Teología y Pastoral para América Latina

Vol. XXXII / No. 127 / Septiembre 2006

medellín

El seguimiento

CELAM
ITEPAL
INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMÉRICA LATINA
Bogotá D.C. - COLOMBIA

medellín

Teología y Pastoral para América Latina
Revista Trimestral Fundada en 1975

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,oo
AMÉRICA LATINA: US$ 60,oo
ASIA Y ÁFRICA: US$ 65,oo
EUROPA Y AMÉRICA DEL NORTE: US$ 75,oo

Forma de Pago a la Administración de la Revista
COLOMBIA: Cheque en pesos colombianos a nombre del CELAM.
Consignación en las cuentas bancarias: Granahorrar 1200-37448-4; 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. 127 - 2000 ejemplares - 2006
ISSN 0121-4977

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

editorial

El tema de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida", que fue presentado con cierta amplitud en el Documento de Participación, ha sido motivo de reflexión en el ámbito eclesial latinoamericano, especialmente en las Diócesis y Conferencias Episcopales que se aprestan a dar sus aportes teológicos y pastorales con miras a la elaboración del Documento de Síntesis.

También el mundo de la Academia (Universidades, Institutos Teológicos, Centros de Formación Pastoral) está contribuyendo, con sus estudios e investigaciones, a crear espacios de diálogo fecundo sobre el seguimiento del Señor en estos tiempos de globalización y secularismo. Ese es el caso del grupo de estudiantes que cursan en el ITEPAL los programas de Licenciatura o de Doctorado en Teología, estudios avalados por la Universidad Pontificia Bolivariana-UPB de la Arquidiócesis de Medellín, Colombia.

En los artículos que presentamos en este número se hacen distintas aproximaciones al tema del discipulado. En primer lugar, se hace una ***descripción*** del seguimiento apostólico desde el dato bíblico, especialmente en el Nuevo Testamento, y desde la elaboración teológica contemporánea, a partir del Concilio Vaticano II y del Magisterio Episcopal Latinoamericano, para llegar a la conclusión que el seguimiento apostólico es una línea fundamental de la identidad presbiteral y es un dinamismo de configuración del presbítero con el Señor Jesús.

En un segundo lugar, se presenta el ***enfoque*** del seguimiento, que no puede ser otro que el amor misericordioso y lleno de ternura del Padre que nos ha enviado a su Hjo para que Él sea "el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 14,6). Con razón el Papa Juan Pablo II, cuando hablaba de la santidad, decía que ésta no es otra cosa que prolongar el amor misericordioso de Dios en la historia, especialmente con respecto a los pobres, enfermos e indigentes (Cf. Ecclesia in America, 30). Y el actual Pontífice inicia su primera Carta Encíclica afirmando, con la frase joánica, que "Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él" (1 Jn 4,16); estas palabras expresan con claridad

meridiana el corazón de la fe cristiana y nos presentan la imagen cristiana de Dios y también la imagen del hombre y de su camino (Cfr. DCE,1).

En un tercer lugar, se visualiza el seguimiento del Señor como un ***proceso***, a la luz de la figura del "Camino de Emaús", desde tres ópticas: *misionera*, que consiste en un llamado a la fe y al anuncio del mensaje; *catequética* que conlleva un proceso de formación y tiene su culmen en la fracción del pan; y *pastoral*, entendida como una opción para seguir madurando la fe y la vida cristiana en la experiencia comunitaria de la Pascua.

En un cuarto y último lugar, se hace una ***aplicación concreta*** a la situación de la mujer en la Iglesia, tratando de abrir algunos horizontes teológico-pastorales, especialmente en los campos antropológico, mariológico y sacramental. En lo antropológico, se descubre la verdadera identidad del hombre y de la mujer en el mundo y en la sociedad, a la luz de una teología renovada; en el mariológico, se identifica a María como la primera discípula del Señor, ejemplo de mujer, arquetipo de la Iglesia y compañera de camino; y en el sacramental se presentan los sacramentos de iniciación cristiana como la fuente y el fundamento de la identidad cristiana, en los cuales la mujer encuentra el alimento y la fortaleza en el camino del discipulado, que recorre juntamente con el varón.

Esperamos la benevolencia de los lectores para con este grupo de estudiantes que, con su investigación, quieren dar un aporte para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Finalmente compartimos con ustedes las conclusiones del II Encuentro de Institutos de Teología y Pastoral celebrado en el ITEPAL del 27-29 de julio, de este año, como un aporte a la V Conferencia con el fin de impulsar y renovar la Formación de Agentes de Pastoral en América Latina.

El Director

vol. XXXII / n. 127 (2006) 337-373

Sumario

El tema que tratará la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano es "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida". En este contexto, el autor de este artículo examina la categoría del "seguimiento" en la Sagrada Escritura, especialmente en el Nuevo Testamento y trata de descubrir, en el seguimiento apostólico, una línea de identidad en la elaboración teológica, a partir del Concilio Vaticano II, y en el aporte del Magisterio Episcopal Latinoamericano. El énfasis del estudio es la comprensión del seguimiento apostólico, con base en el dato escriturístico y a la luz de Presbyterorum Ordinis, como un dinamismo de configuración del presbítero con el Señor Jesús.

medellín

El Seguimiento Apostólico

Una línea fundamental de Identidad Presbiteral

Alfredo Peña Careaga, Pbro.

Diócesis de Matehuala, San Luis Potosí. México.

Licenciado en Teología con énfasis en Formación Sacerdotal, Universidad Pontificia Bolivariana-UPB, Instituto Teológico Pastoral para América Latina-ITEPAL

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II (1962-1965) ha conducido a la Iglesia de nuestros tiempos hacia un camino de renovación, del cual, las nuevas generaciones están siendo testigos. No cabe duda que falta mucho por conocer y desarrollar; sin embargo, se van desentrañando, de diversas maneras y con enfoques distintos, las riquezas que ha traído. Concretamente a partir de los documentos *Lumen Gentium, Dei Verbum, Gaudium et Spes, Presbyterorum Ordinis, Optatam Totius, Ad Gentes* y otros más, la visión actual del Magisterio y de algunos teólogos contemporáneos sobre el ministerio del orden, ha ido tomando derroteros que permiten una comprensión más fecunda de esta realidad para el desarrollo de una teología renovada, con nuevas luces y perspectivas que permiten dar un paso más en la búsqueda de la identidad del presbítero.

Basados, precisamente, en la búsqueda de la identidad del presbítero, en la que tan ardorosamente se ha empeñado la teología postconciliar, el presente artículo de manera sintética pretende ir a las fuentes y verificar que el seguimiento apostólico es una línea fundamental de Identidad Presbiteral.

Esta profundización en la identidad del presbítero está dentro de la preocupación del Concilio Vaticano II , ya que la línea de identidad propuesta por éste Concilio "es volver a las fuentes", y el volver a la *apostólica vivendi forma* nos hace descubrir que el ser-saber-vivir del presbítero se funda en la Revelación, en la Sagrada Escritura y que Jesucristo hace una invitación a seguirlo, a responder a su llamada mediante una configuración especial, y verificamos que es una llamada permanente en todos los tiempos que ha de ser actualizada para el hoy de la historia.

Este tema cobra especial importancia en este momento en el que se prepara la Quinta Conferencia del Episcopado Latinoamericano

y cuyo tema englobante es "Discípulos y misioneros de Jesucristo, para que nuestros pueblos en Él tengan vida".

El discipulado, como seguimiento del Señor, que es precisamente lo que quiere ser el presbítero hoy, en línea de continuidad con el seguimiento apostólico original, adquiere en América Latina y el Caribe connotaciones propias, dada la realidad de injusticia, miseria y exclusión que vive el Continente.

Se pretende profundizar el seguimiento de quienes han sido llamados a ser sacramento de Cristo Cabeza y Pastor a modo de amistad profunda. Ellos, los presbíteros, van a convertirse en "Signos del Buen Pastor" y son llamados a imitar su modo, el modo de vivir de Jesús, en la obediencia, el celibato y en la pobreza por el reino de Dios a través del sacramento del orden. Se estudiará, desde el contexto de América Latina y se verificará cómo ese seguimiento apostólico es una línea fundamental de identidad presbiteral.

Este trabajo se desarrolla en tres apartados: el seguimiento en la Sagrada Escritura; el seguimiento apostólico a partir del Decreto *Presbyterorum Ordinis* del Concilio Vaticano II; y el seguimiento apostólico, una línea de identidad presbiteral, a partir de la reflexión teológica y del Magisterio Episcopal Latinoamericano.

Queremos buscar algunas perspectivas bíblico-teológico-magisteriales que nos ayuden a verificar y presentar que hay elementos para afirmar esta especificidad del seguimiento de los presbíteros, con un matiz de seguimiento distinto al seguimiento de los laicos y de la vida consagrada desde el continente latinoamericano. Nos proponemos sistematizar esta línea de identidad presbiteral como el dinamismo de configuración que está subyacente en la teología del Decreto *Presbyterorum Ordinis* y también implícita, aunque con características propias, en el Magisterio Episcopal Latinoamericano.

1. "SEGUIMIENTO" EN LA SAGRADA ESCRITURA

En la Sagrada Escritura la existencia de la relación de Dios con su Pueblo y de la experiencia de Dios que realiza dicho pueblo, bien se puede describir en categorías de "seguimiento".

Experiencia de "seguimiento", porque Dios es quien sale al encuentro del ser humano para conducirlo, para revelarle en Jesucristo el camino verdadero[1]; porque es Dios quien llama al ser humano a colaborar en la "recreación de la humanidad y del cosmos"[2]; es quien lo llama a ser pueblo de Dios[3].

Y se puede afirmar que esta experiencia se da en un abanico de situaciones diferentes y se expresa muchas veces en forma provisional antes de llegar a configurarse en rasgos precisos, aunque siempre imperfectos. Esta es una experiencia de toda una comunidad creyente que, guiada por Dios, lo va descubriendo y conociendo en su historia, en forma gradual hasta que Cristo manifiesta al Padre. Es una experiencia de relación, de encuentro, de seguimiento de Dios[4].

1.1 "Seguimiento" en el Antiguo Testamento

Esta experiencia de seguimiento parte de la singular elección que Yahvé hace del pueblo, Él toma la iniciativa de llevar al pueblo hacia la liberación a través de la Alianza (Gn 12 1-7; 13, 14-17; 17; Ex 19, 4-6; 17, 2; Am 3, 2; 9, 7 . Os 2, 16-25; 11, 1; Ez 16, 3-14).

En el Antiguo Testamento la comprensión de la relación del pueblo con Dios bajo el esquema "Promesa-Alianza" es figura del seguimiento, en cuanto que es Dios quien toma la iniciativa de llamar al pueblo para salir y ponerlo en camino hacia la tierra prometida*.

---

1 Cf. ESPEJA, Jesús. La Espiritualidad Cristiana, La Habana, Aula Fray Bartolomé de las Casas, 2004. p. 3.

2 DUPUIS, Jacques. Introducción a la Cristología, Navarra: Verbo Divino, 1994. p. 250.

3 Cf. FAVALE, Agostino. El ministerio presbiteral. Aspectos doctrinales, pastorales, espirituales. Colección Edelweiss, No. 16. Madrid: Atenas, 1989. p. 217.

4 Cf. MACCISE, Camilo. Experiencia de Dios en la Biblia. En: Christus. México. año 53, no. 621 (dic. 1988); p. 14-20, donde se afirma: "que la experiencia de Dios se va realizando lentamente en el encuentro de Dios con un Pueblo que Él elige y al que educa como un Padre a su Hijo, (Dt 8, 5), donde se habla de su manifestación en la Historia de Israel hasta que reveló con claridad su rostro en su Hijo (Hb 1, 1-29)".

* Igual podemos decir en un sentido dinámico, que Jesucristo es la realización de la Promesa y de la Nueva Alianza que llama y genera un dinamismo histórico salvífico de llevar a la nueva Tierra, a nuevas maneras de salir de sí, en la aventura de seguir a Dios, donde la Tierra prometida es figura del reino de Dios.

A través de la relación "Promesa-Alianza" los patriarcas y los profetas se encuentran con que Dios es una persona viva con quien se relacionan íntimamente. Del surgimiento de esta relación, fundada en la elección, se desprende una relación de propiedad que existe entre Israel y Yahvé: Israel sigue a Dios. Este es, en última instancia, el punto de arranque para el empleo teológico del término.

Consecuencia de esta relación de elección que vive el pueblo, podemos decir que en los textos siguientes se expresa la relación de seguimiento con características propias que "pre-figuran" el seguimiento como una línea de identidad del presbítero, a partir de la relación de Dios con su pueblo Dt 13, 5, 1 Re 14, 8; 18, 21; 2 Re 23, 3; 2 Cro 34, 31; Jr 2, 2, Jc 6, 7-10; 1 Re 14, 8; 18, 21; Dt 1, 36; Jos 14, 8; donde se manifiesta la iniciativa del llamado de Dios, la invitación a guardar sus mandamientos, a escuchar su voz, donde Él invita a servirle y donde se hace visible que la experiencia de seguimiento es una relación de exclusividad, de confianza, con un carácter liberador.

"Figura" del seguimiento en el Antiguo Testamento son los líderes que encabezan el seguimiento de Yahvé, los patriarcas (Gn 5; 5, 24, 6, 8ss.; 11, 10. 27; Nm 1, 18; Eclo 44, 16-46, 10), los reyes (Eclo 47, 2-25), los profetas (2 Re 2, 11, Eclo 43, 13-23; 48, 1-11; 44, 12-16; 44, 22-25), que entran en diálogo con Dios y conducen al Pueblo; a su vez, ellos mismos son conducidos por El, haciendo experiencia de Dios, experiencia de seguimiento, que es la clave interpretativa de la realidad personal, social, universal del pueblo de Dios.

Así podemos decir, que en el Antiguo Testamento, aunque no exista la palabra seguimiento[5], y cuya expresión correspondiente es "Kâlaka-harê", literalmente "ir en pos de", "seguir"[*], que se utiliza en sentido despectivo: "ir tras otros dioses". Sí existe una experiencia fundante, donde Dios guía a sus elegidos y en donde cumple la promesa de que

[5] PERESSON, Mario S.D.B., La Pedagogía de Jesús. Bogotá: Salesianas, 2004. p. 173.

[*] Para una ampliación de la cuestión del término seguimiento se sugieren los siguientes títulos: COENEN, Lothard, BEYREUTHER, Erich, BIETENHARD, Hans. Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Salamanca: Sígueme, 1984. p. 173. BOTTERWECK, Johannes. Diccionario Teológico del Antiguo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1973. p. 218 - 221. DUFOUR, Xavier León. Diccionario del Nuevo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1977. p. 398.

él estará siempre con su pueblo y que su fidelidad es garantía de que quien lo sigue nunca quedará defraudado.

1.2 El "Discipulado" y "Seguimiento" en el Nuevo Testamento

En el Nuevo testamento aparece 90 veces el verbo "seguir" y 35 "ir detrás de". La expresión es típica, casi exclusiva de los Evangelios y su contexto está presente en los relatos vocacionales y las exigencias radicales del seguimiento de Jesús. "Ακολοθεω" representa siempre la llamada a la condición de discípulo por parte de Jesús. Correlativo al seguimiento está el término discípulo, μαθητησ que ocurre 262 veces en el Nuevo Testamento, de los cuales 225 se refieren claramente a la relación que se establece con Jesús como Maestro. Llama la atención que los términos "discipulado" y "seguimiento" escasamente se encuentran fuera de los Evangelios[6].

El "discipulado"[7] y el "seguimiento", son el centro de la experiencia e identidad cristiana[8]. El discipulado dice relación absoluta con la persona de Jesús, y "seguimiento" hace referencia al dinamismo de hacer propia su vida y obras.

El "seguimiento de Jesús" se convierte en la definición y compendio de la vida cristiana, porque es una invitación a la relación íntima con Él, a participar de la misión que el Padre le ha confiado, y si queremos definir la identidad cristiana y, mejor aún, la identidad del presbítero[9], necesitamos ir a la experiencia fundante de la relación con Jesús

6 Cf. PERESSON, Mario. La Pedagogía de Jesús. Op. Cit. p. 175.

7 Discipulado es una relación o vínculo con una persona, pero encontramos el discipulado del rabinismo que tiene como centro el aprendizaje de la Ley Cf. PERESSON, Mario. La Pedagogía de Jesús. Op. Cit. p. 189. Ver una síntesis de los contenidos sobre el "discipulado": S. GUIJARRO, *Discipulado*, en: *Diccionario de Jesús de Nazaret* (Burgos, Monte Carmelo, 2001) 276-285. Cf. S. SILVA RETAMALES, *Discípulo de Jesús y discipulado según la obra de san Lucas* (Bogotá, CELAM y Paulinas, 2005) cap.II .

8 "La vida cristiana se nos presenta como "seguimiento de Cristo", como una vida "en Cristo Jesús". HÄRING, Bernhard. La ley de Cristo. T. 1. Barcelona: Herder, 1968. p. 40.

9 En toda esta investigación nos referiremos a la búsqueda de la identidad de los presbíteros con el matiz que da el decreto Decreto Presbiterorum ordinis "lo que aquí se dice se aplica a todos los presbíteros, en especial a los que se dedican a la cura de almas, haciendo las salvedades debidas con relación a los presbíteros reli-

en cuanto ella es, al mismo tiempo y necesariamente, "discipulado y seguimiento".

Podemos describir el "discipulado" como cercanía (Mt 16, 24), relación, permanencia, y el "seguimiento" como movimiento, ir donde él vaya. Esto indica la acción dinámica de ir asimilando, encarnando su vida y proyecto[10].

Nosotros, basados en esta afirmación, podemos decir, que el "discipulado" es la relación del discípulo con su maestro, y el "seguimiento" es la acción, como don y tarea, de responder a la llamada del Maestro y de encarnar en sí la misión del Padre, igual que el Hijo, movidos por el Espíritu Santo. Estos términos son correlativos y se pudieran englobar en un solo concepto, sin embargo, existe una diferencia singular que se puede deducir a partir de los textos acerca de la traición de Judas[11], él vive una relación de discipulado y, sin embargo, no sigue, no encarna a través del seguimiento la misma vida y misión de Jesús. Podemos afirmar que en el seguimiento de Jesús, que expresa una dinamicidad de hacer propias las exigencias, no cabe la traición; Judas, aunque era discípulo, siguió sus propios planes y no los planes del maestro. Lo que a nosotros nos interesa en la presente investigación es descubrir

giosos" Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones, Decretos, y Declaraciones. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Decreto Presbiterorum ordinis no. 1. De aquí en Adelante se citará PO.

10 Cf. PERESSON, Mario. La Pedagogía de Jesús. Op. Cit. p. 182-183. 197-204.

11 Textos que nos indican cómo Judas entrega a Jesús y pone de manifiesto que sin seguimiento no se es discípulo. Judas fue discípulo, pero finalmente no se hizo seguidor de Jesús. Cf. Judas "*entrega* a Jesús":
Judas, ... *el que lo entregó* (Mt. 10,4) (cfr. Mc. 3,19 ; Lc. 6,16).
(Mt. 26,15) ¿Qué me queréis dar y *os lo entregaré*?
(Mt. 26,16) Andaba buscando una oportunidad para *entregarlo* (cfr. Mc. 14,11; Lc. 22,6).
(Mt. 26,21) Uno de vosotros *me entregará* (cfr. Mc. 14,18).
(Mt. 26,23) El que ha mojado conmigo la mano en el plato, ése *me entregará*.
(Mt. 26,24) Ay de aquel por quien el Hijo del Hombre *es entregado*!
(Mt. 26,25) el que *iba a entregarlo*.(cfr. Mc. 14,21).
(Mt. 26,46) Ya está aquí el que *me entrega* (cfr. Mc. 14,42).
(Mt. 26,48) El que *lo entregaba* les había dado esta señal (cf. Mc. 14,44).
(Mt. 27,3) Judas, el que *lo entregó*.
(Mt. 27,4) Pequé *entregando* sangre inocente.
(Mc. 14,10) Judas fue donde los sumos sacerdotes para *entregárselo* (cfr. Lc. 22,4).
(Lc. 22,21) La mano del que *me entrega* está aquí conmigo.
(Lc. 22,48) Judas, ¿con un beso *entregas* al Hijo del Hombre?

el seguimiento de Jesús en los discípulos, a quienes confía la misión de apacentar el rebaño en su nombre.

Podemos, entonces decir, finalmente, que el "seguimiento" es la respuesta humana como "don del Espíritu" al llamado de Jesús y, el "discipulado", es un momento interno y permanente del "seguimiento", en el cual el seguidor entra en la intimidad con su maestro, aprende de él y lo sigue.

1.2.1 El sentido del término "seguimiento"

El término neotestamentario es ακολοθεω* (seguir), que designa un nuevo ajuste de toda la existencia humana; es la acción del hombre que responde al llamamiento de Jesús[12]. Este término no depende del Antiguo Testamento[13]. "Seguir" ahora, es la experiencia de Dios que se da en el seguimiento de Jesús[14], porque en el Dios de Nuestro Señor Jesucristo se ha mostrado el auténtico y encarnado Rostro de Dios.

El sentido bíblico-teológico del término va a tener ahora una nueva connotación: se sigue a un Dios que vive en comunidad: Es Padre que nos pide entrega confiada y absoluta; Es Verbo, Palabra del Padre dirigida a la historia que nos pide creer en él; Es Espíritu, que conduce la Historia al Padre y guía nuestra vida hacia esa meta de plenitud.

La experiencia de Dios en Jesucristo, se puede expresar en términos de "seguimiento", característica esencial del pueblo del Nuevo Testamento, un seguimiento que ahora se hace Trinitario[15]. Es el Padre quien se ha acercado a nosotros a través de Jesús, y si queremos entrar en

---

* Para una ampliación de la cuestión del término "seguimiento" en el Nuevo testamento se sugieren los siguientes títulos: Cf. DUFOUR, Xavier León. Diccionario del Nuevo Testamento. Op. Cit. p. 398-399. Cf. COENEN, Lothard, BEYREUTHER, Erich, BIETENHARD Hans, Op. Cit. p. 172-175. Cf. CASTILLO, José. El Seguimiento de Jesús. Salamanca: Sígueme, 1988. p. 20. Cf. PERESSON, Mario. Op. Cit. p. 174-176. Cf. BALZ Horst, SCHNEIDER Gerhard. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme, 2001. Vol. 1. p. 146-154.

12 "A quienes llama los hace discípulos suyos y los invita a seguirlo formando una comunidad educativa y educadora". PERESSON, Mario S.D.B., La Pedagogía de Jesús. Op. Cit. p. 173.

13 Cf. COENEN, Lothard, BEYREUTHER, Erich, BIETENHARD Hans, Op. Cit. p. 172-175.

14 Cf. MACCISE, Camilo. Op. Cit. p 18.

15 Cf. Ibid.

comunión con Él, debemos seguirlo porque es el único camino[16]. Es Jesús el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14, 6) quien enseña y encarna la realidad del Padre (Jn 1, 14; 4, 23: 8, 31; 18, 37), quien comunica la vida del Padre (Jn 1, 4; 5, 19; 17, 3). Jesús es quien invita a fundar la "comunidad del camino"[17], la comunidad de los seguidores: hombres y mujeres, que hagan experiencia de Dios en ÉL, Palabra encarnada (Jn 1, 14. 18), a través del discipulado.

Jesús es el acontecimiento que origina todo seguimiento en el Nuevo Testamento*. Jesucristo es el Hijo de Dios (Mc 1, 1)[18]; es el buen Pastor (Jn 10, 11); "es el mismo ayer, hoy y siempre" (Heb 13, 8): ésta es la declaración de un cristiano anónimo de la segunda mitad del siglo I en el escrito del canon cristiano conocido como la carta a los hebreos y expresa muy bien cuál es la posición extraordinaria del hombre Jesús, reconocido en la fe y proclamado públicamente como "Cristo". Él está situado sólidamente dentro de la historia humana** y constituye el punto

16 Cf. Jn 14, 6. Camino, Verdad y Vida, tres títulos de Cristo que sintetizan los bienes que reciben de él los cristianos. "Jesús, lleva al Padre, revelándole (Jn 1, 18; 3, 11; 10, 9; Hch 9, 2).

17 El Camino designa el estilo de vida de la comunidad cristiana. En los Hechos de los apóstoles se utiliza el término "seguir el camino". Jesús es presentado en el Evangelio de San Juan como "el camino" (Jn 14, 6) y los Hechos llaman a los que creen en Él con el apelativo de los seguidores del camino (9, 21; 8, 25-26; 18, 25. 26; 19, 9. 23; 22, 4; 24, 14. 22). Cf. nota explicativa de la biblia de Jerusalén al pasaje Hech 9, 2.

* Para ampliar los datos acerca de Jesús se sugieren los siguientes títulos: PEDROSA, Vicente. Dir. SASTRE, Jesús, BERZOSA, Raúl, (Dir). Diccionario de Pastoral y Evangelización, Burgos: Monte Carmelo, 2002. p. 577-582: Cf. DUFOUR Xavier León. Diccionario del Nuevo Testamento. Op. Cit. p. 348-352. RAMOS Felipe. (Dir). Diccionario de Jesús de Nazaret, Burgos: Monte Carmelo, 2001. p. 649-662. Cf. ROSSANO P., RAVASI G., GIRNALDA A. Nuevo Diccionario de Teología Bíblica. Madrid: Paulinas, 1990. p. 864-893. Cf. NOLAN Albert, "Quién es este hombre" Jesús antes del Cristianismo, Santander: Sal Térrae, 1981. p.1. Cf. DUPUIS Jacques, Introducción a la Cristología, Verbo Divino: Pamplona, 1994. Cf. MEIER P. Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús Histórico. 2ª ed. Navarra: Verbo Divino, 1998. 3v. p. 47. Cf. GNILKA J. Jesús de Nazaret: Mensaje e historia 2ª ed. Barcelona: Herder, 1995. p. 9. Cf. BORNKAMM, Günther. Jesús de Nazaret. Salamanca: Sígueme, 1975. p. 220. Cf. CATALÁ T. Se aliaron contra Jesús. En: Sal Térrae, Santander. No. 83. 1995. p. 221-231. Cf. KASPER W. Jesús, el Cristo. 10ª ed. Salamanca: Sígueme, 1998. p. 1-349. Cf. GUIJARRO, Santiago. Dichos Primitivos de Jesús. Una Introducción al Proto-Evangelio de Dichos Q. Salamanca: Sígueme, 2004. p. 73-84.

18 ROSSANO P., RAVASI G. GIRLANDA A. Nuevo Diccionario de Teología Bíblica. Madrid: Paulinas, 1990. p. 877.

** Jesús de la Historia es la norma conforme a la cual se debe examinar la conducta, es el punto de referencia en cuanto a la identidad, el criterio supremo para recuperar la Identidad perdida. Por tanto, el recurso al Jesús histórico es absolutamente

diacrítico entre el "antes" y el "después de Cristo"[19], como hombre, tuvo sus propias y profundísimas convicciones por las que fue incluso capaz de morir. En Él anidaba una experiencia única e irrepetible de estrecha intimidad con Dios: la experiencia del Abbá; es Él quien revela a Dios, es quien invita a seguirle, "él mismo llama a sus discípulos"[20] para tener esa misma experiencia de intimidad con Dios en Él por la acción del Espíritu cuando anuncia que el reino de Dios está cerca. "Es el kairós que suscita la fe en Él y en el reino"[***]. Y la fe en el reino que está escondido como el grano de mostaza (Mc 4, 30-32; Mt 13, 31-32 y Lc 13, 18-19), oculto como la levadura en la masa (Mt 13, 33; Lc 13, 20-21). Jesús es la certeza de que lo oculto será revelado y esto debe animar a los discípulos a dar testimonio de Él, a preocuparse sólo del reino y a preparar la venida del Hijo del Hombre[21].

1.2.2 El Seguimiento de Jesús

Esta experiencia se da en los hombres y las mujeres que han podido creer desde antes del día de la pascua en la realización de las promesas divinas: su fe anticipa la fe cristiana en el sentido de que le es cronológicamente anterior. La adhesión pre-pascual de los discípulos a Jesús de Nazaret[22], alcanza aunque de una manera todavía no determinada, el designio de Dios que Jesús desde su vida pre-pascual realiza

---

necesario. Él mismo es generador de la fe en él con su acción o palabra histórica, con la autoridad y fuerza religiosa de su persona, que se hacen verdad en su autodonación suprema, en la muerte de cruz, sin embargo, la situación trágica de la muerte violenta de Jesús, en la que se entrecruza el pecado del mundo y la máxima fidelidad del hombre a Dios, el Padre se convierte, gracias a la iniciativa poderosa y eficaz de Dios mismo, en la revelación definitiva del rostro de Jesús, el Hijo de Dios y el Señor. Cf. ROSSANO P., RAVASI G. GIRLANDA A. Nuevo Diccionario de Teología Bíblica. Op. Cit. p. 892.

