conflicto» y «conflicto» pertenecen al lenguaje de las disciplinas sociales. El vocabulario paulino designa estas realidades con los términos «enemigos» y «enemistad». Estos términos tienen en las cartas paulinas rasgos particulares; cuando Pablo se refiere a la reconciliación de los seres humanos con Dios, adopta el vocablo «enemigos»; mientras que cuando se refiere a la reconciliación de grupos humanos entre sí, prefiere el término «enemistad».

⁴ La cláusula participial *avpoktei,naj th.n e;cqran* que cualifica modalmente el verbo *avpokatalla,xh* en Ef 2,16 retoma semánticamente la cláusula participial *th.n e;cqran* [...] *katargh,saj*, que forma parte de la cadena participial de Ef 2,14-15a. Cristo reconcilia dando muerte a la enemistad y destruye la división suprimiendo la misma enemistad.

⁵ Esta manera de ver las cosas del autor de la carta a los Efesios tuvo seguramente efectos inesperados entre las comunidades cristianas del Asia Menor, cuyo componente judío con los años era cada vez menor. El mensaje para las comunidades de entonces era claro: los cristianos de origen griego no pueden prescindir de los cristianos de origen judío, ninguno de ellos tiene que cambiar de «etnia» para vivir «en Cristo». Si la iglesia se considera «nuevo Israel» o el «verdadero Israel» no puede prescindir, entonces, del elemento judío que lo mantiene vinculado a sus raíces, es decir, que forma parte de su identidad. Cfr. J-N. Aletti»Aletti», 2004, pp. 457-474. Véase también: N.Y.Tet-Lim»Tet-Lim», 2005.

Ahora bien, ¿cómo pueden vivir dos grupos enemistados entre sí en un mismo cuerpo social sin renunciar a sus respectivas identidades? La respuesta que da la carta a los Efesios se puede explicar en dos momentos. Primero, la reconciliación de los dos grupos consiste en la creación pacífica de una nueva humanidad. Segundo, esta reconciliación se realiza por medio de la destrucción de la enemistad y de sus causas. A continuación se explicarán estas dos proposiciones comenzando por la segunda.

La destrucción de la enemistad no consiste extrañamente en su misma eliminación, sino en la destrucción de sus causas. En Ef 2,16 se afirma que Cristo realiza la reconciliación de los dos grupos «dando muerte a la enemistad en él». Se trata de la enemistad entendida como muro de división entre los grupos judío y gentil (Ef 2,14)⁶. El contenido de esta división, que se formula en Ef 2,11-22 en categorías judías de separación étnica y política del grupo gentil respecto del judío, y que se relativiza por la misma presentación del autor⁷, tiene sus raíces más hondas en la ley⁸. En Ef 2,14 tanto la ley que causa la enemistad, como la enemistad misma entre los dos grupos, es eliminada por medio de la acción de Cristo. Cristo, de esta forma, reconcilia los dos grupos entre sí y estos con Dios (2,16)⁹.

⁶ La cláusula *tb.n e;cqran evn th/| sarki, auwtw/|* (o simplemente *tb.n e;cqran*) en Ef 2,14 se podría considerar, desde el punto de vista sintáctico y gramatical, objeto directo de *lu,saj*, sin embargo, se prefiere considerar el sintagma en su conjunto como objeto directo de *katargb,saj*, porque desde el punto de vista semántico es mucho más probable que *e;cqran* se entienda en aposición a la ley y no al muro de división. S.E. Porter»Porter», 1994, p. 188.

⁷ La función retórica de los participios *lego,menoi-legome,nbj* en la *reversio* de Ef 2,11 y de las expresiones *diaqbkw/n* y *politei,aj* en Ef 2,12 consiste en relativizar o matizar la perspectiva judía desde la cual se hace la descripción de *ta. e;qnb*.

⁸ *no,moj* en la época posterior a la destrucción de Jerusalén tenía por lo menos tres rangos diferentes de significación: ley entendida como ley mosaica, es decir, como conjunto de preceptos contenidos en los códigos legales veterotestamentarios; ley entendida como la «ley de nuestros padres», es decir, como el conjunto de interpretaciones dadas a la ley mosaica por los escribas y conocedores de la ley; y ley entendida como criterio de identidad cultural, es decir, como criterio ampliado de pertenencia a la ciudadanía judía. El autor de la carta a los Efesios entiende la «ley» en este último sentido. Cfr. H. Hübner»Hübner», 1992, pp. 1161-1172. R. «Penna» \s «Penna» \c 3 Penna, 1990, pp. 331-340. H. «Räisänen» \s «Räisänen» \c 3 Räisänen, 1983, pp. 16-41. 205.

⁹ Si la reconciliación con Dios es anterior o posterior con relación a la reconciliación de los sujetos enemistados entre sí, o al menos, respecto de la eliminación de las causas de división entre ellos, en este caso, sólo se puede dirimir como una hipótesis muy probable, pero no irrefutable. Los vectores involucrados en la acción reconciliadora en Ef 2,14-16 —reconciliación con Dios y de los individuos entre sí— se entrecruzan, con mayor probabilidad, simultáneamente y no causalmente.

El lector se puede preguntar, todavía, ¿cómo puede la destrucción de la enemistad reconciliar dos grupos? La respuesta de Ef 2,15-16 afirma que Cristo por medio de su muerte no sólo destruye la causa de la enemistad —la ley—, sino que crea una nueva humanidad, es decir, crea una nueva situación en la cual las causas anteriores de la división no subsisten más como factores de separación.

2. Creación y reconciliación

Reconciliación y creación en Ef 2,15-16 son acciones concomitantes¹⁰. Ellas enuncian de dos maneras distintas la acción de Cristo a favor de los judíos y de los gentiles, y explican, por otra parte, la identidad del Cristo: «él es nuestra paz». Las dos acciones además de explicar la identidad de Cristo, también definen su papel en la mediación, la cual consiste en permitir el acceso de los dos grupos a Dios Padre.

Estas acciones concomitantes —crear y reconciliar— están cualificadas, a su vez, por dos frases construidas con participios, que funcionan como adverbios¹¹: «para crear... haciendo la paz» y «para reconciliar... destruyendo la enemistad». Cristo crea entonces «pacíficamente» y a la vez reconcilia «destructivamente». La segunda proposición se explicó ya en la primera parte de este escrito cuando se indicó qué quiere decir «dar muerte a la enemistad»; de la primera —crear pacíficamente—, en cambio, se explicarán, a continuación, sus consecuencias.

Dicho de otra manera, la reconciliación horizontal entre sujetos enemistados, entendida como eliminación de las causas de división entre ellos, no es la consecuencia, ni tampoco la causa, de la reconciliación vertical con Dios, sino que esta última —con Dios— se resuelve correlativa y contemporáneamente con la primera —entre los seres humanos—, de la misma manera que la creación de la unidad y el hacer las paces se corresponden entre sí modalmente. La muerte en cruz de Cristo —su sangre— es la causa —divina— tanto de la reconciliación de Dios con los seres humanos, como de los seres humanos entre sí; estas dos, por otra parte, se resuelven simultáneamente. La consecuencia de la argumentación paulina, así, es clara: no puede haber reconciliación con Dios si no hay reconciliación entre los individuos, como tampoco puede haber reconciliación entre los individuos si no hay reconciliación con Dios.

¹⁰ C. Burger, 1975.

¹¹ Las cláusulas *poiw/n eivrb,nbn* y *avpoktei,naj th.n e;qran* están formadas por participios circunstanciales adverbiales. Las dos cualifican respectivamente las formas verbales *kti,sh* y *avpokatalla,xb*].

La reconciliación es creación. Pero, ¿de qué tipo de creación se está hablando en este caso? Ésta tiene por lo menos tres rasgos distintivos: a) Crea una unidad en la que subsiste la diferencia no como mal menor sino como elemento constitutivo de la unidad¹². b) Crea una unidad corporativa, lo cual quiere decir en el lenguaje de la carta a los Efesios, un cuerpo eclesial. c) Se trata de una creación «pacífica», es decir, que procede pacíficamente.

La reconciliación entendida como creación no consiste, entonces, en la restauración de un estado anterior de cosas, sino en la construcción de una nueva realidad.

La lectura rápida de Ef 2,14-18 muestra, además de la tensión mantenida entre unidad y pluralidad, la importancia del significado asociado de la paz. El término se repite, en efecto, cuatro veces en pocas líneas¹³. La importancia del término, en este caso, no reside, sin embargo, en su repetición, sino en su carácter cristológico. En Ef 2,14 Cristo se identifica con la paz: «él es nuestra paz». En Ef 2,15-18 Cristo crea la unidad y destruye la división para «anunciar la paz» a los dos grupos ahora reconciliados en Cristo. Él, además, crea la nueva humanidad «haciendo paz» (Ef 2,15). La paz en todas estas formulaciones tiene carácter cristológico, ella dice lo que Cristo es y hace.

La paz es, así, la consecuencia de la acción de Cristo en la cruz y el modo como él acerca a unos y otros a la realidad de Dios Padre, o en términos de Ef 2,18, el modo como «ambos tienen acceso al Padre

¹² La creación de un sólo hombre nuevo (*eivj e[na kaino.n a;nqrwpon*) o de una nueva humanidad a partir de los dos pueblos antes divididos manifiesta la riqueza y densidad del acto creativo de Cristo en la cruz. En Cristo, la nueva humanidad no suprime la dualidad, sino que la conserva como componente constitutivo, así lo evidencia la alternancia de las expresiones: *ta. avmfo,tera - e[na; du,o - e[na; tou.j avmfote,rouj - e'ni;*; *oi' avmfo,teroi - e'ni*, en Ef 2,14-18. Los dos pueblos ahora reconciliados en un sólo cuerpo continúan siendo siempre los «unos y los otros» (*oi' avmfo,teroi*).

¹³ 2,14.15.17(x2). Algunos autores observan que el término *eivrb,nb* ocupa el centro físico de una composición concéntrica hipotética. Muchos de ellos, sin embargo, establecen la prioridad de los términos por criterios semánticos y no sintácticos, es decir, desconociendo la función y disposición de las palabras en su propio contexto. Véase: K.E. «Bailey» \s «Bailey» \c 3 Bailey, 1980, p. 63. M.E. «Boismard» \s «Boismard» \c 3 Boismard, 1999, pp. 32-40. J. «Giavini» \s «Giavini» \c 3 Giavini, 1969, pp. 209-211. J.C. Kirby, 1968, pp. 156-157. I.H. «Thomson» \s «Thomson» \c 3 Thomson, 1995, pp. 84-115. N.Turner, 1976, pp. 97-98.

en un sólo Espíritu». Esta formulación cristológica de la paz tiene consecuencias muy importantes para la comprensión de la reconciliación como acción pacífica. Por ejemplo, la reconciliación no se entiende como «paz espiritual» o privada, es decir, como el simple «estar en paz consigo mismo». Por otra parte, tampoco se trata de la pacificación del adversario, entendida como su reducción o mutación étnica, social o política. Ella consiste, más bien, en la creación pacífica de una nueva humanidad, nueva situación u orden de cosas en el cual los motivos o causas de la separación entre unos y otros han sido eliminados, y en el cual «ambos» subsisten como unos y otros ante un mismo Padre.

Resumiendo. ¿Por qué Cristo es nuestra paz? Porque él «hace» paz. Porque él crea pacíficamente —en la cruz— una nueva forma de ser humano y de humanidad en la cual no subsiste ya la división —fragmentación—, es decir, porque él reconcilia a los seres humanos, que antes estaban separados y divididos, suprimiendo las causas pasadas de separación y creando una nueva situación en la que los motivos de división ya no pueden persistir.

3. Rehabilitación y reconciliación

La presentación aquí hecha se ha referido, hasta ahora, sólo a la reconciliación entre grupos humanos. Sin embargo, una reflexión completa sobre el tema no puede evitar tratar la reconciliación de los individuos. Col 1,20 puede servir bien como «puente argumentativo» para explicar la relación entre reconciliación grupal y reconciliación individual. Las formulaciones de la reconciliación en Ef 2,16 y Col 1,20.22 presentan coincidencias notables: el compuesto verbal griego usado en los dos casos es el mismo¹⁴. La acción reconciliadora en las dos cartas es concomitante a la acción creadora, y en los dos casos se encuentra relacionada con el vocabulario de «hacer las paces». No obstante estas coincidencias sintácticas y semánticas, las dos formulaciones tienen «protagonistas» diferentes.

¹⁴ El compuesto verbal *avpokatalla,ssw* formado por el prefijo *avpo*, y el verbo *katalla,ssw* no indica iteración con relación a la raíz verbal *katalla,ssw*, es decir, restauración de una condición previa; tampoco designa, en sentido estricto, un nuevo contenido verbal, sino que señala un énfasis inaudito de la acción reconciliadora: la creación pacífica de una nueva condición.

En Col 1,20 Dios reconcilia por medio de Jesucristo «todas las cosas», es decir todo lo creado, mientras que en Col 1,22 el mismo sujeto¹⁵ reconcilia «los enemigos» que antes estaban separados a causa de la consideración de las malas obras. En el primer caso la reconciliación también es creación pero sucede, como en el segundo caso, entre sujetos desiguales. La explicación más plausible de la manera como procede la reconciliación en Col 1,22 es la siguiente: la parte ofendida de la relación, que también es la parte «fuerte» de la misma, renuncia o abdica sus cargos contra el agresor —enemigo y separado—.

Este procedimiento, similar al que se encuentra en 2Cor 5,18-20 y Rom 5,1-11, rompe con los patrones convencionales del paradigma civil de la reconciliación en la antigüedad¹⁶. En el paradigma civil de la reconciliación el «papel» de la parte agresora consistía en buscar por todos los medios, incluso por medio del pago de un resarcimiento, el cese de las hostilidades; mientras que el «papel» de la parte ofendida consistía en mostrar benevolencia y abdicar de su ira contra la parte agresora. El paradigma paulino de la reconciliación invierte el orden convencional, haciendo de la parte ofendida aquella que facilita paradójicamente la reconciliación. Tal forma de comprender e interpretar la acción reconciliadora no tiene precedentes en la historia¹⁷.

La reconciliación de los sujetos en Col 1,21-22 consiste en su transformación de individuos separados y enemigos en santos, inmaculados e irreprochables, y esto por la mediación de la muerte de Cristo en cruz. La carta a los Colosenses, sin embargo no explica

15 El sujeto agente más probable del verbo *avpokatalla,ssw* en Col 1,22 es Dios; su no mención explícita sumada a la relevancia dada al papel del mediador por medio de la cláusula *evn tu/| su,mati th/j sarko.j auvtou/ dia. tou/ qana,tou* indican que el énfasis de la acción reconciliadora no recae, dentro del contexto, sobre el sujeto agente, ni sobre su objeto asociado —que no se menciona—, sino sobre su mediador —Cristo— y sobre la finalidad de su acción.

16 El denominado «paradigma» de la reconciliación en los textos griegos no siempre se refiere al cese de hostilidades entre naciones. El término también se usa para las relaciones familiares y personales. Véase: J.T. Fitzgerald»Fitzgerald», 2001, pp. 241-262. En las disciplinas sociales hoy no se habla de *un* «paradigma» de la reconciliación —o de la paz— sino de varios. El aporte, en efecto, de muchas disciplinas sociales a los procesos de reconciliación consiste en una «tarea comunicativa» o «ministerio del lenguaje» con el propósito de crear «convergencias» posibles entre múltiples paradigmas que interpretan la misma realidad.

17 S.E. Porter, 1996, pp. 693-705.

detalladamente cómo sucede esta transformación, sino que enfatiza, más bien, sus consecuencias, es decir, las exigencias éticas y morales que resultan de esta transformación.

La reconciliación de los sujetos con Dios y en particular la transformación del «enemigo» se enuncian con mayor amplitud en Rom 5,1-11. Allí la reconciliación, la justificación, la redención y la paz se consideran beneficios *ya* recibidos por los creyentes por medio de la muerte de Cristo en cruz. Con otras palabras, se consideran acciones cumplidas en el pasado cuyas consecuencias afectan la vida presente de los seres humanos «en Cristo». En Rom 5,1-11 los individuos que ya fueron justificados, reconciliados y que recibieron la paz, serán salvados. Entre el *pasado* de justificación y el *futuro* de salvación de los creyentes se encuentra su compromiso ético en el *presente*, definido en los siguientes términos: «caminar en novedad de vida» (Rom 6,4) y presentar todos los miembros del cuerpo de la persona al servicio de la justicia (Rom 6,12-14).

El énfasis de la argumentación paulina en la carta a los Romanos recae sobre el acontecimiento salvífico ya realizado por medio de la muerte en cruz. El razonamiento del apóstol se desarrolla en confrontación con el pensamiento judío —de lo que los cristianos conocen hoy como AT— respecto de la manera como Dios salva a su pueblo. Para demostrar la universalidad y la validez del acontecimiento de Cristo ante los judíos, Pablo tiene que demostrar la imposibilidad de la ley mosaica para salvar a los seres humanos¹⁸.

El apóstol comprueba de esta forma que la redención, que la ley mosaica sometida al poder esclavizante del pecado no pudo garantizar para los judíos, es ofrecida ahora para *todos* los seres humanos —incluyendo los judíos— por medio de la adhesión de fe a Jesucristo, en quien los creyentes han sido muertos a la pretensión de dominio del pecado. Los creyentes, entonces, justificados y reconciliados *ahora sí pueden* recibir la salvación para la cual antes estaban inhabilitados

¹⁸ Por esta razón la primera parte de la carta (Rom 1,18-3,20) encierra a todos los seres humanos bajo la revelación de la «ira de Dios», de tal manera que tampoco el pueblo judío pueda escapar a la necesidad de la revelación de la justicia de Dios en Jesucristo. Cfr. J-N. Aletti, 1997. Véase del mismo autor: 1998; y 1998b, pp. 1416-58.

a causa de la esclavitud del poder del pecado. El creyente que ha sido reconciliado por Cristo es, de esta forma, rehabilitado para vivir la plenitud de la ley, que es el amor (Rom 13,8-10), es decir, para vivir como heredero legítimo de las promesas de la alianza.

El proceso de adhesión del creyente a Cristo, por la fe, no es distinto de la aceptación consciente de la iniciativa tomada por Dios y hecha manifiesta por medio de la muerte de Cristo en cruz. Esta iniciativa de Dios muestra cuál es su manera de «hacer justicia»: el perdón y paso por alto¹⁹ de los pecados, transgresiones o errores cometidos en el pasado (Rom 3,25). De ellos no se imputa su responsabilidad en el tiempo presente²⁰ porque pertenecen al tiempo pasado, es decir, al tiempo de dominio o soberanía del pecado (Rom 5,13-14). A tal pretensión de dominio del pecado han muerto los creyentes que participan —que están consepultados— en la muerte de Cristo (Rom 6,4). Su capacidad de dominio ya no tiene efecto sobre ellos (Rom 6,6-8).

Dicho sucintamente, el creyente reconciliado con Dios es aquel que fue justificado por su adhesión personal a Jesucristo y rehabilitado para vivir con plenos derechos de hijo y heredero de Dios.

4. El ministerio de la reconciliación

En el pensamiento paulino el creyente que ha sido reconciliado por Dios por medio de Jesucristo se convierte en ministro y embajador de la reconciliación recibida. En 2Cor 5,18-20 se afirma que Dios reconcilia los seres humanos por medio de Jesucristo y les da el ministerio de la reconciliación²¹. Lo anterior se explica en los siguientes términos:

¹⁹ El sustantivo *pa, resij* es un *bapax legomenon* del NT de difícil traducción. Se puede parafrasear también como ignorar los pecados cometidos previamente. Algunos autores lo interpretan como redención.

²⁰ Es importante subrayar que esta forma de considerar el pasado pecador de los seres humanos no legitima de ninguna manera el pecado o su capacidad de dominio sobre los seres humanos (Rom 3,7-8; 6,1-2.15), tampoco la irresponsabilidad presente ante la nueva situación del creyente. Por el contrario, ésta desarma y desenmascara el poder elusivo del pecado, así como sus maniobras que pretenden conducir los seres humanos a la muerte.

²¹ En 2Cor 5,18 los participios *tou katalla, xantoj* y *do, ntoj* son atributivos, ellos están vinculados entre sí por un *kai*, de coordinación y se refieren al sujeto verbal «Dios». Este tipo de participios se suelen traducir en las lenguas romances por medio de frases relativas. En 2Cor 5,18, por ejemplo: «Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo mismo y que nos dio el ministerio de la reconciliación».

Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo²² y puso en nosotros la palabra de la reconciliación. El resultado²³ de esta iniciativa divina consiste en que Pablo se presenta como embajador de Dios. El apóstol puntualiza su afirmación en los siguientes términos: «como si Dios los exhortara por medio de nosotros», es decir, por su propio medio, a dejarse reconciliar con Dios.

Las consideraciones paulinas merecen dos observaciones en este caso. La primera concierne al vocabulario usado por Pablo. Los términos «reconciliación» y «embajadores» pertenecen al lenguaje diplomático de la época. Pablo usa curiosamente palabras ajenas al lenguaje religioso para expresar las consecuencias de la muerte de Cristo. De esta forma garantiza la comprensión por parte de los no judíos y expresa, además, la novedad de las consecuencias de la muerte de Cristo, sin riesgo de llegar a ser mal interpretado. El uso del término «servicio»²⁴, por otra parte, para designar el ministerio paulino, refleja bien su carácter gratuito, se trata de una experiencia recibida que transforma a su receptor en portador.

La segunda consideración se refiere al contenido de la apelación o exhortación paulina. Un lector atento no puede dejar de sorprenderse por los términos que introducen la misma: «les pedimos en nombre de Cristo», expresión que por su intensidad se puede parafrasear mejor como «les suplicamos en nombre de Cristo». El contenido de la forma imperativa se expresa, sin embargo, en voz pasiva: «déjense reconciliar» y no simplemente «reconcíliense» con Dios. Se trata, entonces, de una exhortación a aceptar activamente lo que Cristo ha hecho por los interlocutores de la carta y formulado sintéticamente en 2Cor 5,21b: «para que nosotros seamos justicia de Dios en Cristo», o dicho con los términos de la carta a los Romanos: para que los creyentes pongan sus miembros al servicio de la justicia y no de la iniquidad.

Por consiguiente, el creyente reconciliado por medio de Cristo es aquel que ha aceptado responsablemente la iniciativa misericordiosa de Dios y se ha convertido en embajador de la reconciliación recibida, es decir, en agente al servicio de la justicia.

²² R. Bieringer, 1987, pp. 295-326.

²³ La partícula *ou=n* en 2Cor 5,20 tiene seguramente valor consecutivo.

²⁴ Diakoni,a. Véase: L. de Lorenzi, 1989. K. Prümm, 1960-67. A. de Oliveira, 1990.

5. Ecos y silencios

La riqueza de las consideraciones paulinas —así como las de toda la sagrada escritura— abarca tiempos y espacios universales. Su valor radica precisamente en que su mensaje no se circunscribe a una cultura particular. Las reflexiones paulinas aquí esbozadas tienen, en este sentido, valor «transcultural». Ellas podrían ser útiles para esclarecer el punto de vista cristiano en cualquier situación donde haya procesos de reconciliación en curso. En «el caso colombiano», sin embargo, algunas de estas consideraciones resuenan con mayor fuerza que otras. A continuación algunos ejemplos.

Los procesos de reconciliación y paz entre grupos enemigos pueden recibir «nuevas luces» si se sustituye el paradigma que busca suprimir o reducir una de las partes —o «protagonistas del conflicto»— por otro que procure la eliminación del conflicto por medio de la supresión de sus causas. Los procesos de conciliación y paz podrían contribuir notablemente, en este sentido, a la creación de una nueva cultura; no a la restauración de ordenamientos anteriores, sino al establecimiento y consolidación de nuevas condiciones donde, conservando la diferencia, no subsistan más las causas de división y conflicto.

La lógica del pensamiento paulino, considerada en su orden histórico tradicional, va de la reconciliación de los individuos con Dios (2Cor 5,18-20; Rom 5,1-11; Col 1,22) a la reconciliación de grupos enemistados entre sí (Ef 2,16)²⁵. Esta constatación tiene gran importancia para el «caso colombiano». La reconciliación de los grupos enemistados entre sí o «protagonistas del conflicto» no puede prescindir o posponer para una segunda instancia los procesos de reconciliación y rehabilita-

²⁵ Este «orden histórico» indica, por una parte, la importancia que desempeñó la noción de la reconciliación en las primeras comunidades cristianas para expresar la novedad del mensaje cristiano, por otra parte, sugiere los problemas que tuvieron que afrontar las comunidades cristianas posteriores a las apostólicas. Dicho con palabras más claras: la progresión del pensamiento paulino revela que la primera preocupación histórica de los escritos atribuidos al apóstol fue demostrarle a los lectores que ellos ya habían sido efectivamente reconciliados por la muerte de Cristo. Mientras que la segunda preocupación, posterior históricamente, consistió en demostrar a las comunidades creyentes que la incorporación individual en el misterio cristiano trae como consecuencias la creación pacífica de la unidad y la reconciliación de los adversarios entre sí.

ción de los individuos. Si no se quiere hacer de la reconciliación entre grupos un ideal inalcanzable —idealización de la paz— es necesario discutir primero sus condiciones de posibilidad, es decir, la manera para rehabilitar los sujetos envueltos en la guerra.

En la lógica del pensamiento paulino, tanto la reconciliación individual como la de los grupos enemistados entre sí suceden «en Cristo». Así pues, para el cristiano, el conflicto es un tiempo propicio para ser embajador de la reconciliación ofrecida gratuitamente por Dios a los seres humanos a través de la muerte de Jesucristo, es decir, una ocasión privilegiada para ser agente mediador de paz y creador —constructor— de nueva humanidad. Hacer de la mediación en el conflicto una sola tarea de coyuntura o facilitación de las partes sin modificar las causas de la enemistad o procurar efectivamente la rehabilitación de los sujetos —víctimas y/o victimarios— puede banalizar desgraciadamente el mensaje de la cruz de Cristo, o lo que es peor, exponerlo a la manipulación de aquellos que ostentan el poder.

Los «silencios» en el pensamiento paulino también «hablan». El apóstol evita asociar el término «reparación» a la acción reconciliadora²⁶, tampoco trata el tema de la responsabilidad política del creyente cuando habla de la reconciliación. En otros lugares de sus escritos, el apóstol exhorta al respeto de las leyes civiles (Rom 13,1-7; 1Cor 5,11-13). Sin embargo, cuando usa el vocabulario de la reconciliación y sus campos semánticos asociados, no parece estar interesado en zanjar la cuestión política, sino en subrayar la motivación y finalidad cristológica de la acción reconciliadora. Estos y otros silencios son, en realidad, una oportunidad magnífica para el discernimiento de los creyentes que colaboran en los procesos de reconciliación y en los proyectos de construcción ciudadana.

²⁶ La reconciliación del creyente, su justificación, redención y perdón, reinterpretada en este escrito como rehabilitación, es asociada por Pablo en Rom 3,25 al lenguaje de los sacrificios culturales por medio de la palabra «propiciación» (*i`lastb,rion*). A causa de esta proximidad semántica algunos estudiosos han discutido si Dios ofrece o no a Jesucristo como «reparación» por los pecados cometidos por la humanidad. C.H. Dood, 1930-31, pp. 352-360. L. Moraldi, 1956. M.D. Greene, 1991, pp. 103-106. T.C.G. Thornton, 1971, pp. 515-517. N.T. Wright, 1978, pp. 453-459. Pablo habría sido el primer escritor griego de la antigüedad que combinó en un sólo término estos dos campos semánticos, a saber: el de la expiación, propio de los sacrificios culturales judíos, con el de la conciliación civil, propio de la política helenista. Véase: C. Breitenbach»Breytenbach», 1989.

El servicio de la palabra a los pueblos en guerra es una palabra de reconciliación. El servicio de la reconciliación es «embajada» en zona hostil y lleva en el propio cuerpo eclesial las marcas de la cruz de Cristo para hacer patente el poder de la cruz que crea pacíficamente la nueva humanidad. La palabra de reconciliación es, finalmente, el don del mismo Cristo que construye con su muerte la unidad.

Sumario

El autor, como lo dice en el subtítulo del artículo, nos presenta unas pautas para el estudio del texto bíblico que forma parte del tema de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,16), haciendo énfasis en la categoría teológica de Jesús como Maestro. En esta forma, Jesús Maestro, Palabra y Eucaristía, es el Camino hacia la comunión con Dios, con los hermanos y con la Comunidad; Jesús Maestro es la Verdad divina personificada que nos introduce en el misterio de la Revelación del proyecto salvífico del Padre en el Espíritu; y Jesús Maestro es la Vida plena que se nos entrega por medio de su sacrificio redentor. Así, el discipulado es una escuela para aprender, a los pies del Maestro, su enseñanza y su doctrina; y es, a la vez, camino de seguimiento, en el cual el Señor comparte su vida plena y abundante en un ambiente de intimidad comunal y de compromiso misionero.

Jesús es maestro, camino, verdad y vida

**Pautas para un estudio del lema
de la V Conferencia General
del Episcopado Latinoamericano**

P. Danilo A. Medina L. ssp

Licenciado en Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Docente de Nuevo Testamento en la Pontificia Universidad Javeriana y el Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano de UNIMINUTO. Miembro del equipo de apoyo del CEBIPAL-CELAM y Rector del Teologado Paulino en Bogotá.

El tema del Maestro, aplicado a Jesucristo, es uno de los más ricos y densos desde el punto de vista teológico, pero al mismo tiempo, uno de los que mejores aportes e inspiraciones ofrece a la actividad pastoral de la Iglesia y al crecimiento espiritual del cristiano. En efecto, la figura de Jesús como Maestro ocupa un lugar protagónico en todo el Nuevo Testamento, tratándose de un carácter que marca tanto su persona, como su obra y su predicación.

1. Jesús y los “maestros” de su tiempo

Los *rabís* o maestros de Israel eran personas muy influyentes en el judaísmo del tiempo de Jesús; por lo general pertenecían al partido de los fariseos y eran muy versados en el conocimiento de la Ley de Moisés. Por su erudición respecto de las Escrituras, por su estilo de vida austero y por su piedad, eran personas muy respetadas y estimadas, pero, tal vez por eso mismo, muchas veces resultaban engreídos y prepotentes, al considerarse sucesores de los profetas. Al dejarse dar el título de “Rabí”, Jesús acepta, de hecho, presentarse como Maestro; pero, respecto de los maestros del pueblo judío de su época, su enseñanza y su autoridad son radicalmente nuevas y especiales.

Mientras los maestros de Israel habían basado sus enseñanzas únicamente en la Ley, y luego habían agregado una interminable serie de costumbres y leyes humanas sacadas de la tradición oral, a las cuales les conceden tanta importancia como a la misma Ley, Jesús, en cambio, enseña una revelación nueva, que apunta a lo esencial y que en lugar de sofocar la Ley mosaica, da plenitud al espíritu de dicha ley, liberándola de la esclavitud de la letra y de las demás normas humanas agregadas con el paso del tiempo por los maestros judíos¹.

¹ Los preceptos que debían observar los judíos habían llegado a ser 613, de los cuales 365 formulados en negativo y 248 en positivo.

Jesús como Maestro, contrariamente a la costumbre de su tiempo, en lugar de ser elegido por sus seguidores, es él mismo quien se reserva el derecho de escoger a sus discípulos (cf. Mc 3,13-14; Jn 15,16). Y en su predicación, las muchedumbres reconocen que enseña con autoridad, y no como los escribas (cf. Mt 7,28-29; Mc 1,22); porque la autoridad de Jesús era la que Dios mismo le confería, y no la que otorgaban tradiciones antiguas, en las cuales amparaban sus enseñanzas los escribas y demás maestros judíos de su época. Además de las parábolas, que eran el modo característico de presentar su enseñanza (cf. Mt 4,23; 13; Lc 4,42-44; 8,1; Mc 4), Jesús confirma su predicación con signos concretos, que los sinópticos llaman milagros, mientras san Juan denominará "signos": curaciones, liberaciones de espíritus inmundos, resucitaciones, etc., que no podían hacer los otros maestros judíos (cf. Mt 12,28; Mc 1,34; Lc 4,34-37; 11,20).

Más que un erudito conocedor de las leyes y tradiciones del pueblo judío, como los *rabís* de su época, Jesús se presenta como el anunciador y realizador del Reino de Dios; por eso es el maestro que invita a la conversión y a acoger ya en el presente ese Reino, mediante un denodado trabajo en la instauración de ambientes de justicia y fraternidad (cf. Lc 17,20-21; Mc 1,15; Mt 4,17). Sus discípulos, más que alumnos son seguidores, porque antes que aprender una doctrina nueva, siguen a una Persona y aquello que ésta representa: la causa del Reino de Dios (cf. Lc 9,57-62; 14,25-33); por eso mismo, para comprender su propuesta y su doctrina, más que de inteligencia, se requiere de la revelación de Dios y de humildad personal (cf. Mt 11, 25-30).

2. Jesús, nuevo Moisés

Mateo es el evangelista que más explícitamente presenta a Jesús como Maestro; sin embargo, teniendo presente que los destinatarios de su evangelio eran mayoritariamente cristianos provenientes del judaísmo, fuertemente ligados a la tradición hebrea, hay que recordar que el evangelista se propone ofrecer de Jesús la imagen de un Nuevo Moisés, nuevo legislador y revelador de la voluntad divina. A la luz de este concepto se podrá comprender mejor lo que significa que Jesús sea también Maestro. En efecto, así como Moisés, antes que caudillo liberador, fue legislador, intérprete y comunicador de la Ley de Dios

al pueblo, así Mateo nos quiere proponer el perfil de Jesús como el nuevo y definitivo legislador de la Nueva Alianza.

Parangonando los grandes discursos de despedida de Moisés en las llanuras de Moab en la víspera de su muerte, contenidos en el libro del Deuteronomio a manera de testamento espiritual, Mateo ofrece en su evangelio (especialmente los capítulos 5-7, llamados “el sermón de la Montaña”), los grandes discursos de Jesús, con los cuales enseña la nueva Ley y se hace intérprete y comunicador de la Revelación de Dios a la humanidad. Jesucristo vino no para abolir la Ley de Moisés, sino para darle plenitud y llevarla a la perfección (cf. Mt 5,17s).

Jesús no se contenta con recordar y repetir la legislación tradicional de Israel, como hacían los *rabís* judíos; sino que inaugura una Nueva Ley cifrada en el amor y la misericordia, por eso tiene la osadía (escandalosa y hasta blasfema, a los oídos de los escribas y maestros de la ley judía) de afirmar: “*Habéis oído que se dijo a los antiguos... pero ahora yo os digo...*” (cf. Mt 5,21s. 27s. 31s. 33s. 38s. 43s). La nueva Ley que enseña el Maestro Jesús, ya no consiste en el frío, exterior y riguroso cumplimiento de grandes cantidades de normas y preceptos, sino en la interioridad de una vida guiada por la luz de la conciencia. Según lo anunciaron los profetas que hablaron de la nueva alianza (cf. Ez 36,22-32; 37,14; Jr 31,31-34), la nueva Ley no necesita ser escrita en tablas de piedra, pues Dios la graba en el corazón de los creyentes. Es la interioridad lo que distingue la Nueva Ley de Jesús.

3. Jesús es el Maestro

El evangelio de Juan es una fuente inspiradora privilegiada de donde se puede recabar doctrina acerca del título de Maestro, atribuido a Jesús (cf. Jn 3,2; 13,13-14). No es, sin embargo, la única fuente. Los sinópticos contienen más de cincuenta presencias de este modo particular de dirigirse a Jesús por parte de los discípulos y de la gente que lo seguía e interrogaba², mientras que en san Juan son solamente

² Cf. Mt 8,19; 9,11; 12,38; 17,24; 19,16; 22,16.24.36; 23,8-10; 26,18.25.49; Mc 4,38; 5,35; 9,5.17.38; 10,17.20.35.51; 11,21; 12,14.19.32; 13,1; 14,14.45; Lc 3,12; 5,5; 7,40; 8,24.45.49; 9,33.38.49; 10,25; 11,45; 12,13; 17,13; 18,18; 19,39; 20,21.28.39; 21,7; 22,11.

siete, aunque muy significativas (cf. Jn 1,38; 3,2; 8,4; 11,28; 13,13.14; 20,16). De todos modos, en el conjunto de los evangelios y de todo el Nuevo Testamento, aparecen bien delineados los rasgos típicos del Maestro, aplicados a Jesús.

En el texto lucano de los Discípulos de Emaús (Lc 24,13-35) es posible encontrar, más que el título, la realidad de lo que significa que Jesús es el Maestro. Todo el relato se desarrolla como una catequesis pascual en la cual el Señor Jesús aparece como el Pedagogo por excelencia: se acerca con el máximo respeto a compartir el camino con los discípulos (cf. v. 15); con sabiduría y delicadeza comienza a introducirse en el diálogo y va haciendo aquellas preguntas que les permitirá a los peregrinos discípulos desahogar toda su desilusión, su tristeza y su rabia (cf. vv. 17.19). Una vez que ha escuchado pacientemente los motivos de su malestar y que ellos han recobrado la serenidad (cf. vv. 19-24), el Maestro sacude sus conciencias y corrige sus equivocaciones con un cordial reproche (cf. v. 25), y después, mientras van haciendo camino, les explica el verdadero sentido de los acontecimientos y les devuelve la paz y la esperanza, encendiendo con sus palabras los corazones agobiados de los discípulos (cf. v. 26.32).

Jesús respeta la libre voluntad de los discípulos, no los obliga a acogerlo en su casa; finge seguir adelante, esperando que la actitud de acogida y hospitalidad nazca en ellos espontáneamente y no por imposición (cf. v. 28). El Maestro no espera que le rueguen e insistan; acepta con gusto la invitación y entra a la casa para sentarse a la mesa con ellos (cf. v. 30). Y es precisamente en el ambiente de la comunión fraterna creada por la cena compartida, donde acontece el momento culminante del proceso humano-espiritual comenzado al inicio del camino. Es allí donde, finalmente, los discípulos pueden dar el paso fundamental de la fe, que transforma radicalmente sus existencias y los prepara todavía para un nuevo camino: aquel del regreso a Jerusalén para llevar el anuncio y compartir su experiencia de encuentro con el Maestro Resucitado (cf. vv. 33-35).

El verdadero maestro sabe cuándo es importante y necesaria su presencia, pero sabe también cuándo debe desaparecer del escenario (cf. v. 31). De hecho, cuando los discípulos alcanzan la madurez, el Maestro se da cuenta de haber concluido su trabajo y se retira serenamente

para dejarlos que continúen el camino. Sin embargo, su presencia junto a ellos no desaparece del todo, más bien se transforma para adecuarse a la nueva situación. Jesús, que los había preparado a lo largo del camino y que se había manifestado a ellos plenamente durante la cena eucarística, ahora ve cumplido su objetivo fundamental y por eso los deja, porque sabe que todavía tienen mucho por hacer: ellos deben ir a dar testimonio de aquello que han vivido; deben convertirse en transmisores de cuanto les ha enseñado el Maestro y de cuanto ellos mismos han experimentado por el camino, hasta que sus ojos fueron abiertos para el reconocimiento y para el encuentro pleno con el Resucitado (cf. v. 31).

4. Jesús maestro en cuanto “camino, verdad y vida”

Jesús Maestro es el Camino

La consideración de este aspecto cristológico nos podría llevar a largas reflexiones sobre el sentido de la misión mediadora de Jesús. La literatura del Nuevo Testamento es rica de referencias a este respecto. Sería suficiente con tomar, por ejemplo, la Carta a los Hebreos, con sus profundas enseñanzas sobre Cristo, sumo y eterno sacerdote, único mediador de la Nueva Alianza (cf. Hb 9,11-15). La entera obra redentora de Jesucristo está en estrecha relación con este tema, ya que ella ha significado la más grande comunicación de bienes eternos de parte de Dios a los hombres; a través de Jesús y de su muerte y resurrección, Él nos ha abierto el pasaje hacia la plenitud de la vida en la gloria de Dios.

En el contexto de san Lucas, el tema del camino tiene un rol y una importancia especiales. Si tomamos la entera obra lucana, o sea el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles, -de la cual, entre otras cosas, el capítulo 24 del evangelio representa el centro, como puente entre los dos libros-, nos encontraremos ante un esquema geográfico muy interesante: después de la larga introducción sobre la infancia de Jesús, la solemne inauguración de su ministerio público, la llamada de los apóstoles y sus primeros signos y enseñanzas, Lucas nos presenta a Jesús iniciando decididamente su viaje hacia Jerusalén (cf. Lc 9,51); de ahí en adelante todo el resto del evangelio presentará el desarrollo de este camino hacia la Ciudad Santa, porque “*ningún profeta puede morir*

fuera de Jerusalén” (Lc 13,33). Por su parte, el libro de los Hechos de los Apóstoles describe la difusión del Evangelio del Resucitado, que se va abriendo camino por la acción del Espíritu Santo, “*comenzando desde Jerusalén, toda Judea y Samaría, hasta los confines de la tierra*”, según el programa intencional del autor del libro (Hch 1,8).

Para Lucas, entonces, el camino es un motivo no sólo geográfico sino también teológico, sobre el cual estructura toda su obra escrita en dos tomos. Es verdad que no encontraremos en sus páginas ninguna afirmación explícita en la cual Jesús se presente a sí mismo como el Camino (en este punto Juan es particularmente claro, cf. 14,6; recordemos también el discurso sobre el Buen Pastor y la Puerta del aprisco, cf. 10,1-21), sin embargo, hay un detalle que no podemos dejar escapar: en los Hechos de los Apóstoles, Cristo y la comunidad de sus seguidores son también llamados “El Camino”, cuando se habla de Pablo que perseguía el Camino (cf. Hch 9,2), que luego Jesús identifica con él mismo (cf. 9,2; 22,4). Además, la nueva doctrina propuesta por los cristianos en nombre de Jesús es llamada “el camino”, o también “el camino del Señor” (cf. Hch 18,25; 19,9).

En el relato de los Discípulos de Emaús son muchos los detalles que remiten al concepto del camino. Ante todo, no se puede olvidar que la entera historia sucede en el contexto del camino: primero, el viaje (casi diríamos la “huída”) de Jerusalén hacia Emaús, y, después del reconocimiento, el camino de regreso nuevamente a Jerusalén. Lucas tiene el cuidado de enfatizar la importancia del camino en este episodio: en los vv. 25 y 32 resume lo sucedido, recordando que la preparación de aquello que acontece en la cena había tenido lugar durante el camino. Pero también desde los primeros versículos había usado algunos verbos que implican el sentido de caminar: “*iban en camino hacia una aldea*” (v. 13); “*se acercó y caminaba con ellos*” (v. 15); “*¿Qué discursos son estos que discutís entre vosotros mientras vais caminando?*” (v. 17), “*Se acercaron a la aldea adonde se dirigían, y Él fingió ir más lejos*” (v. 28); “*regresaron a Jerusalén*” (v. 33).

Además, es claro que los discípulos, al mismo tiempo que hacían el camino físico, realizaban también un camino interior, que muy bien podemos llamar camino de conversión a Cristo, con Cristo y por Cristo. Efectivamente, fue Jesús quien acompañó en este proceso a los

discípulos, primero como forastero desconocido, luego como Aquel que enardecía sus corazones con su Palabra reveladora y, después, con su total manifestación y “presencia invisible”. Gracias a esto, los discípulos pudieron hacer el propio camino de fe: de la tristeza a la alegría, del desánimo a la confianza, de la desilusión a la esperanza; de los ojos impedidos y los corazones tardos y necios, a los ojos abiertos para reconocer a Jesús y sus mentes abiertas al sentido de las Escrituras. Podemos, pues, decir que para los discípulos de Emaús, Jesús en persona (Palabra y Eucaristía) fue el camino auténtico hacia la fe pascual y hacia el compromiso misionero, hacia la alegría plena y hacia la comunión con Dios, con ellos mismos y con la Comunidad; es decir, Jesús fue para ellos el Camino de la salvación.

Jesús Maestro es la Verdad

La reflexión sobre la verdad divina personificada en Jesucristo nos introduce en el campo de la Revelación. En efecto, Él es el único Revelador del Padre, Él es la Palabra eterna de Dios encarnada en nuestra historia, Él fue el anunciador por excelencia del designio salvífico a favor de toda la humanidad. Jesús se manifestó al mundo como el Predicador de los misterios del Reino de Dios. Sólo Él nos puede hacer conocer los más grandes y maravillosos secretos y hablarnos de las cosas de Dios, porque Él es el Profeta por antonomasia, el Mensajero de la voluntad divina (cf. Hch 3,22).

En la mentalidad bíblica, además, la Verdad, más que ser una realidad circunscrita al ámbito intelectual o académico, se trata de una actitud que involucra a toda la persona: la verdad es, ante todo, *fidelidad en el amor*. En este sentido, Jesús no sólo revela a los hombres los misterios de Dios y de la salvación, sino que, sobre todo, Él mismo es la fidelidad de Dios en beneficio de los hombres. Por eso, san Juan en sus visiones proféticas escucha que Jesús se presenta a las comunidades cristianas llamándose a sí mismo “*el Testigo fiel*” (Ap 1,5); “*el Santo, el Veraz*” (Ap 3,7); “*el Amén, el testigo fiel y veraz*” (Ap 3,7). En Jesús se manifiesta plenamente la fidelidad de Dios a su Alianza de amor con la humanidad. Resulta, entonces, fácil de entender por qué san Juan afirma que “*la Verdad nos hará libres*” (Jn 8,32), porque donde está el auténtico amor no puede existir esclavitud, en Cristo hemos sido liberados.

En el relato de los Discípulos de Emaús tampoco está ausente esta dimensión de la personalidad de Cristo. Los mismos discípulos, incluso antes de reconocer al Resucitado en la persona del peregrino con el cual habían compartido el camino, dan testimonio de la opinión común entre la gente según la cual Jesús era *un Profeta poderoso en obra y en palabra ante Dios y ante todo el pueblo* (cf. v. 19). Muchos, sin embargo, no quisieron escucharlo como el Profeta, como el Nuevo Moisés (cf Hch 3,22), porque su mensaje no coincidía con sus expectativas acerca de un Mesías que fuera liberador político y militar, líder de la rebelión contra el imperio que oprimía a Israel (cf. v. 21). El pueblo, en lugar de interpretar la muerte en cruz de Jesús como el más grande signo de fidelidad de Dios, la consideró como la más grande derrota. El sacrificio pascual de Cristo manifestaba la verdad de Dios, y de las palabras del mismo Jesús que lo había pre-anunciado; pero el pueblo, e incluso sus discípulos, creyeron que fuera el final de toda esperanza. Sus corazones endurecidos y sus mentes testarudas no habían querido dar crédito a las profecías de la Antigua Alianza acerca de la Nueva.