19 Cf. Ibid. p. 864.

20 GRABNER HAIDER, Antón. Vocabulario Práctico de la Biblia. Barcelona: Herder, 1975. p. 407. LEONARDI, Giovanni. Apóstol/Discípulo. En: ROSSANO Pietro; RAVASI Gianfranco y GIRLANDA, Antonio. Nuevo Diccionario de teología Bíblica. Madrid: Paulinas, 1990. p. 155.

*** Es el acontecimiento central de la experiencia de Dios, es el modelo a seguir. La predicación del reino de Dios, implica abordar el seguimiento, el conflicto, la muerte y la autoridad de la misión. Cf. MEIER P. Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús Histórico. Op. Cit. 32-34.

21 Cf. GUIJARRO, Santiago. Dichos Primitivos de Jesús. Una Introducción al Proto-Evangelio de dichos Q. Op. Cit. p. 44.

22 Cf. GUIJARRO, Santiago. Dichos Primitivos de Jesús. Una Introducción al Proto-Evangelio de dichos Q. Op. Cit. p. 44.

en verdad. Sin embargo, la adhesión no volverá a encontrar nuevo sentido hasta que se hayan cumplido las profecías sancionadas por la resurrección.

La comunidad de seguimiento pre-pascual encuentra su alma en la palabra y en la persona de Jesús y sólo ahí; se señala este punto porque hay una continuidad entre la adhesión dada por los discípulos al hombre Jesús que les ha llamado para que le sigan, y la fe mediante la cual, reconocen en Jesús resucitado al Cristo, Hijo de Dios. Estos seguidores y seguidoras son una comunidad de contraste, diferente a la de los rabinos[23], a la comunidad de Qumrán[24]; transforma las tradiciones, su naturaleza misma evoca originalidad, es la comunidad apostólica que descubre que la enseñanza de Jesús es la Revelación de su persona.

La misión apostólica de esta comunidad de seguidores es de mucho interés en el sentido que es Jesús quien envía a los setenta y dos discípulos, es su Palabra antes de la Pascua (Mt 10, 5) y después en Mt 28, 19, en donde ya son palabras de Él resucitado que manifiesta una continuidad real de este envío[25].

En este tiempo, es importante precisar que existían diversos tipos de seguidores de acuerdo al grado de su vinculación[26]:

22 "el exegeta católico H. Schürmnan se ha esforzado en demostrar que uno no debía dejarse detener por el abismo de los estudios de la investigación sociológica que nos dice que no podría remontar más allá de los límites de la Iglesia primitiva, por el contrario, dice, es posible alcanzar por encima de la Iglesia apostólica la comunidad que Jesús forma con sus discípulos y que para ser breves llamaremos comunidad pre-pascual". Cf. DUFOUR, Xavier León. Los Evangelios y la Historia de Jesús. Barcelona: Estela, 1965. p. 267.

En la base de la adhesión pre-pascual de los discípulos a Jesús, está reconocido que él llama a hombres para que le sigan y para anunciar que el reino de Dios está cerca. Porque se impone su autoridad, su persona es inaudita, extraordinaria, es en verdad la Palabra de Dios encarnada que ha surgido en nuestro mundo.

23 Cf. SCHELKLE, Karl. Op. Cit. 199-218.

24 Ibid. p. 145-147.

25 "Es la "misión pre-pascual un hecho reconocido por los críticos". DUFOUR, Xavier León. Los Evangelios y la Historia de Jesús. Op. Cit. p, 270.

26 Cf. SANDERS, E. P. La figura histórica de Jesús. Navarra: Verbo Divino, 2000. p. 68. Cf. BORNKAMM, Günther. Jesús de Nazaret. Op. Cit. p.157. Cf. MATEOS, J. Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos. Op. Cit. p. 48-49, 52-58, 73, 77.

a. "El colegio de los doce". Ellos son un grupo de íntimos de Jesús[27]. Es el grupo creado y escogido para que extiendan su acción y su presencia[28]. El nombre[29], el número[30], las cuatro listas con los

27 Cf. MATEOS, J. Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos. Madrid: Cristiandad, 1982. p. 48. A partir de la experiencia de Judas el discípulo de la traición, que es uno de los Doce se va a deducir la experiencia de intimidad de este grupo: La expresión "Judas, uno de los Doce" se vuelve técnica en los Evangelios para indicar *la relación más íntima con Jesús* (no todos los discípulos fueron constituidos en el grupo de los Doce) y la responsabilidad que llegó a tener Judas en el seno del primer grupo de Jesús (cfr. Mc. 14,10.43; Mat. 26,14.47; Lc. 22,47; Jn. 6,71). Lucas 22,3 dice que "Judas era del número de los Doce" y en Hechos 1,17, el primer discurso de Pedro a la Asamblea reunida después de Pascua, lo llama con una expresión muy sentida :"era uno de los nuestros". Pertenecía, pues, al grupo más íntimo de Jesús, a quienes más amaba y a quienes hizo sus amigos (Jn. 15,15) porque les reveló todo lo que el Padre le dio a conocer . Entendemos la profundidad de la expresión de Mateo, cuando Judas llega con un grupo numeroso de gente para prender a Jesús y le besa; Jesús le dice:"Amigo ¡A lo que estás aquí!" (Mat. 26,50). Es una palabra que suena a ternura y dolor, ironía y tristeza, compasión y realismo. Judas, como los demás apóstoles, era "un elegido"de Jesús, un "amigo", y de él podía Jesús esperar todo menos una traición :"¿No os he elegido Yo a vosotros los Doce? Y uno de vosotros es un diablo!" (Jn. 6,70). Notemos de paso que mientras Judas llama a Jesús :"Rabi", Jesús lo llama :"¡Amigo!" Judas lo traiciona con un beso y Jesús lo llama "¡Amigo!", no "¡Satanás!", como hizo con Pedro (cfr. Mc. 8,33) cuando éste rechazó la perspectiva de la Pasión en su vida.

28 Son tres los requisitos principales que se hallan en la base de la constitución del grupo de los. doce: 1. Ser llamados a seguir Jesús, estar y permanecer con él; 2. La voluntad de comprometerse a anunciar la llegada del reino de Dios (Mc 3, 14-15); 3. La renuncia a los lazos familiares; tenían que abandonar su familia bienes y profesión (Mt 6, 25; 8, 18-22; 10, 5-15 .37; Lc 9, 2-5. 57-62; 12, 23; 14, 26) para unirse a un predicador itinerante y seguirle por todas partes. Este radicalismo de Jesús se explica por el hecho de que su llamada se dirige a unos hombres que han de consagrarse por entero al reino (Mt 10, 37-39; Lc 14, 26-27).

29 Respecto a que ni Mateo, ni Marcos aclaran si los doce se refieren a un grupo de doce personas o a todos los seguidores de Jesús. Cf. ARNAU GARCIA, Ramón. Orden y ministerios. Madrid: BAC, 1995. p. 35. Cf. MATEOS, J. Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos. Op. Cit. p. 33. Respecto a que el concepto de apóstol se limita al círculo de los doce. Cf. GARIJO-GOEMBE, Miguel M. La comunión de los santos. Barcelona: Herder, 1991. p. 53. "Doce". Cf. DUFOUR, Xavier León. Diccionario del Nuevo Testamento. Op. Cit. p. 183.

30 "Espontáneamente, se suelen asociar los 12 a los apóstoles y a sus sucesores. Sin embargo, la figura de los doce fue adoptada en un sentido muy preciso por Lucas, el redactor de su Evangelio y de los Hechos de los apóstoles. Se trata del grupo que formó Jesús en torno así, como prototipo del nuevo Israel. El pueblo judío estaba, simbólicamente, compuesto por doce tribus. Después de la resurrección los doce se convierten en apóstoles, un colegio que incluirá a otros testigos del resucitado, el más célebre de los cuales es Pablo". MOUNIER Michel, TORDI Bernard. Sacerdote... ni más, ni menos, Bilbao: Mensajero, 1997. p. 44.

doce[31] y la institución[32], nos hacen afirmar que, aunque es un grupo heterogéneo en cuanto a su ordenación religiosa e ideológica[33], ellos fueron llamados para seguir la obra de Jesús, para garantizar la continuidad entre Jesús y el tiempo de la Iglesia; para constituir un grupo de discípulos con un llamado distinto dentro del mismo discipulado.

El hecho de que Jesús llamara al seguimiento a estos hombres tenía carácter de signo y de índole comunitaria, de que la experiencia de Dios que se daba en el Antiguo Testamento se realizaba en ellos porque se daba en la restauración de las doce tribus de Israel; el hecho de que Jesús llame a doce es una acción significativa escatológica, ya que originalmente la tarea de estos hombres no es en primer lugar hacer algo, sino anunciar que el fin de los tiempos está muy cerca, que Dios ha cumplido su Promesa y congrega a Israel y lo llama a su seguimiento.

El sentido del seguimiento de estos discípulos parte de que Jesús recorre el camino con un grupo de hermanos a los que ha llamado a seguirle más de cerca[34*], su llamado a estar con él es sin término[35],

---

31 Dentro del Nuevo Testamento se han transmitido cuatro listas con los doce (Mc 3, 16-19; Mt 10,2-4; Lc 6, 14-16; Hch 1, 13; en Hech 1,21-23 se añaden dos nombres más). Si sumamos los nombres que traen estas listas se podría hablar de 15 discípulos más cercanos, lo que indica que según dichas listas el número doce no tiene que ser necesariamente histórico, sino que su significado es más bien teológico: de manera simbólica se acentúa que el llamamiento está dirigido a todo Israel. El número doce simboliza las doce tribus de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 30). Este grupo de discípulos es así considerado el nuevo pueblo de Dios de los últimos tiempos, no para construir el "santo resto" de los justos, ni para justificar una cierta separación de Israel. sino para simbolizar la llamada que Jesús dirige a las ovejas perdidas de la casa de Israel: se simboliza y anticipa de esta manera la restauración, la unidad y totalidad del pueblo elegido.

32 Cf. MATEOS, J. Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos. Op. Cit. p. 72-74.

33 FABRIS, Rinaldo. Jesús de Nazaret. Historia e Interpretación. Salamanca Sígueme, 1992. p. Cf. Los doce: "todos ellos comparten la inquietud de la liberación de los pobres" MARTÍN ABAD, J. LEGIDO, M. F, TAPIA, J. OSORO, C. FERNÁNDEZ ALIA, F. De dos en dos. Apuntes sobre la fraternidad ap ostólica. Salamanca: Sígueme, 1981. p. 117.

34 Cf. MARTÍN ABAD, J. LEGIDO, M. F, TAPIA, J. OSORO, C. FERNÁNDEZ ALIA, F. De dos en dos. Apuntes sobre la fraternidad apostólica. Salamanca: Sígueme, 1980. p. 114-115.

* "Estar con él es así la prolongación de reunirse con él (Mc. 3, 13), su continuidad es parte del contenido de seguirlo, ha de traducirse, en el ejercicio de una actividad como la de Jesús y será al mismo tiempo fruto de ella" Cf. MATEOS, J. Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos. Op. Cit. p. 74.

35 Cf. CHIRAT Henri, La Asamblea cristiana en tiempos de los apóstoles. Colección de liturgia. Madrid: Stvdivm, 1968. p. 35.

porque se trata de seguir a Jesús en su pasión, muerte y resurrección, incluso hasta la espera de su segunda venida; se trata de permanecer[36] y participar de su vida, de su proceder con los pequeños, los sencillos, los despreciados, los enfermos, los pecadores[37], los pobres, los mal vistos[38], las viudas, los niños, los hambrientos, los perseguidos, los que trabajaban y eran explotados, con la plebe que nada sabía de la ley, con las ovejas descarriadas[39]; se trata de participar de su misericordia[40], especialmente con los más pobres, los excluidos, los marginados...[41]; "se trata de dejarse educar por él para el servicio del Padre y de los hombres, bajo la conducción del Espíritu Santo"[42].

Esta elección particular se da para el acompañamiento vocacional de los doce, tarea que Jesús se apropia él mismo y no la delega[43].

---

36 Cf. MATEOS, J. Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos. Op. Cit. p. 43.

37 Cf. MARTINEZ Sierra A. La parábola del Hijo pródigo. En: Surge. Victoria-Gastes. Año 41. t. 39. No. 406-408. (jul-sep. 1981). p. 288.

38 Cf. GONZÁLEZ Faus, J. I. La humanidad Nueva: Ensayo de Cristología I. 3ª ed. Madrid: Graficas Halar, 1974. p. 87-90.

39 Cf. NOLAN Albert, "Quién es este hombre" Jesús antes del Cristianismo. Op. Cit. p. 40.

40 El estar con Jesús y participar de su misericordia significa empaparse del sentido más original de la misericordia de Jesús: Se parte del verbo griego: σπλαγνιζομαι, verbo deponente pasivo, que aparece únicamente en los evangelios sinópticos, doce veces: cuatro en Marcos, cinco en Mateo, y tres en Lucas. Y la traducción ordinaria es "tener misericordia", "ejercer compasión", pero el sentido más profundo y original de este término se remonta a la frase del Antiguo Testamento: "Se apoderó de sus entrañas un dolor irremediable, con agudos retorcijones, internos" (2 Mac 9, 5). Si el verbo se transforma en sustantivo designa las entrañas (σπλαγμα), y se refiere a todas las partes internas del tronco de donde parecen surgir las emociones profundas, desde luego el corazón, incluyendo el feto en el caso de la madre. El verbo era referido a cualquiera de estos órganos cuando estaba afectado y causaba terribles dolores físicos. Cuando se dice que Jesús tenía misericordia o tenia compasión es poco afirmar si tal sentimiento se queda en estilo emocional o se refería a que Él sentía que sus entrañas se revolvían en una reacción visceral. Este el el sentido original del verbo y sus discípulos estaban invitados a vivir desde este estilo de vida. Cf. CARDONA Ramírez Hernán Darío. YHWH a la hora de la Brisa, curiosidades bíblicas. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2000. p. 147s. Cf. NOLAN Albert, "Quién es este hombre" Jesús antes del Cristianismo. Op. Cit. p. 50.

41 El estar con Jesús exige seguir el mismo estilo de vida: Él vive pobre porque encarna el signo del reino de Dios que llega a los más pobres, es el amor mismo de Dios presente en ellos y entre todos los hombres, mujeres y niños. Cf. GNILKA J. Jesús de Nazaret: Mensaje e historia. Op. Cit. p. 47.

42 JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica: Pastores dabo vobis. Bogotá: Paulinas, 1996. No. 42.

43 Cf. JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica: Pastores dabo vobis. Op. Cit. no. 42.

"Jesús les pide desarrollar una relación de comunión y de amistad profundas con Él; les dedica una catequesis más intensa que al resto de la gente (cfr. Mt. 13, 11) y quiere que sean testigos de su oración silenciosa al Padre (cfr. Jn. 17, 1-26; Lc. 22, 39-45)"[44].

Les llama para participarles de su mismo modo de vida logrando así una relación de semejanza que se concreta en el discipulado[45]; les llama para una misión[46]. Es un llamado para ser servidor del reino[47], finalidad del seguimiento apostólico y de todo seguimiento[48].

Este seguimiento apostólico se continúa luego en el ministerio de conducir y dirigir a las comunidades, cuando se preside la Eucaristía. Este ministerio brota de Jesús el buen pastor (Jn 10, 11), "el gran Pastor de las ovejas" (Heb 13, 20), que encomienda cumplir la misión de hacer más discípulos (Mt, 28, 19), apacentar el rebaño en nombre del buen Pastor (Jn 21, 15ss; 1 Pe 5, 2), y renovar cada día el sacrificio de su cuerpo entregado y de su sangre derramada por la vida del mundo (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24); misión de Jesús que no se puede realizar sin la presencia de los apóstoles y de sus sucesores. Por tanto, de esta afirmación se deduce que es Jesús el fundador del seguimiento apostólico; seguimiento de quienes son elegidos para ser expresión o signo de Cristo como buen Pastor.

Dicho seguimiento apostólico en el periodo post-apostólico está ubicado dentro de una comunidad toda ella discípula, en situación de servicio, ya que esta experiencia de seguir a Jesús le permite comprenderse y orientarse mejor. En este contexto, el seguimiento apostólico aparece siempre con un carácter colegial y comunitario.

El estar con Él es para que ellos mismos descifren su misterio, descifren el misterio del reino, el misterio de su persona; es una invitación para que escuchando sus palabras, viendo sus signos, ellos mismos

44 JUAN PABLO II. Exhortación Apostólica: Pastores dabo vobis. Op. Cit. no. 42.
45 Cf. MATEOS, J. Op. Cit. p. 44.
46 Cf. Castillo, José. El seguimiento de Jesús. Op. Cit. p. 161.
47 Cf. MARTÍN ABAD, J. LEGIDO, M. F. TAPIA, J. OSORO, C. FERNÁNDEZ ALIA, F. De dos en dos. Apuntes sobre la fraternidad apostólica. Op. Cit. p. 117.
48 Cf. MATEOS, J. Los doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos. Op. Cit. p. 44.

sean transparencia de su misterio, es pasar de espectadores asombrados a ser compañeros de riesgo, es dejarse formar-moldear por Él. Y no sólo los llamó para estar con Él sino que los llamó para estar en Él[49].

b. Otro grupo son los discípulos que son seguidores itinerantes de Jesús. Su número sería variable y muchas de sus palabras se dirigen a este grupo que lleva una vida radical y desinstalada; es evidente que entre estos discípulos hay un cierto número de mujeres, lo que no deja de ser un fenómeno muy notable.

c. Y un tercer grupo, los que se suelen llamar "simpatizantes locales", gentes que permanecen en sus casas y vida cotidiana pero que acogen a Jesús y a sus discípulos, y de algún modo se identifican con ellos (Mc 14, 3). Más allá de estos, son muchos los que seguían de lejos a Jesús, oyentes eventuales que sentían una atracción hacia él y a su predicación[50], otros quizá por curiosidad o interesados en sus milagros[51].

Por tanto, lo que a nosotros nos interesa es concluir que el seguimiento de Jesús en el grupo de los doce, a quienes Él confía la misión de apacentar el rebaño en su nombre, es una línea de identidad del presbítero que está presente en el Nuevo Testamento y que tiene su fundamento en el seguimiento de los apóstoles.

---

49 "Juan subraya que además de estar con él, hay que estar en él. Por eso la figura del discípulo a quien Jesús amaba, es la figura paradigmática del apostolado. "Uno de los discípulos, el que Jesús amaba, estaba a la mesa, al lado de Jesús" (Jn. 13, 23). En el seno de Jesús, como él está en el seno del Padre (Jn. 1, 18). Sin duda esta expresión da a entender que lo mismo que el Hijo descansa en el regazo del Padre, así descansa el discípulo en el pecho de Jesús. Que el discípulo amado es el confidente de Jesús; el único que conoce su misterio, el único que puede revelarlo. Cf. LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico En: ROVIRA Belloso, José María. CURA, Santiago del. TRUJILLO, Lorenzo. MARTINI, Carlo Maria. LEGIDO, Marcelino. GAMARRA, Saturnino. GARCIA, Paredes, José Cristo Rey. BIFET, Esquerda, Juan. BRAVO, Antonio. OÑATIBIA, Ignacio. LOPEZ Martin, Julian. ROYON, Elias. CRESPO, Alfonso. Comisión Episcopal del Clero de España. Espiritualidad Sacerdotal. Madrid: EDICE, 1989. Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Madrid: EDICE. 1989. p. 206.

50 Cf. MEIER, John P. Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico. v.3. Compañeros y competidores. Estella: EVD, 2003. p. 43.

51 Sin embargo, "ir en pos de alguien no necesariamente significa seguirle". BORNKAMM, Günther. Jesús de Nazaret. Op. Cit. p.151. Aquí "ir detrás" es sinónimo de ir por curiosidad, admiración y nada más.

2. EL SEGUIMIENTO APOSTÓLICO: UNA LÍNEA DE IDENTIDAD A PARTIR DEL CONCILIO VATICANO II

Una vez que se ha verificado en el primer capítulo que la experiencia de Dios está presente en la Sagrada Escritura a través del seguimiento; que en el Antiguo Testamento la experiencia de seguimiento se da en la figura "promesa-alianza" cuando Dios elige a Israel, e Israel sigue a Dios en una relación de propiedad, que el pueblo vive a través de la experiencia de Dios que hacen los patriarcas, los reyes y profetas, con unas características de exclusividad, confianza; y que en el Nuevo Testamento esta relación de seguimiento se da en Jesús cuando invita a los discípulos a seguirle y, de una manera más precisa, cuando él instituyó a algunos de entre el grupo de los discípulos para que hicieran experiencia de Dios desempeñando un ministerio de capitalidad, llega el momento de descubrir y presentar en el presente capítulo una aproximación teológica del seguimiento apostólico como una línea de Identidad del presbítero a partir de la relación de Dios con su Iglesia según la eclesiología del Vaticano II ya que este Concilio "ha sido el primer Concilio que ha ofrecido un amplio planteamiento teológico de la relación originaria y fundante de Jesús para con la Iglesia"[52].

Esta relación, según la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, numerales del 2-5, es una relación Trinitaria, en virtud de que es el Padre quien convoca a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia[53], es el Hijo que nos eligió en Él antes de la creación del mundo[54], y es el Espíritu Santo quien fue enviado para que santificara continuamente a la Iglesia y, de esta manera, los creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu. Así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo[55].

Y esta relación aparece prefigurada ya desde el origen del mundo y preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en

52 PIE NINOT, Salvador. Introducción a la Eclesiología. Colección Introducción al Estudio de la Teología, No.07. Navarra: Verbo Divino, 1995. p. 60.

53 Cf. CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II. Constituciones, Decretos, y Declaraciones. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Constitución Lumen Gentium, n. 2. De aquí en adelante se citará LG.

54 Cf. LG 3.

55 Cf. LG 4.

la Antigua Alianza. Por tanto, podemos afirmar que esta relación de Dios con sus elegidos, según la teología que se desprende del concilio es una experiencia de seguimiento que atraviesa la eclesiología y la teología del ministerio ordenado, ya que es Dios quien convoca, (LG 2), es el Hijo quien llama (LG 3) y es el Espíritu Santo quien renueva, construye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos a la Iglesia (LG 4).

A partir de esta relación, y de la teología del ministerio presbiteral que se desprende de ésta, vamos a verificar que existe una teología subyacente del seguimiento apostólico, que nos ayuda a identificarlo como una línea de Identidad del presbítero.

Cabe mencionar que el ministerio del presbítero no fue el tema principal del Concilio, y que más bien fue abordado indirectamente a partir del desarrollo teológico-pastoral de la eclesiología, centro del Concilio, y de la figura del obispo[56], pero el Concilio dio las pautas necesarias para pensar que el seguimiento apostólico presente en la teología subyacente al Concilio es una línea de Identidad del presbítero. Y esta afirmación toma cuerpo en el decreto Presbyterorum Ordinis sobre el ministerio y la vida de los presbíteros.

2.1 El seguimiento apostólico proyectado desde el decreto Presbyterorum Ordinis[57]

Este estudio sobre el seguimiento de Jesús se fundamenta en este decreto, en el capítulo III., sec I-II. Cabe la aclaración de que existe una continuidad de la experiencia de sucesión apostólica y de sus colaboradores a lo largo de toda la historia de la Iglesia, que necesita ser renovada. El Concilio, al promover "el volver a las fuentes", tanto bíblicas como patrísticas[58], descubre una línea de renovación eclesial, cristológica, pneumatológica, sacramental, comunitaria y escatológica, que nos

56 Cf. PONCE, Cuellar, Miguel. Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial. Barcelona: Herder, 2001. p. 349-350.

57 Cf. LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit. p. 195.

58 RAMÍREZ, Alberto, Z. A los cuarenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II. En: Cuestiones Teológicas. Medellín. Vol. 30. no. 73. (en-jun. 2003); p. 34.

conecta directamente con el seguimiento apostólico que se vivió en los orígenes de la Iglesia y que hemos ya estudiado en el primer capítulo. El seguimiento de Jesús aparece pues en PO en la sección I: Vocación de los presbíteros a la perfección y en la sección II: exigencias espirituales características en la vida de los presbíteros. Allí están presentes las claves más eclesiales para esta aproximación.

Para verificar esta afirmación es interesante hacer una lectura del Nuevo Testamento desde *Presbyterorum Ordinis*, para acabar leyendo *Presbyterorum Ordinis* desde el Nuevo Testamento. Un camino de ida y vuelta que pretende situarnos originariamente bajo la palabra del Señor acogida de forma integral y que nos ayude a descubrir los trazos fundamentales del seguimiento apostólico en las distintas tradiciones unidas en íntima sintonía*. En el número 12 de *Presbyterorum Ordinis* el seguimiento apostólico subyace a la sección primera sobre la inserción del ministerio apostólico en el Misterio pascual, en el número 14 el seguimiento apostólico subyace al estudio de la caridad pastoral, en los números 15, 16 y 17, está presente en cuanto al estudio de la pobreza, el celibato y la obediencia apostólicas, y por fin, en PO 13, y subyace al estudio de la dinámica del ministerio que configura la existencia apostólica.

Ahora trataremos de ir desglosando esos trazos fundamentales que nos hacen conectar el Nuevo Testamento con el Decreto *Presbyterorum Ordinis* para posteriormente, a la luz de la eclesiología de comunión, del matiz de la eclesiología de *Gaudium et Spes*, y de la teología que existe en la espiritualidad acerca de la identidad sacerdotal, concluir que el seguimiento apostólico es una línea de identidad del presbítero que está subyacente en el Concilio Vaticano II y en la teología que se desprende de él.

* "pues la Escritura se lee en la mesa de la Iglesia, desde su corazón encendido por el Espíritu" LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico. Op. Cit. p. 195.

2.1.1 La dimensión teológica del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico

Como el Padre me envió, así los envío yo a ustedes[59]. La misión del Hijo parte desde las entrañas del Padre[60], es iniciativa de "EL" enviar al Hijo (Jn 3, 17)[61], consagrarlo (Jn 10, 36), darlo al mundo (Jn 3, 16. 35), entregarlo, y cuando el Padre Dios "entrega" a su Hijo[62], lo hace por amor y es el mayor regalo que puede hacer a la humanidad, no para su destrucción sino para salvarlo (Jn. 3, 16-17).

Esta entrega es parte de su plan y designio de salvación (Hechos 2,23) para que nosotros tengamos la Vida verdadera. La entrega se hace, así, "don de amor", es una iniciativa sacrificada porque se despoja de su propio Hijo (Jn 4 9-10; Rm 8, 32)[63].

Esta iniciativa es histórico-salvífica porque "Él" quiere salvar a la humanidad (Jn 3, 16-17; 17, 4) y es en Jesús que se cumple la obra del Padre: "dice Jesús: Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha

---

59 LG 21.

60 ¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo! Desde antes de la creación del mundo, nos bendijo en El, con todo el amor de su Espíritu. Quería reunir una inmensa familia de hijos en torno a su Hijo, para amarles como le amó a El. Para que ellos pudieran amarle como el Hijo le ama. Por eso nos eligió en El y para El. Nos agració en el Amado. Para esta gran familia se propuso crear el inmenso hogar de los cielos y de la tierra bajo la cabeza del Hijo de su Amor. Para recapitular todo en El, para alabanza de la gloria de su gracia (Ef. 1, 3-4).

61 Jesús ha sido enviado por Dios, como Moisés: "porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre me he enviado, me ha mandado lo que tengo que decir y hablar (Cf. Jn 12, 49); como Jeremías: "a aquel que el Padre ha santificado y enviado al mundo... (Cf. Jn 10, 36). Y Jesús ha dedicado su vida a cumplir la voluntad del que lo ha enviado "yo no hago nada por mi cuenta; juzgo según lo que oigo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado". (Jn 5, 30). "porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado. Y esta voluntad del que me ha enviado: que no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite el último día. Porque esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que vea al Hijo y crea en Él tenga vida eterna y que yo le resucite el último día", (Jn 6, 39-40). Cf. Nota explicativa de la Biblia de Jerusalén en Jn 3, 17 y en Jn 4, 34.

62 Normalmente se usan tres verbos para expresar esta "entrega": παραδιδωμι =entregar (la mayoría de las veces), διδωμι =dar (unas pocas) y εκδοτοζ =entregado (sólo en Hechos 2,23). Cf. BALZ Horst, SCHNEIDER Gerhard. Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Op. Cit. p. 722-729; 969-975; 1244.