El Maestro Verdad intenta hacer entender a los discípulos cuál es el sentido profundo de los acontecimientos pascales, en el contexto del plan salvífico de Dios: *“¿Acaso no era necesario que el Cristo padeciera todas estas cosas y entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés y todos los profetas, les explicó lo referente a Él en todas las Escrituras”* (vv. 26-27). La Palabra eterna de Dios se revela y se explica a sí misma, para que el hombre pueda comprenderla y vivirla plenamente. Jesús manifiesta a los discípulos los tesoros de la Revelación y de este modo los hace capaces de llegar al acto de fe. La Palabra de Jesús, que no sólo contiene la verdad, sino que es la Verdad, transforma interiormente a los discípulos: *“¿Acaso no ardía nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino, cuando nos explicaba las Escrituras?”* (v. 32).

De todas maneras, en nuestro relato, la verdad de Jesús como Revelador del Padre no sólo se demuestra en la catequesis bíblica que Él ofrece a los afortunados discípulos, y con la cual *abre*³ para ellos

³ En el versículo 32, el texto original griego usa el verbo *abrir* con el sentido de explicar, interpretar.

las Escrituras y sus mentes a la inteligencia de dichas Escrituras (cf. Lc 24,45), sino que también se manifiesta en el encuentro personal durante la cena eucarística. El Vencedor de la muerte que se deja encontrar y reconocer como el Viviente (cf. Lc 24,5.23) es la prueba veraz y suprema del amor de Dios y de su fidelidad a la persona humana. Aquel que toma el pan, da gracias, lo parte y lo distribuye a los discípulos de Emaús (cf. v. 30), es el mismo que había cumplido estos gestos elocuentes poco antes de sellar con su propia sangre el ofrecimiento de su vida por la salvación del mundo (cf. Jn 13,1; Lc 22,19-20).

Jesús Maestro es la Vida

De nuevo debemos reconocer el primado de san Juan por cuanto se refiere a la consideración de Jesucristo como Vida. Es él, de hecho, quien más insistió y enseñó a comprender toda la misión de Jesús en función de la vida: ya desde el prólogo de su evangelio, donde aparece el Verbo de la vida (cf. Jn 1,4), pasando por los grandes discursos en los cuales Jesús se presenta como el unigénito de Dios enviado al mundo para que quien cree en Él no perezca sino que tenga la vida eterna (cf. Jn 3,16), el pan de la vida (cf. Jn 6,26-59), venido para que los hombres tenga la vida y la tengan en abundancia (cf. Jn 10,10), es el Buen Pastor que da la vida por las ovejas (cf. Jn 10,14), es la resurrección y la vida (cf. Jn 11,25), y así hasta el prolongado relato de la pasión y de la resurrección, o sea, el triunfo definitivo de la vida sobre la muerte. Juan termina su evangelio revelando cuál fue la motivación que tuvo para escribirlo: *“para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y, creyendo, tengáis la vida en su nombre”* (20,31).

Aunque no con términos tan explícitos como aquellos de san Juan, los otros autores del Nuevo Testamento ofrecen abundantes indicaciones sobre la obra sacerdotal y salvífica de Jesús, que compendia, en definitiva, el tema de la Vida en Jesús. Fue precisamente Él el dispensador de la vida divina a los hombres por medio de su sacrificio redentor, y ofreciéndose a sí mismo adquirió para sus hermanos la posibilidad de tener acceso a la plenitud de la vida en el Reino de Dios. Esta enseñanza recorre con insistencia tanto en los evangelios como en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas, hasta la última página del Apocalipsis (cf. Ap 22,1-5).

En particular, en nuestro episodio de Emaús, el tema de la vida se hace presente en diversos modos. Ante todo, no podemos olvidar que la historia acontece en aquel mismo primer día de la semana (cf. 24,1.13), es decir, el día de la resurrección, cuando comienza a difundirse la noticia de que Jesús está vivo (cf. vv. 7.23). Cleofás y su compañero de viaje han escuchado aquellas noticias, pero no han querido darles crédito; por eso tienen necesidad de una experiencia personal y concreta de encuentro con el Viviente, para darse cuenta de la veracidad de aquel anuncio. También después del reconocimiento, cuando corren a transmitir el propio testimonio, antes de hablar escuchan la confirmación por parte de la Comunidad: “*Verdaderamente ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón*” (v. 34).

El aspecto eucarístico de la narración es, en todo caso, el que expresa mejor la relación tan estrecha que existe entre Jesús y la Vida. La Eucaristía es la presencia misma del Resucitado que ofrece la vida divina a aquellos que la acogen. En la fracción del pan acontece el reconocimiento pleno de los discípulos (preparado por la explicación de las Escrituras a lo largo del camino), y es, en este ambiente eucarístico, donde se realiza la más íntima comunión con Cristo. La Palabra y el Pan eucarístico sostienen la existencia del creyente y le dan la energía y el entusiasmo necesarios para llegar a ser testigos de la Resurrección en el mundo.

5. Jesús es Maestro de servicio

Un texto bíblico particularmente elocuente por cuanto se refiere al concepto de Maestro aplicado a Jesús, es el que encontramos en san Juan, al inicio de los solemnes discursos de despedida (caps. 13-17), en el contexto de la última cena. Antes de cenar, Jesús lava los pies a sus discípulos, al terminar este gesto simbólico, regresa a la mesa y les dice: “*¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis ‘el Maestro’ y ‘el Señor’, y decís bien porque lo soy. Pues si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, vosotros también lavaos los pies unos a otros. Porque os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros*” (Jn 13,12-15), y a renglón seguido, el Maestro continúa instruyendo a los discípulos acerca del servicio.

Esta es, precisamente, una clave fundamental para entender el sentido que tiene la categoría de “maestro” en la concepción cristiana que el mismo Jesús desea hacer comprender a sus seguidores: el verdadero maestro es que el preside en el amor, en la humildad y en el servicio; es el que está dispuesto a dar la vida por los amigos. No es tanto el que ordena y manda qué hay que hacer o no hacer, sino el que enseña a amar desde el propio testimonio de vida. Quien quiera ser maestro al estilo de Cristo, no puede tener otro parámetro de acción que el misterio pascual. Por eso es tan estrecha la conexión entre el maestro y el pastor, en la enseñanza de Jesús: el buen pastor da la vida por sus ovejas (Jn 10), el buen maestro se abaja para servir y lavar los pies de sus discípulos⁴.

Jesús Maestro se distingue de los que hacían las veces de guías espirituales de su pueblo, justamente por estos rasgos nuevos y típicos de su enseñanza y de su ejemplo de servicio, humildad y donación de la vida. Mientras los escribas, fariseos y doctores de la Ley “*se sientan en la cátedra de Moisés*” para “*imponer cargas pesadas sobre la gente, que ellos ni con un dedo quieren mover*” y todo lo hacen por ostentación y dándose ínfulas de grandeza y superioridad, pretendiendo que la gente los llame “maestros” (Mt 23,1-7); el modelo de Maestro que vivió y enseñó Jesús fue radicalmente contrario a aquél: “*No os dejéis llamar maestros, porque uno solo es vuestro Maestro; y vosotros sois todos hermanos... El mayor entre vosotros será vuestro servidor. Pues el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado*” (Mt 23,8-12). Y casi todo el resto del capítulo 23 contiene fuertes expresiones en polémica contra aquellos maestros judíos y su hipocresía insoportable.

En lugar de imponer cargas pesadas y esclavizantes sobre la gente, como lo hacían aquéllos con sus ritos exteriores y prescripciones legalistas, Jesús Maestro propone y enseña un Buena Nueva de libertad, un evangelio de humildad y amor oblativo, diametralmente opuesto a la soberbia y prepotencia de quienes se abrogaban derechos de maestros

⁴ En la tradición judía, el lavatorio de los pies era un importante símbolo de hospitalidad, no obligatorio pero sí reservado a los esclavos. Este gesto, en Jesús, adquiere además características especiales, como anuncio simbólico de su muerte, con probables connotaciones bautismales, sin perder su sentido inicial de humildad, servicio y amor, como lo entendió la primera comunidad cristiana (cf. 1 Tim 5,10).



y jefes del pueblo; por eso dirá el Señor: “*Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados, y yo os daré descanso. Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón; y ballaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera*” (Mt 11,28-30).

6. Discípulos y apóstoles del Maestro

El concepto de Maestro, referido a Jesús, nos lleva naturalmente a la idea del discípulo, aplicada a sus seguidores. Por lo tanto, nuestra mejor conclusión, a partir de la breve aproximación que hemos hecho a la figura de Jesús Maestro, es afianzar nuestra identidad de cristianos desde el criterio del discipulado.

El discípulo se sienta a los pies del Maestro para aprender su enseñanza y su doctrina⁵ (cf. Hch 22,3); comparte toda su vida y asimila como criterio de comportamiento aquello que ve reflejado en el modo de actuar de su maestro. El discipulado implica un itinerario y un proceso que empeña no sólo el entendimiento, sino también el sentimiento, la voluntad y todas las facultades de la persona. Es una experiencia de intimidad y compenetración con el Maestro, hasta el punto de configurarse con él (cf. Gal 4,19). De hecho, el discípulo de Cristo ya no debe aprender de la Ley de Moisés, como los discípulos de los maestros judíos, sino de Cristo mismo que se ha convertido en el modelo: “*Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón*” (Mt 11,29).

El evangelio de Marcos nos ofrece una breve pero muy significativa cita (3,13-14), donde se menciona la elección de los apóstoles por parte de Jesús. En aquel texto encontramos una preciosa síntesis de lo que significa ser cristiano, en términos de *discipulado-apostolado*. En efecto, cuando el evangelista afirma que Jesús subió a la montaña⁶,

⁵ El gesto de estar sentado a los pies del Maestro no es sólo una descripción corporal, sino que indica, ante todo, una actitud interna de atención a quien enseña, y de convicción acerca de la importancia que reviste dicha enseñanza para su vida.

⁶ Lucas agrega que “pasó la noche en oración” (Lc 6,12), precisamente porque el hecho de subir al monte implicaba en la mentalidad bíblica la idea del contacto con Dios, de la oración.



y luego llamó a los que él quiso⁷, expresa el propósito del Señor con la institución de los Doce: para que estuvieran con él (*discipulado*) y para enviarlos a predicar (*apostolado*). Esto significa que la conclusión verdadera del itinerario discipular respecto de Jesús conduce al apostolado; es decir, a la misión. Se es discípulo del Señor, no por pura satisfacción personal, sino para llegar a ser apóstoles⁸. Más que un privilegio, se trata, pues, de una grande responsabilidad.

Cuando el Maestro llama, lo hace para encargar una tarea de servicio a toda la humanidad. No basta “estar con Jesús”; o sea hacerse discípulo suyo y asimilar su evangelio; es necesario sentirse “enviado a predicar” ese mismo mensaje que se ha aprendido. Y viceversa, el verdadero apóstol no es tanto el que repite una doctrina aprendida de memoria, como ejercicio académico; el verdadero apóstol, tiene ante todo que ser discípulo dócil y fiel del Maestro Jesucristo, pues aquello que está llamado a comunicar es su propia experiencia de encuentro e intimidad con Cristo, debe anunciar y dar al mundo a Cristo mismo⁹.

⁷ Como ya quedó indicado, este es otro de los aspectos que representa la novedad de Jesús como maestro, respecto de los maestros judíos de su tiempo y de los otros maestros; mientras que éstos eran escogidos por los alumnos o discípulos, en el caso de Jesús es él mismo quien elige a sus seguidores.

⁸ Es interesante constatar la estrecha relación entre *discipulado-apostolado-misión* en la mentalidad cristiana, al punto que aquello que Jesús pide a sus discípulos cuando los envía en misión por el mundo, es precisamente que vayan y “*bagan discípulos a todos los pueblos*”, que “*prediquen el evangelio a toda criatura*”; por lo tanto es como una cadena en espiral que está llamada a perpetuarse: el discípulo de Jesús Maestro, llega a ser apóstol, es decir enviado, para convertir en discípulos del Señor a otros, que continuarán la misma tarea (cf. Mt 28,19; Mc 16,15).

⁹ Como hermosamente lo afirma un santo de nuestra época, el Beato P. Santiago Alberione: “*El apóstol es aquel que lleva a Dios en su alma y lo irradia a su alrededor. El apóstol es un santo que acumuló tesoros, y de ello comunica a los hombres. El apóstol tiene un corazón encendido de amor a Dios y a los hombres; y no puede reprimir y sofocar cuanto siente y piensa. El apóstol es un vaso de elección que rebosa, y las almas acuden a calmar su sed. El apóstol es un templo de la Santísima Trinidad, que en él es sumamente operante. Él, a decir de un escritor, transpira a Dios por todos sus poros: con las palabras, con las obras y las oraciones, con los gestos y las actitudes; en público y en privado, desde todo su ser; Vivir de Dios y dar a Dios!*”.

Sumario

El autor, en el contexto de una propuesta de Lectio Divina, se aproxima a los primeros ocho versículos del Salmo 119, donde se delinea el perfil de un “Discípulo” de la Toráb, que es ante todo un “oyente” de la Palabra. Inicia con los v. 1-3 presentando un retrato dinámico del “oyente de la Palabra”; continúa resaltando el drama de la fidelidad a la Alianza (v. 4-7), en el cual se constata que no es fácil mantenerse en el camino de Dios; y culmina con un declaración de amor apoyada en la fidelidad de Dios (v. 8).

El perfil de un discípulo “oyente de la palabra”

**Una propuesta de Lectio
del Salmo 119, 1-8**

P. Fidel Oñoro, cjm

*Director del Centro Bíblico para América Latina-
CEBIPAL*

En esta ocasión nos aproximaremos a los primeros ocho versículos de este Salmo, donde se delinea el perfil de un “Discípulo” de la Toráh, que es ante todo un “oyente” de la Palabra.

Al abordar este texto tenemos en vista la próxima V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se realizará en Mayo de 2007, que tiene como tema: “Discípulos y misioneros de Jesucristo, para nuestro pueblos en Él tengan vida”.

Comencemos abandonándonos al soplo del Santo Espíritu de Dios, porque la Lectio es mucho más que un estudio, es una experiencia espiritual. Enseguida leeremos el texto de los primeros versículos del Salmo 119 (vv.1-8).

- 1 Dichosos los que van por camino perfecto, / los que caminan en la Ley de Yahveh.
- 2 Dichosos los que practican sus enseñanzas, / los que le buscan con todo el corazón,
- 3 Ellos, es verdad, no cometen iniquidad, / sino que caminan por sus caminos.
- 4 Tú nos has mandado a practicar / todos tus preceptos cabalmente.
- 5 ¡Ojalá mis caminos sean estables / en la práctica de tus decretos!
- 6 Entonces no tendré vergüenza alguna / si he atendido todos tus mandatos.
- 7 Con corazón sincero te daré gracias, / al aprender tus justos juicios.
- 8 Quiero practicar tus decretos: / ¡tú no me abandones nunca!

106

Detengámonos en el primer momento de la Lectio Divina, que es precisamente el de la “Lectura”, que no consiste simplemente en leer el texto sino en una primera acogida del mismo mediante la exploración de algunos de sus valores. Luego pasaremos a la “Meditación”, porque una vez que la lectura hace sentir el valor de las palabras, la meditación

reposa en el sentido. Y, como siempre, terminaremos orando a Aquel que nos habló primero.

En esta primera estrofa del Salmo 119 distinguimos tres partes:

1. Introducción: Un canto bello y solemne que hace la apertura de todo el Salmo (v.1-3).
 2. El drama de la fidelidad a la Alianza, que es el espacio en el cual el discípulo hace la experiencia de la Palabra (v.4-7)
 3. Conclusión: una declaración de amor apoyada en la fidelidad de Dios (v.8)
1. Un canto bello y solemne que hace la apertura de todo el salmo: Un retrato dinámico del "oyente de la palabra" (v.1-3)

Hay que ponerle atención a los tres primeros versículos; ellos forman una unidad. Éstos hacen de portal de entrada a todo el Salmo. Notemos:

1. Desde el momento inicial se crea un ambiente festivo. Una indicación de "Allegro", que pide intensidad (un "molto"), parece colocarse sobre la partitura al pronunciar dos veces la bienaventuranza: "¡Dichoso!" / "¡Dichoso!". El Salmo debe ser proclamado con fuerza, en un clima de serenidad y de atención gozosa.
2. Esta bendición parece recaer sobre el grupo de peregrinos que están entrando en el Templo: "*Dichosos los que...*" (Ver también el contexto del Salmo anterior). Ellos son recibidos con un alegre canto de cordial acogida y felicitación.
3. Tal como sucede en las "oberturas" de la música clásica, se dejan sentir los temas esenciales de todo el Salmo:
 - La Palabra de Dios genera una dinámica de vida.
 - Esta Palabra es perfecta y genera vidas íntegras.
 - La Palabra es un don al que hay que corresponder con el compromiso-acción.
 - Ésta se convierte en "proyecto de vida" que orienta la existencia, apartando del mal y centrando las opciones por las rutas del bien que llevan a la plenitud.

- La Palabra es llamada que atrae hacia la búsqueda de Dios con todo el ser.

Releamos ahora estos tres primeros e importantes versículos.

“*¡Dichosos los que...!*” (v.1-2). El tono de fiesta, felicidad y gozo con que comienza el Salmo es ante todo un don que brota de la adhesión filial a la Palabra de Dios: ¡Cuando la vida de uno está en sintonía total con Dios, hay felicidad, la vida es una fiesta!

El retrato del “oyente de la Palabra” se describe enseguida.

En el v.1, se dice que es el que adhiere vitalmente a la Palabra. Esta adhesión a Dios aparece simbolizada en la imagen del “*camino*”:

- “*van por camino perfecto...*” (v.1^a)
- “*caminan en la Ley de Yahvé...*” (v.1b)
- “*caminan por sus caminos*” (v.3b)

Aquí el término “camino” describe una dinámica de vida y es una manera de referirse al proyecto de vida, al hacer historia mediante las opciones éticas que cada uno va tomando. El texto dice literalmente “los de camino íntegro”, o sea, integridad de vida, solidez de vida (así empezó también el primero de los Salmos; ver Salmo 1,1-2).

Ampliando la idea del “*camino perfecto*” se coloca en paralelo “*la Ley de Yahvé*”. El término “Ley” suena en el original hebreo como “Torah” y significa ante todo “enseñanza” con el matiz de “orientación” de vida; antes que un término jurídico (que no se excluye) es un término pedagógico y pertenece al ámbito educativo.

Se delinea un itinerario educativo que estructura la existencia y la hace proyecto concreto que se configura a partir de las orientaciones que da Dios. Dios aparece aquí como un “papá-maestro” que no sólo da la vida biológica sino la vida-proyecto que permite la realización plena, con solidez y durabilidad, de ésta.

La imagen inicial del “camino” no se agota en este Salmo. En el Nuevo Testamento los cristianos serán llamados “*los seguidores del Camino*”

(Hechos 9,2) y el "Camino" por excelencia será Jesús: "*Yo soy el camino, la Verdad y la Vida*" (Juan 14,5). Pensemos lo que implica esto.

En el v.2, el retrato sigue con una definición dinámica de la adhesión a la Palabra de Dios: la Palabra se aprende no sólo "oyéndola" sino ante todo "*practicándola*". También le escucharemos a Jesús decir con relación a sus discípulos: "*Dichosos... los que oyen la Palabra de Dios y la guardan*" (Lc 11,28).

Se trata ante todo de "retener", de "arraigar" la propuesta de Dios. Esto es posible gracias a una opción que nace del "*corazón*", o sea de la conciencia y del amor, y que se transforma enseguida en una "*búsqueda*" continua, con todo el ser.

La vivencia de la Palabra no es solamente una aplicación formal de mandamientos sino mucho más, una "*búsqueda*" de Dios "*con todo el corazón*". Es un ejercicio de amor.

En este punto nos parece sentir el eco de preciosos textos bíblicos que hablan de la búsqueda ansiosa de Dios y de su querer:

- "*Buscarás a Yabvé tu Dios; y le encontrarás si le buscas con todo tu corazón y con toda tu alma*" (Dt 4,24).
- "*Les daré corazón para conocerme, pues yo soy Yabvé, y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, pues volverán a mí con todo su corazón*" (Jeremías 24,7).
- "*Me buscaréis y me encontraréis, cuando me solicitéis de todo corazón; me dejaré encontrar de vosotros*" (Jeremías 29,13).

Y viene finalmente, en esta introducción, el momento de la verificación.

El v.3, introduce una confirmación: "*¡Es verdad!*" (o "ciertamente"). El signo del compromiso con la Palabra es su interiorización hasta las raíces de las opciones y de los proyectos. Ésta se vuelve guía ética que parte de los valores asumidos en el corazón.

La constatación se puede ver en la apreciación de las caras de la moneda: (1) Por una parte, y en negativo, quienes han optado "*no cometen*

iniquidad”, no se dejan tentar por la infidelidad que aparta de los caminos del Señor. (2) Por otra parte, y en positivo: *“caminan por sus caminos”*.

2. El drama de la fidelidad a la alianza (v.4-7)

Después de la introducción (v.1-3), el Salmo pasa del canto coral a una oración entonada en primera persona. El tono festivo que acompaña la alabanza no se pierde en este momento de interiorización personal.

El orante retoma, como miembro del pueblo (por eso el v.4 todavía está en plural), lo que Dios ha pedido en el momento de sellar la Alianza. En la grandiosa escena de Éxodo 24,3-8, la primera Alianza, se comienza diciendo: *“vino, pues, Moisés y refirió al pueblo todas las palabras de Yahvé y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una voz: ‘Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé’”* (24,3).

El v.4 se remite a ese momento fundante del Sinaí y dice: *“Tú nos has mandado a practicar todos tus preceptos cabalmente”*. El orante trae al presente el hecho de que Dios le ha dado a los suyos preceptos precisos que deben ser observados completamente.

En el v.5, de repente se siente una pausa que reflexiona sobre la respuesta, en fidelidad, a la Alianza.

El orante piensa en él en particular, se vuelve realista y expone el problema de la inconstancia: *“¡Ojalá mis caminos sean estables en la práctica de tus decretos!”*. Como quien dice: *“¡Esto es en serio!”*. El “ojalá” pone en primer plano el peligro y quiere decir: *“¡Ay de quien no construye su ruta sobre el terreno sólido de la observancia de los decretos divinos!”*. ¿Dios es fiel, pero nosotros conseguiremos colocarnos al mismo nivel?

El mantenerse en el camino de Dios no es fácil. Ya el Padre de la Iglesia Hilario de Poitiers había dicho: *“Nosotros somos orientados hacia la observancia de la Ley de Dios porque nuestro ánimo es débil a causa de nuestra naturaleza”* (PL 9,509).

Pero el orante no cae en el pesimismo sino que al mirar en el futuro el buen resultado de su fidelidad, se entusiasma y encuentra fuerzas

para continuar. Notemos cómo los dos versículos siguientes (vv.6 y 7) están en tiempo futuro: "*No tendré vergüenza... te daré gracias*". Él se ve airoso a sí mismo ante su comunidad y ante Dios.

En el v.6, la obediencia es descrita poéticamente como un tener los ojos fijos en los labios de Dios cuando pronuncia cada palabra: "*He atendido todos tus mandatos*" (también se puede traducir: "*be puesto mi mirada en...*"). Una imagen más o menos parecida la encontramos en el Salmo 123,2: "*Como los ojos de los siervos en la mano de sus amos*".

Procediendo así, dice él, "*no tendré vergüenza alguna*", es decir "no caeré en el juicio y en la vergüenza en la cual caerán los impíos".