63 Haciendo alusión a Nm 21, 4-9, creer en el Hijo elevado unigénito de Dios Jn 3, 18 es creer en el amor del Padre que ha sacrificado a su propio Hijo para que nosotros nos salvemos Jn 3, 16. Cf. Nota explicativa de la Biblia de Jerusalén. Jn 3, 14.

enviado y llevar a cabo su obra" (Jn 4, 34; Cf. 5, 36; 6, 29), y en la cruz Jesús proclamará que todo está cumplido (Jn 19, 28-39). Esta iniciativa del Padre que el Hijo cumple, es la que introduce a los hombres y a las mujeres en la comunión perfecta que une al Padre y al Hijo (Jn 3, 34-36, 6, 57; 17, 8; 21, 26). "Él" por su infinita misericordia, por el gran amor con que nos ama (Ef 2, 4; 1 Pe 1, 3) nos dio al Hijo de su amor para que viviéramos por medio de Él (Jn 3, 16; 1 Jn 4, 9); para que Él que estaba vuelto a sus entrañas[64], Hijo Único, imagen viva de su amor (Jn 1, 18; Heb 1, 3; 2 Cor , 4, 4; Col 1, 15) se volviera a nosotros desde el Padre en la plenitud de la gracia y de la fidelidad para invitarnos <<a estar con El Padre>>:

Esta iniciativa del Padre, esta misión, es el origen originante de la invitación de Jesús a sus apóstoles para que sigan ellos vueltos a las entrañas del Padre como el mismo Jesús.

Podemos afirmar, entonces, que el seguimiento apostólico tiene su fuente en esta misión de la que participan por la consagración, unción y envío de Jesús[65], puesto que el seguimiento apostólico tiene su fuente última en la caridad del Padre.

Con el sacramento del orden, por la acción del Espíritu Santo, el presbítero está unido sacramentalmente al Hijo, enviado por el Padre como buen pastor y por la vivencia de este seguimiento el mismo presbítero es continuación de la acción del mismo Cristo, y esta es la identidad, la verdadera dignidad, la fuente de la alegría y la certeza de la vida del presbítero (PDV 18).

---

64 Entrañas de amor las tienen los padres y las madres que les duelen los hijos. En el evangelio, el verbo «doler las entrañas» se dice solamente del Padre de Jesús. El proclama que esto siente el Padre cuando ve a los hijos que están perdidos. Esto fue lo que sintió el padre misericordioso cuando vio volver al hijo extraviado (Lc. 15, 20) Y el rey misericordioso, cuando se le acerca el siervo con un peso de deuda tan grande (Mt. 18, 27). Este mismo dolor de amor es el que siente él por los caminos, cuando ve a los hermanos destrozados por la culpa, el dolor y la muerte (Lc. 10, 33; Mt. 20, 34; Mc. 1, 41; Lc. 7, 13). Cf. LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit. p. 203.

65 PO 12.

2.1.2 La dimensión cristológica del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico

Vuelto al Padre, en la absoluta obediencia, Jesús acoge el encargo de la misión: reunir "en uno" a los hijos del Padre, que estaban dispersos por el mundo (Jn 11, 52).

El cumplir su voluntad es el aliento que le hace entregarse por los hermanos: El Hijo del Hombre ha venido a dar su vida como rescate (Mt. 20,28; 10,45); este es mi cuerpo entregado por vosotros (Lc. 22,19); Él mismo se entregó por nuestros pecados (Gal. 1,4); El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal. 2,20); se entregó Él mismo como oblación y víctima (Ef. 5,2); se entregó por nosotros para rescatarnos de toda iniquidad (Tit. 2,14); en Jesús la entrega se hace amor, rescate y liberación, para reunirnos en el rebaño de su amor "por eso me ama mi Padre, porque doy mi vida. Nadie me la arranca, soy yo mismo el que la doy, este es el encargo recibido de mi Padre" (Jn 10, 15-18).

El Hijo obediente, se vuelve a nosotros como hermano misericordioso lleno de ternura y fidelidad (Jn 1, 14). El encargo de su misión es acoger entre sus brazos a todos los hombres y mujeres, preparando para ellos el hogar común, la tierra nueva. Entonces él en este contexto cristológico, hace la invitación: Vengan conmigo y los haré pescadores de hombres.

Él inicia su vida pública diciendo: El Reino de Dios está cerca (Lc 4, 18-19), y enseguida se acerca a un grupo de pescadores a quienes él llama para confiarles la misma misión que el Padre le había confiado (Mc 1, 16-20; Mt 4, 18-22; Lc 5, 1-11; Jn 1, 31-35), y les llama a seguirle, les llama para compartir su existencia, dejando familia y trabajo, para que le conocieran comulgando con su misión en comunidad al servicio de su proyecto de amor.

Llamó a doce para orar con Él; para dar la vida como Él (Mc 8, 31-34), para servir como Él, para que crean en Él en una absoluta vinculación con Él, dejando que pase el misterio por su misma vida cuando viven la pascua. En la última cena los invita a hacer memoria de Él (1 Cor 11, 25) pero en la travesía de la cruz, la catástrofe les envolvió.

Ellos pretendían asegurarse a sí mismos y se separaron de sus manos. Todos se marcharon[66].

Así aparece con toda claridad que *la misión apostólica es un regalo del Hijo*, porque en la pascua se entrega, y se desvela la plenitud de su amor. Él, restablece graciosamente el seguimiento apostólico. La victoria es suya entera, y el mérito de su "seguimiento" se funda no en la respuesta humana de los apóstoles y de sus sucesores, sino que se funda en la fidelidad de Cristo que sigue llamando a pesar del abandono de sus discípulos. Aquí se hace visible la gratuidad de seguirle, porque la garantía es Él mismo, Él hace posible que su seguimiento sea un don, un carisma y una tarea[67].

Toda la misericordia del Padre está encarnada en él, y el punto de partida para participar del ser y la misión de Cristo a través del seguimiento apostólico se fundamenta en el misterio de Jesús; y por su encarnación, el Hijo se hace hombre enviado por el Padre como una donación de amor, como revelación de amor[68], y al encarnarse el Verbo asume plenamente todo lo humano, santificándolo, consagrándolo, dejando a la humanidad en total relación filial al Padre, nos hace hijos en el Hijo, y no sólo desde el misterio de la encarnación sino desde todo el misterio de Cristo porque Él está a la cabeza de la mesa para reunir a todos los hermanos en su Iglesia, y a través de su iglesia llevar el universo a plenitud. Por eso, el seguimiento apostólico está implicado profundamente en el misterio de Cristo: Jesús en la

66 Cf. LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit. p. 198.

67 "El seguimiento de Jesús es una respuesta de aceptación de un don ofrecido gratuitamente por Jesús: No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros. (Jn 15, 16). Cf. ALVAREZ, Gómez, Jesús. Dimensión carismática del seguimiento de Cristo. En: Vida Religiosa. Vol 48. (enero. 1980); p. 33-34. "La elección o vocación al seguimiento apostólico, continúa siendo don e iniciativa del Señor. Es una gracia o carisma. La elección de todos en Cristo (Ef 1, 3s) se concreta en el presbítero como signo de Cristo en cuanto Sacerdote, Cabeza y Buen Pastor para obrar en su nombre. Esta vocación llega al Elegido por medio de mediaciones eclesiales: familia, educadores, testimonios, doctrina, comunidad en general, jerarquía". (PO 11, OT 2). Cf. ESQUERDA, Bifet, Juan. Signos del Buen Pastor. Espiritualidad y misión sacerdotal. Op. Cit. p. 83-84.

68 BALTHASAR, Hans, Urs, Von. Sólo el amor es digno de fe. Salamanca: Sígueme, 2004. p. 79-92.

Pascua invita a seguirlo y llegar hasta las últimas consecuencias de su encarnación[69].

Por tanto, El Señor continúa invitando a realizar un seguimiento encarnado, de vaciamiento, peregrino, crucificado para que con las entrañas conmovidas por el Evangelio de los pobres, de la liberación a los oprimidos (Mt p, 35-36; Lc 4, 18-19) sigamos siempre sus huellas (1 Pe 2, 21). Los apóstoles en la mesa de pascua han visto al Señor y han llegado a ser sus testigos, pero al instante han sido enviados en su misma misión para hacerse Él mismo presente en su representación. Testigos enviados representantes. Ellos son la representación del Señor y por ellos representación de la Iglesia y la representación de su reino[70].

Ellos, con este seguimiento, cuando hacen suyo el misterio de Cristo en su encarnación, crucifixión, resurrección, son germen y diseño de la Iglesia y del reino por ser la representación del que está sobre nosotros en su primacía, del que camina entre nosotros por su encarnación y del que avanza delante de nosotros por su encabezamiento.

Por eso, el carisma apostólico en los sucesores de los apóstoles y del cual colaboran los presbíteros por el sacramento del orden, es el carisma de «su primacía»[71], de la altura de su gracia (*representatio Christi primogeniti*); el carisma de "su ultimidad", de la hondura de su gracia

69 "El Señor, al avanzar delante, no abre otra senda distinta de la que venía abriendo al caminar por Galilea. «Mirad mis manos y mis pies, soy yo en persona» (Lc. 24, 39; Jn. 20, 20-25). En las manos y en los pies los agujeros de los clavos. En el pecho la herida del costado. Así camina ahora en medio de ellos. Son los pies heridos de aquel que bajó a las partes más bajas de la tierra (El. 4, 9) para poner su tienda entre nosotros (Jn. 1, 14), tienda de los pobres, tienda del encuentro, tienda del éxodo; aquel que una vez en la tienda, en admirable intercambio, siendo rico se hizo pobre por amor nuestro, para enriquecemos con su pobreza (2 Coro 8, 9); aquel que en insondable identificación con nuestro barro frágil y manchado, llegó a ser palabra encarnada, Hijo en la figura del esclavo" (Jn. 1, 14; Filo 2, 6-8)". LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit. p. 200.

70 Cf. Ibid. p. 200.

71 Esto significa que por el carácter conferido por la ordenación, es un signo de humildad para recordarle constantemente que no tiene que destruir la obra de Cristo y la existencia de su Iglesia. Es una representación de Cristo en las acciones sacramentales independientemente de la santidad personal, es decir, que por este carácter el carisma apostólico dado por la ordenación, habilita por Cristo al ministro con la santidad necesaria para la acción sacerdotal, y en este sentido el

(*representatio Christi crucifixi*); el carisma de "su totalidad y plenitud"[72], de la anchura de su gracia (*representatio Christi Pastoris et Capitis*) (LG 28)[73]. Invariablemente el Señor Jesús, en sus apóstoles, en los sucesores de ellos y en los presbíteros está presente a la cabeza del universo en la Iglesia (Iglesia local, Iglesia universal), y, a través de ellos como pastores, pide que llamen a su seguimiento, congreguen y guíen la comunidad, y posibiliten y sustenten como órganos del pueblo de Dios, mediante su servicio (*in persona Ecclesiae*), la vida de la Iglesia ante Dios y ante el mundo.

Este seguimiento apostólico del carisma vivido por los presbíteros tiene un motor interno que es la caridad pastoral ya que es el aliento de la santidad apostólica (PO 14). Es el Concilio quien ha llamado a este aliento "la caridad pastoral"[74].

2.1.3 La dimensión pneumatológica del seguimiento de Jesús según la "apostólica vivendi forma"[75]

El Espíritu en la Sagrada Escritura es misión (salah), mensaje o palabra (dabar) y fuerza espiritual (ruah); su acción está presente en toda ella, y tiene su plenitud en la vida y en el ministerio de Jesús. Jesús fue concebido en el seno de María por obra del Espíritu Santo (Mt 1,

---

ministerio considerado desde Cristo, es algo objetivamente santo y objetivamente santificante que representa a Cristo primogénito, fuente de la santidad y santificación del ministerio. Cf. GRESHAKE, Gisbert. Ser sacerdote. Op. Cit. p. 127.

72 "se contempla el ministerio ordenado como carisma de totalidad en el preciso sentido que es toda la vida del presbítero y no solo aquellos fragmentos (y episodios de la misma requeridos por el ejercicio ministerial) la que queda asumida y marcada. MONTES, Luis Ángel, Peral. Vivir en el Espíritu. El carisma presbiteral y su función respecto a los demás carismas. En: Surge. Vol. 61. no. 619-620. (sep-dic. 2003); p. 398.

73 Cf. LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit p. 201.

74 El principio interior, que anima y guía la vida espiritual del presbítero en cuanto configurado con Cristo Cabeza y Pastor es la caridad pastoral, participación de la misma caridad de Jesucristo: don gratuito del Espíritu Santo y al mismo tiempo deber y llamada a la respuesta libre y responsable del presbítero. Y esta caridad pastoral es el alma del dinamismo de configuración del presbítero que es el seguimiento apostólico línea de identidad del presbítero basados en el No. 23 de PDV.

75 Al seguimiento evangélico de los apóstoles se ha venido llamando vida apostólica al modo de vivir de los apóstoles (apostólica vivendi forma). Cf. ESQUERDA, Bifet, Juan. Signos del Buen Pastor. Espiritualidad y misión sacerdotal. Op. Cit. p. 87.

18-25; Lc 1,35), fue guiado por el Espíritu para adentrarse en el desierto (Lc 4, 1) y, él mismo, se presentó como ungido y enviado por el Espíritu (Lc 4, 18; Is 61, 2) y se manifiesta en él porque el Espíritu de amor lo guía a la donación total de su vida por la redención del mundo (Jn 1, 33). Por la acción del Espíritu, con ella y por ella, se cumple el designio de salvación en Jesús. Él mismo prometió el Espíritu Santo para todo creyente (Jn 7, 37-39) y la misión que Cristo confía a sus apóstoles, sus sucesores y colaboradores, lleva la fuerza de su Espíritu (Jn 20, 21).

Y a los presbíteros en la ordenación presbiteral se les concede el Don del Espíritu para que los selle por el carácter sacramental y sean para siempre ministros de Cristo y de la Iglesia (PO 2), asegurando por la promesa, de que el Consolador permanecerá con ellos para siempre (Jn 14, 16-17), y con esta gracia, el presbítero sabe que nunca perderá la presencia ni el poder eficaz del Espíritu Santo, para poder ejercitar su ministerio, ejercitar el seguimiento apostólico y vivir la caridad pastoral como don total de sí mismo para la salvación de los propios hermanos.

El Espíritu Santo en la ordenación presbiteral confiere al presbítero la misión profética de anunciar y explicar, con autoridad, la Palabra de Dios, ya que el presbítero guiado por el Espíritu de la verdad, que el Padre ha enviado por medio de Cristo le enseñará todas las cosas recordando todo aquello, que Jesús ha dicho, y con el estudio de la Palabra de Dios, a la luz del Magisterio y de la Tradición, descubrirá la riqueza de la Palabra, que ha de anunciar a la comunidad, que le ha sido confiada (LG 13)[76].

[76] La dimensión pneumatológica representa un aspecto capital en la teología de los ministerios. Son significativas las tres interpolaciones al Espíritu introducidas en las tres secciones diferentes de la plegaria de ordenación de los presbíteros, que recibe así una carga pneumatológica considerable, ya que se menciona al Espíritu Santo en la invocación inicial, en la sección anamnética, en la sección epicléctica y en la doxología. Las tres atribuyen al Espíritu Santo un papel activo en tres momentos distintos que tienen que ver directamente con los ministerios ordenados. Recuperando un concepto altamente tradicional, la nueva conclusión que se ha dado a la invocación con que se abre la plegaria ve la fuerza del Espíritu suscitando los diversos ministerios en la Iglesia. Según la interpolación de la parte anamnética, el sacrificio sin mancha, que constituye el corazón del sacerdocio de Cristo (y, por tanto, también del sacerdocio de sus ministros) fue posible en virtud del Espíritu Santo. Por fin es la gracia del Espíritu Santo la que hace, que por la predicación de los presbíteros, fructifiquen en el corazón de los hombres las Palabras del Evangelio, según se dice en la sección epicléctica. Cf. OÑATIBIA, Ignacio. La identidad del ministerio ordenado. Segunda edición del ritual de órdenes. Op. Cit. p. 466.

Mediante el carácter sacramental, el presbítero está siempre en comunión con el Espíritu Santo gracias al seguimiento apostólico que realiza en la celebración de la liturgia, sobre todo, en la Eucaristía y en los demás sacramentos, porque es Jesús quien se hace presente (Mt 28, 20b; Mc 16, 20) en el Espíritu. El mismo aliento que el Padre alentó en Él, se lo alienta a los presbíteros (Lc 24, 49; Hch 1, 8; Jn 20, 23). Por el Espíritu Él está con ellos y ellos en Él. Por el Espíritu Él camina en ellos para llevar adelante el encargo del Padre. El Espíritu les unge, les marca, les autoriza, les acredita, les ilumina, les fortalece, les conduce. Su carisma es la diaconía del Espíritu, la diaconía de la nueva alianza en la nueva creación (2 Cor 3, 4-6). La *representatio Christi Capitis*, sucede, pues, in *unitate Spiritus Sancti*[77].

Ahora se comprende cómo la llamada a la santidad de los presbíteros nace de los más hondo de su carisma y de su diaconía. El Hijo del amor, a quien el Padre santifica y envía al mundo, ha consumado su encargo en la Pascua. Por su Pasión entra en la Gloria. De la misma manera los presbíteros, cuyo carisma se implica tan profundamente en el misterio pascual, han sido enviados por Cristo y consagrados por la unción del Espíritu Santo para entregarse totalmente al servicio de los hombres y de esta forma pueden caminar hacia el hombre perfecto, en la santidad con que han sido enriquecidos en Cristo (PO 12, PO 2). En pocas palabras, participar de la santidad no es otra cosa sino vivir, actuar y amar como Cristo que se dejó conducir fidelísimamente por la acción del Espíritu Santo[78].

Esta exigencia de santidad se convierte en dinámica de seguimiento[79], en estímulo vital esencial en la vida de los presbíteros[80]. El alma que dinamiza la exigencia de santidad es la caridad pastoral, es

77 Cf. LEGIDO, Marcelino. Espiritualidad del seguimiento de Jesús según el modelo apostólico. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit p. 201.

78 LOPEZ, Rafael. Identidad sacerdotal. En: Teología Límense. Vol 13.no. 1. (ene-abr. 1979); p. 89.

79 GRESHAKE, Gisbert, Ser Sacerdote. Op. Cit. p. 134.

80 CURA, Santiago del. La sacramentalidad del sacerdote y su espiritualidad. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Madrid: EDICE. 1989. p. 100.

ella la que hace dinámico el don de Dios y la respuesta humana del presbítero en toda la trayectoria vital de su vida y ministerio[81].

En conclusión se puede afirmar que el Concilio Vaticano II describe la vida del presbítero y su seguimiento apostólico en unión continua con el Espíritu Santo, puesto que es Él quien sin cesar acompaña la acción apostólica (AG 4). El presbítero concretamente: edifica la Iglesia como templo del Espíritu, puesto que ha sido ungido por él para esta finalidad (PO 1); está atento a las luces y mociones del Espíritu para evangelizar a los pobres, discernir y suscitar carismas y vocaciones, colaborar en la evangelización universal (PO 6, 9, 10); es dócil a su acción para santificarse en el ejercicio del buen ministerio (PO 12-13) y se deja conducir por él para realizar el seguimiento apostólico en su vida, movido siempre por la caridad pastoral (PO 17). Esto supone que el seguimiento apostólico tenga como característica el discernimiento de la acción del Espíritu y un corazón contemplativo[82] (PO 15).

3. EL SEGUIMIENTO APOSTÓLICO: UNA LÍNEA DE IDENTIDAD PRESBITERAL A PARTIR DE LA ELABORACIÓN TEOLÓGICA Y DEL MAGISTERIO EPISCOPAL LATINOAMERICANO

Una vez que se ha verificado la existencia del seguimiento apostólico como una línea de identidad existente en la Sagrada Escritura y en la Tradición Apostólica; que se ha verificado que es una línea de identidad subyacente en el Concilio Vaticano II en el Decreto *Presbytrorum Ordinis* con su dimensión teológica, cristológica y pneumatológica; es el momento de verificar la existencia de este elemento fundamental de identidad presbiteral a partir de la elaboración teológica y a partir del Magisterio Episcopal Latinoamericano.

81 Si un presbítero no tiene en cuenta esta exigencia de santidad y no está realizando el seguimiento apostólico, se estaría hablando entonces de un "ministerio petrificado, un funcionario inerte, como dice Greshake, se estaría ante una monstruosidad, ante una "posibilidad imposible". GRESHAKE, Gisbert, Ser Sacerdote. Op. Cit. p. 130.

82 En un triple camino de discernimiento y contemplación: En la meditación a la Palabra de Dios escrita, en la participación activa y conciente en los sacramentos y en el servicio de la caridad en la palabra de Dios que se revela en la historia. Cf. UBIETA, José Ángel. En: AA. VV. La preocupación se llena de urgencias. Op. Cit. p. 391.

Para esto se partirá de la sacramentalidad del presbítero, para terminar verificando la existencia del seguimiento apostólico como un elemento fundamental de identidad implícito en el Magisterio Episcopal Latinoamericano, confirmando que dicho Magisterio da un matiz y un carácter específico "desde este continente" a esta línea de identidad presbiteral.

El seguimiento apostólico, dinamismo de configuración que parte de la sacramentalidad del presbítero[83]

La sacramentalidad es el rasgo más específico de la Identidad del presbítero[84]; mediante la consagración sacramental el presbítero se

83 En este punto se pretende presentar la teología subyacente del seguimiento apostólico que tiene fundamentos en la teología dogmática, espiritual, pastoral y no hacer una exposición del tema de la configuración porque sería motivo de distracción para el objetivo de la investigación, sin embargo, sugerimos profundizar y poner en diálogo el seguimiento apostólico, como el "dinamismo sacramental" de hacer propia esa gracia dada en el sacramento del orden, con lo dicho por los teólogos que profundizan este tema de la configuración. Aquí sugerimos la siguiente bibliografía que bien se puede poner de manera dialógica: configuración-seguimiento apostólico a partir de la sacramentalidad del presbítero. Configuración: "Por la configuración en Cristo se pone la vida en juego por Cristo, pues sólo él vale más que la propia vida. Se le presta la voz para ser su eco, porque sólo él es la Palabra, se le presentan las manos y pies, pues sólo él es el camino. Se le ofrecen todas las facultades, pues Jesús es la primacía y la Cabeza" y sobre todo Sánchez, Chamoso, presenta el significado de la expresión, al decir que es el Espíritu quien le faculta para que en adelante, a partir de la ordenación actúe in persona Christi, añade que a partir de este momento el presbítero es Pastor, siempre en relación a quien le ha participado su ser y ministerio" Cf. SANCHEZ, Chamoso, Román. Ministros de la Nueva Alianza. Teología del sacerdocio ministerial. Bogotá: CELAM-DEVYM, 1993. p. 183. 167. El ser configurado: "Configurado a Cristo, autor de la salvación, el sacerdote, recibe por la gracia de la ordenación, una aspiración que debe ir creciendo hasta el pleno cumplimiento de las realidades futuras, cuando Cristo aparezca con todo el esplendor de su gloria, además, afirma Favale, que la configuración produce un modo estable de "estar en Cristo" y que con su autoridad implementa los efectos salvíficos". Cf. FAVALE, Agostino. El ministerio presbiteral. Aspectos doctrinales, pastorales, espirituales. Op. Cit. p. 315. 257. Aspectos de la configuración: "Tres aspectos fundamentales que enfatiza PDV son señalados por Max Thurian: El sacramento del orden "configura al presbítero en la persona de Cristo Sacerdote, Cristo Profeta y Cristo Pastor (PDV 11. 12)"; "le participa en la función tripartita de Cristo (SC 33; PDV 26)"; "el presbítero representa a Cristo Cabeza y Pastor de la iglesia PDV 21). "Configurar es comunicar la propia forma, es dar a dos cosas distintas la misma figura. La configuración que realiza el carácter sacramental del presbítero viene a ser una especie de transferencia de la fisonomía sacerdotal de Cristo a la persona del sacerdote, para que sea como cristo buen Pastor". Cf. PAGES, Vidal, Feliciano. Vivencia del carácter sacerdotal. En: HERNANDEZ, Jesús. ESQUERDA BIFET, Juan. ESCARTIN, Carlos. Instituto Juan de Avila. Facultad de Teología del Norte de España. El Sacerdote Ministro de la Iglesia. En: Teología del Sacerdocio.

configura con Jesucristo, en cuanto Cabeza y Pastor de la Iglesia, y recibe como un don, el participar de la autoridad con la cual Jesucristo, mediante su Espíritu, guía a la Iglesia (PDV 21)[85].

Gracias a esta consagración, configuración obrada por el Espíritu Santo su vida queda caracterizada, plasmada y definida por aquellas actitudes y comportamientos que son propios de Jesucristo, Cabeza de la Iglesia. (PO 2, 12; PDV 3, 16). Y es a partir de este momento en que el dinamismo de reavivar el don de Dios a través del seguimiento

---

Colección Teología del Sacerdocio, No.03. Burgos: Aldecoa, 1971 p. 140. El estar configurado: "configurado con Cristo el ministerio presbiteral tiene como función específica "representar" a Cristo con todo su estilo de vida ministerial". Cf. PONCE, Cuellar, Miguel. Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial. Op. Cit. p. 362. El término: "configura", inevitablemente habla de "imitar", "revivir", "ser imagen". La participación específica de Cristo por el sacramento del orden, da la tarea existencial de su imitación. JARAMILLO, Rivas Pedro. Caridad Pastoral, pastoral de la caridad. En: Surge. Vitoria. No. 597, Vol 57, (ene-feb. 2000); p. 7. La Configuración: "Configuración", somos signo personal de Cristo y obramos la prolongación de Cristo Pastor". ESQUERDA, Bifet, Juan. Signo de Cristo sacerdote. Col. Lumen Gentium, no. 19. Burgos: Aldecoa. 1969. p. 72. Lo esencial de la configuración: "Lo esencial del sacramento del orden sacerdotal reside, por tanto, en que confiere por la imposición de manos y la oración, una especial equiparación con Jesucristo y que constituye, a quien lo recibe, en testigo público y oficial de Jesucristo". Cf. KASPER, Walter. El futuro de la fe. Col. Pedal, no. 109. Salamanca: Sígueme, 1980. p. 106. En lo que participa por la configuración: "El presbítero está de tal manera configurado con Cristo que lo hace capaz de actuar y hablar a favor de los hombres en la persona de Cristo Cabeza, participando de la autoridad con que el mismo Cristo, construye, santifica, y dirige su Cuerpo. (PO 2). Y ver los términos: "configura", "queda configurado", "configurados", "configurarse", "configuración" que aparecen en los números: 3.19, 20-24, 28, 60-61, 70. 71. de PDV. Podemos concluir que los presbíteros están llamados a vivir, imitar, ser imagen, ser eco de la palabra de Jesús ya que son facultados, relacionados, tienen una aspiración más profunda; representan, prolongan, son signo del buen Pastor; pero toda esta teología que surge de la configuración se realiza por el dinamismo del "seguimiento apostólico".

84 Cf. VANHOYE, Albert. Sacramentalidad del ministerio y su repercusión en la persona ordenada, en Espiritualidad del presbítero diocesano secular. Simposio, EDICE, Madrid 1987, p, 71 citado por: CURA, Santiago del. La sacramentalidad del sacerdote y su espiritualidad. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit. p. 79.

85 "La sacramentalidad del presbiterado tiene doble sentido: 1). Significa, en primer lugar, la base u origen sacramental del presbiterado: que el ministerio del presbítero trae su origen de un acto sacramental del sacramento del orden. 2). Significa, en segundo lugar, la índole sacramental que reviste la persona (y la actividad ministerial) del presbítero: que el presbítero, en virtud de su ordenación, es un ser sacramental, una especie de sacramento, signo, icono o instrumento de la acción de Dios en la Iglesia. Cf. OÑATIBIA, Ignacio. La espiritualidad del presbítero desde la sacramentalidad de su ministerio. En: Surge: Vitoria. a. 49. v. 47. no. 495-496. (ene-feb. 1989). p. 3-4.

apostólico, se convierte en la manera concreta de apropiarse de esa gracia sacramental y responder configurándose cada día con la manera de ser, con la manera de actuar en la capitalidad, el pastoreo, el servicio de Cristo en la Iglesia (y para el mundo), con la fuerza del Espíritu que es el que lo consagra y lo envía. Y es a través de una red de relaciones en las que el presbítero va tomando para sí y para la comunidad el actuar *in persona Christi*, es decir, "los presbíteros existen, y actúan... personificando a Cristo" (PDV 15)[86]. Esta relación con Cristo es prioritaria, fontal y originante de donde dimanan todas las referencias para que los presbíteros llamados a prolongar la presencia de Cristo único y supremo Pastor, siguiendo su estilo de vida y siendo como una transparencia suya en medio del rebaño que les ha sido confiado, encuentren la plena verdad de su identidad (PDV 12).

Este seguimiento apostólico es un dinamismo relacional-sacramental, fuente de identidad y fuerza configuradora de la vocación-consagración-misión de la cual participan en Cristo por el sacramento del orden, porque es una nueva misión que se vive en la capitalidad, que no hay que entenderla desde el poder o el privilegio, sino desde el servicio que debe animar y vivificar el seguimiento apostólico precisamente como exigencia de configuración con Cristo Cabeza, por tanto, el seguimiento apostólico es apropiarse del don y la tarea de configurarse como ministro de Jesucristo (PDV 24), este seguimiento parte de una relación íntima-profunda que lo hace no un mero instrumento, sino un instrumento vivo atrapado en su existencia por Cristo.

El presbítero al seguir el mismo estilo de Cristo, el radicalismo evangélico por el seguimiento apostólico, se configura con Cristo obediente, con Cristo célibe y con Cristo pobre (PDV 27-30)[87], y le exige vivir íntimamente unido a Cristo en un proceso dinámico que demanda del presbítero, el que se habitúe a unirse a Él como amigo, con el consor-

86 El presbítero actúa *in persona Christi* porque en el seguimiento del Maestro, llega a identificarse con su persona y de manera específica con su existencia entregada: que indica el modo como la persona de Jesús está siempre esencial y existencialmente entregada al Padre y a los otros. Cf. ROVIRA, Belloso, José María. Situación sociocultural y espiritualidad del sacerdote. En: Comisión Episcopal del Clero. Espiritualidad Sacerdotal. Congreso. Op. Cit. p. 68.

87 Es la configuración en el seguimiento radical de Jesús la que nos permite andar por la vida ligeros de equipaje. Cf. NONAY, Florentino. En: AA. VV. La preocupación se llena de urgencias. Op. Cit. p. 368.

cio íntimo de toda la vida[88] y viva este dinamismo sacramental como una constante búsqueda-encuentro-experiencia-comunicación (PDV 45).

Esta relación exigirá al presbítero re-encontrarse a diario con la llamada como gracia, mediante una comunión de vida y amor, y mediante una participación cada vez más amplia y radical de los sentimientos y actitudes de Jesucristo (PDV 72). Este seguimiento apostólico influirá favorablemente y realmente en el anuncio de la Palabra, en la celebración de los sacramentos y en la dirección de la comunidad por la caridad pastoral" (PDV 25).

El seguimiento apostólico, una línea de identidad del presbítero matizada y contextualizada por el magisterio latinoamericano[89]

Esta línea, que se convierte en el dinamismo relacional-sacramental y en medio específico para alcanzar la santidad presbiteral, queda enriquecida con algunos de los rasgos que, a partir de las Conferencias realizadas en América Latina (Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo), nos ayudan a contextualizar esta experiencia de Dios en un continente marcado por la pobreza[90].

88 Cf. San Pío X: Exhortación al clero católico Haerent animo, del 4 de agosto de 1908; S. Pio X, acta IV, p. 242-244; Pío XII: Exhortación apostólica Menti Nostrae, 23 de septiembre de 1950: AAS, 42 (1950), p. 659-661; Juan XXIII: Encíclica Sacerdotii Nostri primordia, del 1 de agosto de 1959: AAS, 51 (1959), p. 550. Cf. ESQUERDA BIFET, Juan, Edit. ROMERO DE LEMA, Maximiliano, Mons, Present. El Sacerdocio Hoy. Documentos del Magisterio Eclesiastico. Biblioteca de Autores Cristianos. BAC Minor, No.67. Madrid: Edica, 1983. p. 3-41; 95-182.

89 Queremos tratar el seguimiento apostólico "desde este continente" considerando que no es un discurso teológico en tono menor, ni una condescendencia ocasional de quien baja de las alturas para abordar aspectos de poca envergadura, sino que nos basamos en que los rasgos de una buena espiritualidad presbiteral están insertos en una buena teología del ministerio ordenado y no existe espiritualidad presbiteral sin un buen talante teológico, ni tratamiento teológico sin vibración espiritual. Con esto queremos afirmar que esta línea de identidad y espiritualidad, por el contexto en el que se realiza, tiene rasgos propios que nos ayudarán a vivir mejor esta experiencia de Dios que es esencial a la vida cristiana del presbítero. Cfr. GAMARRA, Saturnino. Líneas de convergencia de la espiritualidad del presbítero diocesano secular. Op. Cit. p. 140.

90 Se elige el punto de vista latinoamericano porque es inevitablemente profético y es simultáneamente testimonio de esperanza. Cf. JIMÉNEZ, Limón, Javier. Ecumenismo desde los crucificados. En: Christus. México. Año 44. no. 527. (octubre. 1979). p. 25. "Todo punto de vista consiste en ver las cosas desde un determinado punto. Pues bien, ¿Cuál es hoy el punto desde donde podemos tener una

Queremos situar el seguimiento apostólico como una llamada personal que se realiza en una psicología humana y en una identidad que se precisa siempre en un contexto[91]. Hoy como ayer, en todos los tiempos, quienes seguimos a Jesús nos ubicamos en una situación espacio-temporal teniendo en cuenta el papel que juega la contextualidad de la respuesta en una temporalidad determinada (historia) en donde el presbítero responde a la llamada de Jesús con este dinamismo configurador que no tiene su fuente en una visión ahistórica de la fe, sino que tiene su fuente en el misterio de la encarnación de Jesús.

En este contexto, vivir el seguimiento apostólico significa empujar la historia y entrar en el proceso actual de transformación de América Latina centrando la atención en el hombre y la mujer de este Continente, conscientes de que para conocer a Dios y a Jesucristo es necesario conocer al hombre (Medellín 1,1).

El seguimiento apostólico, como línea de identidad, es "fermento" para que la Iglesia en el hoy de la transformación, con este dinamismo de búsqueda, comprenda la historia a la luz de la Palabra que es Cristo en quien se manifiesta el misterio del hombre (GS 22).

Vamos ahora a descubrir cómo el seguimiento apostólico se enriquece con la reflexión del Magisterio latinoamericano, a tal punto que podemos decir que no sólo lo enriquece, sino que hasta le imprime carácter por el contexto en el que se realiza.

El seguimiento apostólico, como un elemento de identidad del presbítero, es una respuesta a la preocupación del Magisterio latinoamericano que ya desde la Conferencia realizada en Río de Janeiro presenta como problema fundamental que aflige a las naciones: "la escasez de sacerdotes" (RJ 28)* y en donde invita a una campaña fervo-

visión más exacta de la realidad?. Para América latina, dicho punto lo constituye actualmente "el lugar de los pobres". Y por "lugar de los pobres" entendemos la causa de los pobres, su existencia sacrificada, su lucha, sus intereses referidos a la vida, al trabajo, a la dignidad y al placer" Cf. BOFF, Leonardo. Teología desde el lugar del pobre. Santander: Sal Terrae, 1986. p. 9.

91 Cf. MADERA, Ignacio, Vargas. SDS. El seguimiento de Jesús. Práctica y riesgo en un continente oprimido. En: Theologica Xaveriana. Bogotá. Vol. 34. 1984. p. 490.

* Agregaría que existe en el continente "escasez de sacerdotes" con una raíz profundamente evangélica, que es una de las motivaciones a las que responde esta investigación.

rosa de oraciones, unida a una acción amplia, ordenada y vibrante para que dé a la copiosa mies de América Latina los "operarios evangélicos" que necesita para conservar y acrecentar la vida cristiana de los fieles y para que se realice el mensaje evangélico en nuestro continente (RJ 1; RJ 34), ya que es necesario promover y formar santos, doctos e idóneos presbíteros (RJ 9).

Este seguimiento apostólico, como elemento clave de identidad del presbítero, está en Rio de Janeiro, y se ubica dentro de todo el esfuerzo de predicadores, educadores, catequistas y de cuantos militan en organizaciones de apostolado por difundir la doctrina cristiana en el continente[92] y está implícito en el numeral 14 cuando se afirma respecto a la educación de los seminaristas *la imitación de Cristo (1Cor 11, 1).*

El seguimiento apostólico, también está implícito en el documento de Medellín, cuando en el discurso de Pablo VI en la apertura de la segunda Conferencia, señala, dentro del apartado de los grupos de especial atención, a los presbíteros, a los cuales se les ubica como "los modelos vivientes de la imitación de Cristo".

> *"La primera categoría es la de los sacerdotes. Nos sea consentido dirigirles un pensamiento afectuosísimo desde esta sede y desde estos momentos. Los sacerdotes están siempre dentro de nuestro espíritu, en nuestro recuerdo. Lo están también en nuestra estima y en nuestra confianza. Lo están en la visión concreta de la actividad de la Iglesia: son vuestros primeros e indispensables colaboradores, son los más directos y más empeñados "dispensadores de los misterios de Dios" (1Cor 4, 1), es decir, de la palabra, de la gracia, de la caridad pastoral; "son los modelos vivientes de la imitación de Cristo; son, con nosotros, los primeros participantes del sacrificio del Señor, son nuestros hermanos, nuestros amigos (Jn 15, 15), debemos amarlos mucho, cada vez más. Si un obispo concentrase*

92 Cf. Parte II De la Declaración de los cardenales, arzobispos, Obispos y demás prelados representantes de la Jerarquía de América Latina reunidos en la Conferencia episcopal de Río de Janeiro.

sus cuidados más asiduos, más inteligentes, más pacientes, más cordiales, en formar, en asistir, en escuchar, en guiar, en instruir, en amonestar, en confortar a su clero, habría empleado bien su tiempo, su corazón su actividad.

En estas palabras dirigidas por Pablo VI encontramos una apretada síntesis de esta línea de identidad y espiritualidad del presbítero afirmando que el seguimiento apostólico está presente teniendo como alma la gracia y la caridad pastoral, que se realiza dentro de la Iglesia, y que es una realidad sacramental compartida en relación íntima con el obispo; y que está presente en la preocupación del Magisterio latinoamericano en boca de Pablo VI.

Por tanto, podemos afirmar la existencia del seguimiento apostólico como una línea de identidad subyacente en el Magisterio latinoamericano que está matizada y contextualizada por su contenido dándole un carácter evangelizador[93], un carácter "desde el espíritu de las

[93] Este seguimiento apostólico, como línea de identidad del presbítero, es una respuesta a la crisis de identidad de los evangelizadores de América Latina (DP 342). Es una palabra clara y esperanzadora que alienta a evangelizar con gozo y audacia a nuestros pueblos, en quienes se percibe un anhelo profundo de recibir el Evangelio. El seguimiento apostólico es un elemento de identidad del presbítero con un carácter evangelizador, pues, centrado en el mismo Jesús, a quien se quiere representar, está dentro de la vocación primordial y más profunda de la Iglesia que es Evangelizar (EN 15). Así el presbítero, con todo el pueblo de Dios, existe para evangelizar, y a través de la vivencia del seguimiento apostólico, el presbítero hace suyo este dinamismo evangelizador que genera el siguiente proceso :

a) Da testimonio de Dios, revelado en Cristo por el Espíritu que clama en nosotros Abbá "Padre" (Gal 4, 6-7). Así comunica la experiencia de su fe en él (DP 356).
b) Anuncia la Buena nueva de Jesucristo mediante la palabra de vida: anuncio que suscita la fe, la predicación y la catequesis progresiva que la alimenta y educa (DP 357).
c) Engendra la fe que es conversión del corazón, de la vida; entrega a Jesucristo; participación en su muerte para que su vida se manifieste en cada hombre (EN 31). Esta fe también denuncia lo que se opone a la construcción del reino, implica rupturas necesarias y a veces dolorosas (DP 358).
d) Conduce al ingreso en la comunidad de los fieles que perseveran en la oración, en la convivencia fraterna y celebran la fe y los sacramentos de la fe, cuya cumbre es la Eucaristía (Hech 2, 42), (DP 359).
e) Envía como misioneros a los que recibieron el Evangelio, con el ansia de que todos los hombres sean ofrecidos a Dios y que todos los pueblos le alaben (Rom 15, 16), (DP 360).

Bienaventuranzas"[94] y un carácter liberador[95] para que se viva el seguimiento apostólico "en", "con" y " desde" el hombre y la mujer latinoamericanos.

---

94 Acercarnos a las bienaventuranzas, es encontrar en ellas la fuente de nuestra espiritualidad, de nuestra experiencia de Dios; y es una tarea imprescindible hoy para el cristianismo: esto por dos razones: a) porque una auténtica vida cristiana, una genuina espiritualidad solamente puede surgir de un encuentro vital con el Evangelio, con la Palabra de Dios; es decir, la búsqueda de espiritualidad cristiana tiene que ser una búsqueda radicalmente bíblica. b) Porque el núcleo del mensaje bíblico, de toda la predicación de Jesús aparece en ese gran monumento bíblico-teológico que se llama el sermón de la montaña, el cual se abre precisamente con las Bienaventuranzas. Y ser cristiano no es otra cosa que seguir a Jesús y es el Sermón de la montaña y mucho más específicamente en las bienaventuranzas en donde Jesús presenta cuál es el estilo de vida que debe asumir un hombre o una mujer que decide vivir su vida en el seguimiento de Jesús. Cf. CALDERON, Carlos, Alberto. Seguir a Jesús hoy al estilo de las Bienaventuranzas. En: Medellín. Bogotá. Vol. 17. no. 66. (junio. 1991). p. 257. Cf. DP 339, DP 742 DP 761, DP 1008; SD 239.

95 El documento de Puebla matiza también con carácter liberador al seguimiento apostólico, como una línea de identidad y espiritualidad del presbítero, cuando señala en el numeral 169 que:
"el Hombre, por su dignidad de Imagen de Dios, merece nuestro compromiso a favor de su liberación y total realización en Cristo Jesús. Sólo en Cristo se revela la verdadera grandeza del hombre y sólo en Él es conocida su realidad más íntima. Por eso nosotros Pastores, hablamos al hombre y le anunciamos el gozo de verse asumido y enaltecido por el propio Hijo de Dios que quiso compartir con él las alegrías, los trabajos, y sufrimientos de esta vida y la herencia de una vida eterna".
Este carácter liberador es inherente al seguimiento de Jesús ya que no se puede ser indiferente ante la miseria humana (DP 319-339), ante la situación de extrema pobreza generalizada en nuestro continente; por eso, tiene que revalorarse y redimensionarse en el seguimiento de Jesús el compromiso por la liberación integral, para alcanzar la libertad, la libertad con la que Cristo nos ha liberado (Gal 5, 1) a fin de que tengamos vida y la tengamos en abundancia (Jn 10, 10) "como hijos de Dios y coherederos con el mismo Cristo" (Rom 8, 17). Porque el carácter liberador del seguimiento apostólico, pone de manifiesto el compromiso de Jesús con la dignidad humana (DP 188), y al hacer suyo el mismo estilo de Jesús al presbítero lo hace estar cerca del hombre como el mismo Jesús (DP 212), y al ser sacramento de Cristo el presbítero se convierte en un auténtico "promotor de la paz" que responde a la líneas pastorales del documento de Medellín[95], mediante su compromiso con la instauración de la paz, ya que es Cristo quien da la Paz, esa paz que el mundo no puede dar.
Y el seguimiento apostólico que se vive "en", "con" y " desde" el hombre latinoamericano, en donde existe la miseria que margina a grandes grupos humanos y donde esa miseria como hecho colectivo es una injusticia que clama al cielo, es una realidad que configura, matiza y exige que el presbítero como seguidor de Jesús viva este seguimiento como dinamismo viviente, "promotor de justicia", respondiendo a este clamor en el Continente, encarnando las entrañas del Padre para salvar al hombre y a la mujer latinoamericanos.

A manera de conclusión

En la preparación hacia la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, y respondiendo a uno de los impactos esperados del presente artículo, podemos afirmar con certeza que "ha sonado la hora del seguimiento, la hora en que los cristianos deben "ser más radicales", ya que la actual situación eclesial, requiere un empujón, una especie de shock, en dirección al seguimiento" para "afrontar el cambio de época, pasando de una cultura de cristiandad a una cultura de levadura".

En este contexto, "el seguimiento" y "el discipulado" pueden dejarse tocar por esta hora de volver a las fuentes, planteada por el Concilio Vaticano II. Esto, precisamente, es lo que hemos querido hacer con la presente investigación y cuyos resultados presentamos ahora.

En consecuencia, una de las finalidades de esta investigación es presentar el seguimiento apostólico como una línea fundamental de Identidad presbiteral en el contexto latinoamericano, con el deseo de hacer un pequeño aporte a la reflexión y preparación que antecede la realización de la V Conferencia general del Episcopado latinoamericano. Ofreciendo algunos elementos bíblicos, teológicos y magisteriales que ayuden a vivir la identidad del presbítero latinoamericano como un *"camino de seguimiento"*.

vol. XXXII / n. 127 (2006) 375-420

Sumario

En los últimos años se ha venido reflexionando, en los campos teológico y pastoral, sobre la categoría de la ternura como característica nuclear del mensaje cristiano y elemento fundamental del discípulo de Jesús. El autor de este artículo profundiza en la persona de Jesús de Nazareth, sacramento de la ternura entrañable de Dios, que se manifiesta en tres tareas específicas: en la creación de "fraternura"; en la ternura solidaria con dimensión profética; y en la construcción del Reino, basado en el amor y la misericordia. En esta lógica, la Iglesia se convierte en el sacramento de la ternura de Jesús, misterio de comunión y de salvación, cuyas notas constitutivas son la encarnación como ternura de ser-en; la "fraternura" como ternura de ser-con; y la autodonación como ternura de ser-para los demás. Este planteamiento está orientado a incorporar la ternura en la pastoral de la Iglesia y a crear la pastoral de la ternura como una forma de llegar especialmente a los excluidos.

medellín

Hacia una pastoral de la ternura En el camino de seguimiento del Señor

Guillermo Meza Salcedo, Pbro.

Diócesis de Tepic, Nayarit, México

Licenciado en Teología Pastoral, Universidad Pontificia Bolivariana-UPB, Instituto Teológico Pastoral para América Latina-ITEPAL.

INTRODUCCIÓN

Desde el punto de vista antropológico, la ternura forma parte fundamental del ser humano como oferta y como demanda, es decir, por un lado, está inscrita en lo más profundo de cada ser humano, capaz de ofrecer ternura, pero por otro lado, es una necesidad básica, de la cual la persona no puede prescindir porque no llegaría a vivir su humanidad en toda su plenitud. La ternura es sobreabundancia del amor compartido, por el puro placer-gusto de compartirlo, pero también como respuesta que ofrece cuando se ve desafiado por la fragilidad o el peligro del otro, es el amor que abraza, envuelve, protege y salva. Esta ternura abrazadora, envolvente, protectora y salvífica es la quintaesencia del Dios creador, liberador y salvador, que se ha revelado eternamente a la humanidad, de la cual, los escritos bíblicos dan testimonio. Así pues, sabiendo que Jesús es la plenitud de la revelación que Dios hace de sí mismo al ser humano, es lógico deducir que en Él, la ternura divina se manifiesta en toda su plenitud, y además, que heredó este legado humano-divino de salvación a la comunidad de creyentes, a la Iglesia[1].

1. JESÚS DE NAZARETH: SACRAMENTO DE LA TERNURA ENTRAÑABLE DE DIOS[2]

Cuando uno se acerca al Nuevo Testamento e indaga sobre el contenido de los términos griegos *splágchna, oiktirmós, chrestótes,*

[1] Véase el sentido antropológico y bíblico de la ternura en MEZA SALCEDO, Guillermo. La ternura una respuesta pastoral para los excluidos de hoy. Bogotá: CELAM, 2006. p. 41-74.

[2] Con la frase "ternura entrañable" quiero referirme, inspirado en M. Legido, a la práctica del amor efectivo y afectivo que abarca toda la riqueza de los términos: ternura, misericordia, compasión, bondad, benevolencia, piedad. LEGIDO, Marcelino. Misericordia entrañable. Historia de la salvación anunciada a los pobres. Salamanca: Sígueme, 1986.

eleos, puede descubrir que los evangelios son la revelación de la ternura entrañable de Dios para con el ser humano. Una ternura que se hace epifanía en el corazón palpitante y acogedor de Jesús; un *corazón sensible*, capaz de ternura solidaria, de compasión, de benevolencia y de amistad gratuita para con todos los seres humanos, pero de manera preferencial para con los excluidos. Como bien afirma Rocchetta: "La ternura de Jesús revela cuanto más de humano existe en Dios y cuanto más de divino existe en el hombre"[3].

A partir del Evangelio de Lucas, González de Cardedal[4] expresa que la encarnación de Jesús en la historia humana es fruto de las entrañas de ternura de Dios. Es ahí en sus entrañas, en su seno -lugar donde el amor hace surgir la vida-, donde se gestó la encarnación de su Hijo: "Jesús es retoño de las entrañas de nuestro Dios", es el vástago de David que visitará al ser humano para iluminar sus tinieblas, trayéndole la ternura de Dios y con ella la misericordia y el perdón (Lc 1, 78). En Jesús, Dios ha visitado a su pueblo; toda su vida compartida a través de su mensaje y de los milagros es un signo de la llegada de su Reino, es decir, de la entrañable misericordia que restituye la plenitud humana a los excluidos. Dios se manifiesta en Jesús devolviendo su rostro humano a la sociedad, y la sociedad se transforma y humaniza en la medida en que se acerca al Dios de la ternura que es el mismo Dios del Reino.

Así pues, la ternura representa la práctica amorosa y entrañable de Jesús, su empatía y simpatía *con-por-y-para* el otro. Ella es la envoltura del amor, el clima de atención y efusión afectiva indispensable para que el amor pueda manifestarse, realizarse y experienciarse en toda su profundidad[5]. De ahí que, la entrañable opción por los excluidos de su tiempo -publicanos, prostitutas, endemoniados, enfermos, ciegos,

---

3 ROCCHETTA, Carlo. *Teología della tenerezza. Un 'vangelo' da riscoprire*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2002. p. 133. J. M. Castillo al referirse a la humanidad de Jesús, y más concretamente a su sensibilidad, puntualiza: "No nos acabamos de tragar que el Dios de nuestra fe se ha revelado *en la humanidad* de un ser humano. De manera que, precisamente por eso, lo más profundamente humano, lo más entrañable de lo humano, es al mismo tiempo lo más sublimemente divino". CASTILLO, José María. La sensibilidad de Jesús. En: ÁVILA, Antonio (ed.). El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Navarra: Verbo Divino, 2006. p. 158.

4 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. La entraña del cristianismo. 2ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998. p. 59-61.74-80.

5 ROCCHETTA, Op. cit., p. 14.

leprosos, pecadores, paganos, extranjeros, mujeres, viudas, niños, pobres, ricos, enemigos, malhechores, traidores, criminales- sea una de las experiencias más significativas y uno de los datos más verificados del actuar histórico de Jesús, "*ipsissima facta*". Todos ellos son interlocutores de su ternura entrañable.

Siendo fiel a su experiencia de Hijo amado, es decir, entrañado, querido, abrazado acariciado por su Abbá, Jesús hace de la *ternura entrañable* la razón de su existencia; vive del amor, en el amor y para el amor. No es pues casual que uno de los rasgos más típicos de su actuación sea la compasión: una compasión que se convierte en *desvelamiento* visible de la ternura divina que es, además, uno de los contenidos fundamentales de su mensaje y la fuerza constitutiva de su misión (DM 3). Un Mesías que asume toda su humanidad para darla y compartirla con todas las gentes. En este sentido Sanders observa que entre los elementos más ciertos de la tradición, destaca la provocativa simpatía de Jesús hacia los pecadores y su solidaridad hacia los excluidos. Todos encontraban en Él sin duda, un horizonte de futuro. Jesús llamaba a los pecadores y, al parecer, frecuentaba sus hogares y su compañía para ofrecerles su amistad mientras eran todavía pecadores[6]. Refiriéndose a este actuar histórico de Jesús, Rocchetta señala:

> La plena humanidad de Jesús lleva históricamente consigo una plena asunción de los sentimientos humanos, en particular de la ternura como *acto afectuoso*, como vivencia orientada a la «bene-volencia» y a la piedad... Cada vez que los evangelios se refieren a la «com-pasión» de Jesús remiten a *un sentimiento, a un modo de sentir experimentado realmente por él*, encarnado en primera persona, a una aproximación suya a los necesitados, con todo lo que esto implica en el plano de la participación y de la disponibilidad al servicio hasta la entrega de la misma vida[7].

6 SANDERS, E. P. La figura histórica de Jesús. Navarra: Verbo Divino, 2000. p. 226.

7 ROCCHETTA, Op. cit., p. 134. "En el lado más humano, Jesús instó a la gente a mirar a Dios como un padre perfectamente fiable, a aceptar su amor y a responder con confianza. Puesto que Dios cuida incluso de los lirios del campo y de los gorriones, mucho más dará a sus hijos lo que necesiten (Mt 6, 31-33; 7, 7-11)... [así] Dios proveerá y salvará a [todos] sus hijos". SANDERS, Op. cit., p. 216.

En efecto, la manifestación de la ternura entrañable de Jesús puede descubrirse en relación con toda esta categoría de excluidos, quienes son interlocutores de su ilimitada ternura. Hay en Él una disponibilidad y una predilección para acogerlos y dejarse acoger, para estar con ellos y ofrecerles la salvación. Su ternura es así *com-pasión*, es decir, 'pasión compartida', participación profunda *no apática* sino *empática* y *simpática*. J. Antonio Pagola observa que la dignidad de los últimos es la meta de Jesús, lo que entendió como "Reino de Dios" era la irrupción de su *com-pasión* en el mundo, la cual había de dirigir e impulsar todo hacia una vida más digna y más dichosa para todos, empezando por los últimos[8].

Según algunos autores[9], en Lucas -el 'Evangelio de la misericordia'- se percibe a un Jesús muy humano, lleno de "ternura solidaria" y "defensor de los derechos humanos". Se descubre en este Evangelio que son muchos los signos con los que Jesús proclama la gratuidad del amor y la fuerza de entrañable ternura; Él se muestra siempre sensible con un trato amistoso, cercano, abierto y comprensible con los grupos social y religiosamente excluidos, principales destinatarios de la salvación[10]. Este trato humano de Jesús se deja ver en la ternura y el dolor compartido con una pobre viuda que va a enterrar a su único hijo (7, 11-17); en la acogida cariñosa a la pecadora conocida de todos pero que llora sus pecados (7, 36-49); al aceptar dialogar con diez leprosos y ofrecerles la seguridad de la curación (17, 11-19); al hospedarse en casa de un jefe de publicanos con la convicción de que también este pecador es hijo de Dios (19, 1-10); y hasta en el diálogo esperanzador con el ladrón, compañero de suplicio, para abrirle las puertas del paraíso (23, 39-43).

8 PAGOLA, José Antonio. La alternativa de Jesús. En: ÁVILA, Op. cit., p. 180-182. Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Op. cit., p. 61-62.

9 SCHNACKENBURG, Rudolf. La persona de Jesucristo. Reflejada en los cuatro evangelios. Barcelona: Herder, 1998. p. 267-272; MOSCONI, Luis. Evangelio de Jesucristo según san Lucas: para cristianos y cristianas rumbo al nuevo milenio. México: Dabar, 1998. p. 25; ZIBAKPIO, Op. cit., p. 510-513; ÁLVAREZ, Carlos. Vivir el hoy de Dios en la escuela de Lucas. Bogotá: [s.e.], 2004. p. 80; SILVA RETAMALES, Santiago. Discípulo de Jesús y discipulado. Según la obra de san Lucas. Bogotá: CELAM, 2006. p. 84-90.

10 Los publicanos y pecadores (5, 29; 7, 34.37-39; 15, 1-7.10; 18, 13-14; 19, 7-10), los samaritanos (9, 52-56; 10, 33; 17, 16), los paganos (7, 1-10; 10, 13-14), los pobres (6, 20; 19, 19-28; 21, 1-4), los necesitados (6, 21) y los enfermos (6, 18-19).

De hecho, todos querían tocarlo porque manaba de su ser una *fuerza sanativa*, su sola presencia transmitía confianza; hacía que las personas se sintieran a gusto, acogidas y amadas, además, despertaba en ellos sus energías y hacía que volvieran a soñar. Sin embargo, cabe destacar que esta humanidad de Jesús tenía un fundamento: Dios mismo, quien siempre lo acompañó, es la fuente de su humanidad. En efecto, Jesús fue capaz de manifestar su ternura haciendo el bien y curando toda clase de enfermedades y dolencias, curando a los oprimidos por los demonios precisamente porque el Padre estaba con Él[11]. "Su misión no era tanto una misión 'religiosa' o 'moral', cuanto una '*misión terapéutica*' encaminada a aliviar el sufrimiento de quienes se ven agobiados por el mal y excluidos de una vida sana"[12].