Por el contrario, dice enseguida en el v.7, quien aprende con amor los "*justos juicios*" sentirá brotar en su corazón limpio y transparente una oración de alabanza gozosa, de acción de gracias y reconocimiento a Dios: "*Con corazón sincero te daré gracias*".

3. Una declaración de amor apoyada en la fidelidad de Dios (v.8)

Reposamos ahora en una deliciosa conclusión.

La primera estrofa de este Salmo termina con una declaración de compromiso y una súplica que brota del corazón emocionado del discípulo de la Palabra: "*¡Yo quiero!*" / "*¡Tú no me abandones!*" (v.8).

La certeza contenida en la súplica final contiene una fuerza que impresiona: Dios no abandonará nunca a quien se adhiere plenamente a su querer. La fidelidad de Dios se concreta en su presencia continua que no conoce los límites del espacio ni se agota en todo el tiempo futuro imaginable. Otros Salmos elevan el corazón con un grito semejante. Por ejemplo el Salmo 38,22: "*¡No me abandones, tú, Yabvé, / Dios mío, no estés lejos de mí!*"

Sobre la base de la fidelidad de Dios, el orante apoya su expresión final: "*Quiero practicar tus decretos*" (v.8^a). Por tanto, la vivencia de

la Palabra es la respuesta a una palabra primera, se realiza en medio de todo un impulso de amor que se arroja en los brazos de Dios para querer, buscar y hacer en sintonía con su corazón.

Esto nos recuerda una bella invocación de san Agustín:

*“He deseado con todo el corazón, con toda el alma
y con toda la mente*

amarte a ti y al prójimo como a mí mismo:

lléname de este amor que tanto he deseado”

(PL 37,1535).

Cada una de las líneas de esta primera estrofa del Salmo 119, en el vaivén enfático pero no agotador de los sinónimos de la “Palabra de gracia de Dios”, no han querido otra cosa que incrementar el deseo vivo de este amor.

Sumario

En la primera parte de esta reflexión (Revista Medellín, no 125), el autor hizo una lectura teológico pastoral del tema propuesto para la V Conferencia, destacando sus ejes más sobresalientes. En esta segunda parte, el autor centra su reflexión en el enunciado "Discípulos misioneros para promover una vida plena y digna en Cristo", destacando tres aspectos: la conferencia de Aparecida como un nuevo Pentecostés para el pueblo de Dios en América Latina y el Caribe; el sentido original de la VCG; y el enunciado, el orden, el método y el horizonte del tema de la VCG. En un segundo momento, profundiza en una de las tareas más importantes que tiene la Iglesia en el Continente: el servicio a la comunión de los pueblos de América Latina y el Caribe.

Discípulos misioneros para la comunión de vida en el amor de Cristo, promoviendo la integración de los pueblos de América Latina y el Caribe

Pbro. Dr. Carlos María Galli

*Doctor en Teología. Decano de la Facultad de Teología
de la Universidad Católica de Argentina-UCA.*

Siguiendo una original tradición de colegialidad episcopal y de colaboración pastoral pronto se celebrará la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe en el santuario de *Nossa Senhora da Imaculada Conceição Aparecida* en el Brasil. Esperamos la realización del encuentro, cuyo tema es *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida' (Jn 14,6)*.

Hace un año propuse una reflexión invirtiendo el orden del enunciado del tema, y partiendo del contenido y la finalidad de la misión. En *un horizonte teologal* -centrado en el amor de la Trinidad y en la vida teologal- ordené desafíos históricos del cambio de época y metas pastorales de esta fase posjubilar de la nueva evangelización¹. Aproveché aportes del itinerario eclesial latinoamericano y una primera recepción de la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI².

Mantengo el contenido de ese ensayo. Este artículo supone su lectura para entender los temas presentes y ausentes aquí. Al concluir la primera parte resumiré en un párrafo los núcleos de aquel, que partía de una lectura teológica-pastoral del tema y proponía una evangelización inculturada para crecer en la vida en Cristo. Al final reflexionaba sobre la vocación a la santidad comunitaria y misionera de todo el Pueblo de Dios y de todos en el Pueblo de Dios, que requiere una mística evangelizadora para ser *discípulos misioneros de Cristo*. Luego agregué:

“Aquí correspondería analizar otro desafío que dejo pendiente para un artículo posterior según lo acordado

¹ Cf. C. GALLI, “Comunicar el Evangelio del amor de Dios de Dios a nuestros pueblos de América y del Caribe para que tengan vida en Cristo. Un marco teológico para situar desafíos-metas pastorales hacia *Aparecida*”, *Medellín* 125 (2006) 121-177.

² Cf. L. ORTIZ LOZADA, “*Deus caritas est*, una lectura de la encíclica con miras a la V Conferencia”, *Medellín* 126 (2006) 247-283.

con la dirección de nuestra querida revista *Medellín: el aporte de la comunión misionera de nuestras iglesias a la integración secular entre nuestros pueblos*³.

En 2006 hubo muchas contribuciones, cuyas principales líneas esperamos leer en el anunciado *Documento de Síntesis*. A fin de año, con Víctor Fernández publicamos una reelaboración de nuestros aportes⁴. En *Discípulos misioneros*⁵, comprendimos a los bautizados como *sujetos* de un discipulado misionero y una misión discipular, y propusimos varias prioridades pastorales.

En 2007 sigo creyendo que conviene pensar el aporte de la Iglesia Católica a la integración de América Latina y el Caribe. Hay opiniones contrarias sobre una cuestión clave para promover una vida digna para nuestros pueblos, pero que apareció de modo muy marginal en 2006. Antes analizaré puntos centrales sobre la reunión y su tema. Mi compromiso con el CELAM, al que he prestado servicios desde 1986, y la libertad que tengo por no estar ligado a la redacción de los Documentos de *Participación y Síntesis*, me ayuda a ofrecer estas ideas con franqueza.

El ensayo tiene dos secciones: (I) *Discípulos misioneros para promover una vida plena y digna en Cristo* se centra en el acontecimiento y en el tema actualizando mis posiciones y asimilando nuevos aportes. (II) *El servicio a la comunión de los pueblos de América Latina y del Caribe* versa sobre el aporte evangelizador de la Iglesia a la integración de nuestros pueblos.

I. Discípulos misioneros para promover una vida plena y digna en Cristo

En esta sección abordo tres cuestiones: la Conferencia en cuanto acontecimiento; el sentido original de *Aparecida* en la tradición de las conferencias y en nuevas circunstancias; el núcleo del tema en

³ GALLI, *Comunicar el Evangelio del amor de Dios de Dios a nuestros pueblos*, op. cit., 121.

⁴ Cf. V. FERNÁNDEZ, "Propuestas para que la V Conferencia marque el inicio de una nueva etapa evangelizadora", *Medellín* 126 (2006) 285-311.

⁵ Cf. V. FERNÁNDEZ - C. GALLI, *Discípulos misioneros*, Agape, Buenos Aires, 2006, 126 páginas.

relación al orden y al método del discurso, insertando ejes y puntos temáticos.

1. *Aparecida: un nuevo Pentecostés para el Pueblo de Dios en América Latina y el Caribe*

1. La Conferencia reunirá a delegados de los episcopados de la región acompañados por representantes de distintos estados de la vida eclesial. Continuará con las reuniones realizadas en Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Su organización, como la de las tres posconciliares, se confió al *Consejo Episcopal Latinoamericano*.

El CELAM convocó a los miembros del Pueblo de Dios que peregrina en el subcontinente a tomar parte, de diversas formas, en la preparación, en la celebración y en la misión. Distingo un esquema en tres tiempos: *preparación - celebración - misión*. Concluye la primera, el vasto proceso de participación por parte de los bautizados, las iglesias particulares y los organismos eclesiales. El *Documento de Participación* (DPA)⁶, con sus valores y límites, fue el instrumento que promovió el movimiento de recolección de contribuciones, con dispar suerte en los países.

2. Como sucedió con el *Concilio Vaticano II* -cuyo cuadragésimo aniversario celebramos- y con las anteriores conferencias, especialmente las inauguradas por los papas, Aparecida será, ante todo, *un acontecimiento salvífico y eclesial* que debería comprometer en la mayor medida posible a *todo el Pueblo de Dios* encarnado en nuestros pueblos. El Concilio, los sínodos universales y las conferencias episcopales tienen y deben tener, además de su vida interior -encuentro, oración, diálogo, reflexión y trabajo- una *dimensión celebrativa pública*. El mismo lenguaje teológico-canónico dice que se *celebra* un Concilio o un Sínodo. *Celebrar* pertenece al lenguaje teológico, litúrgico, canónico y pastoral relativo a las reuniones eclesiales.

En el marco de la *conferencia-acontecimiento* el episcopado reflexionará y dialogará sobre el *tema* fijado y acerca del cual podrán

⁶ CELAM, *Hacia la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento de Participación. Fichas de trabajo*, Conferencia Episcopal Argentina-Oficina del Libro, Buenos Aires, 2005.

surgir conclusiones que, según se decida, podrán volcarse en el *texto* de un documento, el cual transmitirá un *espíritu* misionero y propondrá *líneas* pastorales. La correlación entre *acontecimiento*, *texto* y *espíritu* es decisiva para la hermenéutica de la renovación del Concilio⁷, y también lo será para interpretar la V Conferencia en su fase de *celebración*. También Medellín, Puebla y Santo Domingo fueron vistas como acontecimientos. En 2006 propuse que Aparecida se celebre como *un acontecimiento eclesial con mayor participación popular* que las anteriores. Ella puede ser vivida como *un nuevo Pentecostés* para las iglesias de nuestros pueblos, en las que el Espíritu de Dios irrumpa para reanimar la misión⁸.

3. Distingo tres momentos de diversa densidad en la forma de participar. El momento eclesial-popular más fuerte debe ser el inicio, lo que ayudará a *prestar atención* a la Conferencia.

1) *Inicio: el acontecimiento de comunión entre Dios y su Pueblo* contiene otro suceso: la *visita pastoral* de Benedicto XVI al Brasil, que incluye encontrarse con la multitud peregrina e inaugurar la Conferencia. Hace poco el Papa calificó a la reunión de “importante *evento* eclesial” y “signo, testimonio y fuerza de *comunión* para toda la Iglesia en América Latina”⁹.

Aparecida será *la primera conferencia que se realice en un santuario mariano*, lo que debe ser aprovechado pastoralmente. Este inicio popular, el 13 de mayo, sexto domingo de pascua y fiesta de la Virgen de Fátima, expresará la espontánea piedad mariana del pueblo brasileño y latinoamericano, que debería ser acompañada con la movilización de *muchas peregrinaciones a todos los santuarios marianos nacionales, regionales y locales* del Continente.

⁷ Cf. C. GALLI, “Claves de la eclesiología conciliar y posconciliar desde la bipolaridad *Lumen gentium - Gaudium et spes*. Síntesis panorámica y mediación especulativa”, en SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *A cuarenta años del Concilio Vaticano II: recepción y actualidad*, San Benito, Buenos Aires, 2006, 49-107.

⁸ Cf. I. PÉREZ DEL VISO, “Aparecida, ¿Congreso o Pentecostés?”, *CIAS* 560/1 (2006) 687-708.

⁹ Cf. BENEDICTO XVI, “Proclamar íntegro el mensaje de la salvación para encarnarlo en el momento histórico actual. Discurso a los participantes de la reunión plenaria de la Comisión pontificia para América Latina”, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 26/1/2007, 3.

Las peregrinaciones populares a los santuarios, espontáneas y organizadas, son un *rasgo típico* de nuestro catolicismo popular¹⁰. Dos santuarios marianos muy visitados del mundo: Guadalupe -patrona del Continente- y Aparecida, representan a Iberoamérica en sus vertientes española y lusitana. Conveniría que una imagen de la Guadalupana fuera de México al Brasil, simbolizando *la única Madre de Dios y el único Pueblo de Dios* en el continente, y la comunión espiritual de nuestros pueblos. Las conferencias episcopales, obispos diocesanos y rectores de santuarios deberían convocar a que *los pueblos peregrinen a los santuarios* el domingo 13. No habrá otra ocasión similar para que el mundo globalizado, por los medios, contemple la *imagen plástica y móvil* del Pueblo de Dios cristiano y mariano en la Iglesia católica latinoamericana y caribeña. Sería *un hecho evangelizador mundial* más fuerte que la reunión y el texto.

- 2) *Desarrollo*: durante la asamblea convendría que, a diferencia de las otras conferencias, *la celebración diaria de la Eucaristía sea con pueblo en el santuario*, en lo posible *pública y televisada*, para que los fieles recen con sus pastores y participen en la mesa del Pan de Vida. Deberían conjugarse armónicamente la celebración litúrgica y la piedad popular en el templo y en los medios de comunicación, como se hizo con la transmisión por televisión satelital del rezo del Rosario en el acto culminante del Año Mariano Universal 1986-1987, presidido por Juan Pablo II y realizado en grandes santuarios marianos. En el *Encuentro Continental de Pastoral Mariana* J.Alliende y otros pastoralistas plantearon valiosas iniciativas teóricas y prácticas.

Si no se hiciera todos los días por los costos de transmisión -aunque hay canales católicos con recursos- se debería procurar que *la mayoría de la misas* fueran televisadas, sobre todo las que tengan como temas a la Trinidad, Cristo, el Espíritu, María, los santos latinoamericanos, las familias, los pobres, los jóvenes, los indígenas y afroamericanos, la justicia y la paz, la misión...

¹⁰ Cf. C. GALLI, "Imagen plástica y móvil del Pueblo de Dios peregrino en la Argentina. Una interpretación teológico-pastoral de la peregrinación juvenil a Luján", en C. GALLI - G. DOTRO - M. MITCHELL, *Seguimos caminando. La peregrinación juvenil a Luján*, Agape-Guadalupe, Buenos Aires, 2004, 312-389.

- 3) *Conclusión*: el final de la Conferencia debería ser el *principio de una novedosa gran misión continental*, la cual se ha propuesto como su continuación y fruto (DPa 173) pero que sólo los Obispos reunidos pueden decidir. No debe tener el carácter masivo del inicio pero sí un horizonte popular mediante *dos actos simbólicos* durante la Misa del 31 de mayo, Fiesta de la Visitación de la Virgen. 1) La lectura del *texto del Mensaje a los pueblos*, breve y claro, que debería enviarse a todas las radios, diarios y canales del continente. 2) El *gesto del envío misionero* -como una *Nueva Visitación* de María, que lleve a Jesús, como propuso Juan Pablo II en Santo Domingo el 11 de octubre de 1984- de los representantes de los obispos y agentes pastorales de todas las iglesias de nuestros países. Tal inicio real y simbólico debería expresar la actitud y la acción evangelizadora de todo el Pueblo de Dios “en un nuevo estado de misión”.

En ese marco celebrativo se trataría el tema y, si se decidiera concluir con un *documento*, debería apuntar a que seamos mejores *discípulos misioneros*. Si sus destinatarios *mediatos* son todos los bautizados, los *inmediatos* son los agentes pastorales organizados. Convendría que el texto se entregara y recibiera en ese acto final de carácter discipular-misionero. No debería ser una “suma pastoral”, como lo fue oportunamente Puebla, sino una *carta pastoral*, que resumiera con creatividad líneas comunes de mediano plazo y diera un fuerte impulso inmediato a la misión de todos, para que nuestros pueblos tengan vida plena -digna y feliz- en Cristo.

De este modo, *la celebración del acontecimiento de la conferencia* -no sólo sus reuniones privadas de trabajo- conjugaría las dimensiones de la *peregrinación* de los pueblos, la *comunión* de las iglesias -presididas por el Papa y los Obispos- y la *misión* de todos los fieles cristianos.

2. *El sentido original de la Quinta Conferencia General de nuestro Episcopado*

1. La Conferencia deberá asumir los desafíos que se recolecten de las contribuciones al *Documento de Participación*, retomando

temas de documentos del CELAM que no deberían descartarse.¹¹ Es preciso que ella discierna los principales procesos que marcan no sólo una época de cambio sino un cambio de época, con los desafíos -amenazas y oportunidades- a la vida y a la fe de nuestro pueblo cristiano, sobre todo en los niveles religioso, ético, cultural y social. Seguramente, la mayoría aparecerán en el *Documento de Síntesis*. Por eso me dispense de abundar en análisis de cuestiones y retos para ir a algunos *núcleos* teológico-pastorales.

La *nueva evangelización* promueve una *pastoral más misionera* que busca conjugar el cuidado pastoral de fieles cristianos, con el ímpetu misionero ante una fe débil y amenazada. Lleva a continuar la evangelización de pueblos que, habiendo recibido el Evangelio y teniendo raigalmente fe, religión, vida y cultura básicamente cristianas, sufren una *crisis global y epocal en la fe* (ChL 34, RMi 33) y están en una *situación de urgencia pastoral* (DP 460). Si la primera evangelización se dirige a los que están lejos de la sacramentalidad de la fe, la nueva está destinada a “vivificar la fe” (SD 129-131) de personas, familias, comunidades y pueblos con memoria cristiana pero que, habiendo estado cerca, se han ido alejando de la eclesialidad visible.

La *nueva evangelización más misionera* debe reconocer los *nuevos desafíos* que plantean las difíciles circunstancias del cambio epocal para introducir la novedad de Cristo en las cosas nuevas de los hombres, sacando del Evangelio *luces nuevas para los problemas nuevos* (SD 24). Aparecida será un *acontecimiento-documento-espíritu* significativo si responde, en general, a los actuales desafíos históricos, como lo hicieron otras conferencias en sus contextos.

2. En un aporte reservado para los delegados del Episcopado Argentino a *Santo Domingo*, que escribí el 24 de setiembre de 1992 a pedido de la *Comisión episcopal de Fe y Cultura*, expresé el siguiente criterio que mantengo, en nuevas circunstancias, para la reunión de Aparecida:

120

¹¹ Cf. CELAM, *El Tercer Milenio como Desafío Pastoral. Informe CELAM 2000*, Documentos CELAM 154, Bogotá, 2000; *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y El Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, Documentos CELAM 165, Bogotá, 2003; *Plan Global 2003-2007: Hacia una Iglesia casa y escuela de comunión y de solidaridad en un mundo globalizado. Humanizar la globalización y globalizar la solidaridad*, CELAM, Bogotá, 2003. Sus mejores aportes deberían nutrir el diálogo en la V Conferencia.

“Es difícil una comparación global del *Documento de Trabajo para Santo Domingo* con respecto a los *Documentos finales de Medellín y Puebla*, textos muy importantes en sí mismos y en sus contextos eclesiales y seculares. Hay sin duda una *continuidad sustancial y un avance global*, expresado en la misma formulación del tema general: *Nueva Evangelización*, y en muchos desarrollos temáticos, sólo comprensibles a partir de lo vivido, pensado y escrito desde 1979 hasta el presente. No obstante, en varios aspectos parciales todavía falta alcanzar la *significación de Medellín* (vg. el tono profético, el entusiasmo posconciliar, la promoción humana, la renovación pastoral, la Iglesia de los pobres) y *de Puebla* (su síntesis doctrinal, la evangelización de la cultura, la piedad popular, la liberación para la comunión, la opción por los pobres y jóvenes). De no hacerlo, el futuro documento que surja de la IV Conferencia podría resultar regresivo en algunos puntos. Propondría para la Conferencia de Santo Domingo este *doble criterio de valoración*: su hipotético Documento Final *avanzará efectivamente* sobre los Documentos de Medellín y sobre el Documento de Puebla si, además de *asumir superando lo valioso y vigente de ellos a la luz del reciente camino de la Iglesia latinoamericana y mundial*, es capaz de *responder a los nuevos desafíos del actual contexto histórico de América Latina y del Caribe*, como lo hicieron Medellín y Puebla en sus respectivos contextos históricos civiles y pastorales”¹².

En los últimos meses se levantaron voces proponiendo que Aparecida *mantenga y actualice las opciones pastorales indeclinables de Medellín, Puebla y Santo Domingo*¹³. Con tantos

¹² C. GALLI, “Informe acerca del Documento de Trabajo para la IV Conferencia de Santo Domingo”, en COMISIÓN EPISCOPAL DE FE Y CULTURA, *Informes sobre el Documento de Trabajo para la IV Conferencia*, Conferencia Episcopal Argentina, *ad usum privatum*, Buenos Aires, 1992, 49-85, cita en página 50.

¹³ Se podrían citar muchos artículos. Uno, editado en mayo y luego muy citado, fue el de algunos profesores de la Facultad de Teología de Belo Horizonte, Brasil; cf. PROFESORES DE TEOLOGÍA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (FAJE/ISI), “Hacia la V Conferencia en Aparecida”, *CIAS* 560/1 (2006) 649-659.

otros, comparto y espero tal continuidad en el cambio y el cambio en la continuidad, afianzando nuestra tradición pastoral. Esta tarea requiere, entre otros procesos, *una síntesis interpretativa de esas conferencias*, cuyo legado se ha vuelto bien común en nuestra Iglesia. Tal hermenéutica debe integrar los contenidos novedosos de cada texto y no debe dejar afuera sus elementos fundamentales. Un ejemplo es prescindir del llamado a la justicia, la liberación y el desarrollo integral, expresiones presentes en Medellín desde su primer documento, titulado *Justicia* (DM I,3-5), actualizando *Gaudium et spes* y *Populorum progressio* para América Latina. Otro ejemplo es omitir sistemáticamente que la opción articuladora de Puebla, como dice el título 2.2 del capítulo sobre *evangelización de la cultura* (DP 385-443)¹⁴, el más votado -con más *placet* y ningún *non placet*- es la “*opción pastoral de la iglesia latinoamericana: la evangelización de la propia cultura en el presente y hacia el futuro*” (DP 394-396). Siguiendo la propuesta de Pablo VI (EN 18-20), su meta es “la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura” (DP 395).¹⁵ En ese marco se sitúan la evangelización liberadora y la liberación integral para la comunión y la participación, la valoración de la religiosidad popular y la opción por los pobres, destacando el potencial evangelizador del pueblo bautizado y humilde. Otro caso es callar el cristocentrismo de Santo Domingo que se destaca, por ejemplo, en su breve profesión de fe: “La Iglesia de Latinoamérica y del Caribe proclama su fe: ‘Jesucristo ayer, hoy y siempre’ (Hb 13,8)” (SD 302), y en su plegaria pastoral, preparada por L. Mendes de Almeida: “Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, Buen Pastor y Hermano nuestro, nuestra única opción es por Ti” (SD 303). Los Obispos quisieron esta clave cristológica para articular los miembros del tema -evangelización, promoción e inculturación- e iluminar una nueva evangelización que promoviera integralmente a los hombres, en especial a los pobres, e inspirara una inculturación de la fe en la cultura tradicional, moderna y posmoderna.

¹⁴ Este capítulo es “la clave de articulación entre doctrina y pastoral, punto neurálgico dentro del clímax de Puebla” (J. C. SCANNONE, *Evangelización, Cultura y Teología*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, 55).

¹⁵ Cf. C. GALLI, “La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio”, en CELAM, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM 141, Bogotá, 1996, 243-362, espec. 260-293.

En mi opinión hay obispos y teólogos que resumen los textos de las conferencias mediante reducciones hermenéuticas que no salvan bien las *originalidades y constantes* que deben mantenerse en Aparecida. Pero no repito la interpretación ni la bibliografía de mi artículo anterior.

3. Con ese trasfondo comparto *seis consideraciones acerca del sentido original de la V Conferencia*: su dimensión, sus fuentes, su contenido, su horizonte, su lenguaje y su finalidad.
 - a) *Dimensión continental*. Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo fijaron, con sus luces y sombras, *líneas comunes de una pastoral a escala subcontinental*. Este es un rasgo *original* de la Iglesia de América Latina, ya que otros continentes recién en la última década del siglo XX llegaron a instancias similares al celebrar asambleas sinodales continentales preparadas antes, durante y después del ciclo jubilar, desde el primer Sínodo de Europa en 1991, después de la caída del muro de Berlín. Nuestra Iglesia, en virtud de sus factores de unidad en los planos histórico, cultural, religioso, socioeconómico, lingüístico y geopolítico, *se anticipó a los fenómenos del continentalismo y el regionalismo*, tanto en la reflexión teológica como en la praxis pastoral. La V Conferencia y la suerte de nuestro subcontinente deberían situarse en el *nuevo mapa geocultural* que se dibuja en el siglo XXI con la formación de grandes bloques regionales y con la emergencia de “estados continentales”, como son, por lo menos, los Estados Unidos, la Unión Europea, Rusia, China y la India. Por eso la integración es, en el fondo, una condición de supervivencia para la *comunidad latinoamericana de naciones*.¹⁶
 - b) *Fuentes inspiradoras*. *Las conferencias posconciliares atendieron a la realidad latinoamericana y al magisterio universal*. Medellín pensó la transformación de América Latina y asumió de forma situada al Vaticano II, a través de *Populorum progressio*, escrita por Pablo VI pensando en

¹⁶ En esta línea ver los horizontes históricos y geopolíticos trazados por Methol Ferré en A. METHOL FERRÉ - A. METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, Edhasa, Buenos Aires, 2006, 35-58 y 83-100.

nuestros pueblos. Puebla, en el marco del Concilio y Medellín, fue la recepción creativa de la *Evangelii nuntiandi* y de su propuesta de evangelizar la cultura. Santo Domingo recibió la llamada a una nueva evangelización de Juan Pablo II recreando la promoción humana con la opción preferencial por los pobres y la evangelización de la cultura con la inculcación del Evangelio. ¿Podrá *Aparecida* hacer una recepción inculturada del testamento pastoral de Juan Pablo II en *Novo millennio ineunte* y de la meditación programática de Benedicto XVI en *Deus caritas est?* Si hace un año sugerí tomar como una fuente inspiradora la encíclica *Dios es Amor*, lo que confirmo, ahora expreso que, al mismo tiempo, había expresado la necesidad de tomar como marco de referencia y de actualizar el contenido fundamental de la exhortación posjubilar de Juan Pablo II expresada en la Carta *Al comienzo del nuevo milenio*¹⁷.

- c) *Contenido central*. Desde el Concilio, los grandes temas que aparecen en los documentos pastorales son *Cristo, la Iglesia y el hombre* en el marco de relación entre *Dios y el mundo*. La eclesiología conciliar, en sus documentos mayores y en discursos de Pablo VI, sitúa a la Iglesia entre Cristo y el hombre. *Lumen Gentium* presenta el orden Cristo, hombre, Iglesia y *Gaudium et spes* la serie hombre, Cristo e Iglesia, pero, en ambos casos, como en el Discurso de Clausura de Pablo VI, la Iglesia tiene una función mediadora, porque *Cristo es el centro del Concilio*, aunque su temática haya sido eclesiológica¹⁸. Medellín asume el esquema de *Gaudium et Spes*, mientras que Puebla lo sigue en la articulación general pero organiza el contenido según el Discurso inaugural de Juan Pablo II: Cristo, Iglesia, hombre, si bien en *Redemptor hominis* sigue otra lógica: Cristo, hombre, Iglesia. Santo Domingo vuelve el *iter* Cristo, Iglesia, hombre y en ello es

¹⁷ Cf. G. MELQUIZO YEPES, "Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* como telón de fondo de la V Conferencia", *Medellín* 126 (2006) 185-202; en p. 202 cita mi opinión favorable, y la de M. DE FRANÇA MIRANDA en "En vista de la Va. Conferencia geral do Episcopado Latinoamericano e Caribenho", *Medellín* 123 (2005) 436.

¹⁸ Cf. C. GALLI, "Cristo, por su Espíritu, en su Iglesia y en el hombre. Centralidad de Cristo y nexos entre sus presencias en el Concilio Vaticano II", en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI, *Presencia de Jesucristo*, San Pablo, 2007.

semejante a la secuencia que posteriormente marca *Novo millennio ineunte*.

¿Qué orden tiene el enunciado previsto para Aparecida? ¿Iglesia de Cristo (discípulos y misioneros de Jesucristo), hombre (nuestros pueblos), hombre en Cristo (en Él tengan vida)? Hay que rearticular el esquema para que los Obispos puedan recorrer un itinerario común y expresar sus ideas en un orden discursivo. La experiencia de Santo Domingo mostró que la falta de un sujeto comunitario de la reflexión, la suma de esquemas superpuestos, las cuatro ponencias temáticas, las fuertes presiones externas y la agregación inarticulada de temas, empobrece el documento. En el punto siguiente abordaré un posible orden de la reflexión oral y escrita.

- d) *Horizonte evangelizador*. En el posconcilio la misión, entendida como *evangelización*, se fue convirtiendo en la perspectiva englobante de la reflexión de las tres conferencias: de ser *un* aspecto de la acción eclesial en Medellín (sus tres partes fueron promoción-evangelización-agentes), pasó a ser *el* tema central de Puebla ya desde su título, según la lógica de *Evangelii nuntiandi*, y terminó asumiendo la inflexión de una *nueva* evangelización en Santo Domingo. ¿No debería estar la *nueva evangelización* en el centro del temario de Aparecida? No hay que dar por supuesto que se entiende lo que los Papas llaman “nueva” evangelización; vg., el sentido que le dio el Papa en enero al hablar a la Comisión Pontificia para América Latina. Más aún, algunos la consideran una expresión gastada y desean sustituirla por otras. No repetiré acá su historia previa a Juan Pablo II, ni su valor para expresar la presente etapa pastoral¹⁹. Pero con el deseo de aportar formulaciones, se la podría redefinir como *una nueva forma de comunicación del Evangelio del Amor de Dios para que los pueblos tengan vida en Cristo*, o como *una nueva forma de compartir la comunión de vida plena en el amor pascual de la Trinidad*

¹⁹ Cf. C. GALLI, “Pablo VI y la evangelización de América Latina. Hacia la nueva evangelización”, en ISTITUTO PAOLO VI, *Pablo VI y América Latina. Jornadas de estudio. Buenos Aires, 10-11 de octubre de 2000*, en colaboración con la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Pubblicazioni dell’Istituto Paolo VI 24, Brescia, 2002, 161-197, espec. 178-193.

- e) *Lenguajes pastorales?* ¿Debe necesariamente la V Conferencia expresar su reflexión y su diálogo mediante un extenso texto escrito, o puede comunicar sus grandes consensos y las cuestiones abiertas mediante un comunicado breve pero significativo y sugerente? Si los Obispos decidieran comunicar su reflexión en la forma de un magisterio pastoral escrito, ¿qué características debería tener el *documento final*? Una cuestión similar me fue planteada en 1992 ante Santo Domingo. Entonces distinguí *dos formas de comunicación* de las orientaciones episcopales porque, en teología pastoral, el estilo y el lenguaje dependen no sólo del contenido sino, sobre todo, del destinatario. Los Obispos deberían hablar como pastores *a todos los miembros comunes del Pueblo de Dios que vive y peregrina en los pueblos de América Latina y del Caribe*, para que se abran a la vida plena en Cristo y sean mejores discípulos misioneros.

Las inmensas multitudes católicas latinoamericanas jamás leerán o ni siquiera sabrán del documento de Aparecida, aún cuando se lleven a cabo numerosas formas de comunicación capilar. A ellas hay que dirigirse, ante todo, con dos formas de comunicación popular: 1) en el nivel del *acontecimiento visible*, hay que hablar con el *idioma de la piedad popular*, que consiste en los lenguajes de la fe mediante el sentimiento, la oración, la imagen, el símbolo y el rito, sobre todo mediante las celebraciones religiosas públicas transmitidas a todo el continente; 2) en el nivel de *la palabra escrita* se sitúa el *Mensaje a los pueblos de América Latina y El Caribe*, como lo hicieron las tres últimas conferencias y lo hacen en su estilo las asambleas del Sínodo de los Obispos con sus *Mensajes a la humanidad*. Convendría que fuera un mensaje kerigmático y teologal sencillo y breve, cuya extensión no supere una página y llegue a todo medio gráfico.

El destinatario específico de un documento final son los *agentes pastorales* que participan en la acción evangelizadora ordinaria, orgánica y organizada. Además incluye a *muchos laicos y laicas* con una formación superior que se preocupan por el futuro de la fe, la vida y la cultura, aunque no participen en la organización institucional de la evangelización, y a muchas personas que, sin ser católicas, pertenecen

a *medios religiosos, intelectuales y dirigentes*, y que tienen derecho a esperar una *palabra seria y significativa* de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe para iluminar este momento histórico y fortalecer la esperanza común. Con atrevimiento pienso que el eventual documento *debe ser muy original y bastante breve; centrarse en los núcleos de los tres componentes del tema; reforzar la identidad de la Iglesia Católica en América Latina y El Caribe junto con la presencia de América Latina y El Caribe en la Iglesia Católica; afrontar los macrodesafíos de los nuevos signos de los tiempos en un (sub)continente mayoritariamente cristiano, pobre y mestizo; animar la pasión ciudadana por el bien común y la mística evangelizadora por la misión continental*. Su estilo puede ser el de una *Carta Pastoral* algo más extensa que *Novo millennio ineunte* o *Deus caritas est*.

- f) *Sentido y finalidad*. Aparecida se celebrará quince años después de Santo Domingo (1992) realizada en el Quinto Centenario de nuestra fe cristiana, y diez años después del Sínodo para América (1997) y cuyo resultado escrito fue la exhortación *Ecclesia in América* (1998) centrada en el encuentro con Cristo visto como camino a la conversión, la comunión y la solidaridad²⁰. Además, observa Scannone, estamos a dieciséis años de la última encíclica social, *Centesimus annus* (1991), si bien en 2005 se publicó el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* y Benedicto XVI en *Deus caritas est* se refirió a cuestiones de doctrina y pastoral social (DCE 19-31)²¹. Al mismo tiempo, en el último año se han conocido posiciones a favor o en contra de volver a la

²⁰ Cf. J. GARCÍA, "De la IV a la V Conferencia General. Avances, propuestas, dificultades 1992 a 2007", *Medellín* 125 (2006) 5-27; y V. RUANO PINEDA, "Del encuentro con Jesucristo a la misión en el mundo. Una lectura de *Ecclesia in America*", *Medellín* 126 (2006) 203-246.

²¹ J. C. SCANNONE, "Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe", *CIAS* 560/1 (2006) 675-686, 676. Aquí el P. Scannone hace un notable aporte en orden a discernir las *res novae* en los temas de índole social, cultural y religioso. Del autor, en relación a los temas sociales del amor y la justicia en el Papa, cf. "La Doctrina Social de la Iglesia en la Encíclica *Deus caritas est*", *CIAS* 554/5 (2006) 329-336.

tradición de las conferencias después de haber tenido una primera experiencia sinodal americana. En este contexto, *¿qué sentido tiene celebrar la V Conferencia?*

En comunión de fe y a partir de las razones dadas por organismos de la Iglesia para y en América Latina, además de lo que dije más arriba y con la esperanza de que Aparecida salga efectivamente bien -y no sea otro fracaso- pienso que debe realizarse por *dos grupos de razones*.

- 1) *Aparecida debe expresar la comunión eclesial en el nivel subcontinental para afianzar la identidad católica en América Latina y El Caribe, y la presencia latinoamericana y caribeña en la Iglesia católica.* En el marco de América, único continente con mayoría cristiana dentro del mundo globalizado donde se cruzan religiones y continentes, ella representa al sur con mayoría católica y una minoría protestante creciente, así como el norte tiene una mayoría protestante y una minoría católica creciente. En el marco de la Iglesia universal, ella representa ya la mitad del catolicismo mundial. Tiene una población mayoritariamente católica que vive y debe desarrollarse en espíritu de diálogo y servicio en una sociedad pluralista a nivel religioso y ético. La mitad de su pueblo se expresa en español y en esa lengua cree, reza y evangeliza. El español es la cuarta lengua del mundo, la segunda en occidente y la primera en el catolicismo.
- 2) *Además, la Quinta Conferencia debe promover una nueva evangelización de la cultura en la etapa posjubilar en el inicio del tercer milenio impulsando, mediatamente, líneas pastorales comunes e, inmediatamente, una renovada misión continental.* a) *Mediatamente*, puede impulsar *fuertes consensos pastorales* para una enorme gama de situaciones socioculturales, actualizando las grandes opciones de las conferencias anteriores a la luz de *Novo millennio ineunte* y de *Deus caritas est*, y discerniendo los principales caminos evangelizadores entre las luces y sombras del cambio epocal en nuestros pueblos. b) *Inmediatamente*, está llamada a animar una *renovada misión continental de todos y a todos* que

comprometa a las iglesias particulares y a los fieles católicos para comunicar la plenitud de una *vida* digna y feliz en Cristo, anunciada, celebrada y compartida en la *comunión* de la Iglesia que ha estado y está presente en todo el tiempo y en todo el espacio de la historia de la región. Pero, la celebración de la Conferencia, ¿estará a la altura de lo que le exige esta hora de Dios para nuestros pueblos?

3. ***El enunciado, el orden, el método y el horizonte del tema de la Conferencia***

1. El tema ha puesto la mirada en “el sujeto discípulo y misionero”²², “para que los cristianos profundicen y asuman el *estilo de vida* propio de los discípulos de Jesús”²³. Para enriquecer la identidad cristiana de los bautizados hay que crecer en el encuentro con Cristo y ser un evangelizado evangelizador. El camino del discípulo misionero abre la Vida de Cristo a todos. En el tema aparecen componentes subjetivos y objetivos de la nueva evangelización. Los sujetos-agentes: *discípulos y misioneros de Jesucristo*; los sujetos-destinatarios: *nuestros pueblos*; el contenido y la finalidad: *para que en Él tengan vida*. Se advierte una doble referencia a Cristo: es el *Evangelizador* enviado (Lc 4,44) a anunciar la Buena Noticia (Mc 1,15), que envía a sus discípulos apóstoles (Lc 6,13); y el *Evangelio* de Dios (Rm 1,3), “el Evangelio de Jesús, Cristo, Hijo de Dios” (Mc 1,1), “el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14,6).
2. * *Los agentes somos los miembros de la Iglesia*. La vocación y la misión de los *fieles* se expresa con dos nombres evangélicos inseparables: *discípulos y misioneros*. Mirar al *sujeto-agente* resalta la unión personal con Cristo y el compromiso responsable de todo bautizado; desea asumir un valor de la sensibilidad de la modernidad posmoderna; asume el desafío de llegar al *sujeto-destinatario*. Pero, los dos términos unidos, todavía no profundizan el hecho de que *toda la Iglesia* es, como tal, el pueblo discípulo-misionero, la comunidad de los discípulos misioneros. Una constante del

²² STANOVNICK, *Claves de lectura para el documento de participación*, op. cit., 38.

²³ BENEDICTO XVI, *Proclamar íntegro el mensaje de la salvación*, op. cit., 4.

magisterio conciliar y posconciliar es ver al Pueblo de Dios como el sujeto comunitario e histórico de la misión (LG 17, GS 40, AG 2, EN 14-16, 59-60).

* *Los destinatarios son nuestros pueblos*, a los que pertenecemos los evangelizados enviados a evangelizar. Ya Medellín, en consonancia con el Evangelio de Mateo, designó al destinatario con la frase “nuestros pueblos” (MD I,5; IV,9). El Resucitado envía a sus apóstoles con estas palabras: *Vayan y hagan discípulos a todos los pueblos...* (Mt 28,18). No dice “enseñen a todos los pueblos” sino “hagan discípulos a todos los pueblos”. Discípulos era una auto-denominación de las comunidades cristianas antiguas (Hch 6,1.2.7). El envío consiste en hacer comunidades de discípulos, en introducir en el discipulado o comunión de vida con Cristo a todos los pueblos (*pánta tá ethnón*: Mt 28,19; Mt 25,32, Mt 24,9.14). Hoy, el Pueblo de Dios misionero en América Latina y el Caribe, debe ser *sacramento del Reino de Dios, que es el Reino de la Vida en Cristo, para que nosotros y nuestros pueblos seamos mejores discípulos*.

* *La misión la finalidad de compartir la vida nueva, plena y digna en Cristo*. La V Conferencia debe buscar nuevos caminos para que los pueblos tengan una vida más feliz en Cristo. El cristocentrismo pastoral del tema se explicita con el lema tomado de una frase de autorrevelación del Señor: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14,6). En mi contribución anterior propuse desarrollar el núcleo de una cristología pastoral considerando a *Cristo como Camino a la Verdad del Padre y a la Vida del Espíritu*, para que los varones y mujeres de nuestros pueblos participen de la comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo²⁴. Supongo ese centro cristológico-trinitario fortalecido por *Novo millennio ineunte*. Veo decisivo el número 29 de esa Carta para preparar todo proyecto pastoral posjubilar, incluyendo las líneas que se decidan en Aparecida. El Jubileo fue un tiempo extraordinario de gracia. Ahora las iglesias, renovadas al contemplar el rostro de Cristo y celebrar su encarnación redentora, deben retomar el camino de la santidad misionera avanzando por los senderos de

²⁴ GALLI, *Comunicar el Evangelio del amor de Dios de Dios a nuestros pueblos*, op. cit., 132-141.

la pastoral ordinaria proyectando programas evangelizadores centrados en Cristo, Camino que nos lleva a la Patria de la Trinidad.

“El programa ya existe... *Se centra, en definitiva, en Cristo mismo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste...* es necesario que el *único programa del Evangelio* siga introduciéndose en la historia de cada comunidad eclesial... En las *Iglesias locales* es donde se pueden establecer esas *indicaciones programáticas* concretas ... que permiten que *el anuncio de Cristo* llegue a las personas, modele las comunidades, e incida profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos en la sociedad y la cultura” (NMI 29).

Las propuestas de Aparecida se inscriben en la nueva etapa de la pastoral ordinaria orgánica que deberían realizar en comunión las iglesias particulares de la región, centrada en *el núcleo cristológico, trinitario y salvífico de la fe cristiana*. Desde ese centro se pueden afrontar muchos desafíos, pero sin él la pastoral queda descentrada. Urge releer de forma inculturada y creativa el núcleo de la nueva evangelización centrada en *Cristo, al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia* (NMI 29).

3. Un *orden* posible para la reflexión de la Conferencia es desarrollar *literalmente* su enunciado comenzando por el tratamiento de los agentes, siguiendo por los destinatarios, y culminando con el fin y el contenido. Tiene la ventaja de seguir el título del tema pero las desventajas de no ofrecer una lectura teológica de la realidad histórica en la que se ubiquen los desafíos de los pueblos, y de no concluir con una última sección práctica que brinde orientaciones para los agentes, las actitudes y las acciones. *Otro orden posible, que prefiero*, está en analizar la realidad de los destinatarios, *nuestros pueblos* (a los cuales pertenecemos los agentes) desde la fe en el misterio salvífico; luego desarrollar algunas dimensiones teológicas, espirituales y pastorales de lo que significa *la Vida en Cristo*; y considerar a la Iglesia como la comunidad de los *discípulos misioneros*

en nuevos caminos pastorales. Este *ordenamiento* sigue el *movimiento* interior al objetivo buscado con el tema: se contempla el plan de Dios en los desafíos de nuestros pueblos y se profundiza el misterio de Cristo-Camino a la Verdad y la Vida para orientar la espiritualidad y la acción de los discípulos misioneros. El sujeto evangelizado-evangelizador, *punto de partida* del enunciado, debe ser *el punto de llegada* del discurso teórico-práctico.

4. El orden de la exposición tiene que ver con el *método* de reflexión teológico-pastoral. Antes y después de Santo Domingo se ha discutido sobre el método sintetizado en las acciones ver / mirar - juzgar / iluminar - obrar / actuar. No es mi intención abordarlo, dado los estudios sobre el tema²⁵. Algunos lo emplean mal y otros lo desacreditan, pero ambos no reconocen la enseñanza y la praxis del magisterio pastoral. Si se hace mal uso del mismo recuerdo que el abuso no quita el uso. Al contrario, requiere comprenderlo, exponerlo y emplearlo correctamente.

Antes de que fuera recibido y utilizado por las conferencias de Medellín y Puebla, este método obtuvo su carta de ciudadanía magisterial en la *Gaudium et Spes*²⁶. La Constitución, que imbrica principios doctrinales y orientaciones pastorales (GS nota 1), lo emplea en su *articulación general* y en *capítulos particulares*. El documento comienza con la mirada a “la situación del hombre en el mundo de hoy” en la exposición introductoria (GS 4-10); sigue con la iluminación que dan los principios doctrinales acerca de “la Iglesia y la vocación del hombre” en la primera parte (GS 11-45); culmina con la orientación de la acción pastoral ante “algunos problemas más urgentes” en la segunda parte (GS 46-90). Los tres momentos del método son empleados en los

²⁵ Cf. A. BRIGHENTI, “Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana”, *Medellín* 78 (1994) 207-254; J. C. SCANNONE, “Situación de la problemática del método teológico en América Latina”, *Medellín* 78 (1994) 255-283; L. ORTIZ LOZADA, “La importancia del método en el Concilio y en el Magisterio Episcopal Latinoamericano”, *Medellín* 126 (2006) 313-331.

²⁶ Cf. M. Mc GRATH, “Presentation de la Constitution L’Église dans le monde de ce temps”, en Y. CONGAR - M. PEUCHMAURD, *L’Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et spes*, t. II, Unam Sanctam 65, du Cerf, Paris, 1967, 27-28; J. C. SCANNONE, “La recepción del método de *Gaudium et spes* en América Latina”, en J. C. SCANNONE - L. GERA Y OTROS, *La Constitución pastoral ‘Gaudium et spes’ a los treinta años de su promulgación*, San Pablo, Buenos Aires, 1995, 19-49.

cinco capítulos pastorales. En el original capítulo sobre la cultura (GS 53-62), base de toda propuesta para evangelizar la cultura e inculturar el Evangelio, se articula el tema en tres secciones que titulan sus respectivos pasos: 1) “La *situación* de la cultura en el mundo actual” (GS 54-56); 2) “Algunos *principios* para la sana promoción de la cultura” (GS 57-59); 3) “Algunas *tareas* más urgentes de los cristianos respecto a la cultura” (GS 60-62).

En la Doctrina Social de la Iglesia, ya desde Juan XXIII, se han explicitado los tres momentos del método²⁷. Se puede reconocer en el proceso ver-juzgar-obrar, en la medida en que se lo entienda de forma teológica e integral, la presencia de tres momentos metódicos interrelacionados circularmente: *histórico*, *teórico* y *práctico*. Como no puedo desarrollar la complejidad de su interpenetración mutua, constato que la reflexión teológica-pastoral intenta dar: 1) *criterios de discernimiento* para mirar y analizar la realidad histórica “con ojos y corazón de pastores y de cristianos” (DP 14) o “con visión de fe” (DP 15), o sea, con una mirada iluminada por la fe y un corazón impregnado de caridad; 2) *principios de reflexión* que recibe de la misma fe, que iluminan la tarea evangelizadora y que le confieren al discurso sobre la práctica pastoral su categoría teológica plena (PDV 57); 3) *orientaciones para la acción* que, al modo de líneas pastorales estables y abiertas, perfilan una estrategia evangelizadora en el presente histórico.