1.1 Jesús de Nazareth: creador de "fraternura"[13]

Totalmente poseído de la ternura del Padre, Jesús con su praxis enseñó a vivir en fraternura, respetando y sumando la diversidad y las diferencias de los distintos grupos de personas rechazadas y excluidas -mujeres, samaritanos, publicanos y pecadores, niños, enfermos-. Jesús no se queda parado sin hacer nada ante la vulnerabilidad ajena, sino que se muestra solidario con el dolor humano, ofreciendo respuestas llenas de com-pasión que restituyen la dignidad perdida o quitada a las personas. A través de su actuar entrañable, que trastoca muchas veces las leyes, les devuelve la integridad, la fortaleza, la vida, la alegría y la esperanza, restaurando con todo ello las relaciones socioculturales[14].

---

11 MOSCONI, Op. cit., p. 57. Cfr. ÁLVAREZ, Op. cit., p. 85-86.

12 PAGOLA, Op. cit., p. 183. "En Jesús la conmoción de las entrañas es el núcleo de su acción sanadora. El sufrimiento de la gente suscita en Él la compasión y el amor. En Jesús sanar es su forma de amar y su amor sanador sabe a cercanía, tacto cariñoso, estimación del enfermo, respeto a su propia capacidad de sanación. Su amor que sana es gratuito". LÓPEZ ALONSO, Marta. Aspectos éticos de la acción sanadora de Jesús. En: Moralia. Madrid. Vol. 26, No. 100 (octubre-diciembre de 2003); p. 428.

13 "*Fraternura*" término usado por Hugo Assmann, y utilizado con cierta frecuencia en el lenguaje teológico de tinte latinoamericano. Indica no sólo una situación -fraternidad-, sino sobre todo el sentimiento y la lógica que la animan -ternura-. ASSMANN, Hugo. Por una sociedad donde quepan todos. En: Pasos. San José, Costa Rica. No. 62 (noviembre-diciembre de 1995); p. 1. Junto con este terminó, utilizaré ahora el término fratierno (a) en lugar de fraterno (a).

14 ESTÉVEZ, Elisa. De ternuras y fidelidades. El Dios de entrañas compasivas. En: GÓMEZ-ACEBO, Isabel (ed.). Así vemos a Dios. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001. p. 271. Cfr. LEGIDO, Op. cit., p. 329-337.

En relación con las *mujeres* excluidas de su tiempo -símbolo del *apartheid* social- Él reconoce, valora e invita a darles su lugar en la comunidad porque su testimonio no era tenido en cuenta (Lc 24, 22-24). En Jesús no hay discriminación, porque para Él, judías o extranjeras son iguales (Mc, 7, 24-30). Además, muestra su aprecio por ellas al elogiar a la viuda por la generosidad de su corazón, muy al contrario de la actitud de quienes dan de lo que les sobra (Mc 2, 41-44); elogia también la humildad y la fe de aquella mujer sirofenicia que pide la curación de su hija (Mt 15, 28). Las mujeres pueden formar parte del grupo de sus seguidores (Lc 8, 1-3), Jesús las acoge cuando se sientan a sus pies como un discípulo para compartir la amistad y los sueños hermosos del Reino de Dios (Lc 10,38-39) y pueden seguirlo hasta el final (Lc 22, 55), convirtiéndose así en testigos de su resurrección (Lc 24, 1-10)[15].

En cuanto a los *samaritanos*, que tenían 'pleito casado' con los judíos desde tiempos antiguos (Eclo 50, 23-26) por ser considerados despreciables y pervertidos, Jesús invita a sus oyentes a fraternizar con ellos. Ante el ejemplo de aquel "buen samaritano", no sólo valora su acción, sino que además lo pone como paradigma de hacerse prójimo y ejemplo de fiel y auténtico cumplidor de la ley. En otro pasaje, cuando Jesús curó a los diez leprosos, el único que responde a la gratuidad de Dios fue el samaritano (Lc 17, 16). Y ante la actitud de los discípulos al no haber sido recibidos por los samaritanos, Jesús los reprende por su mal deseo (Lc 9, 52-56)[16].

Los *publicanos* -injustos, poco honrados- y *pecadores* son destinatarios de su amor. Jesús se hace su amigo, iba con ellos a sus hogares para festejar con alegría el hecho de su conversión (Lc 5, 27-32); se deja tocar por la mujer prostituta conocida en la ciudad (Lc 7, 37-39); Zaqueo se regocija con Jesús porque le ha traído la salvación a su casa, la cual lo capacita para compartir sus bienes (Lc 19, 1-10)[17].

---

15 JEREMÍAS, Joachim. Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento. Madrid: Cristiandad, 1977. p. 371-387; MOSCONI, Op. cit., p. 60-63; SCHNACKENBURG, Op. cit., p. 291-306; ROCCHETTA, Op. cit., p. 140-145; ESTÉVEZ, Op. cit., p. 276-277. Jesús elevó a las mujeres por encima de una visión androcéntrica y patriarcal. THEISSEN, Gerd y MERZ, Annette. El Jesús histórico. Salamanca: Sígueme, 2000. p. 252-256.

16 MOSCONI, Op. cit., p. 61-62. Sobre la realidad social de los samaritanos consúltese: JEREMÍAS, Op. cit., p. 363-369.

17 THEISSEN, Op. cit., p. 437-438. «Hoy la salvación ha entrado en esta casa». En este «hoy» se afirma cómo la ternura de Jesús, superando prejuicios y saltándose barreras,

Los *niños y los pequeños* son también participantes privilegiados de la ternura de Jesús. Los evangelios muestran cómo Jesús, en un gesto de inmensa humanidad, los 'estrecha entre sus brazos' y los pone de ejemplo (Mc 9, 36-37), los defiende y afirma que el Reino es para ellos y para quienes se hacen como ellos (Mt 18, 3-4; 19, 14; Mc 10, 14), puesto que son el símbolo de quien acoge su Reino con una actitud interior. Así lo expresa Jesús en uno de sus momentos de oración: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a pequeños» (Lc 9, 21). Más todavía, los niños y los pequeños son el "sacramento" de quien acoge a Jesús (Mt 18, 5) y paradigma de lo que hace uno por Jesús (Mt 25, 40). Por eso, ¡ay! de aquel que escandalice a uno de estos pequeños (Mt 18, 6)[18].

Las curaciones a los *enfermos y endemoniados* es otro distintivo de la entrañable ternura de Jesús, quién a través de gestos sencillos de humanidad cura integralmente a las personas: les toca la mano y la fiebre desaparece (Mt 8, 15), se inclina hacia la persona enferma (Lc 4, 39), pone sus manos sobre la cabeza de ellas (Lc 4, 41), también se deja tocar para dar la salud (Mc 5, 26). Sana a las personas alabando su fe (Mc 5, 34) y dirigiéndoles unas palabras llenas de afecto: «¡ánimo hija! Tu fe te ha salvado» (Mt 9, 22). Dialoga con los diez leprosos y les ofrece la seguridad de la curación (Lc 17, 11-19), y conmovido por la súplica llena de fe de un leproso: extendió la mano, lo tocó y lo curó (Mc 1, 41). Lo mismo hizo con el hijo endemoniado de aquel papá que también le suplicó para que curara a su hijo (Mc 9, 22). Ofrece la curación hasta en los días en que estaba prohibido -sábado- (Jn 9, 1-41; Lc 6, 6-11). En estos y en otros muchos más ejemplos que aparecen en los evangelios, la ternura de Jesús se convierte en un gesto anticipado, en acción solícita, destinada a reintegrar nuevamente a los enfermos y endemoniados en la comunidad, debido a su triste condición no sólo de enfermedad sino, incluso, de exclusión[19].

---

se hace testimonio en acto del amor salvífico de Dios dirigido a todos. Un testimonio que no deja de tener consecuencias. Frente a la irrupción de la ternura de Dios en su propia casa, Zaqueo acepta convertirse en una opción análoga de ternura, concretada en gestos de justicia y de liberalidad: «Daré, Señor la mitad de mis bienes a los pobres, y si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más»... La ternura de Dios alcanza estos éxitos cuando se le acoge en la sinceridad del corazón. ROCCHETTA, Op. cit., p. 137-138.

18 ROCCHETTA, Op. cit., p. 145-147.

19 Ibid., p. 138-140.

1.2 Jesús de Nazareth: ternura profética

A partir del cántico de María (Lc 1, 50-55) y a la luz de la práctica entrañable de Jesús en favor de los últimos que lo puso en contra de quienes dirigían los destinos de la humanidad, se puede afirmar, siguiendo a algunos autores, que la ternura de Jesús no tiene nada que ver con besos y abrazos ingenuos, sino que es una ternura acompañada de todo el vigor y de toda la fuerza del *animus*, se trata de una "ternura profética", la cual es a la vez amorosa y denunciante[20].

Frente al sistema de exclusión, de segregación y culpabilización existente en tiempos de Jesús, Él toma una postura totalmente contraria, un comportamiento nuevo y singular, en cuanto manifiesta su *ternura solidaria* -efectiva y afectiva- como signo del Reino. Una ternura solidaria que, siguiendo el pensamiento de X. Pikaza[21], se puede afirmar que se manifiesta como *encarnación* porque asume hasta el fin la vida del hombre, con sus luchas y esperanzas, sus alegrías y sufrimientos; como *autodonación* porque ofrece y da todo de sí, sin guardarse nunca nada, regalando su existencia como vida abierta por los pobres y excluidos; como *comunión*, pues comporta con los otros su existencia, esforzándose en lograr el gozo de un encuentro donde todo empiece a ser regalo, es decir, gracia de vida que se acoge, se devuelve y se comparte.

Como consecuencia de esta actuación, Jesús es criticado por acoger a los pecadores (Lc 15, 1) y es acusado de comer y emborracharse con ellos (Mt 11, 19). No obstante todas estas críticas y acusaciones, y a pesar de las circunstancias históricas en general contrarias, Jesús con su vida manifestó su ternura entrañable (Lc 7, 21-22). Esta actitud de

20 María reza-alaba a Dios que ha hecho maravillas en ella, éste es el mismo Dios Padre de Jesús que inspira su actuar profético. Por eso Dios es quien dispersa a los soberbios, que se creen dueños de todo y le arrebatan su lugar; derriba a los poderosos, a los que abusan del poder; al mismo tiempo que da voz y voto a los humildes, víctimas del poder que los excluye; colma de bienes a los hambrientos mientras que a los ricos los despide sin nada. MOSCONI, Op. cit., p. 59-60. Estévez escribe que es "*mansedumbre y denuncia*" desde el reverso de la historia. ESTÉVEZ, Op. cit., p. 272-275. Para ampliar más esta visión, puede verse el enunciado de '*la acción de Jesús en favor de los pobres y de los desgraciados*' que Schnackenburg aborda desde el Evangelio de Lucas, a quien llama el "evangelista social". SCHNACKENBURG, Op. cit., p. 280-291.

21 PIKAZA, Xabier. Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990. p. 156-161.

Jesús para con los colectivos excluidos significaba una denuncia al nacionalismo israelita y al sacralismo de la ley, es decir, hacia la oficialidad judía que, perdiendo su capacidad de ser solidaria y practicar la misericordia, se negó a ver al otro que sufre como hermano, y además, se negó a manifestar a Dios como el *go'el* -el que rescata-[22].

Por eso, se puede afirmar que la ternura de Jesús tiene una dimensión *revolucionaria*, que va más allá de las costumbres comúnmente aceptadas y consolidadas, es decir, sobrepasa la justicia de los fariseos que no saben tener compasión y de los que ponen las leyes por encima de la vida, para hacerse acogida y ofrecimiento de gracia a cada hombre. Toda su vida es una voz profética, un llamado dirigido a las clases pudientes para que compartan sus riquezas de manera total, es decir, se trata de vender todo para darlo todo, en especial a los pobres (Lc 14, 33; 18, 22). Por el simple, pero significativo hecho de ser todas las personas hijos de un Padre amoroso que cuida y busca el bien de todos, nadie queda excluido de la ternura del Hijo. Como bien señala Pikaza:

> *En Jesús descubrimos que el mismo Dios ha decidido hacerse solidario de los hombres: asume su dolor y su pequeñez, su historia de ternura, de búsqueda y fracaso. Desde el misterio de Jesús podemos definir al hombre como aquella realidad con la que el mismo Dios ha decidido hacerse solidario... «Dios está en Jesús haciéndose solidario con los hombres...»*[23].

Así pues, el gesto de Jesús de sentarse a la mesa con los publicanos y los pecadores y hasta de llamar a seguirlo a uno de ellos (Mc 2, 13-14), representa un acto inaudito de ruptura radical con la mentalidad de su tiempo y de todos los tiempos. Lo mismo se puede decir de la invitación de Jesús a vivir el mandamiento del amor de una manera totalmente nueva, desconcertante y desafiante. La ley nueva del amor consiste en vencer el mal con el bien. Una paradoja que exige una auténtica y original "*revolución cultural*", requiere en efecto, una nue-

22 ESTÉVEZ, Op. cit., p. 272-275; SCHNACKENBURG, Op. cit., p. 280-291. Cfr. DUQUOC, Christian. Cristianismo: memoria para el futuro. Santander: Sal Terrae, 2003. p. 25-31.

23 PIKAZA, Op. cit., p. 152.

va mentalidad y un modo radicalmente inédito de concebir la vida y la misma estructuración social[24].

La humanidad se edifica con la "fuerza del amor humilde" y no con la agresividad, con el perdón sin límites y no con la venganza. La enseñanza de Jesús: «Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. A todo el que te pida, da, y al que tome lo tuyo, no se lo reclames. Y lo que queráis que os hagan los hombres, hacedlo vosotros igualmente... Sed compasivos, como vuestro Padre es compasivo» (Lc 6, 27-36) es un imperativo lanzado a la conciencia más profunda de los cristianos para que sean señal viviente de la ternura de Dios entre los hombres[25].

Jesús introduce así en medio de la sociedad una alternativa que lo transforma todo. Más que la santidad, es la compasión entrañable de Dios, su ternura, el principio o el *ethos* que ha de inspirar la actuación humana. Para Jesús la soberanía de Dios se afirma como amor; Dios es santo y poderoso, no porque rechaza y excluye a las personas consideradas como pecadoras, paganas o impuras, sino porque a todas les muestra su amor sin excluir a nadie de su ternura. No es un poder que se impone o deslumbra con señales cósmicas, sino un poder que se manifiesta con acciones humanizantes. Razón por la cual, la compasión es el modo distintivo del cristiano de mirar el mundo, de sentir al hermano y de reaccionar ante ellos de manera parecida a la de Dios[26]. Así pues, la síntesis de lo que sería esta ternura profética puede descubrirse en lo que Mosconi -al indagar en el Evangelio de Lucas- presenta como la auténtica práctica de la misericordia:

> *Practicar la misericordia no es sólo cuestión de abrazos apresurados y faltos de compromiso. Es mucho más. Es el*

24 ROCCHETTA, Op. cit., p. 15.136-137; SCHNACKENBURG, Op. cit., p. 434.

25 ROCCHETTA, Op. cit., p. 147-150. Cfr. ÁLVAREZ, Op. cit., 79; RIVAS, Luis H. El padre revelado por Jesús. En: FERRARA, Ricardo y GALLI, Carlos María. Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios. Buenos Aires: Paulinas, 1999. p. 29-30.

26 PAGOLA, Op. cit., p. 178. Cfr. AGUIRRE, Rafael. Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo. Navarra: Verbo Divino, 1998. p. 65-66.

compromiso efectivo y afectivo para transformar las situaciones y las relaciones equivocadas; es superar barreras de raza (10, 33) y de sexo (8, 43-48), de categoría social (7, 1-3); es vencer prejuicios (7, 39-47), es poner siempre en primer lugar la vida, sobre todo la de los más necesitados (6, 6-10); es actuar gratuitamente, es encabezar la defensa de los hambrientos, de los humillados, de los marginados, y, al mismo tiempo, denunciar a los que explotan y humillan, dominan con arrogancia (6, 20-26). Practicar la misericordia es cargar con ternura a los excluidos, a los pecadores, con sus dolores y clamores, como hace el pastor con la oveja perdida y cansada (15, 3-7). Es convivir con el pueblo; es caminar, visitar, entrar en las casas, escuchar, sentarse, compartir, animar, socorrer, cuestionar, lo mismo que hacía Jesús (5, 1; 6, 17-19; 9, 11; 12, 1)[27].

1.3 Jesús de Nazareth: Reino y ternura del Padre en su mensaje y parábolas

Los evangelios dan claro testimonio que el mensaje central del anuncio del Reino de Dios anunciado por Jesús fue un mensaje sencillo -cuyas palabras estaban al alcance de todos- que logró cautivar de una manera desbordante el corazón de las multitudes, de la gente más humilde y sencilla de aquél pueblo, porque respondía a sus necesidades más apremiantes, a sus anhelos, deseos y esperanzas más profundas y básicas.

Su mensaje henchía el corazón, sobre todo, de aquellos que en su pueblo tenían amenazada su vida y dignidad, es decir, respondía a los más pobres y débiles, los excluidos, los nadie, para quienes la llegada del reinado de Dios evocaba, así, una auténtica bendición y una verdadera 'buena noticia'. Los despreciados, los pequeños, los carentes de sabiduría han atraído la bondad de Dios Padre, encarnada en las acciones y palabras de Jesús, no por sus cualidades humanas y espirituales, ni porque estén privadas de ellas, sino sobre todo porque para Dios todos son sus hijos. El Reino es Dios mismo actuando como servicio, perdón,

[27] MOSCONI, Op. cit., p. 87.

misericordia y amor para todos ellos[28]. Es Dios mismo reinando y vivificando por la fuerza de su Espíritu; sanando a los enfermos y endemoniados, con-viviendo y partiendo el pan con los excluidos[29].

Esta buena nueva del Reino de Dios como un Reino que 'es de Dios', que es escatológico, gratuito, universal y acontecimiento de gracia, Jesús la dio a conocer no sólo con su vida, sino incluso con su predicación que incluía una variedad de *extravagantes y desconcertantes* parábolas en las que dejaba patente el entrañable amor de Dios Padre para con todos los seres humanos, especialmente para con los pobres y excluidos[30]. Las parábolas presentan a un Jesús plenamente encarnado en su historia, atento a las realidades cotidianas, con una mirada cariñosa frente a las personas que lo rodean, aun cuando pueda tratarse de actitudes poco edificantes. Él habla con toda sencillez y a la vez con toda profundidad porque primero ha aprendido a conocer, valorar y querer a su pueblo. Es capaz de suscitar una nueva mirada porque antes ha sabido mirar con profundidad y cariño a quienes lo rodean. La actitud de Jesús ante sus oyentes es de una extraordinaria delicadeza[31]. Por eso, se puede afirmar que la ternura no es un remiendo del contenido evangélico sobre el amor, sino su corazón, su esencia, y además, es el camino de su plena e integral realización.

Esta buena nueva de la ternura se coloca en la dinámica relacional y progresiva del Antiguo y Nuevo Testamento; consiste en el paso de un 'corazón de piedra' a un 'corazón de carne', o sea de un corazón egoísta y cruel, a un corazón capaz de querer tiernamente. El mensaje

28 CASTILLO, José María. El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999. p. 38-53; PIKAZA, Xabier. La nueva figura de Jesús. Guía evangélica. Navarra: Verbo Divino, 2003. p. 119-121.

29 MOLTMANN, Jürgen. Cristo para nosotros hoy. Madrid: Trotta p. 17-21.

30 SANDERS, Op. cit., p. 216; ROCCHETTA, Op. cit., 184-186. Según J. M. Castillo, Jesús plasma en las parábolas su sentir humano hacia el pueblo, es su conmoción entrañable la que se repite en ellas y que manifiesta la bondad profunda, la sintonía visceral, del padre ante el hijo perdido y encontrado o del samaritano ejemplar ante el moribundo que se desangra e incluso el asombroso perdón del amo que salda, sin más, la cuenta del que le debe una millonada. CASTILLO, El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, Op. cit., p. 233.

31 CHÁVEZ ALVA, César Alfosno. Las parábolas: lenguaje del Reino. Diplomado en Teología. Bogotá: CELAM, 2005. p. 15; PÉREZ PRIETO, Victorino. Con cuerdas de ternura. Para un encuentro con el Dios de Jesús de Nazaret. Madrid: Narcea, 2002. p. 83-84.

de Jesús apunta a grabar la ley del Padre -el Amor- en el corazón humano. Así entonces, el mandamiento: «Amarás a tu prójimo como ti mismo» (Lv 19, 18) se realiza estableciendo relaciones de paz entre todos los seres de la creación: «Las espadas se transformarán en azadones y las lanzas en podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra» (Is 2, 4). «El lobo vivirá con el cordero, la pantera se acostará junto al cabrito, el becerro y el leoncito pastarán junto» (Is 11, 6-8; 65, 25). Estas profecías se realizan en el tiempo del Cristo que establece una nueva civilización del amor como fruto de la ternura entrañable de Dios[32].

Para dar a conocer el corazón de la buena nueva del Reino, Jesús utilizó una gran variedad de imágenes y parábolas que cuentan una historia que se refiere a la vida diaria, pero que además incluyen un elemento de sorpresa, de algo extraordinario que rebasa el realismo y llega a otra dimensión de la realidad, a una dimensión estrictamente humana. Si bien, J. Jeremías las reúne en diez grupos[33], sin embargo, aquí solamente se destacarán cuatro grupos: las parábolas que actualizan la salvación, las que invitan a depositar la confianza en Dios, las que muestran el ilimitado amor entrañable de Dios, y por último, las que muestran cómo seguir a Jesús como discípulos de su amor.

1° La actualidad de la salvación -especialmente para los pobres y excluidos-. «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son sanados, los sordos oyen, los muertos resucitan, se predica a los pobres la buena nueva» (Lc 7, 22; Mt 11, 5), como relectura de Is 35, 5s. Este anuncio gozoso y realizado en Jesús sobrepasa todas las esperanzas, ilusiones y promesas del anuncio veterotestamentario. Es también, la alegría de participar en las bodas del cordero (Ap 19, 7) y el júbilo por el vino nuevo reservado para el final (Jn 2, 1-12)[34].

32 ROCCHETTA, Op. cit., p. 189-198.

33 JEREMÍAS, Joachim. Interpretación de las parábolas. 5ª ed. Navarra: Verbo Divino, 1994. p. 85-168.

34 JEREMÍAS, Interpretación de las parábolas, Op. cit., p. 85-92. En esta misma línea puede verse lo que observan G. Theissen y A. Merz sobre la salvación para los grupos de desclasados dentro de Israel; grupos con deficiencias sociales, físicas y morales. THEISSEN, Op. cit., p. 306-308.

2º La gran confianza ante la providencia de Dios, ante la manera como hace presente su Reino manifestada a través de *las parábolas del grano de mostaza* (Mc 4, 30-32; Mt 13, 31-32; Lc 13, 18-19; Ev.T 20), *la levadura* (Mt 13, 33; Lc 13, 20-21; Ev.T 96). En ellas se puede descubrir que Dios crea su reinado ofreciendo protección a todos los pueblos a partir de la nada de los ojos humanos, a partir de lo pequeño como el grano de mostaza y como esa levadura que fermenta toda la masa. También con la *parábola del sembrador impávido* (Mc 4, 3-8; Mt 13, 3-8; Lc 8, 5-8; Ev.T 9) Jesús enseña, si bien, a veces parezca que gran parte del trabajo es estéril e ineficaz a los ojos humanos, sin embargo, la hora de Dios viene, y con ella la bendición amorosa de una cosecha que supera todas las peticiones y esperanzas.

Otra parábola que hay que destacar es la *del amigo al que se le pide ayuda por la noche* (Lc 11, 5-7), donde lo central no es la perseverancia de quién pide, sino la certeza de realizarse la petición. La frase: ¡con cuanta mayor razón Dios!, expresa que Él escucha a los que están necesitados, los ayuda y hace incluso más de lo que piden. Por eso, se puede afirmar que con estas parábolas Jesús está diciendo: ten confianza en Dios porque Él hace prodigios y su entrañable ternura para con los suyos es la cosa más cierta que hay[35].

3º La entrañable ternura de Dios con todos los seres humanos. En el corazón de las parábolas de la *oveja perdida* (Mt 18, 12-14; Lc 15, 3-7), la *dracma perdida* (Lc 15, 8-10), los *dos deudores* (Lc 7, 41-46), el *fariseo y el publicano* (Lc 18, 9-14), el *médico y los enfermos* (Mt 9, 12; Mc 2, 17; Lc 5, 31-32), los *dos hijos* (Mt 21, 28-32), los *invitados al banquete* (Mt 22, 1-10; Lc 14, 16-24), en todas ellas, se puede percibir que Jesús no solo dirige la mirada de sus críticos hacia los pobres a quienes anuncia la 'buena nueva', los cuales descubren la sobreabundancia de la bondad de Dios, sino hacia sí mismos, a quienes lo critican. Pero sobre todo, y aún más, con la *parábola del amor del Padre* (Lc 15, 11-32), Jesús quiere mostrar el rostro de Dios, tan bueno, indulgente, lleno de ternura y misericordia, tan rebosante de amor[36].

35 JEREMÍAS, Interpretación de las parábolas, Op. cit. p. 110-120.

36 Ante la polémica con las autoridades religiosas y políticas de su tiempo (Lc 7, 41-43; 15, 2; Mt 21, 23), Jesús reacciona revelando el rostro amoroso y misericordioso de Dios hacia aquellos que la sociedad excluye, que son despreciados y rechazados por un sistema ritualista y legalista. Las parábolas muestran a Dios, quien mediante

Esta parábola llamada también del *padre misericordioso y de sus dos hijos* es la más diciente de las parábolas de la misericordia de Lucas, es la "*parábola-tipo*" de la 'ternura entrañable' de Dios[37]. El personaje central de la parábola no es el hijo sino el padre; en ella se presenta la figura de Dios con rostro paternal, quién cuando ve a lo lejos venir a su hijo se conmueve profundamente, sus entrañas se llenan de gozo y de alegría. Su paternura se transforma en acogida gozosa, la cuál se consuma en el perdón que recrea nuevamente la vida del hijo.

El Padre no puede contener su contento, a tal grado que sale corriendo al encuentro del hijo para manifestarle todo su amor, lo abraza y efusivamente lo cubre de besos, lo recibe nuevamente como hijo en su casa, devolviéndole por encima de todas las posibles leyes el gozo de la vida, todas las prerrogativas que manifiestan su filiación: el vestido largo, el anillo de mando con el sello de la familia y las sandalias, y el ternero de fiesta y la música para compartir su alegría a través de una fiesta, de un banquete con toda la familia y sus vecinos. Esta es la muestra patente de la paternura de Dios que saliendo al encuentro borra al instante todo el pasado del hijo. Es la experiencia de un amor sin límites, de una ternura sorprendente, extravagante, imprevista e imprevisible. La ternura es fiesta, es una vida compartida, abierta al gozo del encuentro con los otros.

4° La vida del auténtico discípulo es presentada a partir de la *parábola del tesoro en el campo* (Mt 13, 44; Ev.T 109) y de la *perla* (Mt 13, 45s; Ev.T 76), en las cuales Dios es el gran tesoro, la perla preciosa. La expresión "lleno de alegría" manifiesta esa total disponibilidad que embarga a la persona ante el brillo de lo encontrado. Por eso, seguir a Jesús es participar de ese tesoro. La buena nueva de la llegada del Reino proporciona una inmensa alegría, orienta toda la vida a la

el ministerio de entrañable ternura de Jesús, busca, acoge y perdona a los pobres y excluidos. JEREMÍAS, Interpretación de las parábolas, Op. cit., p. 92-110. Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Op. cit., p. 63; MARTÍN DESCALZO, José Luis. Vida y misterio de Jesús de Nazaret. Salamanca: Sígueme, 1992. p. 619-630; PRONZATO, Alessandro. Las parábolas de Jesús en el Evangelio de Lucas. Salamanca: Sígueme, 2003. p. 168-276.

37 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Op. cit., p. 62-63; ROCCHETTA, Op, cit., p. 225-230; HARNISCH, Wolfgang. Las parábolas de Jesús. Salamanca: Sígueme, 1989. p. 180; BARTOLOMÉ, Juan José. La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15. Navarra: Verbo Divino, 2000. p. 54-55; PIKAZA, Xabier. Dios judío, Dios cristiano. Navarra: Verbo Divino, 1996. p. 361-366; PRONZATO, Op. cit., p. 199-221; DM 6.

plenitud de la comunión con Dios y efectúa la entrega más apasionada a los demás por gratitud a la gratuidad de su amor.