5. La mirada o lectura de la realidad desde una visión de fe en el Amor que surge del corazón de Dios y de su presencia salvífica en nuestros pueblos tiene similares fundamentos teóricos que el discernimiento teológico y la interpretación teológica de *los signos de los tiempos*²⁸. Algunos procesos históricos son vistos como signos de los tiempos porque representan, en el lenguaje de la acción, tendencias universales (GS 9) e interrogantes profundos

²⁷ Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, “Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación sacerdotal” 5-8, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 23/7/1989, 7.

²⁸ Cf. C. GALLI, “La interpretación teológica de los signos de los tiempos”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *El tiempo y la historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Paulinas, Buenos Aires, 2001, 219-232. Hay una versión italiana mejorada en “L'interpretazione del segni del tempo”, *La Rivista del Clero Italiano* 86 (2005) 39-52.

(GS 10) del ser humano que marcan una *época* determinada. Son aquellos “fenómenos generalizados que envuelven toda una esfera de actividades y que expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente”²⁹. Los acontecimientos actuales son difíciles de entender, iluminar y juzgar porque, “en la mayoría de los casos, los contemporáneos no saben lo que se está gestando”³⁰. Si es difícil conocer el pasado³¹, más arduo resulta comprender el presente, en el que se acentúan las dificultades hermenéuticas tanto por el carácter inacabado de los procesos cuanto por la contemporaneidad entre los sucesos y las interpretaciones. Sin embargo, la conciencia cristiana busca percibir en los hechos signos del tiempo la presencia del Espíritu de Dios.

Urge “*discernir* en los acontecimientos, exigencias y deseos... *los signos verdaderos de la presencia o del designio de Dios*” (GS 11). La voz del Señor resuena tanto en lo íntimo del corazón como a través de las nuevas situaciones de la historia (ChL 3). Los signos de los tiempos expresan *aspiraciones* de los hombres e *interpelaciones* de Dios (MD VII, 13) que se vuelven *desafíos* pastorales. La visión teológica de la realidad histórica es parte de un acto de conocimiento teológico-pastoral que busca orientar la misión de la Iglesia. Decía Juan Pablo II

“*el discernimiento evangélico* toma de la situación histórica y de sus vicisitudes y circunstancias no un “simple *dato*, que hay que registrar con precisión y frente al cual se puede permanecer indiferentes o pasivos, sino un *deber, un reto a la libertad responsable*, tanto de la persona individual como de la comunidad. Es un ‘*reto*’ vinculado a una ‘*llamada*’ que Dios hace oír en una *situación histórica determinada; en ella y por medio*

²⁹ M. D. CHENU, “Les signes de temps”, *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 33.

³⁰ B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca, 1988, 173; cf. íd. 179 en relación al pasado.

³¹ Para Marrou “la historia es el conocimiento científicamente elaborado del pasado humano” (H. MARROU, *El conocimiento histórico*, Labor, Barcelona, 1968, 28). El historiador debe buscar, encontrar, reconstruir, interrogar e interpretar sus *documentos* o *vestigios* (Marrou, op. cit., 53, 56, 59). Ricoeur, dialogando con Marrou, dice que, por eso, el arte del historiador “nace como hermenéutica. Continúa como comprensión, la cual es, en lo esencial, *interpretación de los signos*” (P. RICOEUR, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, Paris, 2000, 439).

de ella Dios llama al creyente; pero antes aún llama a la Iglesia...” (PDV 10).

El magisterio ofrece numerosos ejemplos en los que se advierte un *juicio teológico-moral* que brota de la fe y que discierne ambiguos acontecimientos históricos. Juan Pablo II interpretó al año 1989 desde las categorías teo-antropológicas de la dignidad, verdad, libertad, subjetividad y participación (CA 22-29); luego dijo que éticamente la globalización económica “puede tener una valoración positiva o negativa” (EIA 20). Medellín y Puebla juzgaron como situaciones de pecado social a la miseria injusta (MD II, 1; DP 28); y Santo Domingo discernió los nuevos procesos que favorecen o dificultan la promoción de una vida más digna (SD 164-209).

6. El horizonte general para pensar, dialogar, ordenar y exponer el tema elegido es la convicción de que *evangelizar es renovar las culturas de las personas y de los pueblos con la vida teologal*. Transmitir la vida en Cristo es comunicar la gracia filial y fraterna que se despliega en *la fe, la esperanza y la caridad*. Las virtudes teologales están circularmente unidas de tal modo que cada una genera y perfecciona a su modo a las otras. Por ejemplo, el Papa enseña que

“La *fe* nos muestra a Dios que nos ha dado a su Hijo y así suscita en nosotros la firme certeza de que realmente es verdad que *Dios es amor...* La *fe*, que hace tomar conciencia del amor de Dios revelado en el corazón traspasado de Jesús en la cruz, suscita a su vez el *amor*. El *amor* es una luz -en el fondo la única- que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar” (DCE 39).

La *fe* implica conocer a Dios para pensar al hombre y conocer al hombre para pensar a Dios. La *esperanza* lleva al hombre a esperar en y a Dios, porque Dios espera en y al hombre. La *caridad* unifica el amor a Dios en el hombre y el amor al hombre *en Dios y por Dios* (DCE 18). La evangelización debe procurar que las culturas de nuestros pueblos tengan vida en Cristo en la medida en que estén más y mejor impregnadas, hasta sus raíces y en sus frutos, por *una cultura de la fe, la esperanza y el amor*. Este horizonte

teologal de la evangelización inculturada reconoce la primacía de la caridad, alma de las virtudes, que vivifica y unifica a la fe y a la esperanza según la lógica divina, porque *el amor todo lo cree, todo lo espera* (1 Cor 13,7).

Un desafío es *presentar la belleza de la vida teologal* que brota de la comunión con Cristo y, en Él, con la Santísima Trinidad, para poder transitar los caminos de la fe, la esperanza y la caridad. El estilo evangelizador del Papa se orienta a proponer *la alegría de una vida plena*:

“Yo creo que la visita, como la de Colonia, es una oportunidad para que se vea que *creer es algo bello*, que la *alegría* de una gran comunidad universal posee una *fuerza* que arrastra, que tras ella hay algo *importante* y que, por tanto, junto a los nuevos movimientos de búsqueda existen *nuevas perspectivas de fe* que nos llevan a unos hacia los otros y que son *positivas* también para la sociedad en su conjunto”³².

Aparecida puede asumir ese estilo de *compartir la Buena Noticia como un feliz sí de Dios al hombre para que tenga vida plena, digna y feliz en Cristo*. Como dijo el Papa en Verona:

“*Por mi parte*, quisiera poner de relieve cómo, a través de ese testimonio multiforme, debe brotar sobre todo *el gran ‘sí’ que en Jesucristo Dios dijo al hombre y a su vida*, al amor humano, a nuestra libertad y a nuestra inteligencia; y, por lo tanto, cómo *la fe en el Dios que tiene rostro humano trae la alegría al mundo*”³³.

7. Con este horizonte evangélico y evangelizador se pueden analizar los distintos aspectos del tema. He considerado algunos de ellos en el artículo referido. Allí, a partir de una lectura teológica-

³² BENEDICTO XVI, “La alegría de servir. Entrevista concedida por el Papa con motivo de su próximo viaje apostólico a Alemania”, *L’Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 25/8/2006, 5.

³³ BENEDICTO XVI, “Ser testigos de Jesús resucitado. Discurso en la IV Asamblea eclesial nacional italiana en Verona”, 19/10/2006, *L’Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 27/10/2006, 9.

pastoral del tema me centré en el *núcleo cristológico-trinitario* del Evangelio para que *nuestros pueblos tengan vida plena y digna en Cristo*. Buscando una *evangelización inculturada e intercultural* señalé metas macropastorales a partir de las virtudes teologales que concretan *la vida en el Espíritu de Cristo*: revitalizar la sabiduría de la *fe* y de la razón, y recrear la *religión* popular católica; sostener la *esperanza* en el triunfo de la vida que vence a la muerte y la desesperanza; comunicar el Amor de Dios encarnado y traspasado en Cristo e impulsar una nueva imaginación de la justicia y la *caridad* ante procesos de globalización y exclusión.

Reafirmo modestamente los argumentos esgrimidos sobre cuestiones que considero centrales para Aparecida, como el cristocentrismo trinitario; la sabiduría creyente del pueblo cristiano; la índole teologal de la vida en Cristo; la primacía teológica, pastoral y espiritual de la caridad; la opción preferencial por los pobres a escala internacional; la convocación a la santidad en el discipulado misionero; la etapa posjubilar de la nueva evangelización. Durante 2006 muchos se han expresado sobre temas centrales y subtemas colaterales con *excelentes contribuciones* que nos enriquecen pero que resulta difícil resumir. Otros podrían recoger algunas para la Conferencia, mientras esperamos la recapitulación y la novedad del *Documento de Síntesis*.

Mientras tanto, abordo una cuestión que está en la entraña de una conferencia episcopal *latinoamericana y caribeña* pero que veo poco desarrollada en relación al tema de *Aparecida*.

II. El servicio a la comunión de los pueblos de América Latina y el Caribe

Benedicto XVI se concentra en “el corazón de la fe cristiana” (DCE 1) expresado en la frase: *Dios es amor* (1 Jn 4,16). Centra la atención en Dios y el amor, integrando la riqueza del amor humano en la caridad cristiana. Hoy, cierto escepticismo nihilista postula que carece de sentido y resulta imposible el mandamiento *amarás a tu*

³⁴ Cf. S. BAUMAN, *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2002, 59-97; *Vida líquida*, Paidós, Buenos Aires, 2006, 27-55; *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, Buenos Aires, 2006, 7-57.

prójimo como a ti mismo (Mt 22,39), porque vivimos en *la sociedad del amor líquido* en la que domina la fragilidad de los vínculos a causa del individualismo competitivo y consumista³⁴. El Papa anuncia que Dios nos amó primero y que por su Espíritu *el amor es posible y nosotros podemos ponerlo en práctica* (DCE 39)³⁵.

Es necesario que en Aparecida se aliente nuestra vocación misionera para *compartir la comunión de vida en el amor de Cristo* para todas las personas, familias y pueblos de América Latina y el Caribe. La situación cultural expresa las débiles relaciones con Dios y entre los seres humanos, comenzando por la crisis de los vínculos familiares. La evangelización debe *comunicar el amor de Dios que nos une y la comunión en el amor de Dios*. En el otro ensayo articulé una doble reflexión sobre el tema: a partir de la Trinidad, modelo y fuente de toda comunión entre personas³⁶; y a partir de una pastoral centrada en el amor misericordioso³⁷.

Ahora me centraré en *la dimensión social de los vínculos en la comunidad regional y en la responsabilidad de la Iglesia por animar la comunión de una vida plena y digna entre nuestros pueblos*. Lo haré desarrollando estas cuestiones: el servicio de la Iglesia a la comunión; la formación de comunidades de naciones; el desafío de la integración regional y continental; el servicio de la Iglesia, casa y escuela de amor y de justicia a los pobres de América y el mundo.

1. La Iglesia como sacramento de comunión de la vida en Cristo para todos los pueblos

1. El Pueblo de Dios está llamado a ser *sacramento de comunión con Dios y entre los pueblos del mundo*, realizando su aporte evangelizador específico a la integración regional, continental, intercontinental y mundial³⁸. En el marco de la integración lati-

³⁵ Cf. C. GALLI, "El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor", *Teología* 91 (2006) 671-705.

³⁶ Ver los valiosos aportes al tema de los expositores en el CONGRESO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES, *Comunión, ¿un nuevo paradigma?, Stromata* 62 1/2 (2006) 1-188.

³⁷ Cf. GALLI, *Comunicar el Evangelio del amor de Dios de Dios a nuestros pueblos*, op. cit., 138-141, 163-168.

noamericana y americana debemos hacer *una fuerte apuesta por la comunión eclesial en la región* a partir de una teología de la catolicidad y de las iglesias particulares. Después de la crisis inédita de mi país y pensando en el nivel cono-surino propuse un ideal histórico común centrado en los objetivos de reconstruir la nación y construir la región para tener una vida más digna en el mundo globalizado³⁹.

Todos estamos llamados a *construir una comunidad regional de naciones en América Latina y en el Caribe* entre procesos caracterizados por cierta bipolaridad. Por un lado, se aceleran instancias de globalización, continentalización y regionalización; pero, al mismo tiempo, se intensifican procesos de desigualdad, fragmentación y exclusión. Los Obispos que se reúnan en Aparecida deben recordar que en pleno 1992 la IV Conferencia constató “el dinamismo mundial de naciones que se asocian, como signo de los tiempos, aún en América Latina y el Caribe” (SD 205), e hizo *una opción pastoral por la integración latinoamericana* (SD 206, 209).

En este milenio el CELAM propuso a las iglesias de América Latina y el Caribe “*acompañar iniciativas de integración latinoamericana: hacia un destino común*”⁴⁰. En ese año representantes de los Episcopados del Cono Sur, analizando los desafíos ético-sociales del *Área de Libre Comercio de las Américas* (ALCA), dijeron: “es importante reconocer y participar en la construcción

³⁸ Cf. C. GALLI, “La Iglesia en América Latina”, en AA. VV., *Ser católico hoy frente al tercer milenio*, Manrique Zago, Buenos Aires, 1997, 159-165; “Catolicidad y globalización. A propósito del Sínodo para América”, *Criterio* 2205/6 (1997) 608-614; “El intercambio entre la Iglesia y los pueblos en el MERCOSUR”, en GRUPO DE PENSAMIENTO SOCIAL DE LA IGLESIA MONS. GERARDO FARRELL, *Argentina: alternativas frente a la globalización*, San Pablo, Buenos Aires, 1999, 167-208; “La Iglesia y la comunión entre los pueblos”, *Criterio* 2274 (2002) 378-387; “Epílogo. Interpretación, valoración y actualización del pensamiento teológico de Lucio Gera en ‘Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla’ (1956-1981)”, V. R. AZCUY - C. M. GALLI - M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Agape - Facultad de Teología UCA, Buenos Aires, 2006, 867-924.

³⁹ Cf. C. GALLI, “Reconstruir la nación, construir la región”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI, *La Nación que queremos. Propuestas para la reconstrucción*, San Pablo, Buenos Aires, 2004, 27-67.

⁴⁰ CELAM, *Globalización y Nueva Evangelización en América Latina y el Caribe. Reflexiones del CELAM 1999-2003*, Documentos CELAM 165, Bogotá, 2003, 212.

y fortalecimiento de *bloques regionales y subregionales en nuestro continente*⁴¹.

2. La Iglesia existe para evangelizar comunicando a Jesucristo para llevar a los hombres a la comunión con el Padre y con los hermanos en el Espíritu Santo. Su amor al ser humano es un “elemento esencial de su misión” (RH 15) y pertenece a su “estructura fundamental” (DCE 21). Su servicio al “bien común universal” (GS 84) la lleva a ser “casa y escuela de comunión” (NMI 43) para todos, especialmente para los pueblos pobres y los pobres de los pueblos.

La misión salvífica del Pueblo de Dios comunica la plenitud del Salvador y de la salvación, y realiza sacramentalmente la unión de los hombres con Dios y entre sí en el Espíritu. Con este fundamento la Iglesia orienta el intercambio evangelizador hacia la unidad universal y escatológica. Como *sacramento universal de comunión* tiene la misión de *fomentar el intercambio universal*. En tiempos de mundialización, la catolicidad puede iluminar el intercambio internacional para lograr formas de unidad interpolítica, intercultural e intrahistórica entre los pueblos, y así ir gestando la comunión suprapolítica, supracultural y suprahistórica del Reino de Dios.

Sólo un Pueblo verdaderamente universal puede ser *sacramento de la unidad escatológica entre las culturas* e inspirar los intercambios según el criterio de totalidad que corresponde a *universal católico*⁴². La comunión católica debe favorecer intercambios entre los pueblos, sobre todo entre aquellos que tienen vínculos de tradición y vecindad, promoviendo el diálogo entre las culturas y la justicia entre los estados, buscando la unidad internacional y la paz mundial. El concepto católico de comunión universal denuncia la fragmentación excluyente e ilumina la globalización mundial, la continentalización americana y la integración regional.

3. Con su misión evangelizadora la Iglesia puede inspirar evangéli-

⁴² Sobre catolicidad y globalización cf. C. GIAQUINTA, “Iglesia y globalización”, *CIAS* 476 (1998) 405-420.

⁴¹ COMISIONES EPISCOPALES EJECUTIVAS DEL MERCOSUR, CHILE Y BOLIVIA, *El Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) y el futuro de nuestros pueblos*, Montevideo, 4/9/2003, n. 9.

camente los vínculos que unen a las sociedades para que hallen, desde su autonomía, *vías de integración secular*.

“el Pueblo de Dios, porque es ‘unidad en la variedad’, ‘comunidad’ de hombres y pueblos diversos, que no pierden su ‘diversidad’, aparece como *presagio y figura*; más aún, como *germen y principio* vital de la paz universal ... lo que acontece en el Pueblo de Dios sirve de base para que se cree lo mismo entre los hombres”⁴³.

El Pueblo de Dios señala que el sentido último del intercambio entre los pueblos es *la comunión universal*. Los pueblos se comunican desde su subjetividad histórica y la Iglesia lo hace desde su subjetividad cristológica y salvífica, impulsando toda comunicación hacia la meta de la única familia de los hijos e hijas de Dios. El mundo debe ser un *hogar familiar* para la *familia de los pueblos*. La única humanidad posee una inmensa variedad cultural pero ella “no se enriquece con este cúmulo de valores si no se produce un intercambio entre los sujetos portadores de esos valores”⁴⁴. La *globalización* es un proceso multidimensional que acelera la unificación del mundo en el espacio y el tiempo. La Iglesia, *experta en humanidad y mundialidad*,⁴⁵ teológicamente católica y sociológicamente hoy más universal que ayer, debe discernir en ese proceso la *convergencia analógica* entre su catolicidad -el cristianismo es una religión universal- y la mundialidad, manteniendo la distancia *crítica* entre realidades distintas y vinculadas.

La Iglesia, unidad plural original, por su constitución teologal, su dimensión universal -a diferencia de otras religiones, muy determinadas por sus culturas particulares- y su experiencia histórica, *puede acompañar la transición hacia una sociedad global*. El sentido católico puede servir al equilibrio entre la unidad univer-

⁴³ JUAN PABLO II, “Discurso a los obispos argentinos”, 12/6/82, n. 5, en EQUIPO PAULINO, *Juan Pablo II en la Argentina*, Paulinas, Buenos Aires, 1982, 63.

⁴⁴ Y. CONGAR, “Propiedades esenciales de la Iglesia”, en J. FEINER - M. LÖHRER, *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, IV/1, Cristiandad, Madrid, 1973, 505.

⁴⁵ Cf. J. M. LUSTIGER, “La Iglesia, experta en mundialización”, *Communio* (Argentina) 7/2 (2000) 5-9.

sal y las diversidades particulares ante pretensiones contrarias del *universalismo abstracto moderno* y del *particularismo fragmentario postmoderno*. Ambas posturas alimentan el debate acerca de la unidad y la pluralidad en la cultura y la historia. Por un lado, cierta postmodernidad desencantada liquida la posibilidad de “una” cultura humana y “una” historia universal, sumando “muchas” historias particulares, privadas y cotidianas. Por otro, cierta modernidad obstinada todavía postula “una” historia guiada por la ilustración de la razón y el progreso de la libertad. La *universalidad* debe incorporar las *particularidades*, cuando “la colectividad humana corre en bloque una misma suerte, y ya no se diversifica en varias historias separadas” (GS 5). La globalización revela la *interdependencia* en todos los niveles, de lo local a lo mundial. Pero en la interacción entre lo universal y lo particular hay que evitar la falsa universalización de un particular que se impone de modo imperial sin respetar las diferencias⁴⁶. Ninguna nación debe pretender tener ese “destino manifiesto”.

4. La Iglesia universal se particulariza al asumir un “determinado grupo humano” (AG 19) en un peculiar “territorio socio-cultural” (AG 22), configurando la riqueza de las iglesias locales.

“esta Iglesia universal se *encarna* de hecho en las Iglesias particulares, constituidas de tal o cual porción de *humanidad concreta*, que hablan tal lengua, son tributarias de una herencia cultural, de una visión del mundo, de un pasado histórico, de un substrato humano determinado” (EN 62).

Una *comunidad de iglesias particulares*, como las de América Latina y El Caribe, además de sus intrínsecos factores eclesiales, es también fruto de un proceso histórico de inculturación. Su configuración le confiere *un estilo propio*. El Pueblo de Dios “encarnado” en los pueblos (DP 400) adquiere formas peculiares. Contribuimos a delinear el *rostro concreto* de

⁴⁶ Cf. G. ALBERIGO, “L’Europe et les autres continents”, en ASSOCIATION EUROPÉENNE DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES, *La Nouvelle Europe. Défi à l’Église et à la théologie*, du Cerf, Paris, 1994, 69-87, cf. 85-87.

la Iglesia en la diversidad cultural de las iglesias insertas en nuestras naciones. *El corazón palpitante del Pueblo de Dios* se manifiesta de forma privilegiada en la religiosidad popular que es, en su mayoría, “expresión de la fe católica” (DP 444). Su carácter popular expresa la encarnación del Pueblo de Dios en las multitudes pobres y creyentes (MD VI,3; DP 462). Los sentimientos, gestos, símbolos y ritos populares son la vía de ingreso en el núcleo ético-religioso del imaginario colectivo e identifican, diferencian y complementan a nuestras Iglesias. *Las características de nuestras naciones marcan a sus iglesias*. Las expresiones de piedad popular mariana -desde Guadalupe hasta Copacabana, Aparecida, Caacupé, Maipú, los Treinta Tres y Luján en el Sur- son un vivo reflejo de la fisonomía de nuestros pueblos e iglesias. *Conocer, reconocer y aceptar semejanzas y diferencias deben ayudarnos a trazar puentes de diálogo e integración*.

La comunión de la Iglesia universal se realiza por la comunicación de los bienes entre personas e iglesias concretas. La eclesiología de comunión incluye muchas formaciones en los niveles de la *communio personarum* y la *communio ecclesiarum*. Para el Concilio la comunión universal del Pueblo de Dios es el fundamento y el marco de los *intercambios de dones* (LG 13bc)⁴⁷.

El *intercambio entre las iglesias* enraizadas en pueblos distintos enriquece la catolicidad y es factor de *comunicación entre las sociedades*. Nuestras iglesias, arraigadas en culturas de América Latina y del Caribe, al acrecentar el intercambio de sus bienes teológicos, humanos y materiales, se tornan signos e instrumentos de comunión de dones entre las naciones de la zona. El intercambio intraeclesial debe expandirse en intercambios interculturales e internacionales en los que la Iglesia pueda mediar en la comunicación de bienes culturales y materiales. Mucho se hace mediante las *iglesias hermanas*, fomentando “relaciones de hermandad entre las diócesis y las parroquias” (EIA 33) y “una mayor cooperación entre las iglesias hermanas” (EIA 74). El Pueblo de Dios, en la medida en que asume las riquezas de las culturas, se convierte

⁴⁷ Cf. C. GALLI, “Dones o bienes a compartir”, *Criterio* 2233 (1999) 52-57.

en un factor “indirecto” de la comunicación entre las naciones. *El intercambio de dones entre las iglesias inculturadas fomenta así la comunicación secular entre los pueblos*. Porque

“... LG 13b propone una tesis fundamental de la ecle-siología católica... sería difícil expresarse con más claridad y profundidad: se presenta a la Iglesia uni-versal como *una comunión de iglesias particulares* e indirectamente como *una comunión de naciones, lenguas y culturas*. Cada una de ellas aporta sus dones al conjunto”⁴⁸.

¿Podrá plantear Aparecida cuáles son los bienes que nuestras iglesias deben compartir entre sí para servir al bien común regional y a la comunión entre los pueblos? ¿Cómo lograr que la comunicación pastoral de dones impulse el intercambio de las riquezas de nuestras naciones?

5. La variedad cultural de los pueblos, representada en la diversidad de sus iglesias, junto con la nueva fisonomía que se vaya dando a partir de intercambios frecuentes e intensos, daría contornos más precisos al *Pueblo de Dios en nuestra región*. En este proceso podrían aparecer *nuevas formas eclesiales*. Así como, en el nivel cultural, se requiere “entender cómo se reconstruyen las identi-dades étnicas, regionales y nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación cultural”⁴⁹, en el nivel eclesial pueden darse nuevas figuras según las acciones de nuestras igle-sias a medida que recorran un itinerario común en la comunidad regional. *La V Conferencia debería alentar la formación de nuevas figuras eclesiales regionales*.

El 70 % de los católicos vivimos en iglesias y pueblos del tercer mundo. *¿Podrá la Iglesia latinoamericana y caribeña delinear una nueva figura comunitaria en la futura configuración cultural del Pueblo de Dios?* Y las nuevas figuras eclesiales y culturales que puedan ir surgiendo, ¿manifestarán mejor que *la Iglesia, el*

⁴⁸ JUAN PABLO II, “Alocución a los cardenales y preladados de la curia romana”, 21/12/1984, *L’Osservatore Romano* (edición semanal en lengua castellana), 30/12/1984, 3.

⁴⁹ N. GARCÍA CANCLINI, *Consumidores y conciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995, 113.

Pueblo de Dios, es un Pueblo de pueblos?

2. La formación de comunidades de naciones a nivel regional y continental

1. Medito sobre *la* formación de comunidades de naciones desde hace una década y profundicé el tema al exponer sobre *El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina*⁵⁰, en un Congreso al que fui invitado por el CELAM⁵¹. En 2002 participé en El Escorial de una reunión entre representantes de iglesias de Europa y América Latina, convocaba por la *Comisión de Episcopados de la Comunidad Europea* (COMECE), el *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM) y la *Conferencia Episcopal Española* (CEE). Entre los 140 participantes había obispos de 17 episcopados europeos y los presidentes de las 22 conferencias latinoamericanas. El tema fue *América Latina y la Unión Europea. Juntos por el bien común universal. Contribución de la Iglesia*. El Congreso emitió el Mensaje *Encuentro de dos mundos. Por una sociedad global humanizadora y solidaria*⁵², para los Jefes de Estado y de Gobierno que se reunían en la II Cumbre de la Unión Europea, América Latina y el Caribe.
2. El aporte eclesial puede servir al equilibrio entre la unidad universal y las diversidades particulares. Un país, una región, un continente y el mundo son, cada uno a su modo, una *unidad plural*⁵³. La comunión católica puede confirmar la unidad plural de cada país y continente, e iluminar los movimientos concéntricos y entrelazados de mundialización, continentalización y regionalización, que se revelan complementarios. Para los latinoamericanos se trata de realizar una unidad plural en todos los niveles, desde los más

⁵⁰ La ponencia, con una introducción sobre esta reunión celebrada del 12 al 14 de mayo de 2002, se halla en C. GALLI, "El servicio de la Iglesia al intercambio entre Europa y América Latina", *Teología* 78 (2001) 105-154.

⁵¹ Tuve la ponencia teológica en un Congreso con seis expositores generales: P. Aylwin Azócar, ex-Presidente de Chile; A. Gutiérrez, ex-Primer Ministro de Portugal; G. Escobar Herrán, entonces embajador de Colombia ante la Santa Sede; C. M. Galli; J. Raga Gil, miembro de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales; Cardenal O. Rodríguez Maradiaga, Arzobispo de Tegucigalpa, Honduras y ex-Presidente del CELAM.

⁵² El *Mensaje* se halla en <http://www.celam.org/secr general/AL unioneeuropea.htm>

⁵³ Tomo esta expresión de J. LABARRIÈRE, *L'unité plurielle*, Aubier-Montaigne, Paris, 1975, 64, 72.

pequeños a los más grandes. Por eso, la Iglesia debe promover *una cultura de la comunión, la integración y el intercambio*. El Pueblo de Dios se encarna en las comunidades humanas, a partir de la familia, y se inserta en configuraciones sociales, históricas, culturales y políticas de distinta amplitud. Hace unos años se consideraba la presencia de la Iglesia en distintos niveles de la comunidad política: local, municipal, provincial, regional, nacional, subcontinental y mundial, pero no se valoraban otros dos ámbitos de realizaciones y presencias intermedias, como la región y el continente.

3. En este espacio flexible se ubican las *comunidades de naciones*. En el primer posconcilio nuestras iglesias asumieron perspectivas nacionales, latinoamericanas y universales, pero no aparecían todavía, como en los años noventa, los desafíos de las regiones y los continentes. A nivel comercial, en 1990 había 50 grupos regionales, pero en 2000 pasaban los 200⁵⁴. Se afianza la tendencia de formar *nuevas comunidades regionales*. Los estados parecen demasiado chicos ante los fenómenos globales y demasiados grandes ante las necesidades locales. En este signo de nuestro tiempo la fe puede discernir *la voz de Dios* que nos convoca a imaginar y plasmar formas nuevas de realizar nuestra vocación a la convivencia en la unidad. Los signos son desafíos a la misión de la Iglesia, la cual, desde los años cincuenta acompañó diversamente la suerte de la *comunidad latinoamericana* y la constitución de la *comunidad europea*.

Juan Pablo II miró a la *Unión Europea* no sólo como un mercado de intercambios económicos o un espacio de libre circulación de ideas, sino, sobre todo, como “*una verdadera comunidad de naciones que quieren unir sus destinos para vivir como hermanos*”⁵⁵. Con términos similares dijo que la Iglesia en América está llamada a “*promover una mayor integración entre las naciones*” (EIA 55). Pero, lamentablemente, *Ecclesia in America* no recogió

⁵⁴ Cf. COMECE, *Global governance. Our responsibility to make globalisation an opportunity for all*, Brussels, 2001, 30.

⁵⁵ JUAN PABLO II, *Mensaje a la XXX Asamblea del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa*, 6/10/2000 n. 4, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 27/10/2000, 2.

un párrafo de los *Lineamenta* para el Sínodo de América (n. 47), en el que se discernía la formación de *comunidades intermedias* a la luz del plan de Dios que tiende a la unidad. Aquel lúcido texto decía:

“Para alcanzar esa meta (la paz y la unidad de la familia humana), que responde al misterioso *designio de Dios en Cristo*, el camino es largo y laborioso. Se trata de un trabajo que implica diversas etapas orientadas a la formación de *comunidades intermedias, a nivel regional, nacional e internacional. La tendencia histórica a formar comunidades de pueblos a nivel nacional, y comunidades de naciones a nivel internacional y continental, es señal de esa aspiración de la humanidad a reconocerse como una grande y única familia...*”⁵⁶.

Dios nos invita a promover una mayor unidad latinoamericana. Puebla nos enseñó a evangelizar los nuevos procesos porque “es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas” (DP 393). La unidad europea, la integración latinoamericana, el intercambio intra e intercontinental, son procesos que están en curso en distintas etapas diferentes entre sí. Para evangelizar las nuevas formas culturales en su nacimiento, la Iglesia debe *hacerse presente ahora*, como lo hizo en otros tiempos, colaborando con los pueblos y sus instituciones para formar comunidades regionales de naciones.

4. La acción evangelizadora a nivel capilar y estructural puede contribuir a *formar la conciencia regional, continental y mundial*, así como en otras épocas colaboró con *la formación de la conciencia nacional en cada país*. El nuevo desafío requiere ampliar los horizontes hacia lo global y atender las demandas en lo local, porque los movimientos hacia lo macro han provocado una renovada concentración sobre lo micro. En un tiempo de reformulación del Estado-Nación urge dar espíritu y cuerpo a la

⁵⁶ SÍNODO DE OBISPOS - ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMÉRICA, *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América. Lineamenta*, Ciudad del Vaticano, 1996, n. 47.

propia Patria y también a la *Patria Grande* y a las *patrias chicas*. Como varios de “nuestros países se fundaron por la exclusión de vecino”⁵⁷, existe la tendencia a marcar excesivamente los intereses nacionales y a trazar los proyectos sobre la política del *vecino excluido*. Muchos argentinos -tal vez lo mismo sucedió en otros países- fuimos formados en la conciencia de creernos superiores. Si aumentan recelos y conflictos -como pasa actualmente entre los rioplatenses- los cristianos debemos fomentar la hermandad.

La educación es un camino fundamental para la integración. La Iglesia, con su fuerza profética y su lenguaje simbólico, puede ayudar a *formar el ideal histórico de construir comunidades regionales*. En sus instituciones debe *educar en una fraterna conciencia comunitaria* entre los pueblos y ayudar a descubrir *un nuevo bien común regional que beneficie a todos y a cada uno*, conjugando la bipolaridad entre el bien local y el bien universal, para enriquecer en una apertura integradora la propia identidad con los aportes de las otras identidades⁵⁸.

Para avanzar en la integración cultural hay que “generar redes de intercambio e identificaciones positivas, ya que lo comunicacional y lo emblemático del proceso integrador no puede ser descuidado”⁵⁹. Esta función utópica y simbólica exige formar un *nuevo imaginario integrador*, como se hace en Europa. La tarea educativa y catequística de la Iglesia puede *formar valores comunes y crear espacios de encuentro* -desde lo ecuménico e interreligioso hasta lo académico y profesional- que brinden “la posibilidad de que la propia identidad -individual, regional o nacional- integre una *identidad plural* mucho más vasta, una verdadera mundialización”⁶⁰.

3. **Una cultura de comunión para una comunidad lati-**

⁵⁷ A. METHOL FERRÉ, “Paradojas de la política sudamericana”, *Archivos del Presente* 23 (2001) 43.

⁵⁸ Cf. V. FERNÁNDEZ, *Valores argentinos, o un país insulso*, Bouquet, Buenos Aires, 2006, 56-62.

⁵⁹ D. GARCÍA DELGADO, *Estado-Nación y Globalización*, Ariel, Buenos Aires, 1998, 120.

⁶⁰ V. MASSUH, *Cara y contracara. ¿Una civilización a la deriva?*, Emecé, Buenos Aires, 1999, 81.

noamericana más integrada

1. La cultura se declina en singular y plural. La cultura es el cultivo integral del hombre para alcanzar “un nivel verdadera y plenamente humano” y las culturas constituyen el bien común de los distintos pueblos (GS 53-54). *Cultura* y *culturas* denotan varios contenidos semánticos: clásico y moderno, normativo y descriptivo, humanístico y etnológico, pedagógico y expresivo, valorativo y fenoménico, individual y social. La cultura no es un mínimo común denominador ni una mera suma de culturas y las culturas no denotan de por sí equivalencia o relativismo, sino que invitan a percibir lo universal y lo particular mediante un *diálogo intercultural*.

Ya en su *Mensaje a los Pueblos* Medellín señaló que *América Latina es una y múltiple*. En la discusión acerca de la cultura latinoamericana las posiciones oscilan entre la afirmación de una homogeneidad férrea o de una total heterogeneidad. Teniendo en cuenta las riquezas peculiares y las diferencias evidentes, me animo a afirmar que *somos una unidad plural*, deseando que se entienda bien esta expresión especulativa que *conjuga unidad y pluralidad* sin sacrificar una a la otra, pero que no cede ni a una abstracta unidad ni a una irreconciliable pluralidad.

La conciencia eclesial nos inclina a reconocer tanto la totalidad y unidad de esta comunidad subcontinental como la particularidad y diversidad de sus pueblos y estados que deben respetarse e integrarse. Si Puebla acentuó la unidad, Santo Domingo destacó la pluralidad. América Latina y El Caribe -como todo continente- es una unidad plural con elementos comunes y componentes diversos. Con sus innumerables diferencias regionales, nacionales o locales forma una “originalidad histórico-cultural” (DP 446) a partir de acontecimientos pasados y presentes, y de factores lingüísticos, culturales, religiosos, que le dan aquella *unidad espiritual* (DP 412) que subsiste a pesar a las divisiones nacionales y los desgarramientos sociales. La clave de esa *unidad en la pluralidad* -raíz de proyectos integradores- sigue siendo básicamente cultural.

Desde Medellín hasta Puebla hablábamos de *América Latina*, uniendo México, América Central y toda la América del Sur con sus dos rostros lusoamericano e hispanoamericano, ambos procedentes de la antigua Hispania. En Santo Domingo se integró

explícitamente en el lenguaje pastoral a los pueblos *del Caribe*, que mayoritariamente son latinos, si bien hay algunos pequeños estados independientes de procesos de colonización inglesa y holandesa.

2. América Latina es *una comunidad de pueblos* con un plexo de valores comunes, un carácter afín, una tradición compartida. La Iglesia está presente en su historia y en la historia del nombre *América Latina*. La primera institución en el mundo que llevó ese nombre fue un colegio fundado en 1858 en Roma para la formación intelectual del clero de nuestros países, el cual en 1863 fue rebautizado *Colegio Pío Latino-Americano*. En 1899, convocado por León XIII, se realizó el *Primer Concilio Plenario Latinoamericano*. El nombre *América Latina*, desde el siglo XIX, expresa lo que nos une y distingue. Nos une a todos los americanos, pero nos distingue de la América anglosajona; nos integra en la tradición occidental y latina, pero nos distingue de Europa. Ese nombre afirma la vocación a ser un *pueblo-continente* o una *nacionalidad continental*⁶¹. Si nuestra unidad es muy frágil en los niveles institucionales, en varios aspectos *culturales* parece ser más fuerte que la de otros continentes. En general, los latinoamericanos podemos entendernos a nivel idiomático, en español, portugués o “portuñol”. Hay más afinidad entre puntos extremos de América Latina que entre países distantes de Europa, África o Asia, por sus enormes heterogeneidades lingüísticas, raciales, históricas y religiosas. Pero, lamentablemente, no hemos logrado que estos vínculos forjaran una *integración efectiva*. Si el sentido de la *Patria Grande* pertenece a nuestro pasado y nos configura desde la memoria histórica, la integración debe propender hacia una unidad futura, para llegar a ser, de forma modesta, una *Nación de naciones* (Bolívar) o una *Confederación de pueblos libres* (Artigas).

La comparación con Europa resulta útil al considerar la distinta formación de las naciones en el siglo XIX. Allí varios estados nacionales se constituyeron desde realidades culturales preexistentes; aquí, la unidad cultural de la América Hispánica fue dividida en

⁶¹ Cf. A. ARDAO, *Nuestra América Latina*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1986, 54.

una veintena de estados. Desde aquellas bases, y luego del duro aprendizaje hecho en las dos guerras mundiales, la integración europea avanzó durante cincuenta años desde el *Tratado de Roma* (1957), pasando del *Mercado Común* a la *Unión Europea*. Se ha consolidado institucionalmente y hoy enfrenta el reto de fortalecer los vínculos recreando las bases espirituales comunes y respetando tantas microculturas, cuando se afirman regionalismos y nacionalismos. Al mismo tiempo, al ampliarse para contener unos treinta países tan distintos, enfrenta el reto aún mayor de consolidar su unidad continental y acordar una base jurídica en una *Constitución* que represente a todos sus miembros, tradiciones e intereses, lo que todavía no se ha podido concretar.

La *Unión Europea*, en proceso de ampliación e institucionalización, se debate entre la fe y la increencia, mientras se extienden el secularismo y el fundamentalismo⁶². *La Iglesia afirma su valor histórico como una casa común*⁶³. Al mismo tiempo le pide ampliar la comunidad a todas las naciones del Atlántico hasta los Urales; ahondar la unión fundando la convivencia en los valores espirituales y éticos de la *tradición humanista y cristiana* -sobre todo, la fe en Cristo y la dignidad infinita de cada persona- simbolizados en los copatronos de Europa: Benito, Cirilo y Metodio, Brígida, Catalina y Edith; reconocer la presencia específica de la Iglesia Católica, las iglesias cristianas y las comunidades religiosas en las instituciones comunitarias; evitar que el repliegue sobre sí misma, porque la Iglesia y la humanidad son más amplias que la nación y el continente; e infundir un “espíritu común” en la construcción de la nueva Europa⁶⁴.

En América Latina, *recién estamos en los inicios de un proceso equivalente y necesitamos una mayor integración económica, política, social y cultural* que haga posible tener un destino

⁶² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La teología española ante la nueva Europa*, Kadmos, Salamanca, 1994, 7-54.

⁶³ II ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Mensaje final* n. 6, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 29/10/1999, 11.

⁶⁴ Éste era un tema recurrente de JUAN PABLO II: cf. *Discurso al Simposio del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa*, 11/10/1985, n. 12, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 20/10/1985, 10; *Discurso al Consejo de Conferencias Episcopales de Europa*, 16/4/1993, n. 6, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 23/4/1993, 7.

común en el nuevo siglo, habida cuenta de la posición de prescindencia que nos asignan poderes mundiales⁶⁵. En la historia moderna América Latina jugó un rol secundario, por lo que se la llama *extremo Occidente* u *occidental* de una forma *marginal*⁶⁶. Huntington caracterizó siete grandes áreas culturales: occidental, confuciana, japonesa, hindú, islámica, eslavo-ortodoxa y latinoamericana -¿ y la africana?- marginando a América Latina de la occidental o considerándola una subcivilización⁶⁷. En la obra geopolítica de Brzezinski *El Gran Tablero Mundial* no se menciona a América Latina ni una vez, porque en el mundo globalizado parecen contar los estados continentales euroasiáticos. Esperemos que no sea un destino fatal lo dicho por G. Papini: “desde el punto de vista de la cultura universal... América Latina es prescindible”⁶⁸. Por eso importa recalcar que “la integración es el único modo de participar en la globalización”⁶⁹.

3. *Nuestra Iglesia tiene una responsabilidad especial en esta tarea integradora* porque desde sus orígenes tuvo conciencia de su dimensión continental y está llamada a ser *sacramento de comunión* de los pueblos con Dios y entre sí. Ella tiene una fisonomía propia que surge, mediatamente, de los rasgos culturales de este pueblo creyente, mestizo y pobre, y de su inserción en un subcontinente uno y múltiple, tradicional y moderno, occidental y sureño. Su figura se ha delineado, inmediatamente, por el proceso de *latinoamericanización* llevado a cabo en la segunda mitad del siglo XX por sus iglesias particulares agrupadas en el nivel nacional y por el servicio de la Santa Sede y del CELAM. Puebla expresó la autoconciencia histórica alcanzada por la Iglesia católica en nuestros pueblos latinoamericanos (DP 4-14, 232-237, 408-415).

La V Conferencia debería animar una cultura de comunión a

⁶⁵ Dijo H. Kissinger a G. Valdés: “Usted habla de América Latina. No es importante. Nada importante puede venir del Sur. El Sur no tiene importancia” (A. ROUQUIÉ, *Extremo Occidente*, Emecé, Buenos Aires, 1990, 353)

⁶⁶ V. MASSUH, *El llamado de la Patria Grande*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983, 140.

⁶⁷ S. HUNTINGTON, *El choque de civilizaciones y la reconsideración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997, 50-52.

⁶⁸ Citado por J.L. DE IMAZ, *Sobre la identidad iberoamericana*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983, 7.

⁶⁹ METHOL FERRÉ - METALLI, *La América Latina del siglo XXI*, op. cit., 84.

nivel nacional, regional y continental, con destino universal, siendo fiel al camino reciente de nuestra Iglesia. Ella generó una *dinámica pastoral continental* con las Conferencias de Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo, pioneras en reuniones continentales y antecedentes del Sínodo para América (EIA 4). La Iglesia, *experta en latinoamericanidad*, cultivó esta pertenencia histórica y cultural en varias generaciones, sobre todo desde Medellín, con sus documentos, santuarios y símbolos, alentando *el intercambio solidario entre naciones vecinas y pueblos hermanos*.

América Latina tiene una doble pertenencia que la hace bastante singular: pertenece culturalmente al mundo *occidental*, tanto tradicional como moderno, y es parte del *sur* signado por el subdesarrollo y la pobreza. Integrando el continente americano, es la única región cristiana del sur pobre y, todavía, el subcontinente más homogéneamente católico de Occidente. Por eso *la Iglesia debe alimentar la esperanza de forjar una nueva síntesis cultural desde nuestra originalidad en la que se integren valores espirituales cristianos con aportes seculares modernos*. Medellín y Puebla asumieron el desafío lanzado por Pablo VI sobre nuestra vocación a “aunar, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (MD Intr 7; DP 4).

Aparecida debería renovar el compromiso eclesial para fortalecer los vínculos espirituales que unen a nuestras naciones, de tal modo que la comunión basada en los valores teologales se proyecte, respetando la pluralidad de la sociedad civil y la autonomía o laicidad del Estado (DCE 28), hacia *nuevas formas de unidad secular* “en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal” (DP 428).

Destaco como un signo *La Visita de Jesucristo y la Virgen de Guadalupe a los pueblos de América Latina y el Caribe*, que pasó por todas nuestras ciudades y pueblos. Concebida como una larga procesión de entrada en el tercer milenio y realizada desde 1992 hasta 2000 como una peregrinación misionera, comenzó en el santuario de Guadalupe y culminó en el de Luján. Portando las imágenes del Cristo Crucificado y de Nuestra Señora de

Guadalupe junto con el Libro de la Palabra de Dios, se celebró en cuatro etapas, recorriendo 24.000 kilómetros. Fue un magnífico testimonio de la fe contemplativa de los humildes. En esta línea Aparecida podría dar un paso adelante con respecto a la valoración de la piedad popular hecha por Puebla reconociendo como una de las bases de la *pedagogía de la santidad* (NMI 31) la *mística popular que late en la espiritualidad de los humildes*. Por eso Seibold propone que “la Iglesia debería reconocer públicamente esta raigambre mística del catolicismo popular latinoamericano”⁷⁰.

Aquella peregrinación fomentó los vínculos fraternos entre los pueblos en la comunión del Pueblo de Dios, expresada sobre todo en los cruces de fronteras. Debemos acrecentar el *intercambio pastoral, espiritual y teológico* entre las iglesias hermanas situadas en naciones vecinas sobre una *teología del intercambio* capaz de inspirar vínculos eclesiales y culturales⁷¹.

4. Justicia y amor para los pueblos más pobres en la comunidad americana y mundial

1. *América es una unidad plural*. El nombre, *América* en singular o *las Américas* en plural, está ligado a la cuestión misma de América. Una visión deficiente la caracteriza sólo con un criterio geográfico viéndola como “una” realidad continental o como la suma de “cuatro” regiones: Norte, Centro, Caribe y Sur. Pero ¿cómo considerar a México, ubicado geográfica y económicamente en el Norte, pero que pertenece histórica, social y culturalmente al Sur?

Esa realidad requiere introducir determinaciones cualitativas acerca de lo común y lo diverso. Por ejemplo, en lo religioso hay cierta identidad cristiana de América y emerge *una Iglesia joven* de 500 años. La primacía del factor religioso que marca la unidad cristiana resulta clave en *Ecclesia in America* (EIA 14). En lo

⁷⁰ J. SEIBOLD, *La mística popular*, Buena Prensa, México, 2006, 196; un estudio muy serio sobre el tema.