Un amor entrañable e ilimitado como lo describe la *parábola del buen samaritano* (Lc 10, 25-37), quien actúa de una manera concreta con una ternura rebosante, hasta al exceso, la cuál va más allá del simple deber. No sólo cura al herido y lo conduce al albergue, sino que su amor se desborda frente al prójimo herido encargándose de su situación: 1° se acerca, llegó junto a él; 2° lo ve, lo mira; 3° se compadece -se le conmueven las entrañas-; 4° lo cura con sus propias manos al vendar sus heridas con aceite y vino; 5° lo echa sobre sus hombros y lo monta en su propia cabalgadura; 6° lo lleva a la posada caminando a su lado varios kilómetros; 7° cuida de él; 8° paga dos días más de hotel (los dos denarios); 9° lo encarga al posadero para que lo cuide; 10° ofrece pagar lo que sea de más por ayudarlo. En esta gama de gestos se percibe una *com-participación*, una personal atención que manifiesta la originalidad de la ternura evangélica. Su ternura es realmente completa, auténtica, sin intereses o medias tintas: es ternura de don puro, de benevolencia gratuita[38].

Así pues, querer ser discípulo de Jesús, implica reconocerlo en los demás, en los más pequeños: «...cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40), significa esforzarse en favor de una sociedad nueva y diferente. En el samaritano -como destaca Rocchetta-, Jesús no presenta únicamente un buen ejemplo de vida sino un modo nuevo de ser y de organizar las relaciones humanas y la vida social; no son sólo los gestos de ayuda pequeña o limosna, sino la expresión de una elección de vida en favor del prójimo y ocupada en la construcción de una convivencia social en la que predomina la ternura y no la dureza de corazón, el respeto de la vida y el amor y no el abuso y el egoísmo. De ahí que no sea exagerado decir que en esta imagen del samaritano se tiene la carta magna de la ternura como respuesta para los discípulos y como forma de actuación concreta del amor evangélico[39].

38 JEREMÍAS, Interpretación de las parábolas, Op. cit., p. 146-150; ROCCHETTA, Op. cit., p 221-224; HARNISCH, Op. cit., p. 237-255.

39 ROCCHETTA, Op. cit., p. 222-225. Ver también: PIKAZA, Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo, Op. cit., p. 169-171; SILVA RETAMALES, Op. cit., p. 42-43. Rumbo a la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano, se puede hoy afirmar que Jesús en el samaritano presenta el modo de ser "*discípulos y misioneros de su ternura para que los excluidos en Él tengan vida*".

En efecto, dentro del contenido del mensaje de Jesús se puede descubrir que el Padre, por su entrañable ternura, es el que gratifica más de lo esperado, más de lo justo, Dios es el 'dueño bondadoso' (Mt 20, 1-16); el que invita a compartir el banquete de bodas de su Hijo a todos los que quieran participar -malos y buenos- (Mt 22, 1-10); el que enaltece al humilde, al que se humilla (Lc 18, 9-14); el que perdona la deuda más grande y acoge el amor del deudor (Lc 7, 36-50); es quien invita a sus hijos a confiar en su providencia, pues Él les da todo más que a sus otras criaturas (Mt 6, 25-29); de manera especial, alimenta a la humanidad dándole el pan de la vida eterna (Jn 6, 32-34); es el que da la vida y resucita a los muertos (Jn 5, 21); es quien salva al entregar el fruto de sus entrañas[40].

Para Jesús, Dios es compasión, entrañas, diría Él, "raḥᵃmîn". Es el padre-madre que da vida, que alimenta, que cuida. La ternura es su modo de ser Dios, su primera reacción ante sus hijos e hijas, su principio de actuación. Dios siente hacia sus criaturas lo que una madre siente hacia el hijo que llevó en su vientre. Así como la madre tiene querer, tiene ternura y ansia por su hijo más que misericordia, así también el ser humano para Dios, antes de ser *miserable* -digno de misericordia- es *querible* -digno de ternura-. Él mira en primer lugar a los seres humanos como hijos salidos de sus entrañas y fruto de su amor; después se compadece de su pobreza y tiene misericordia también de su debilidad; y finalmente, les ofrece el perdón de sus pecados. Éste es el orden en que hay que pensar a Dios: ternura, misericordia, y compasión, perdón. Esas son sus entrañas[41].

Por eso, a la luz de este recorrido por los escritos evangélicos, se puede descubrir que hay en ellos una "teología y una cristología de la ternura", con besos, abrazos, caricias, miradas, perfumes, intimidad, amistad, gozo, fraternura, comida en común (Mc 14, 3-9; Lc 7, 36-50; 10, 38-42; Jn 12, 1-12). Hay también personas sanadas por el brillo de una mirada y la seducción de una voz, personas que al escuchar su nombre pronunciado por Jesús, sienten y acogen la gracia de la reconciliación. Todo el Evangelio proclama que, en definitiva, lo que salva al ser humano, no son las leyes civiles ni las normas canónicas, sino el amor más tierno y preocupado que cuida de los que ama, que abraza con cariño

40 Pueden consultarse: CASTILLO, El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, Op. cit., p. 159-168; JEREMÍAS, Interpretación de las parábolas, Op. cit., p. 85-168; HARNISCH, Op. cit., p. 155-255; THEISSEN, Op. cit., p. 381-384.

41 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Op. cit., p. 47-48.

o se dedica humildemente a lavar los pies. Efectivamente, los evangelios son un testimonio de cómo amar, cómo vivir la relación con los demás abriendo espacios de intimidad, de ternura, de compasión: cómo cuidar a las personas amadas, cómo escuchar sus gemidos o secundar los deseos de su corazón, cómo nutrirse de su cercanía y de su confianza, cómo caminar en el amor hacia el Amor[42].

2. LA IGLESIA, SACRAMENTO DE LA TERNURA DE JESÚS

La verdad acerca de Dios como "*Padre de ternura entrañable*", se revela a través de Jesús en la manifestación plena de su humanidad, como cercanía y solicitud hacia las personas, sin importar raza, grupo, clase, sexo, o edad, pero principalmente cuando sufren, cuando están amenazadas en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad. Por eso, frente a la situación global *inhóspita* de inmisericordia, insolidaridad e inhumanidad que vive hoy el ser humano a causa del fenómeno de la globalización que va dejando a su paso una multitud de personas excluidas que claman ternura, claman al cielo y a la tierra '*hogar*', es decir, identidad, seguridad, confianza, encuentro y acogida, la Iglesia tiene el gran desafío de transformarse en un *hogar* para todos: en "*casa de ternura*", donde cada uno pueda gozar de su ser hijo de Dios y disfrutar el don de la salvación, además pueda vivirse y cohabitar como hermano de la naturaleza y de sus demás hermanos[43].

42 QUINZÁ LLEÓ, Xavier. Pasión y radicalidad: posmodernidad y vida consagrada. Madrid: San Pablo, 2004. p. 38-40 y 183-195. "Esta es la buena nueva de Jesús: [el Dios de la *proximidad*, como dice R. Bultmann] un Dios de bondad, un Dios de alegría, que quiere la felicidad de sus hijos; quiere que vuelvan a él cuando se han alejado, y quiere que permanezcan en casa en armonía con todos y llenos de entusiasmo. No hay en ninguna literatura palabras más candentes que aquellas con las que Jesús condena la triste hipocresía de los fariseos: *para él la vida es una gracia que hay que vivir, no una condena que haya que pagar*. Y ésta es la fuerza de la ternura del Padre celestial; una ternura capaz de resucitar a los hijos, si se abren a ella, y hacer que sean capaces de ternura los unos con los otros y ante la vida". ROCCHETTA, Op. cit., p. 230.

43 "La Iglesia no puede quedar al margen de un fenómeno [la globalización] del que depende la suerte de aquellos seres humanos que, de hecho, no participan de la fiesta del progreso y el bienestar. Estos seres humanos necesitan quien les ayude no sólo a sobrevivir, sino también a vivir una vida digna de 'hijos de Dios'". MÜLLER, Johannes. Iglesia mundial como comunidad discente. ¿Modelo de una globalización humanizada? En: Selecciones de Teología. Barcelona. Vol. 39, No. 153 (enero-marzo de 2000); p. 3.

Desde esta realidad intierna, muchas personas guiadas por un vivo sentido de fe y por el espíritu de Cristo que actúa en lo más profundo de sus corazones, se dirigen espontáneamente, a la misericordia de Dios. Por esta razón, seguir hoy revelando el misterio de Dios como "*Padre de ternura entrañable*" constituye, en el contexto de las actuales amenazas contra el ser humano, una llamada dirigida a la Iglesia (DM 2)[44], la cual ha de dar testimonio de la ternura divina revelada en Cristo, en toda su misión de Mesías, *profesándola* como verdad salvífica de fe, *encarnándola* en la vida de sus fieles y en todos los hombres de buena voluntad, e *implorándola* frente a todas las amenazas que pesan sobre el entero horizonte de la vida de la humanidad contemporánea (DM 12-13).

Hace unos años Josep Kentenich cuestionaba la situación del mundo, con el anhelo de construir un mundo más humano, más fratierno. Estas eran sus palabras: "¿Conoces aquella tierra cálida y familiar: donde corazones nobles laten en la intimidad, donde con ímpetu brotan fuentes de amor para saciar la sed de amor que padece el mundo... donde ojos transparentes irradian calor y manos bondadosas alivian los dolores... donde el amor, como una vara mágica, transforma con prontitud la tristeza en alegría, donde el amor une los corazones y los espíritus?"[45].

Anhelo compartido también por Juan Pablo II, quien instaba a vivir un modelo de Iglesia "*casa y escuela de comunión*" para responder a las demandas del mundo globalizado[46], principalmente del mundo de los excluidos que solicita-clama- hogar, calor, ternura, reconocimiento, acogida, inclusión; que quiere de verdad sentirse en la Iglesia

---

44 El mundo puede hacerse cada vez más humano, si introducimos en las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el '*amor misericordioso*' que es el mensaje mesiánico del Evangelio (DM 14). R. Aguirre observa que sería terrible un mundo construido sólo a base de justicia a palo seco. Un mundo a la medida de los seres humanos reales necesita edificarse desde la lógica del don y de la gratuidad; desde la ternura, la no violencia, el perdón y el amor gratuito. AGUIRRE, Rafael. Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo. Navarra: Verbo Divino, 2001. p. 36.

45 KENTENICH, Josep. Cántico al terruño (Hacia el Padre, No. 600 y ss). [En línea] http://www.schoenstatt.de/news2003/08august/3t0828sp_ternura.htm (Consultado el 25 de junio de 2005).

46 NMI 43. Cfr. CADAVID DUQUE, Álvaro. Historia de la teología. Curso dictado en el Instituto Teológico Pastoral para América Latina. Bogotá, 2005. p. 32.

'como en su casa', para así rehacer sus esperanzas y su vida. Desde esta lógica, la Iglesia ha de *ser caricia de Dios para la humanidad*[47].

2.1 Iglesia de la ternura: misterio de comunión y sacramento de salvación

El Concilio Vaticano II ha dejado muy claro que la Iglesia es sacramento universal de salvación (AG 1) y "signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1); es pues consecuente que la naturaleza de la misión de la Iglesia es la de ser signo "sacramental" de comunión y realizadora eficaz de la salvación plena para todo el genero humano, que además es por esencia un ser de comunión, un ser relacional.

La Iglesia es el ámbito de vida en que se anuncia, se densifica y se celebra de forma abierta el misterio relacional y de comunicación de la ternura de Dios con los hombres en Cristo. Ella es signo viviente de una plenitud que está anunciada para todos, el misterio sacramental de una verdad que está sembrada en el corazón de la humanidad. La ternura de Jesús ha de vivirse por tanto *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia: *ad intra*, en cuanto la Iglesia se vive como aquel lugar humano donde se expansiona y se concreta el misterio de la ternura de Cristo en sus diversos aspectos de encarnación, de comunión y de autodonación; y *ad extra*, en cuanto la Iglesia existe para ser testigo y comunicar a la humanidad el misterio de Jesús. Ella se hace 'buena noticia', epifanía de la ternura divina, primero, al experimentarla como salvación para sí misma, y luego, convirtiéndose en pregonera de ese amor que le trasciende[48].

---

47 "La Iglesia debe transparentar este amor supremo, recordando a la humanidad - que a menudo tiene la sensación de estar sola y abandonada en las estepas desoladas de la historia- que Dios nunca se olvidará de ella ni le faltará el calor de la ternura divina". JUAN PABLO II. La Iglesia, esposa del Cordero, ataviada para su esposo. Audiencia general del miércoles 7 de febrero de 2001. En: L'Osservatore Romano. No. 6 (9 de febrero de 2001); p. 12.

48 PIKAZA, Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo, Op. cit., p. 168. Ver también: GARCÍA, José A. La Iglesia, buena noticia sobre Dios. En: Sal Terrae. Santander. Tomo 78, No. 10 (octubre de 1990); p. 651-659.

Partiendo pues por una parte, desde una perspectiva antropológica[49] de la persona como un ser de comunión, es decir, como ser-en-el-mundo y un ser con los demás y para los demás, abierto a la trascendencia, y por otra parte, desde una perspectiva cristológica, desde la cual el misterio de la ternura divina se hace epifanía en Jesús como ternura solidaria en la encarnación, comunión y autodonación, aplicamos ahora estos mismos enunciados para presentar a la Iglesia como sacramento de comunión y salvación para la humanidad[50]: una Iglesia de la encarnación como "ternura de ser en"; una Iglesia de la comunión como "ternura de ser con"; una Iglesia de la autodonación como "ternura de ser para". Sin embargo, es fundamental para esta eclesiología de la ternura, la experiencia y el aporte de las primeras comunidades cristianas, ya que en ellas, hay sin lugar a dudas, un ejemplo paradigmático en la práctica de la ternura como inclusión, acogida, hospitalidad, solidaridad, generosidad, como se verá a continuación.

2.1.1 Iglesia "de la encarnación", comunidad de encarnados y divinizados, como ternura de "ser en"

La Iglesia para vivirse como sacramento de la ternura divina para la humanidad ha de vivir el misterio de la encarnación en una doble vertiente: una vertical, encarnarse-divinizarse en Dios, y otra horizontal, encarnarse en la historia humana. Así, la Iglesia "es Iglesia" en la ternura de Dios y en la ternura de quienes han sido filiados en la ternura del Hijo. Esta doble vertiente se puede resumir en la frase: "Vivir en Cristo" la pasión por Dios y la pasión por la humanidad, pues en Jesús la "experiencia de Dios y la experiencia de la realidad" es un binomio inseparable[51].

---

49 El ser humano es por esencia un ser relacional en una triple dimensión: *con el mundo, con los otros y con Dios*. En él se combinan la interioridad-inmanencia y la apertura-trascendencia. La persona es pues, una persona abierta al mundo, es decir, una persona encarnada; abierta a los otros, y se realiza como tal a partir del diálogo y del encuentro; abierta a Dios, quién le da su identidad y su valor como ser humano a diferencia de las demás criaturas. GARCÍA RUBIO, Alfonso. *Unidade na pluralidade. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2001. p. 309-312. Cfr. GEVAERT, Joseph. El problema del Hombre. Introducción a la antropología filosófica. Salamanca: Sígueme, 1976. p. 31-67 y 116-120.

50 Nos apoyamos en Rocchetta cuando habla de la ternura como *ser con* y *ser para*. ROCCHETTA, Op. cit., p. 160-168.

51 AGUIRRE, Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Op. cit., p. 27.

La Iglesia en cuanto "sacramento de salvación" ha de *ser-en-el-mundo*, es decir, ha de estar atenta a los desafíos del mundo actual y ser sensibles a las angustias y esperanzas del ser humano para compartir con él su propia vida siguiendo el ejemplo de Jesús el Hijo amado-encarnado, paradigma de humanidad. Jesús vivió toda la vida en el corazón del pueblo: se metió en la ciudad, en las casas, en la sinagoga y en el templo, andaba en la plaza pública, en la calle y en la periferia, para anunciar allí la presencia gratuita del Reino e invitar a vivir en ese mismo ambiente el gozo de la salvación y los valores del Evangelio. Ser Iglesia encarnada, es ser presencia física en medio de los excluidos, con un contacto vivo, ya que el comienzo de toda pastoral empieza siempre con la encarnación.

Esta Iglesia encarnada, en expresión de González Faus[52], "*es la Iglesia que nace del pueblo por la fuerza del Espíritu*", la cual vive en sí misma el misterio de la encarnación de Jesucristo. La Iglesia que nace del pueblo es una comunidad que, acogiendo la entrañable ternura del Padre, se hace profundamente humana y enamorada de la humanidad, hombres y mujeres de encarnación buscando siempre ser más humanos para tratar a los demás como hermanos; atentos a sus necesidades y capaces incluso de intuir las preguntas no expresadas.

En este sentido queda bien la categoría de "*Iglesia pueblo de Dios*" que destaca la *Lumen gentium*. Un pueblo-comunidad-familia no sólo que reconoce que "es de" Dios, sino sobre todo que 'es en' Dios, como bien señala J. A. Estrada al referirse a las raíces históricas del pueblo de Dios: "El pueblo es de Dios y de él viene su identidad... su Dios no es alguien lejano y despreocupado de la suerte del hombre, sino, al contrario, es el origen de la vida y el Señor de la historia que interviene salvando y mostrando el camino de salvación"[53].

52 GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Iglesia popular, Iglesia del pueblo... (Aclaración sobre algunos conceptos debatidos). En: Diakonía. Managua. No. 51 (julio-septiembre de 1989); p. 292-293.

53 ESTRADA, Juan Antonio. Pueblo de Dios. En: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación. Madrid: Trotta, 1990. v. 2, p. 176.

Según G. Lohfink[54], cuando aborda el enunciado de la Iglesia como pueblo de Dios, señala que en la tradición veterotestamentaria lo que significaba ser pueblo de Dios, ahora en el Nuevo Testamento significa ser hijos, la *filiación divina*. Ser pueblo de Dios es ser hijo de Dios y gozar y compartir toda la vida de Jesús el Hijo. Como señala Rabbi Akiba: "Queridos (de Dios) son los israelitas pues han sido llamados hijos de Dios; pues han sido objeto de un amor especial y se llaman hijos de Dios, pues está escrito: «Hijos sois de Yahveh vuestro Dios» (Dt 14, 1)"[55].

Así pues, la Iglesia como *pueblo que es*, es decir, encarnada en una realidad concreta, y que es *en y de* Dios, para vivirse hoy como sacramento de la ternura divina, hace suyas aquellas palabras de Jeremías: «He aquí que días vienen... en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza... Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo... y todos ellos me conocerán del más chico al más grande» (Jer 31, 31-34). Teniendo por cabeza a Cristo, lo que identifica a la Iglesia es la dignidad y libertad de sus miembros en cuanto hijos de Dios habitados por su Espíritu y regidos por la ley del amor que los llevará a vivir en el presente la esperanza escatológica del Reino (LG 9). Mejor aún, como se puede descubrir en los escritos paulinos: los que creen en Cristo viven en la libertad de los hijos de Dios, viven la nueva alianza escatológica con su creador guiados por su Espíritu (2 Cor 3, 6), son templo de Dios lleno del Espíritu Santo (1 Cor 3, 16), son plantación de Dios y edificación de Dios (1 Cor 3, 5-9) que buscan edificar un pueblo nuevo, que no se identifica con ninguna nación; sin exclusiones ni dependencias, con un carácter igualitario, comunitario y fratierno, viviendo como una familia de iguales, en el que la autoridad es un servicio, el más rico el que más comparte, el más grande el que se abaja, el primero el que se hace el último[56].

---

54 LOHFINK, Gerhard. La Iglesia que Jesús quería. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1986. p. 85-92. "Si la experiencia del desierto convirtió a las tribus esclavas de Egipto en un pueblo, más aún, en el pueblo de Dios, así también la conversión cristiana ha convertido a los gentiles, que no eran pueblo, en el Pueblo de Dios". Así, los marginados y excluidos encontraron en las primeras comunidades cristianas una familia de hermanos. BROWN, Raymond E. Las iglesias que los apóstoles nos dejaron. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1986. p. 77.

55 AKIBA, Rabbi. Abot III 15, citado por LOHFINK, Op. cit., p. 89.

56 ESTRADA, Op. cit. p. 176-179.

En esta misma perspectiva y queriendo dar un paso más, se puede indicar que la Iglesia como pueblo de Dios ha de orientarse para ser también "*Iglesia Reino de Dios*" «No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino» (Lc 12, 32). No es que la Iglesia se identifique con el Reino, sino que la Iglesia sabiendo que el Reino es de Dios, que es un ofrecimiento gratuito que supera las posibilidades humanas y abre un horizonte de futuro para la humanidad, ella misma, al descubrirlo, acogerlo y agradecerlo se pone al servicio de éste para dejarlo fructificar.

Al respecto, R.Aguirre observa que la Iglesia es el pueblo de Dios que acoge en sus entrañas el Reino de Dios, lo agradece, lo celebra, lo vive, lo proclama, lo testimonia y lo extiende. Razón por la cual, se puede considerar a la Iglesia como '*sacramento del Reino de Dios*', en cuanto signo e instrumento de su presencia en la historia. La Iglesia se experimenta a sí misma como una porción de la humanidad liberada por la ternura de Dios, por lo que muestra el carácter humanizante de acoger a Dios en la vida personal y comunitaria; el carácter humanizante de hacer de Dios, de su amor, de su bondad, de su ternura, de su justicia, el *ethos* fundamental de la vida de la comunidad[57].

Por eso, cuando Jesús dice a los judíos «se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos» (Mt 21, 43), se está expresando con claridad el nexo que existe entre reinado de Dios, primero con Israel y, luego, con *un* pueblo; y es que el reinado de Dios supone siempre un pueblo, un pueblo en el que Dios ejerza su tierna soberanía y se manifieste como el Dios de entrañable ternura. La misma tradición veterotestamentaria muestra cómo Dios elige a '*un solo pueblo*' de entre los pueblos para hacerlo signo de salvación '*para todos los pueblos*' (Is 2, 1-4). De este modo, la comunidad que Jesús quiere reunir no es comunidad puramente espiritual o religiosa de cara únicamente a Dios, sino una comunidad realmente encarnada en

57 AGUIRRE, Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Op. cit., p. 45-46. El mismo R.Aguirre expresa: "El servicio al Reino de Dios debe hacer a la Iglesia humilde y agradecida, atenta a los signos, lúcida y crítica para discernirlos, abierta a lo imprevisible; debe ponerla en diálogo permanente con la sociedad para ofrecer el tesoro que custodia con celo y, a la vez, para escuchar y para aprender, porque «el Espíritu de Dios se ha derramado sobre toda carne» (Hch 2, 17)". Ibid., p. 50.

Dios y en la humanidad, haciendo visible la salvación que la llegada del Reino trae[58].

> *"Poner a la Iglesia en el horizonte del Reino de Dios es abrirla permanentemente a dos interpelaciones continuas, imprevisibles, movilizadoras e inseparables: al misterio de Dios y a su proyecto de amor, y a los seres humanos, sobre todo a los más pobres y necesitados"*[59].

La Iglesia de la encarnación, es finalmente, la "*Iglesia del Espíritu*", que hace de ella un "*pueblo de profetas*" (Jl 3, 1-3; Hch 2, 17-19), de hombres y mujeres, jóvenes y ancianos llenos del espíritu divino, que con un testimonio valiente por la verdad se empeña en ser portavoz de Dios e intérprete de su proyecto en la historia. El Espíritu derribará las barreras sociales y hará de ellos un pueblo que aliente la esperanza de los desesperanzados, un pueblo visionario y soñador con la confianza de que Dios dirige y acompaña su historia hacia la salvación. Además, será un pueblo que obra maravillas -curaciones milagrosas- por la acción del Espíritu que han recibido, continuando así la práctica sanativa y liberadora de Jesús[60].

2.1.2 Iglesia "de la comunión" en solidaridad y amistad como ternura de "ser con"

La esencia de la fe eclesial es la vida de Dios 'comunión', de la que todo ser humano, especialmente el cristiano, participa (GS 24). Estar por tanto, a favor de lo que humaniza la vida de las personas conlleva proclamar y buscar el desarrollo del ser humano en comunidad, potenciar la vida comunitaria en amistad y solidaridad. Y todo esto,

---

58 LOHFINK, Op. cit., p. 37-38.

59 AGUIRRE, Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Op. cit., p. 48.

60 LOHFINK, Op. cit., p.92-97. "La sanación concreta es siempre la configuración inconsciente, psicosomática, de una esperanza concretísima, condicionada por el tiempo y por el entorno. No obstante, el milagro comenzará a hacer acto de presencia allí donde las comunidades cristianas se transformen en verdaderas comunidades". Ibid., p. 97. Siguiendo a José A. García, se puede señalar que es la Iglesia del Espíritu por tres razones: porque el Espíritu mueve a la Iglesia, y a todos nosotros en ella, hacia la experiencia de una vida filial; a la solidaridad por abajo y, a través de ella, a la comunión universal; y finalmente, hacia la libertad. GARCÍA, José A, Op. cit., p. 659-663.

porque la razón de la fraternura no radica en la impotencia, carencias o sufrimientos de las personas, sino en la propia naturaleza: el ser humano no es lo que es sin los otros y con ellos; la realización plena se logra en la comunión de vida. Si el ser de Dios es ser vida de comunión, quién es su imagen no puede ser tal si no reproduce, expresa y desarrolla su vida en comunión. Así lo entendió la comunidad cristiana primitiva y así debe entenderlo hoy la comunidad actual[61]. Como bien lo expresa Juan Pablo II:

> *Ante un mundo roto y deseoso de unidad es necesario proclamar con gozo y fe firme que Dios es comunión, Padre, Hijo y Espíritu Santo, unidad en la distinción, el cual llama a todos los hombres a que participen de la misma comunión trinitaria. Es necesario proclamar que esta comunión es el proyecto magnífico de Dios [Padre]; que Jesucristo, que se ha hecho hombre, es el punto central de la misma comunión, y que el Espíritu Santo trabaja constantemente para crear la comunión y restaurarla cuando se hubiera roto (EA 33).*

En efecto, penetrando en el misterio de la trinidad, se iluminará el camino para lograr una vida auténtica de comunión en la vida de la Iglesia. Ya que en este misterio de Dios se afirma su distinción, lo que es propio de cada una de las personas, su identidad que no es intercambiable con las otras dos; cada una es "viviendo para las demás"[62]. Esta *koinonía* trinitaria lleva la comunión en la familia de hijos de Dios, donde el egoísmo apático -insensibilidad- no tenga lugar, puesto que no hay cosa más opuesta al proyecto de Jesús de Nazareth como la insensibilidad por el que sufre, el más pequeño, el más débil, el pobre y excluido. *A-pathos* tipificado en aquellas palabras de Caín: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (Gn 4, 9). De ahí que la Iglesia de

61 BULLÓN HERNÁNDEZ, José. Liberación cristiana y dignidad humana. En: Moralia. Madrid. Vol. 26, No. 100 (octubre-diciembre de 2003); p. 489-490.

62 "La Iglesia es icono de la santa Trinidad [es *Ecclesia de Trinitate*], es decir, está estructurada en su comunión a imagen y semejanza de la comunión trinitaria... nacida del Padre, por el Hijo en el Espíritu santo, la comunión eclesial tiene que volver al Padre en el Espíritu por el Hijo, hasta el día en que todo quede sometido al Hijo y éste se lo entregue todo al Padre, para que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15, 28)". FORTE, Bruno. La Iglesia, icono de la Trinidad. Breve eclesiología. Salamanca: Sígueme, 1997. p. 29-31.

la comunión haya de ser una Iglesia de la ternura, una Iglesia -dice Jon Sobrino- *des-centrada por la misericordia*[63].

Vivir la Iglesia de la comunión en solidaridad y amistad como ternura de "ser con", se puede concretar -siguiendo a Lohfink y a otros autores que se irán citando- en la supresión de las barreras sociales, la renuncia a la dominación, la convivencia fraterna, el amor al prójimo, donde en definitiva, la ternura sea la *norma normans* de la Iglesia y haga de ella una Iglesia *incluyente, hospitalaria, fratierna y generosa en la mesa y fuera de ella*. O como se puede desprender de la *Novo millennio ineunte*; vivir una "espiritualidad de la comunión" siendo capaces de reconocer el misterio de amor y comunión de Dios Trinidad en el rostro de los hermanos; capacidad de sentir al hermano de fe en la unidad profunda del Cuerpo místico y como uno que me pertenece, para saber compartir sus alegrías y sus sufrimientos, para intuir sus deseos y atender a sus necesidades, para ofrecerle una verdadera y profunda amistad; capacidad de ver, ante todo, lo que hay de positivo en el otro, para acogerlo y valorarlo como regalo de Dios: don de Dios para el otro, pero también don de Dios para cada uno; capacidad de 'dar espacio' al hermano, llevando mutuamente las cargas de los otros (Gal 6, 2) y rechazando las tentaciones egoístas que asechan y engendran competitividad, ganas de hacer carrera, desconfianza y envidias (NMI 43).