⁷¹ Cf. C. GALLI, “Hacia una eclesiología del intercambio. Exploración inicial de un sugestivo lenguaje conciliar”, en M. ECKHOLT - J. SILVA, *Ciudad y humanismo. El desafío de convivir en la aldea global. Para el Intercambio Cultural latinoamericano-alemán en sus 30 años*, Universidad del Maule, Talca, 1999, 191-208.

socioeconómico hay enormes y crecientes desigualdades entre ricos y pobres entre el norte y el sur, *en el sur* -el subcontinente más desigual del mundo- y aún en el norte. Las iglesias cristianas están llamadas a ser *sacramento de comunión solidaria* entre naciones del norte y el sur, e impulsar *una comunidad americana más justa*.

2. *Todas las naciones del hemisferio deben redefinir su pertenencia americana y su espacio continental*. Deben hacerlo los Estados Unidos, después de la crisis de los modelos impuestos en base a sus intereses: el *panamericanismo* (1889-1945), según la célebre declaración Monroe “América para los americanos” (1823); y el *sistema interamericano* montado sobre el TIAR (1947) y la OEA (1948) en el marco de Yalta y bajo la sentencia de Truman “un hemisferio cerrado en un mundo abierto”. Algunos ven la presencia de esa tradición panamericanista detrás del postergado proyecto del ALCA y otros ven la tradición latinoamericanista detrás de un acuerdo entre el MERCOSUR y la CAN que procure un Mercado Común Sudamericano. Así surgió la propuesta del ALCSA desde Brasil o la más reciente del ALBA desde Venezuela. No me interno en cuestiones que superan mi competencia. Advier-to que, en este contexto, se replantea la dialéctica bipolar del hemisferio americano o la forma concreta de la unidad continental. Junto con los intereses y acuerdos comerciales hay que atender a las tradiciones y valores culturales, porque un tratado comercial no es sinónimo de una integración cultural, como lo muestra el muro que se construye entre EUA y México. Por motivos culturales y políticos -no sólo según la lógica económica- deben integrarse mucho más los países del Sur, América Central, el Caribe y México. Por eso, ampliando la constituida *Comunidad Sudamericana de Naciones*, que desde la Declaración del Cusco del 8/12/2004 integra formalmente a los doce estados de América del Sur⁷², e incluso trascendiendo el significativo nombre de los *Estados Unidos de Sudamérica*⁷³, hay que aspirar a la *Unión latinoamericana*⁷⁴, y

⁷² Cf. la *Declaración del Cusco sobre la Constitución Sudamericana de Naciones*, en la recopilación de E. DUHALDE, *Comunidad Sudamericana. Logros y desafíos de la integración*, Planeta, Buenos Aires, 2006, 19-24.

caribeña, integrando con realismo todos los aspectos, desde las identidades culturales a los intereses comerciales.

Para los representantes de los Obispos del Cono Sur, “*un verdadero proceso de integración de América* debe basarse en una política continental que tenga en cuenta los derechos humanos y los principios de la soberanía, la justicia, la solidaridad y el respeto a las identidades culturales de los pueblos”⁷⁵. En esa línea pienso que nuestros pueblos tendrán que jugar su destino en diversos procesos abiertos, conflictivos y entrelazados. Con el ideal y la opción por *construir una comunidad regional de naciones deben avanzar en la integración latinoamericana*. Desde esa base de unidad subcontinental deben apuntar a la sociedad americana en su conjunto, la asociación con Europa, y los lazos con China, Rusia, India, Japón y todos los pueblos.

Si queremos que las intercambios generen *vínculos estables* deben tener *fundamentos sólidos*. Un *regionalismo integral* exige la promoción de *valores culturales comunes y una ciudadanía plena para todos*. La integración debe ser entendida y vivida no sólo como mercado a nivel económico, ni sólo como región a nivel político, sino como *una comunidad de naciones a nivel histórico-cultural*. Además de ser una sociedad de necesidades, intereses y actividades, debe ser una comunidad de valores, aspiraciones e instituciones. Para eso hay que promover una *integración multidimensional* que comprometa a las comunidades de la sociedad civil de los países. Recuerdo que el magisterio pontificio reconoce *la subjetividad de la sociedad* (CA 49) ante el peligro de absolutizar el Estado o el mercado, instituciones políticas y económicas que deben estar al servicio de la persona y la sociedad. La *emergencia de la sociedad civil* forma un nuevo espacio de actuación para movimientos organizados en redes solidarias. Si

⁷³ G. CARRIQUIRY LECOUR, *Una scommessa per l'America Latina. Memoria e destino storico di un continente*, Le Lettere, Firenze, 2003, 110. Cf. la versión castellana, corregida y aumentada, con su documentado análisis y su sentido católico, en *Una apuesta por América Latina*, Sudamericana, Buenos Aires, 2005.

⁷⁴ J. SCANNONE, “Desafíos ético-sociales de la regionalización a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia”, en GRUPO FARRELL, *Ética, desarrollo y región. Hacia un Regionalismo Integral*, CICCUS, Buenos Aires, 2006, 34.

⁷⁵ COMISIONES EPISCOPALES EJECUTIVAS DEL MERCOSUR, CHILE Y BOLIVIA, *ELALCA y el futuro de nuestros pueblos*, op. cit, n. 10.

Puebla asumió el tema de los valores y estructuras en la cultura, Aparecida podría plantear el tema del aporte cultural de la sociedad civil al bien común nacional, regional e internacional.

En este proceso nuestras iglesias, desde su arraigo histórico, su comunión orgánica y su misión evangelizadora, pueden hacer un importante aporte para querer eficazmente un ideal histórico común. En camino a Aparecida me pregunto si episcopados, fieles y comunidades, incluyendo a los teólogos, somos concientes del desafío que tiene *apostar por la región y el continente*.

3. Con sus luces y sus sombras, el espejo europeo nos puede ayudar a mirarnos. También *Europa es una unidad plural* que combina a su modo unidad y pluralidad, porque une muchas alteridades que han construido una identidad⁷⁶. Gadamer ha considerado el *plurilingüismo* europeo como un valor que permite aproximarse al otro en su alteridad, una ayuda para descubrir la propia identidad -el otro es otro de uno y los otros son otros de nosotros-, una escuela para aprender a convivir a pesar de las guerras. Si bien en América Latina tenemos la experiencia y el deber de ser un *espacio de paz*, aquella reflexión puede enriquecernos *si queremos descubrirnos mutuamente como otros que construyen el nosotros de una identidad plural común*; si deseamos, como dice otro texto del gran filósofo, descubrir que lo otro del vecino no es una alteridad a evitar -el vecino excluido- sino una *alteridad que contribuye a la comunión*.

“... lo otro del vecino no es alteridad que sólo debe evitarse sino *alteridad contributiva* que invita al propio reencuentro. *Todos somos otros y todos somos nosotros mismos* (Wir sind alle Andere, und wir sind alle wir selbst). Tal me parece ser la aplicación que debemos hacer a nuestra situación”⁷⁷.

Reconocer la alteridad de los otros es un camino para aprender

⁷⁶ Cf. E. MORIN, *Il problema dell'identità europea*, en AA. VV., *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, J. Book, Milano, 1987, 38. Cf. P. HÜNERMANN, “Wurzeln europäischer Identität”, en AA. VV., *Fundamente Europas. Christentum und europäische Identität*, Paulinus, Trier, 1995, 5-29.

⁷⁷ H. GADAMER, “Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft”, en *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt, 1995, 30.

a convivir entre todos.

“...Vivir con el otro, vivir como el otro del otro, esta tarea humana fundamental, vale tanto a pequeña como a *gran escala*... en las grandes asociaciones humanas, pueblos y estados. Aquí reside la especial ventaja de Europa, en el hecho de que, más que otros países, ha podido y debido aprender a vivir con otros, aun cuando los otros fueran diversos (*anders*)”⁷⁸.

El aprendizaje para *vivir la comunión entre los diferentes* debe marcar los procesos de integración intracontinental y las formas de asociación intercontinental. Así como en la *identidad europea* juegan las alteridades de las culturas latinas, bizantinas, celtas, germánicas, eslavas, húngaras, en la fisonomía latinoamericana y caribeña tienen su propio peso los componentes hispanos y lusitanos, aborígenes y africanos, mestizos y criollos, inmigrantes y europeo-modernos. Incluso se habla de *tres* áreas: *Indolatinoamérica*, *Eurolatinoamérica*, *Afrolatinoamérica* en *una* América Latina cuyas áreas se amplían si se consideran a México y el Caribe.

4. Teniendo en cuenta las reflexiones anteriores destaco que el *discurso eclesial sobre la unidad de América* se ha desarrollado con parámetros peculiares. En 1992, en su *Discurso inaugural* en Santo Domingo, Juan Pablo II sugirió hacer un *Sínodo para América* en el marco de la “solicitud pastoral por las categorías sociales más desprotegidas” (n. 17) siguiendo la opción preferencial por los pobres a nivel internacional. Al iniciar el ciclo jubilar, en *Tertio millennio adveniente* lo propuso para tratar “la problemática de la *nueva evangelización* en las dos partes del mismo continente ... y la cuestión de la *justicia* y de las relaciones económicas internacionales, considerando la enorme desigualdad entre el Norte y el Sur” (TMA 38). El contexto mundial de los noventa fue el marco del Sínodo que en 1997 reunió a Obispos de

⁷⁸ GADAMER, O. C., id. Se podría reflexionar más sobre este punto tratando de incorporar el aporte que hace P. RICOEUR -en diálogo con E. Husserl y E. Lévinas- sobre la *megacategoría de alteridad*, cuando es referida al otro de sí mismo; cf. *Sí mismo como otro*, Siglo veintiuno editores, México, 1996, 365-379. Más aún, debería completarse con el aporte al tema de su obra *Caminos del reconocimiento*, Trotta, Madrid, 2005, 227-267.

la Iglesia que peregrina en América, la cual ya en 2000 constituía el 62,8% del catolicismo mundial.

Ecclesia in America enseña que Cristo, *Camino* al Padre y a los hermanos, es la *vía* hacia la conversión personal y social, a la comunión trinitaria y eclesial, y a la solidaridad social e internacional. En su *óptica religiosa* acentúa la *unidad espiritual* del Continente desde la identidad cristiana como fuente de comunión entre iglesias y de solidaridad entre naciones (EIA 5).

La Iglesia en América es decisiva para el futuro del cristianismo en el mundo. La unidad en la *fe cristiana* (EIA 14) se valora mejor al considerar la diversidad religiosa de otros continentes. Pero esta unidad debe hacerse cargo de las *diferencias confesionales y culturales*, y también de las *desigualdades económicas y sociales* (EIA 55), fruto de “pecados sociales que claman al cielo” (EIA 56). En el proceso sinodal americano se planteó el desafío a la comunión que afrontan iglesias insertas en áreas culturales distintas y que sufren la división norte-sur. Según una eclesiología de comunión, el Pueblo de Dios debe ser *signo e instrumento de comunión solidaria* para la sociedad civil en América y en el mundo. Como nunca antes tenemos que afrontar el desafío de *pensar los problemas de la fe y la justicia en perspectiva americana*.

Si “el mayor don que ha recibido América es su fe” (EIA 14), la fe cristiana es el bien más grande que América Latina y El Caribe pueden dar desde su pobreza *ad gentes*. Algo parecido afirmó Juan Pablo II de Europa: “el cristianismo ha sido en nuestro continente un factor primario de unidad entre los pueblos y las culturas, y de promoción integral del hombre y de sus derechos”⁷⁹, en consonancia con el primer sínodo europeo: “la fe cristiana pertenece de forma decisiva al fundamento permanente y radical de Europa”⁸⁰. Por esta comprensión de las relaciones entre la fe cristiana y las culturas históricas de Europa y América, todo servicio de la Iglesia a la unidad entre los pueblos debe fundarse en la fe que afirma

⁷⁹ JUAN PABLO II, *Homilía durante la Misa de clausura de la II Asamblea especial para Europa del Sínodo de los Obispos*, 23/10/1999 n. 5, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 29/10/1999, 9.

⁸⁰ I ASAMBLEA ESPECIAL PARA EUROPA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Declaración final* n. 2, *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española), 27/12/1991, 6.

el cristocentrismo trinitario como un potencial que promueve la dignidad humana en la comunión fraterna.

5. Esta fe proclama que *Jesucristo es el rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre* (EIA 67). En el Señor encontramos los rostros de los que sufren (Mt 25,44-45), recuerdan los papas (NMI 49, DCE 15) y las conferencias anteriores: *los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo* (SD 178). Benedicto XVI retoma la imagen del rostro en ese doble sentido: Cristo es el rostro de Dios; el ser humano, en especial el pobre, es el rostro de Cristo. En una entrevista dijo: “El asunto fundamental es que debemos descubrir a Dios, no a un Dios cualquiera, sino al Dios que tiene rostro humano, porque *cuando vemos a Jesucristo vemos a Dios*”⁸¹. Antes, en su primera encíclica, comentando la parábola del juicio final, había expresado: “Jesús se identifica con los pobres... Amor a Dios y amor al prójimo se funden entre sí: *en el más humilde encontramos a Jesús mismo y en Jesús encontramos a Dios*” (DCE 15).

La V Conferencia debe potenciar la opción del amor preferencial a los pobres, esbozada por Medellín con expresiones equivalentes (DM XIV,4-11) y explicitada por Puebla (DP 1134-1165) y Santo Domingo (SD 178-161). La Iglesia cree y confiesa, como lo expresó Guamán Poma, un indio peruano de la primera generación cristiana de América, que *donde está el pobre, está Jesucristo*⁸². La caridad de la Iglesia a los pobres “es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (NMI 49).

El Pueblo de Dios en América Latina y El Caribe vive la fe en condiciones de pobreza y asume la pobreza desde su fe, siendo la *Iglesia de los pobres* y verificando que es la *Iglesia de todos* al abrazar a los últimos. La opción por los pobres manifiesta la catolicidad eclesial que se concreta en la predilección por los más pequeños en los niveles pastoral, teológico y espiritual⁸³.

En los últimos cincuenta años el producto bruto global creció

⁸¹ BENEDICTO XVI, *La alegría de servir*, op. cit., 5.

⁸² Cf. G. GUTIÉRREZ, “Donde está el pobre, está Jesucristo”, *Páginas* 197 (2006) 6-22.

⁸³ Cf. los tres niveles de la opción en G. GUTIÉRREZ, “La opción profética de una Iglesia”, en AMERINDIA, *Tejiendo redes de vida y esperanza*, Indo-American Press Service Ltda, Bogotá, 2006, 307-320.

nueve veces y la renta *per capita* en promedio se triplicó. Pero *las desigualdades crecieron en forma escandalosa*: el 20% más pobre del mundo percibe hoy, como en 1960, el 2% de la renta, mientras que el 20% más rico duplicó su cuota del 30 al 60% del total. Si bien en 2006 América Latina creció a un 4,5%, todavía 205 millones de latinoamericanos viven bajo la línea de pobreza, lo que es el 38,5% del total. Ella “es la región del mundo emergente que menos crece y donde es más bajo el progreso social... *la que tiene mayor desigualdad* y la que está reduciendo menos la pobreza”⁸⁴.

Por eso hoy se requiere *una nueva imaginación de la justicia y de la caridad* (NMI 50) ante el creciente abismo entre el norte y el sur. Hay que urgir tal opción a nivel nacional, americano e internacional, en favor de los pobres de los pueblos y los pueblos más pobres, dando testimoniando de que el Sur también existe. La Iglesia católica latinoamericana y caribeña tiene la responsabilidad de ser *sacramento de solidaridad* al compartir la suerte de las multitudes crucificadas y esperanzadas del sur del mundo, donde vivirán la mayoría de los católicos. Ella debe vivir la fe de un modo más coherente, para traducirla en una colaboración con una convivencia con más democracia, desarrollo y justicia entre tanta inequidad, exclusión y corrupción.

Desde Cristo y los pobres la Iglesia discierne luces y sombras en la *interdependencia global* (SRS 12-26). Lo hace teológicamente a partir de una visión integral y solidaria del desarrollo (SRS 27-34) para contribuir a que la interdependencia no se vuelva *imperialismo* impuesto por estructuras de pecado, sino que favorezca la *solidaridad* que es fuente de liberación e integración (SRS 35-40). Y propone una *cultura de la solidaridad* (EIA 52) porque “es una exigencia que brota de la misma red de interconexiones que se desarrollan con la globalización”⁸⁵.

Globalizar las exigencias de la justicia y la solidaridad implica replantear las instituciones internacionales para lograr *intercambios más equitativos*. Aquí tengo presente la doctrina de P. Ricoeur sobre la intencionalidad ética como el *tender a un vida buena*

⁸⁴ R. FRAGA, “Balance político de América Latina”, *Diario La Nación*, Buenos Aires, 24/1/2007, 19.

⁸⁵ C. MARTINI, “Globalización en solidaridad”, *Criterio* 2232 (1999) 19.

y feliz, con y para otros, en instituciones justas. Recuperando la noción aristotélica de acción, y en diálogo con H. Arendt, quien planteó el querer vivir y actuar juntos como base del poder-en-común, Ricoeur entiende la estructura última del *vivir-juntos* en una comunidad histórica concreta -local, nacional o regional- a partir de *ethos* de un pueblo, formado por las costumbres éticas comunes y por las reglas jurídicas coactivas. Ese vínculo social es duradero si logra conjugar la *pluralidad* irreductible de los sujetos con la *concertación* fundante en torno a los bienes públicos⁸⁶. Este aporte intensifica la pregunta: en cada nación y en nuestra región ¿queremos vivir, proyectar, decidir, actuar y poder en común mediante hábitos compartidos e instituciones justas?

La vocación a la integración requiere querer ser una comunidad -nacional, regional continental- y hacer un proyecto posible y sugestivo de vida en común. En los últimos años en la Argentina nos preguntamos: *¿Queremos ser nación?* Ser una nación exige una decisión ético-política de todos y cada uno para vivir en común y formar una comunidad de destino, pues “ser un pueblo supone, ante todo, una actitud ética que brota de la libertad”⁸⁷. Algo parecido cabe con relación a la región en sus varias acepciones. *¿Queremos ser una región, una comunidad regional de naciones?* Para llenar de contenido la decisión responsable de querer ser nación cabe preguntarse *¿Qué nación queremos ser?*⁸⁸. Siguiendo con la analogía me pregunto: *¿Qué región queremos ser?* ¿Cómo imaginar juntos una comunidad regional en América Latina y El Caribe? Si en Aparecida no se viera la posibilidad histórica o no hubiera una decisión pastoral acerca de esas preguntas, al menos se deberían debatir los argumentos. Si hubiera consenso en apostar por la integración regional, se debería decir con fuerza en el *Mensaje a los Pueblos*.

La Iglesia, con su tradición, autoridad y extensión en nuestros

⁸⁶ Cf. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, op. cit., 203-206.

⁸⁷ J. BERGOGLIO, *Educación: exigencia y pasión*, Claretiana, Buenos Aires, 2003, 159.

⁸⁸ “Debemos pasar del deseo de ser Nación a construir la Nación que queremos” (CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, “La Nación que queremos”, 28/9/2002, 4, en *Recrear la voluntad de ser nación*, CEA, 2003, 40).

pueblos, debe apoyar responsablemente el ideal de una comunidad regional de naciones, que reclama mayores intercambios de personas y bienes animados por el amor. La Iglesia cree y confiesa que *Dios es Amor* (1 Jn 4,8) y que *lo más grande es el amor* (1 Cor 13,13). Desde Aparecida puede contribuir inspirando desde su *fe* valores y actitudes que sostengan con *esperanza* la comunión entre pueblos, para que una nueva cultura del compartir con *amor* anime la justicia, la solidaridad y la paz.

El servicio a la integración es parte de la misión evangelizadora-santidad misionera y pastoral de la santidad- que Aparecida ha de impulsar de un modo creativo y significativo. La V Conferencia debería ser un ejemplo para que todo el Pueblo de Dios y todos en el Pueblo de Dios *entremos en un estado de conversión evangélica y pastoral para ser una comunidad de discípulos/as misioneros/as que anime una comunión de vida digna y plena inspirada en el amor de Cristo para construir fraternidad entre nuestros pueblos de América Latina y el Caribe.*

La Virgen de Guadalupe, hoy Patrona de América, es “estrella de la primera y la nueva evangelización” (SD 15, EIA 11), y “pedagoga del Evangelio en América Latina (y el Caribe)” (DP 280). Que María, madre y modelo, discípula y misionera, peregrina y educadora, nos ayude a comunicar con alegría y paz el Amor de Dios manifestado en *Cristo, Camino, Verdad y Vida.*

<p>Esta publicación llega a sus manos gracias a</p> <p>SERVICIOS POSTALES NACIONALES S.A. CORREOS DE COLOMBIA</p>	<p>Consulte nuestro portafolio de servicios de correo y mensajería especializada</p> <p>018000 11 1210 Línea Gratuita</p>
--	---

Programas del ITEPAL, 2007

1. **DOCTORADO CANÓNICO EN TEOLOGÍA.** Inicia el 4 de junio y culmina 29 de junio. 2007
2. **LICENCIATURAS EN TEOLOGÍA.** Inician 22 de ene. 2007 y concluyen en sep. 2008
 1. Con énfasis en formación sacerdotal
 2. Con énfasis en Pastoral Catequética
 3. Con énfasis en Teología Pastoral
 4. Con énfasis en Misiónología
 5. Con énfasis en Comunicación Social
3. **DIPLOMADOS, 2007**
 1. Pastoral Juvenil
 - 5 feb - 30 mar
 - 16 abr - 03 ag
 - 11 - 22 jun
 - 26 jun - 06 jul
 - 13 ago - 30 nov
 - 13 ag - 30 nov
 - 13 ag - 30 nov
 - 13 ag - 02 nov
 - 13 ag - 05 oct
 - 10 sep - 30 nov
 - 10 sep - 30 nov
 - 10 sep - 02 nov
 - 10 sep - 30 nov
 - 10 sep - 02 nov
 - 08 oct - 30 nov
 - 08 oct - 30 nov
4. **CURSOS, 2007**
 1. El Vaticano II y el Magisterio E. Latinoamericano 29 ene - 16 feb
 2. Psicología y Vida Espiritual 5 feb - 2 mar
 3. Espiritualidad para tiempos nuevos 5 - 30 mar
 4. Teología Fundamental 16 abr - 11 may
 5. Teología Sistemática 14 may - 22 jun
 6. Pastoral de la Movilidad Humana 29 mayo - 22 jun
 7. Derechos Humanos, Educación Preventiva e Infancia 11 jun - 14 jul
 8. Dimensiones de la Teología 26 jun - 03 ag
 9. Teología de los Ministerios Ordenados 13 ag - 07 sep
 10. Teología pastoral 13 ag - 07 sep
 11. Pastoral Litúrgica 10 sep - 05 oct
 12. Pastoral Misionera 10 sep - 05 oct
 13. Parroquia, comunidad de comunidades 10 sep - 05 oct
 14. Dimensión litúrgica y Social de la Pastoral 10 sep - 05 oct
 15. Pastoral Sacerdotal 10 sep - 05 oct
 16. Educación y medios de Comunicación Social 08 oct - 02 nov
 17. Pastoral catequética 08 oct - 02 nov
 18. Antropología y espiritualidad misionera 08 oct - 02 nov
 19. El Seminario Comunidad Educativa 08 oct - 02 nov
 20. Formación y espiritualidad catequística 06 - 30 nov
 21. Dimensiones de la F. Sacerdotal 06 - 30 nov
 22. Pastoral de la Comunicación Social 06 - 30 nov