• *La iglesia de la ternura es incluyente*. Se ha visto ya cómo Jesús fue formando la comunidad haciendo partícipes del Reino a todos los pobres y excluidos, a quienes se les negaba la convivencia comunitaria. A todos ellos, Jesús los incluyó, no solo haciéndoles justicia, sino manifestándoles su entrañable ternura. El círculo de sus discípulos será el inicio del escatológico pueblo de Dios, en quien debe hacerse visible el rostro deseado para la comunidad del verdadero Israel. En esta nueva familia no cabe ya ninguna desafiliación, tampoco

63 "Cuando la Iglesia sale de sí misma para ir al camino en el que se encuentran los heridos, entonces se des-centra realmente y, así, se asemeja en algo sumamente fundamental a Jesús... que ofreció a los pobres la esperanza del Reino de Dios y sacudió a todos, lanzándolos a la construcción de ese Reino. En suma: el herido en el camino es el que des-centra a la Iglesia, el que se convierte en el otro (y en el radicalmente otro) para la Iglesia. la re-acción de la misericordia es lo que verifica si la Iglesia se ha des-centrado y en qué medida". SOBRINO, Jon. La Iglesia samaritana y el principio-misericordia. En: Christus. México. Vol. 54, No. 716 (enero-febrero de 2000); p. 20.

se permite ninguna barrera social, porque todos en Cristo, son hijos de un mismo Padre que hace salir su sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos (Mt 5, 45)[64].

> *El hijo amado, misericordia, desentrañada del Padre como plenitud de gracia y fidelidad (χαριτοζκαι `αληθείαζ, Jn 1, 14), se ha vuelto hacia la humanidad entera para hacer de ella una comunidad familiar que vive de su bondad (χρηστότηζ) y su ternura (φιλανθροπία), derramada abundantemente sobre nosotros ('εξεχεεν... πλουσίωξ) según su misericordia (ελεοζ) (Tit 3, 4). La humanidad, constituida en familia, se vive así mismo abocada una y otra vez, desde y en las entrañas misericordiosas de Dios, a ofrecerse como benevolencia y bondad a toda la creación*[65].

Será así como Pablo proclamará: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya que no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa» (Gal 3, 26-29). Para la comunidad naciente, vivificada por el Espíritu de Dios, será un imperativo el hacer realidad esta comunidad donde todos son una familia en Cristo, donde ya no existan discriminaciones de ningún tipo, donde nadie sea extraño. Por eso, los extranjeros o quienes han sido acogidos en la comunidad cristiana, ya no son huéspedes sino hermanos, miembros de la misma familia y partícipes de todos los derechos. Es así como la Iglesia se vive como una "nueva humanidad en Cristo", un "hogar para quienes no tienen patria ni hogar", una "comunidad doméstica" donde las barreras sociológicas y ético-religiosas entre judíos y gentiles, libres y esclavos, hombres y mujeres,

64 LOHFINK, Op. cit., p. 97-102. LEGIDO, Op. cit., p. 385-387.

65 ESTÉVEZ LÓPEZ, Elisa. De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento. En: MARTÍNEZ-GAYOL, Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología. Bilbao: Universidad Pontificia Comillas - Desclée de Brouwer, 2006. p. 136.

ricos y pobres, cultos e incultos, tan profundas en la antigüedad, como hoy, podían y pueden ser rotas[66].

En efecto, las comunidades cristianas primitivas eran inclusivas y mostraban una gran capacidad de integración social; la casa era el símbolo de la Iglesia como comunidad abierta y hospitalaria sin privilegiados ni extranjeros. Era una comunidad capaz de acoger lo distinto, aceptando y relativizando las diferencias étnicas y sociales, dando espacio y lugar a cada miembro de la comunidad, pues todos formaban una nueva familia humana en Cristo. Esta dinámica universalista hacia fuera, era lógicamente fruto de su capacidad inclusiva hacia adentro, como lugar de encuentro, de reconocimiento y convivencia de gentes que pertenecían a grupos diferentes, incluso, enfrentados en la sociedad[67].

• *La iglesia de la ternura es hospitalaria.* La hospitalidad -*filoxenia*- de las primeras comunidades cristianas como expresión del amor a los hermanos -*filadelfia*-, hunde sus raíces en la tradición veterotestamentaria para quien esta práctica tenía una gran importancia, incluso, hasta un tinte sagrado, pues había la creencia que la divinidad podía presentarse en la persona del forastero. Así, en la tradición judía posterior se dice que acoger al prójimo es acoger la *Shekina*, la presencia divina. Ya en los evangelios, practicar la hospitalidad es acoger al mismo Cristo (Mt 10, 40-42 y paralelos; Mt 25, 31-46)[68].

En los diversos relatos de la hospitalidad bíblico-veterotestamentaria[69], se descubren seis elementos, a saber: 1° venida del huésped; 2°

66 La Iglesia es "nueva humanidad en Cristo". Ibid., p. 139-144. "Un hogar para los que no tiene patria ni hogar". ELLIOTT, John H. Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia. Navarra: Verbo Divino, 1995. "Una comunidad doméstica". AGUIRRE, Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo, Op. cit., p. 102.

67 AGUIRRE, Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Op. cit., p. 91-95. "La comunidad de Jesús es una familia grande, abierta de par en par, dispuesta a acoger a la multitud y al universo... es la fraternidad de la acogida des-medida e incondicional". LEGIDO, Op. cit., p. 387.

68 AGUIRRE, Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Op. cit., p. 115-121.

69 Hospitalidad de Abraham, de Lot y de Rebeca (Gn 18, 1-16; 19, 1-14; 24, 1-67), de Rajab (Jos 2, 1-24), de Yael, de Gedeón, de Manóaj, de Guibeá (Jc 4, 17-22; 6, 11-24; 13, 1-25; 19, 11-30), de una viuda (1 Re 17, 7-16), de una sunamita (2 Re 4, 8-17), de Ragüel (Tob 7, 1-17). Ibid., p. 116.

acogerlo; 3° servirle; 4° palabras del huésped; 5° escucharlo y acoger sus palabras; 6° despedirlo. Refiriéndose al relato de la hospitalidad de Abraham, R.Aguirre destaca la acogida que se da de forma respetuosa, pero encarecida, y se manifiesta además como un servicio al huésped. "El relato es muy dinámico y describe la solicitud y la generosidad de Abraham. Se relatan con precisión las cinco leyes de la tienda: puerta abierta, lavar los pies, alojar, dar de comer y ayudar para proseguir"[70]. Y puntualiza que más importante que la acogida material, es la acogida de su palabra, de lo que la otra persona en cuanto enviada de Dios le trae a la persona que la acoja.

En las primeras comunidades cristianas, esta práctica de la *filoxenia* -hospitalidad- fortaleció y estrechó los vínculos de afecto y de cuidado entre sus miembros de todos los pueblos, además contribuyó para que esta nueva familia cimentara sus bases en la inclusividad y la universalidad, anulando las fronteras de género, clase y etnia.Así pues, al practicar la *filoxenia* se hace visible la *filadelfia* (Rom 12, 13; Heb 13, 2), el amor recibido de Dios que se devuelve como gratitud a los hermanos, por la gratuidad de Dios. Por eso la hospitalidad se vive como el amor que busca desplegarse más allá del propio hogar y del propio estatus social, es decir, se trata de ir más allá de la bondad y dulzura en el trato con los familiares y amigos, con los que pertenecen al propio círculo. Es abrir las puertas del corazón a los extraños, los vulnerables, los necesitados, incluso a los enemigos, ofreciéndoles comida, vestido y bienes materiales para que de ese modo puedan participar del Reino e incluirse en la familia de hijos de Dios[71].

Así pues, la práctica de la hospitalidad ha de ser hoy para la Iglesia actual un imperativo, en cuanto la acogida del extranjero, del extraño, del vulnerable, es un don de Dios para enriquecer la comunidad. En el extraño-excluido, Dios visita al ser humano en su hogar, al ofrecer el consuelo, Dios mismo consuela. De ahí que en la práctica de la hospitalidad se haga posible una pascua de una comunión en el sufrimiento a una comunión en la consolación que viene de Dios (2 Cor 1, 4).Viviendo

70 AGUIRRE, Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo, Op. cit., p. 118.

71 ESTÉVEZ, De la extrañeza a la familiaridad inclusiva y universal: la hospitalidad en el Nuevo Testamento, Op. cit., p. 127-128.

la hospitalidad la Iglesia se hace signo de un orden nuevo que afirma la solicitud y la proximidad, la acogida y el cuidado como valores que quiebran la lógica de los poderes excluyentes y diabólicos que hoy se quieren imponer.

• *La iglesia de la ternura es "fratierna"*. En el Antiguo Testamento el pueblo que nació de la promesa según las tradiciones patriarcales, fue una gran familia, una familia de familias, que cuando rompe con la ley del amor es invitada a vivir en fraternura. Vivir esta realidad es una delicia «¡Oh, qué bueno, que dulce habitar los hermanos todos juntos!» (Sal 132, 1). "Si el pueblo es una familia de hermanos, entonces no debe haber marginados ni pobres. toda la Escritura atestigua el cuidado que el Señor tiene de sus pequeños y cómo, según su ley, han de ser todos incorporados a la familia y preferidos en la mesa común de su alianza. No tener casa, no tener familia, no tener cobijo, no tener trabajo... todas estas carencias, que son despojo de los otros hermanos, han de ser arrancadas del pueblo del Señor (Ex 22, 21; Dt 10, 18; Is 1, 17; Prov 3, 9-10; Sal 67, 6; 112, 7; 145, 6-9)[72].

De igual manera, para la Iglesia primitiva, el ser comunidad implicaba la convivencia fratierna como fruto de la gracia recibida de Cristo. Una convivencia manifestada en todo un elenco de actitudes humanas básicas y necesarias para la vida comunitaria, es lo que se llama la *praxis del mutuamente*, como se puede palpar en este listado[73]:

- tener un mismo sentir los unos para con los otros (Rom 12,16)
- amarse cordialmente los unos a los otros (Rom 12, 10)
- estimar en más cada uno a los otros (Rom 12, 10)

72 LEGIDO, Op. cit., p. 258. Los profetas clamarán porque la fraternidad se ha roto (Os 4, 2; Is 9, 18-20; Miq 7, 2-6) y los sabios exhortarán a al verdadera fraternidad (Prov 17, 17; 18, 19; Eclo 7, 18).

73 Junto al término *koinonía* -comunión- que refleja una característica fundamental de la comunidad cristiana (Hch 2, 42; Rom 15, 26; 2 Cor 8, 4; 9, 13; Gal 2, 9; Flp 2, 1; Heb 13, 16; 1 Jn 1, 3.7), también hay que destacar la expresión de reciprocidad 'unos a otros' *-allélon,* o también *beautos-* que indica la calidad y profundidad de la convivencia entre los primeros cristianos. LOHFINK, Op. cit., p. 110-111. Cuando Lohfink aborda el enunciado sobre el amor fraterno, se puede descubrir que habla de la Iglesia como una nueva familia, comunidad de hermanos donde el ágape es su alma. Ibid., p. 117-126.

- acogerse mutuamente (Rom 15, 7)
- amonestarse mutuamente (Rom 15, 14)
- saludarse los unos a los otros con el beso santo (Rom 16, 16)
- esperarse los unos a los otros (1 Cor 11, 33)
- preocuparse los unos de los otros (1 Cor 12, 25)
- servirse por amor los unos a los otros (Gal 5, 13)
- ayudarse mutuamente a llevar las cargas (Gal 6, 2)
- consolarse mutuamente (1 Tes 5, 11)
- edificarse los unos a los otros (1 Tes 5, 11)
- vivir en paz unos con otros (1 Tes 5, 13)
- hacer mutuamente el bien (1 Tes 5, 15)
- soportarse unos a otros por amor (Ef 4, 2)
- ser bondadosos y compasivos unos con otros (Ef 4, 32)
- ser sumisos los unos a los otros (Ef 5, 21)
- soportarse unos a otros y perdonarse mutuamente (Col 3, 13)
- confesarse mutuamente los pecados (Sant 5, 16)
- orar los unos por los otros (Sant 5, 16)
- amarse sinceramente los unos a los otros como hermanos (1 Pe 1, 22)
- ser hospitalarios unos con otros sin murmurar (1 Pe 4, 9)
- revestirse todos de humildad (1 Pe 5, 5)
- estar en comunión unos con otros (1 Jn 1, 7).

Se puede decir, siguiendo a X. Pikaza[74], que la comunidad cristiana es el lugar donde los hombres y las mujeres aprenden a ser hijos e hijas de Dios en común: aprenden a vivir como hermanos, a escucharse y ayudarse mutuamente, viviendo en actitud de profunda encarnación, compartiendo los pesares, celebrando en común las alegrías y llevando los unos las cargas de los otros. Solamente de esa forma los creyentes, que son en común hijos de Dios, pueden abrirse hacia todo el género humano, extendiendo así el camino de su filiación sobre la tierra. Así, al vivir su filiación, aprenden uno de otros, se consolidan al interior de la comunidad y se convierten en un signo real, visible, afectivo y efectivo que alienta la esperanza y la vida de los que están al margen del amor. En este sentido queda muy bien la siguiente observación de González Faus:

[74] PIKAZA, Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo, Op. cit., p. 238.

La Iglesia sólo puede anunciar al Dios de Jesús siendo un sacramento de la fraternidad. Esto supone hacia dentro de ella: el mínimo indispensable de autoridad (ejercida además evangélicamente y no como los poderes de este mundo), y el máximo de libertad y pluralidad... y hacia fuera supone una particular atención a todos los de fuera de ella, en especial a aquellos excluidos de la fraternidad humana por razones étnicas, culturales, económicas (o incluso por la propia culpa); y también una disposición al diálogo y a 'vivir en medio de nuestros trabajos sintiéndonos siempre hijos tuyos y hermanos de todos los hombres' (plegaria de tercia de los lunes)"[75].

• *La iglesia de la ternura es el lugar de la mesa compartida.* Sentarse a la mesa y compartir los alimentos es mucho más que eso. Es entrar en un dinamismo relacional con la misma naturaleza que envuelve y cobija maternalmente; con los demás como hermanos miembros de la misma casa, de la misma familia; y con Dios creador y dueño de la vida. El hecho de comer es una forma de iniciar y mantener relaciones humanas; es signo de comunión, comunicación, de vida comunitaria que vincula íntimamente con la casa y con la familia. Comer con otros, beber juntos es un compartir repartiendo y donando, es decir, es hacer común la vida, un 'vivir con'. Además es signo de fiesta, de alegría, de celebración, hay gozo compartido, hay gratuidad y gratitud[76].

Siguiendo los textos de los evangelios -R.Aguirre observa[77] - que en ellos se aprecia que Jesús, movido por su sensibilidad, -compasión-,

---

75 GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Cristianismo y fraternidad. En: ÁVILA, Op. cit., p. 117 y 119. García Roca habla de la Iglesia como "acontecimiento de fraternidad", destacando tres elementos: como *universo de acompañamiento humano*, como empatía cordial, ejercicio visceral de entendimiento y reconocimiento afectivo; como *territorio de los 'últimos'* en familiaridad con ellos, y a través de sentimientos de inmediatez, cordialidad y afecto; y como *universo simbólico de felicidad* donde las almas recuperen el canto y los cuerpos cicatricen las heridas, donde el gozo sea el imán que atrae a los excluidos a compartir la vida de dicha y bienaventuranza en Dios. GARCÍA ROCA, Joaquín. El Dios de la fraternidad. En: Iglesia Viva. Valencia. No. 138 (noviembre-diciembre de 1998); p. 571-579.

76 MALDONADO, Luis. Eucaristía en devenir. Santander: Sal Terrae, 1997. p. 11-28; AGUIRRE, Rafael. La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales. Santander: Sal Terrae, 1994. p. 26-35.

77 AGUIRRE, La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales, Op. cit., p. 58-89. Para ampliar este punto pueden verse los capítulos sobre las comidas de Jesús y la práctica de la comensalidad en los evangelios en: MALDONADO, Eucaristía en devenir, Op. cit., p. 57-124.

con su praxis deja claro que el Reino de Dios es compartir la mesa, y en la mesa, la misma vida; comparte con los excluidos el rechazo, el sufrimiento, el desprecio, pero también el gozo, la alegría, la esperanza, muy a pesar de las murmuraciones y las críticas. El compartir la mesa en Jesús tiene un carácter inclusivo que no tenía la religión judía, pues con sus normas de pureza y honor, sostenían y legitimaban un orden cerrado y excluyente. Yendo más allá de estas normas, Jesús indica que al banquete deben invitarse a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos, es decir, a los pobres y a los impuros. Así pues, las comidas no deben ser excluyentes y limitarse al propio grupo, sino que debe ampliarse a los de fuera desde una mística de una redistribución vertical basada en el don gratuito y en la generosidad.

Hay que destacar, que el compartir la mesa dentro de las primeras comunidades cristianas no era ni cuestión de limosna -en el sentido negativo de la palabra- ni tampoco un tipo de comida de beneficencia, sino el signo de una profunda comunión entre quienes comían del mismo pan. Se trata de una comensalidad abierta destinada a rehacer la convivencia humana arraigándola en el espíritu del Reino, el cual se hace presente en el compartir el pan y la vida misma con el otro. Hoy la Iglesia, siguiendo esta misma dinámica, ha de ser para todo el género humano un hogar que prepara la mesa, sale a los caminos y a las cunetas de la sociedad para invitar a todos a participar de su banquete, ofreciendo tanto el pan de la palabra como el pan que alimente para la vida presente y futura.

• *La iglesia de la ternura es el lugar de la comunión de bienes.* «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común» (Hch 2, 44). «La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos» (Hch 4, 32).

En un estudio bíblico realizado sobre la limosna, Fernando Rivas[78] observa que ésta era una práctica habitual en el pueblo de Israel como

78 RIVAS REBAQUE, Fernando. La praxis caritativa como ternura en acción. La limosna en la Didajé. En: MARTÍNEZ-GAYOL, Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología, Op. cit., p. 179-184. «Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos, en alguna de las ciudades de tu tierra que Yahveh tu Dios te da, no endurecerás

respuesta agradecida a la acción benevolente de Dios, y dirigida para responder de manera solícita y concreta a los pobres y necesitados. La limosna, como el compartir de los propios bienes, aparece en los relatos veterotestamentarios como un mandamiento para compartir con los pobres y excluidos; para poner a disposición del siervo, el jornalero, el emigrante, el extranjero, el huérfano, la viuda, el fruto del don recibido de Dios. «Pues no faltarán pobres en esta tierra; por eso te doy yo este mandamiento, debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en esta tierra» (Dt 15, 11). La práctica del diezmo, los años sabáticos y jubilares, compartir la tierra con los pobres, así como la limosna de la bolsa/caja, la limosna del plato, estaban destinadas a los pobres, y con ello, a recibir la bendición de Dios (Dt 14-15; 23-24; 26; Lv 19; 25).

En el Nuevo Testamento la práctica de la limosna está enmarcada por la identificación de Jesús con el pobre y excluido, y además, se integra dentro del contexto de la confianza absoluta en el Reino de Dios, la cual lleva a la relativización del dinero y al correcto uso del mismo. Hay que destacar que la vida de la Iglesia naciente continuó con esta lógica de "comunión de bienes", de compartir los propios dones de Dios para el bien de la comunidad, especialmente de los más necesitados; como se puede ver a través de las colectas que hacían (Hch 11, 29-30; Gal 2, 10; 1 Cor 16, 1-4; 2 Cor 8, 2-4) y de la práctica de vender sus propiedades para poner el fruto a disposición de quien más lo necesitara (Hch 2, 45)[79].

Así pues, la práctica del compartir los bienes, para las primeras comunidades cristianas además de ser algo muy recomendado como una de las obras más benéficas del ser humano (1 Tim 6, 17-19; Tob 4, 7-11; 12, 8-9), era también un signo de cómo manifestar el amor a Dios por medio del amor a los hermanos en nombre de Jesucristo (Mt 10, 42; Mc 9, 41), según las propias posibilidades (Mc 12, 43s; 2 Cor 8-9), con dulzura y prontitud (2 Cor 9, 7; Eclo 18, 15-18) y según las necesidades de cada uno. La comunión de todos los bienes sólo se comprende

tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia» (Dt 15, 7).

79 Ibid., p. 184-190. Resultan interesantes los nombres que en el Nuevo Testamento se utilizan para referirse a la limosna: *justicia, comunión, comunicación, bendición, favor, liturgia, colecta, servicio*.

desde una fraternura previa: es en la familia, ámbito de la generosidad máxima, donde todo es de todos, donde todo se comparte. La comunidad cristiana en cuanto comparte la misma herencia de los hijos de Dios, no tiene ningún problema en compartir además los 'bienes perecederos'.

A la luz de los textos bíblicos y de algunos trozos de la Didajé, Fernando Rivas[80] señala que la limosna -compartir de los propios bienes necesarios, no sobras- es uno de los elementos comunitarios más visibles y creativos de la ternura que se encuentran al interior de la experiencia cristiana. La limosna como don es una de las características básicas de la ternura: el desinterés, que posibilita unas relaciones de gratuidad y gratitud. Esta práctica manifiesta como la ternura no es puro sentimentalismo, sino respuesta por hacer que la vida del ser humano sea más digna, por eso, donde hay menos dignidad, menos humanidad, se requiere mayor ternura, mayor comunión de bienes. Sin embargo, ahondando un poco más, la limosna es una muestra sublime de la ternura por ser expresión de libertad, por evidenciar que hay más bien en dar que en recibir, por su dimensión redentora y por la conexión que establece en el interior de la vida creyente.

2.1.3 Iglesia "de la autodonación", una Iglesia de la cruz, como ternura de "ser para"

Dios da vida y manifiesta su salvación amando hasta el extremo, es decir, entregando la vida de su Hijo. En la cruz muere un hombre que es Dios, Cristo «sacramento vivo» de la autodonación y autocomunicación del Dios-Trinidad para la humanidad. En efecto, en la *kénosis* de la cruz el amor se plenifica, el abandono se hace don como dilección amorosa «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15, 13). La cruz dice que la ternura es regalo, es vida entregada, es compasión y revelación de la ternura del hombre al propio hombre, por eso, dicha ternura únicamente se puede concretar como alianza existencial en respuesta al proyecto salvífico de Dios, como *entrega por amor de lo que uno es*[81].

80 Ibid., p. 114-116.
81 ROCCHETTA, Op. cit., p. 243-281. Cfr. DM 7-8.

Desde la ternura de la cruz se accede a un misterio de amor capaz de subvertir el orden establecido, de otorgar valor y reconocimiento a toda persona que permanece en los márgenes de la historia. En la cruz, las huellas de la entrañable ternura se dejan ver como provocación recreadora de humanidad, como espacio de inclusividad que desde atrás llega más hacia adelante y que desde fuera rompe las fronteras y se hace mesa compartida. La cruz es don puro; es la entrega de la *existencia* que se ha vivido como *co-existencia* para hacerse finalmente *pro-existencia*. Es autoentrega de vida que se transforma en manantial de vida abundante, en fontalidad de generosa ternura.

De ahí que, Rocchetta[82] señale que en la cruz se revela en plenitud la ternura salvífica humana y divina, y al mismo tiempo, de este acontecimiento -observa- surge la comunidad de creyentes, convocada a dejarse 'decir' por la entrega del Hijo. La Iglesia nace pues del amor más entrañable y radical de Dios por la humanidad des-velado en Jesús, pero principalmente en el madero de la cruz, como está atestiguado desde la patrística hasta los tiempos actuales: "La Iglesia -dice Gregorio de Elvira- está radicalmente suspendida de la cruz de Cristo y sólo en ella es como persevera en la solidez de su fe". "La Iglesia nace de la cruz", afirma san Ambrosio. O como señala san Agustín: "Muere Cristo para que nazca la Iglesia". "Del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia" (SC 5). O bien, como observa H. U. von Balthasar:

> *La apertura del corazón es el don de lo más íntimo y personal que tiene Jesús para uso público; el ámbito abierto y vaciado es accesible para todos... El (nuevo) Templo, lo mismo que la fuente recién abierta de la que se puede beber apuntan a una comunión: el cuerpo entregado es el lugar del nuevo establecimiento de la alianza, de la nueva reunión de la comunidad: ámbito, altar, sacrificio, banquete, comunidad y espíritu de ésta: todo a la vez*[83].

82 ROCCHETTA, Op. cit., p. 287-289. "El Gólgota [la cruz] no es un lugar místico donde se aterriza en vuelo charter, es el final de un camino recorrido a pie: haciendo el bien, echando demonios, anunciando la buena noticia, invitando al banquete a los excluidos del sistema. La cruz no es un misterio puntual que proyecta místicamente su efectividad sobre las relaciones del hombre con Dios, es la consecuencia de un camino de compasión (padecer-con) con los últimos". LAGUNA, José. ¿De la liberación a la inclusión? [En línea] http://www.fespinal.com/espinal/castellano/visua/es127.htm (Consultado el 20 de abril de 2006).

83 VON BALTHASAR, H. U. *Mysterium paschale*, citado por ROCCHETTA, Op. cit., p. 290.

Además, en la cruz se revela la imagen profética de Jesús como el siervo de Yahveh (Is 53, 1-12), una imagen paradójica que desde lo aparentemente nada, Dios otorga el todo de la salvación para la humanidad. Por eso, así como Jesús se hizo *pobre* para enriquecer al ser humano con su pobreza (2 Cor 8, 9), *débil* para hacerlos fuertes con su debilidad (2 Cor 12, 10) *pecado* para hacer que sean justicia de Dios (2 Cor 5, 21), maldición para ser bendición (Gal 3, 13-14), vacío para llenarlo todo de sí (Flp 2, 6-7.14-15; Col 2, 9-19), descendido para hacerlos subir a lo alto (Ef 4, 8-10), tentado para librarlos de la prueba (Heb 2, 18), terreno para conducirlos a la condición celestial (1 Cor 15, 45-49), hombre para hacer de ellos hijos de Dios (Jn 1, 12-13), muerto para darles vida (Jn 10, 10.17), así también la Iglesia esta llamada a ser la '*comunidad-sierva de Yahveh*' que acogiendo en su corazón la plenitud del amor entrañable de Dios, es capaz de entregar este mismo amor a todo el género humano, como comunidad que enriquece -en todos los sentidos a los pobres y excluidos-, que fortalece la subjetividad de los débiles, de los nadie, que hace justicia de Dios para los pecadores, que ofrece siempre una palabra de bendición para los maldecidos, que da vida ahí donde la muerte parece querer imponerse, en definitiva, que pro-voca para que todos se vivan como hermanos, compartiendo la misma mesa de la vida y caminando juntos por el sendero de salvación, todos hijos de un mismo Padre[84].

Esta comunidad sierva se hace *sacramentum salutis Christi*, precisamente cuando vive para servir y cuando asume el sufrimiento humano para convertirlo en júbilo con el anuncio y actualización del año de gracia del Señor, como puede observarse oportunamente en M. Flick y Z.Alszeghy: la Iglesia es la comunidad de los discípulos de Jesús el maestro de ternura entrañable que resucitó a los muertos, curó a los enfermos, reintegró en la comunión a los excluidos y multiplicó los panes para los hambrientos; para todos fue un signo de la bendición del Dios de ternuras y fidelidades. Por esta razón es lógico pensar que la Iglesia no puede permanecer apática ante el sufrimiento humano,

84 ROCCHETTA, Op. cit., p. 254-255 y 287-288. "Desde la ternura entrañable [de la cruz] las claves de compresión de la existencia humana se recrean: los débiles se fortalecen, los ignorantes se hacen sabios, los oprimidos son liberados, a las mujeres se les restituye su dignidad y los muertos recobran la vida... los que no cuentan para nada, pasan a ocupar un lugar preferencial en la mesa del Reino". ESTÉVEZ, De ternuras y fidelidades. El Dios de entrañas compasivas, Op. cit., p. 271.

sino que ha de reaccionar ante las desgracias ajenas con la firme y tierna actitud de luchar contra la cruz de la miseria, de la enfermedad, de la opresión, del aislamiento y del subdesarrollo. Porque, como bien se sabe, los creyentes han de tener los mismos sentimientos de Cristo, y Él mismo exige de sus discípulos que continúen su actitud compasiva para con todos los desheredados, dando de comer a los hambrientos, dando de beber a los sedientos, acogiendo a los forasteros, vistiendo a los desnudos, visitando a los enfermos, yendo a buscar a los encarcelados (Mt 25, 31-46)[85].

Este modelo de Iglesia como "casa de la ternura" se constituirá en un signo profético, en modelo contrastante de una pretendida globalización que quiere homogeneizar pueblos y culturas, pues en un mundo excluyente, ella incluye y hace protagonistas a pobres y excluidos de su realización como Iglesia; en un mundo que se reconoce pluricultural, la creación de una Iglesia capaz de reunir a los diversos pueblos de la tierra, inculturando en ellos su mensaje, sus celebraciones, sus ministerios, su teología, permite ver realizados los anhelos de una comunión plural y pluri-inculturada y de una Iglesia que sabe acoger dentro de sí la riqueza de lo diverso y distinto de cada pueblo y cultura. Es la casa donde se hace realidad la experiencia de las primeras comunidades cristianas, es decir, donde todos tienen un solo corazón y una sola alma, viviendo en familia y como familia la comunión en la Trinidad - como don, acogida y abrazo- para compartir todo el ser y el hacer, pendientes siempre de los pequeños, con la certeza de que viviendo como hermanos, se puede alcanzar la plenitud de la existencia humana a favor de todos y, además, ser signo y senda de la nueva humanidad en la que se realice en todos el milagro de llegar a ser hermanos en el Hijo (Hch 2, 42-47)[86].

Este es el proyecto original de comunión que trae y propone Jesús desde el proyecto del Padre, incluyendo en la vida a los excluidos, acogiendo a marginados, defendiendo a los humillados y proscritos - mujeres, niños, ignorantes, inútiles, miserables- bendiciendo a los malditos y yendo 'primero a los últimos' hasta identificarse con ellos a

85 FLICK, Maurizio y ZOLTÁN, Alseghy. *Il mistero della croce*. Brescia, Italia: Queriniana, 1978. p. 392-393.

86 CADAVID DUQUE, Historia de la Teología, Op. cit., p. 25-26.

contramano de las leyes y costumbres excluyentes; es la comunión que sí incluye la sensibilidad y la ternura, hacia la madurez espiritual, antropológica, psicológica y afectiva. Y la apertura, la confianza y la escucha acogedora, hacia una fe adulta, eclesial y humanamente vivida, en decidida 'comunión abierta' a las grandes causas de la humanidad: solidaridad, justicia, género, ecología, vida. En efecto -como se puede descubrir en algunos autores-[87], sin la ternura que es humanidad, reciprocidad, espíritu de servicio, gracia de Dios, alegría de creer, de esperar y de querer, la Iglesia estaría tentada a ser una comunidad del dominio y de la exclusividad, una Iglesia institución ritualista y de cánones, empedernida y replegada sobre sí misma, pero carente de sensibilidad y falta de espíritu de profecía, por tanto, incapaz de anunciar y ser signo creíble de la alegre novedad de la salvación de la Pascua.

2.2 La pastoral de la ternura, un modo de ser, de amar y de adorar para la humanidad

La realidad de malestar que hoy vive el ser humano no se niega a ser entendida racionalmente, pero ella es siempre mayor que el conocimiento, por eso, dicha realidad invita a realizar una experiencia de ella en sentido más pleno y total, situándose frente a ella, desde el verdadero y profundo sentido de la "ternura" como un *modo de ser, de amar y de adorar* en el seguimiento de Jesús, dejando de lado la lógica del tener, del poder y del adorarse -narcisismo, egoísmo-. Porque como atinadamente señala Rocchetta:

> *La ternura no representa solamente un tema de estudio o una perspectiva eclesiológica añadida cuantitativamente a las demás, sino un modo de ser, de amar y de adorar inscrito en el DNA de la Iglesia y dirigido a renovarla permanentemente, orientándola a una fidelidad*

[87] TUROLDO, D. M. *Il discorso del mezzodì*, citado por ROCCHETTA, Op. cit., p. 16-17. Sobre una Iglesia más de misericordia que de cánones puede verse la obra de BOTERO GIRALDO, J. Silvio. La benignidad pastoral. Hacia una pedagogía de la misericordia. Bogotá: Paulinas, 2005. Sobre la importancia de los ritos sacramentales cargados de ternura véase: MILLAS ROMERAL, Fernando. Sacramentos y ternura. Algunas intuiciones desde la teología medieval. En: MARTÍNEZ GAYOL, Un espacio para la ternura. Miradas desde la teología, Op. cit., p. 221-273.

humilde y siempre nueva al misterio de la pascua. Al pie de la cruz y en el don del Espíritu, la Iglesia se plasma como Iglesia de la ternura y de la 'sabiduría del amor'[88].

Hay que decir que una pastoral de la ternura ha de ser una pastoral que fortalezca una triple dimensionalidad del ser humano; que promueva e impulse las *razones para ser, para convivir y para hacer*, fortaleciendo la vida personal -identidad-, comunitaria -convivialidad- y ética -actividad- de los seres humanos. Por eso, a la luz de los elementos cristológicos y eclesiológicos, se puede afirmar que dicha acción pastoral de la Iglesia es encarnación que fortalece la identidad del ser humano como hijo salido de las entrañas de Dios, del Dios amante y apasionado que nombra y llama a cada uno por su nombre, pues para Él ninguno es desechable, un anónimo o un naufrago. La pastoral de la ternura ha de ser *generadora de la confianza básica y del sentido de pertenencia* a una familia, a una comunidad, para que así la persona adquiera independencia y autonomía, es decir, libertad. También, la acción pastoral de la ternura es comunión de hermanos, comunicación de vida, amor compartido que se manifiesta en una relación de cercanía, de entrega y, a la vez, de acogida total y vulnerable, y respuesta amorosa en señal de gratitud. Y es, por último, generadora de la creatividad humana, donde la inactividad va destruyendo la identidad[89].

Así pues, una pastoral de la ternura es una pastoral que desinstala al ser humano; que lo hace consciente de su vulnerabilidad personal, pero a la vez lo fortalece en medio de las pruebas; que valora al ser humano por lo que es, es decir, por su ser de hijo amado de Dios; que concientiza de lo bondadoso que es Dios, quien regala a manos llenas gracia sobre gracia; que hace del ser humano un testigo de la ternura de Dios; que lleva a todos a vivir la experiencia de resucitados en Cristo. Véase:

88 ROCCHETTA, Op. cit., p. 290.

89 "La aportación más sagrada y urgente, que la Iglesia puede y debe ofrecer a la sociedad hoy, es: el fortalecimiento de la vida personal (razones para ser). El fortalecimiento del orden moral (razones para hacer). Y el fortalecimiento de la realización comunitaria (razones para convivir)". GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Op. cit., p. 788.

• *Que desinstala y descentra al ser humano*, para poner sus ojos en Dios y en los demás. Las personas por la ternura procuran establecer su morada en los demás con la convicción de fe «que de la muerte pasamos a la vida porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3, 14)[90].

La realidad inmisericorde -como noche oscura- no-buscada, sino encontrada y aceptada libremente, descoloca a cualquier ser humano, lo desinstala de sus propias seguridades y lo lleva a vivir la experiencia de la gratuidad de Dios. Esto es lo que Jon Sobrino califica como "*honradez con lo real*" o a la luz de las ideas de González Faus, *vivir la ternura en la vulnerabilidad*."Y si, al encontrarla y aceptarla, no nos destroza como sería lógico, ello será sólo porque en ese encuentro está la experiencia de un amor tal que se revelará más fuerte que las negatividades. Y en esa fuerza mayor del amor empieza uno a sospechar que se ha encontrado con Dios, con la fuerza de su misericordia"[91].

• *Que fortalece en la prueba, siendo conscientes de la vulnerabilidad personal.* El cristiano ha de prepararse para no escapar de las realidades inmisericordes cuando éstas le busquen, es decir, no tiene porque rehusar y escapar del dolor propio y ajeno, sino capacitarse para él. Pero solamente podrá capacitarse con el milagro de la ternura, que a pesar de su vulnerabilidad Dios obra en él.

Es cierto que el amor puede hacer milagros, ya lo decía Juan Pablo II:"el amor en cambio, y solamente el amor (también ese amor benigno que llamamos 'misericordia') es capaz de restituir el hombre a sí mismo" (DM 14), sin embargo, esto tiene su situación conflictiva, en cuanto lanza a la persona a una lucha interior. El amor podrá hacer milagros, pero no siempre vuelve más fáciles las cosas[92]. Como la ternura es proexistencia, es entrega, la vida se pone en juego en la donación de sí,

90 "La experiencia de la misericordia y del perdón que el hombre recibe de Dios no puede terminar en sí mismo; como el amor de Dios que nos lleva al hermano, así también la misericordia de Dios exige proyectarse como misericordia con el hermano. Podríamos hablar de una *experiencia triangular*". VAN CALSTER, Stefaan. La misericordia como principio pastoral pedagógico. En: Communio. Madrid. Año 15 (julio-agosto de 1993); p. 441.

91 GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Mística del éxtasis y mística de la misericordia. En: Sal Terrae. Santander. Tomo 78, No. 3 (marzo de 1990); p. 237-238.

92 Ibid., p. 238.

muchas veces cuando se lanza a salvar la vida del otro, la propia vida se ve amenazada y, por tanto, tentada incluso a permanecer al margen, indiferente siendo equivocadamente misericordioso consigo mismo.

• *Que valora la humanidad-divinidad en la persona.* La ternura le revela al ser humano su identidad de hijo y de hermano en el Hijo. La ternura no se fija ni en las fallas, ni en las debilidades del pasado, sino que recurre a las cualidades positivas. Lejos de bloquearse con lo negativo, deja que aflore lo que tiene de positivo una persona, "la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y extrae el bien de todas las formas del mal existentes en el mundo y en el hombre" (DM 6). Es consciente que todo puede comenzar cada amanecer, porque "donde se cree en el Dios hecho hombre, necesariamente se tiene que creer en la dignidad divina del hombre"[93].

• *Que concientiza de la gratuidad de Dios.* La ternura vista como "un carisma y un don del Espíritu que atañe al corazón del Evangelio y nos hace entrar en la intimidad trinitaria como revelación máxima del amor divino[94]. Para que la Iglesia sea un hogar de ternura, lo primero que debería vivir son unas relaciones humanas regidas no por la lógica de la equivalencia, sino de la gratuidad. Pues en la lógica de la equivalencia se cae muchas veces en injusticias; se tiende a dar al otro algo semejante o inferior de lo que se ha recibido. En cambio, la lógica de la gratuidad, la gratitud se vuelve generosidad. El amor gratuito de Dios ha de llevar a la Iglesia a ser signo revelador en el mundo de cómo es Él y de la manera cómo Él quiere salvar a toda la humanidad[95].

Cuando el hombre se ha dejado impactar por la ternura de Dios, y ésta lo hace salir de sí, lo lanza creativa y decididamente en ayuda de los demás, se corre el peligro de creerse uno el salvador, de usurparle el lugar a Dios, por eso ante tal tentación viene bien esta imagen de San Pablo: lo que ayuda a los otros no es nuestro vaso de barro, sino el tesoro que ese vaso transporta: lo humano que es nuestro y de todos,

93 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Op. cit., p. 792.

94 JOSÉ MATOS, Henrique Cristiano. *Uma epiritualidade de misericórdia.* En: Convêrgencia. Rio de Janeiro. No. 305 (setembro de 1997); p. 412.

95 ALEGRE, Xavier. La Iglesia que Jesús quería. En: Diakonía. Managua. No. 51 (julio-septiembre de 1989); p. 246-247.

puede ser fecundado por pura gracia y gratuidad de Dios[96]. Si el amor de la mejor de las madres solamente esboza un destello del amor de Dios, que maravilla y que dicha si el ser humano se deja empapar y abrumar por las oleadas de infinita ternura que hay en Dios.

• *Que vuelca al ser humano para ser testigo y transparencia.* La ternura es conocida por el ser humano cuando experimentando la proximidad de Dios, no solo revela quién es Dios que ama, sino quién es el hombre cuando es amado; cuál es el valor que Dios descubre en él; cuál es su profunda dignidad. Por eso, es capaz de *convertir cualquier corazón* que se deja penetrar por ella[97].

• *Que conduce a la Pascua, hace vivir la experiencia de Resurrección.* Su meta es la vida nueva y eterna de toda la persona, revelada en las palabras del Padre al hermano mayor: «Tenemos que regocijarnos porque tu hermano estaba muerto y ha resucitado» (Lc 15, 32).

Finalmente hay que decir que vivir la ternura 'no es posible sin la gracia de Dios'. Ser compasivos para con los otros parte de la experiencia de la propia necesidad de la ternura de Dios, en quien la misericordia y fidelidad, la compasión y la solidaridad se entrelazan en un abrazo que abarca a toda la humanidad y a toda la creación. Efectivamente, es el ser humano quién primeramente fue acogido por la ternura divina y de los demás, a pesar de su infidelidad, incoherencia, traición y pecado. Razón por la cual, la pastoral de la ternura es un camino a ser andado, una vivencia a ser construida, no una conquista obtenida.

No es superfluo repetir que la ternura es la más formidable, universal y misteriosa de las fuerzas divinas inscritas en el corazón del hombre capaz de transformar el mundo. Ella en efecto reemplaza a la cultura del dominio del mundo con la cultura del servicio del mundo, a la lógica del individualismo con la lógica del compartir, al principio de la sola ganancia con el valor de la solidaridad, a la brutalidad con la amorosidad. Bajo este aspecto, el Evangelio de la ternura representa una vocación esencial del cristiano y la contribución a la que él es

96 GONZÁLEZ FAUS, Mística del éxtasis y mística de la misericordia, Op. cit., p. 238.

97 ANTONCICH, Ricardo. Luchar por la justicia en el espíritu de la misericordia. En: Medellín. Bogotá. Vol. 8, No. 32 (diciembre de 1982); p. 442.

llamado a ofrecer a la construcción del bien social, para gestar en Dios una humanidad nueva que late al ritmo del amor comprometido y de la fraternura que rompe dinámicas de exclusión y discriminación, donde su presencia se regala como compañía que en la proximidad genera hermandad y solidaridad, fuerza que se reconoce y se crece en la gratuidad, gozo en el descentramiento e identidad que se construye en el amor compartido.

vol. XXXII / n. 126 (2006) 421-445

Sumario

El "camino" es un lugar teológico clave en la catequesis evangélica sobre el discipulado. Esto se ve más claro en la perícopa lucana del "Camino de Emaús". El autor de este estudio examina el camino de Emaús desde tres ópticas: la mirada misionera, que consiste en un llamado a la fe y al anuncio del mensaje; la mirada catequética que conlleva un proceso de formación y tiene su culmen en la fracción del pan; y la mirada pastoral, entendida como una opción para seguir madurando la fe y la vida cristiana y para volver a Jerusalén, la ciudad del sentido, a fin de anunciar a la comunidad la muerte y resurrección de Jesús.

medellín

El camino de Emaús: un itinerario de iniciación cristiana

Francisco Mejía Montoya, Pbro.

Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá. Licenciado en Teología y Pastoral Catequética del Instituto Teológico Pastoral para América Latina ITEPAL y la Universidad Pontificia Bolivariana-UPB. Actualmente Director del Departamento de Catequesis y Pastoral Bíblica de la Conferencia Episcopal de Colombia.

El último capítulo del evangelio de San Lucas comienza narrando el anuncio de la resurrección a las mujeres y el desconcierto de los discípulos al recibir la noticia (vv. 1-2). Sigue después la parte más amplia del capítulo, donde se cuenta el encuentro de Jesús con dos de ellos que, decepcionados por todo lo ocurrido, se marchaban hacía Emaús ('Emmau`I)[1] (vv. 13-35). Finalmente, el evangelio recoge la aparición a los discípulos y la Ascensión (vv. 36-49). Aunque las tres partes parecen reflejar las etapas de un proceso evangelizador el objetivo fundamental es situarse frente a la perícopa de Emaús para colegir este proceso de evangelización con sus respectivas acciones: misionera, catecumenal y pastoral. El esquema evangelizador del Vaticano II en su decreto "*Ad Gentes*", y de la Exhortación apostólica de Pablo VI "*Evangelii nuntiandi*", se entiende y define la evangelización como un proceso dinámico, rico y complejo, que se desarrolla gradualmente, estructurado en tres etapas: misionera, catequética y pastoral (Cf CAd 36-38). El directorio general para la catequesis asume y desarrolla esta manera de entender la evangelización (DGC 47-49).

No parece arriesgado afirmar que el autor del tercer evangelio haya querido presentar la resurrección a partir del esquema que la Iglesia primitiva seguía en la incorporación de nuevos miembros. Según esto, el encuentro de Jesús con Cleofás (Kleopa'l-Kleopas)[2] y su

1 Emmau'l - Emmaous. "El lugar se hallaba situado a unos 28 Km. (de 160 a 170 estadios) al Noreste de Jerusalén, al borde del declive de la serranía Judea que va descendiendo hacia la llanura costera. En tiempos del NT, Emaús era el arrabal de la sede administrativa de una toparquía judía. A instancias del prefecto Julio Africano, que tenía amistad con Orígenes, la ciudad recibió hacia el año 223 d.C. el nombre de Nicópolis". WANKE, J. Emaús. En: BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard. Diccionario exegético del nuevo testamento Vol I. Salamanca: sígueme, 2001. p.1355.

2 Forma abreviada del nombre de persona Kleopatrol, que se usaba a veces en lugar del nombre semítico - Klwpa'l. En Lc 24,18 nombre de un discípulo de Jesús en Jerusalén, que no se menciona ya en ninguna otra parte. FRIEDRICH, J.H. Cleofás. En: BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard. Diccionario exégetico del nuevo testamento Vol I. Salamanca: Sígueme, 2001. p.2343.

innominado compañero no habría sido sino una catequesis en la que, revisando los acontecimientos a la luz de la Palabra de Dios, les habría ayudado a comprender el verdadero sentido de los mismos y a aceptar a Jesús como Mesías Salvador.

El punto de partida fue la situación de los dos discípulos. Jesús les formula una serie de preguntas encaminadas a hacerles tomar conciencia de la misma: esperaban que Jesús fuera el libertador de Israel, es decir, esperaban que fuera el Mesías político que tantos anhelaban; algunos se habían puesto a decir que había resucitado, pero ellos habían abandonado Jerusalén; esto significaba que habían oído la buena noticia, el *kerigma*, pero no lo habían aceptado porque su idea de Jesús les bloqueaba, sus ojos los tenían como embotados, impidiéndoles ver el verdadero sentido de las cosas. Esa es la situación de estos hombres: sus prejuicios y su falsa esperanza defraudada les impide ver la realidad de la salvación y les recuerda que han asesinado a Jesús.

Una vez que Jesús les ha conducido al descubrimiento de su situación existencial, comienza a mostrarles, partiendo de la Escritura, el verdadero sentido de los acontecimientos que ellos, con una absoluta falta de fe, acaban de narrar. La Palabra de Dios viene a dar sentido a la realidad, a los acontecimientos. Poco a poco se va produciendo en aquellos hombres una transformación que luego confesarán: es la transformación propia del que adquiere una nueva mentalidad, una nueva visión de las cosas. Se produce en ellos un nuevo cambio de mente, una conversión: sus ojos se abren para reconocer a Jesús. La catequesis que Cristo resucitado les ofrece, contiene por tanto, dos elementos: la palabra y el signo, una palabra que interpreta a los acontecimientos y unos signos que vienen a corroborar el sentido descubierto.

Cuando se ha producido el cambio, la conversión, sus ojos se abren y reconocen a Jesús, pero éste desaparece de su presencia. Después de un cambio de impresiones, se vuelven a Jerusalén (íIerousahvm)[3], se reintegran a la comunidad. En adelante será ésta la

[3] íIerousahvm - Ierousalém. "En el NT, el nombre de Jerusalén, escrito como íIerousahvm, aparece 139 veces. La mayoría de los testimonios se encuentran en los evangelios y en Hechos (64 y 61 veces respectivamente). Lucas comienza (1,5ss) y termina (24,53) con el templo, el evangelista no menciona expresamente a Jerusalén hasta 2,22. A pesar de que es obvio que la Pasión tiene lugar en

que haga presente a Cristo en el mundo mediante la vida, su mensaje, su sacrificio y testimonio.

Los dos que iban camino de Emaús hacen un proceso similar al que se vive en un itinerario catecumenal; porque marca un estilo, un modo de hacer las cosas. Es un punto de referencia obligado, porque pone al oyente en relación con la tradición de la Iglesia primitiva.

1. LA ACCIÓN MISIONERA: UN LLAMADO A LA FE PARA LOS DISCÍPULOS DE EMAÚS (LC 24, 13-24)

En los caminos ocurren cosas inusitadas, cosas que tuercen el rumbo de la vida. Se va de viaje y quizá toca hacerlo junto a alguien con quien se entabla una conversación y, a veces una amistad que perdura y se vuelve entrañable. "El camino (ojdovl)[4] en San Lucas es aún más sugerente, se trata del camino de la fe"[5], cuya finalidad se cifra en mostrar el sentido del itinerario histórico - salvífico de Jesús de Nazaret y de sus discípulos. Sobre la base de un desplazamiento geográfico el evangelista enmarca de una manera original la actividad de Jesús con unos puntos de partida y de llegada, para delinear la identidad de

Jerusalén (24,18), el evangelista no lo indica específicamente en la historia de la pasión. (Tan sólo cuando se habla del convite de Pascua, aparece en escena brevemente "la ciudad"). Con la mención de Jerusalén en 2, 22-38 y 41-52, parece que Lucas quiere indicar discretamente que "Jerusalén es el verdadero lugar de destino de Jesús, y que el camino de Jesús terminará en Jerusalén" (Schneider 390). Y, así, la tentación que se sitúa en Jerusalén (4,9) es trasladada al final del relato. En Jerusalén terminaron "por el momento" las tentaciones (4,13; cf. 22,3.28); Conzelmann, 113). Como ciudad donde Jesús sufrió sus padecimientos mortales, Jerusalén es el lugar de su "salida" (9,31) y de su "asunción" (9,51); en esa ciudad y en sus alrededores se sitúan las apariciones del Resucitado (24,13.33s.36). De esta manera, Jerusalén se convierte en centro de la historia de la salvación, porque "comenzando en Jerusalén" (24,47) el mensaje, según las Escritura, se difundirá entre todos los pueblos". HARTMAN, L. Jerusalén. En: BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard. Diccionario exegético del Nuevo Testamento Vol I. Salamanca: Sígueme, 2001. p.1960-1965

4 Ojdovl, Hodos camino, viaje. "En el NT aparece 101 veces, predominando claramente en los escritos narrativos, y entre ellos en la doble obra de Lucas, en la cual se halla casi una tercera parte de todos los testimonios. En su acepción fundamental significa no sólo camino, ruta, sino también la andadura, el viaje, entendidos como acción". VÖLKEL, M. Emaús. En: BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard. Diccionario exégetico del Nuevo Testamento Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2001. p.472-473.

5 VALLA H.J. Cristo, Dios Verdadero. En: Didascalia. Argentina. Vol. XXVII, No.6 (Agosto 1973); p.365.

los discípulos[6]. "Este camino de la muerte hacia la vida, de la fe al amor, permanece en el trasfondo de cada experiencia creyente"[7]. En el caminar y el convivir con el maestro ellos aprenden como ser testigos, porque van captando un itinerario educativo de fe, que se convierte en un criterio pedagógico para realizar un "noviciado" donde Jesús con su labor educativa, intenta construir a los ojos de ellos, el perfil que están llamados a rehacer en sus vidas.

"La teología del camino en Lucas es la dinámica de la formación que sigue un itinerario programado de ocultamiento - revelación que se desarrolla y refleja un propósito revelador. Se trata de una revelación progresiva que traza un hermoso juego de situaciones de la vida de fe, en las que se descubre el propio misterio personal en contrapunto con el misterio de Dios"[8].

Cuando se concibe el plan de Jesús como un "camino" o "vía", se quiere expresar como la salvación es un "proceso" que dinamiza la historia del hombre como peregrino y permite ver que la fe unida a la esperanza se vive en forma de "marcha" hacia un objetivo concreto y real: el acontecimiento de la resurrección.

Es verdad, que en los caminos ocurren cosas a veces inesperadas. Los discípulos de Emaús experimentan una incapacidad para reconocer a Jesús. En general la panorámica radica en salir de Jerusalén "cariacontecidos", desorientados, en desacuerdo. No conocen bien a Jesús y se han equivocado en la confianza puesta en él. Simplemente creían que era un "profeta" (Pronhvthl)[9]. Parece que todo para ellos ha terminado

6 OÑORO, Fidel. Elementos característicos de la pedagogía de Jesús en el Evangelio de Lucas. En: Medellín. Bogotá. Vol.XXVIII, No.110(Junio 2002); p.9.

7 ECKHOLT, Margit. La "gracia del invitado". Hacia una hermenéutica teológica del camino de Emaús - hitos de una dogmática fundamental intercultural. En: Revista Teología. Argentina. Vol.XLI, No.84(Agosto 2004); p.15.

8 Ibid, p.49.

9 Pronhvthl. En el NT Pronhvthl aparece 144 veces. El término se encuentra con la mayor frecuencia en Lucas. En el evangelio de Lc aparece 29 veces. De ordinario el NT considera a los profetas del AT como hombres a través de los cuales habló Dios. En algunos pasajes toda la revelación del AT se compendia en la fórmula "la ley y los profetas" (Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lc 16,16; 24,27.44; Rom 3,21). Lucas entiende que detrás de todos los enunciados que hace de Jesús como profeta, se halla la idea sobre el profeta escatológico. Cf. SCHNIDER, F. Jerusalén. En: BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard. Diccionario exegético del Nuevo Testamento Vol. II. Salamanca: Sígueme, 2001. p.1228-1233.

con la muerte, porque "sus esperanzas eran completamente judías"[10]. Los discípulos están desolados;"con aire triste"; Emaús es el refugio de la desesperación, el desaliento total, la decepción, el lugar gris "el símbolo del sin sentido, de la experiencia de vacío ante la ausencia de Jesús, de la tristeza por el aparente fracaso existencial"[11]. Es la hora en la que, bajo el horizonte recargado de tinieblas, se abre inesperadamente una luz imposible de esperanza, se asombran de la ignorancia en que se encuentra el compañero de camino que acaba de dirigirles la palabra; aunque de todos modos le solicitan que se quede con ellos. Parece que comienza a renacer en ellos la esperanza y quieren revivir y profundizar un recuerdo que llevaban en el corazón. Se deja entrever en la escena un extraordinario afecto que unía a los discípulos con Jesús de Nazaret; "hay que descender al vacío de la decepción para después exultar de gozo"[12].

La situación de los discípulos viene a representar la situación de todos los que no han recibido aún la gracia de la fe pascual, de los que están al tanto de los hechos, pero son incapaces todavía de ver el verdadero significado de ello, de resignificar y reencantar la vida. Lo que debería conducir al triunfo de la fe pascual conduce sólo a la desesperación y la incredulidad sin esa iluminación interior. Para ellos, Jesús está muerto, y con él su fe en él, por eso la vida se ha convertido en un caos de sentimientos, se ha desvencijado, el mundo se les ha hundido, es un montón de escombros, parece que no hay ninguna alternativa. Hay desengaño, tristeza, ira, crisis, despedida, partida, mejor dicho, un sin número de sentimientos encontrados.

La radiografía de estos dos discípulos es bien clara "no son dirigentes de la comunidad, sino que representan a todos los seguidores de Jesús"[13], están turbados y no entienden a plenitud y con certeza por qué está ausente Jesús, no lo reconocen, pero después de hacerlo nunca dudan en creer. Es una vida cargada de contrariedades y de conflictos.

10 HARRINGTON, Wilfrid J. El evangelio según San Lucas. Madrid: Studium. 1972. p.333.

11 RAMIS DARDER, Francesc. Lucas, evangelista de la ternura de Dios. Navarra: Verbo Divino. 1997. p.112.

12 DUFOUR LEÓN, Xavier. Resurrección de Jesús y mensaje pascual. Salamanca: Sígueme. 1974. p.228.

13 Cf. BROWN, Raymon E; FITZMYER, Joseph A y MURPHY, Roland E. Comentario bíblico San Jerónimo. Madrid: Cristiandad. 1971. p.416.

Pero, lo importante es caminar, continuar en el camino aunque les de la impresión de estar caminando hacía atrás. La suerte de Jesús resulta inexplicable para los dos discípulos. En su semblante triste se pinta la esperanza decepcionada, el desconcierto agobiante y la tristeza que paraliza. Es una verdad que en las palabras de Cleofás, se diseña la imagen de un Jesús de Nazaret anterior a la pascua, un poderoso en obras y en palabras (Lc 24,19). Lo que conocen los discípulos es un Jesús que va contra los poderes del mal, que se impone ante la enfermedad, el pecado, la muerte, sanaba a los que estaban dominados por el demonio. Esta es la concepción de Cleofás: la de un Jesús profeta[14] que ya termino su vida término y la esperanza de los discípulos llego a su fin porque él que les hablo con tanta vehemencia, al final se lo encontraron muerto.

Va a ser el diálogo quien les de la ocasión de manifestar su error, que radica en una visión incompleta y los incapacita para comprender el sentido de la muerte en el proceso de "liberación". Sus proyectos nacionalistas les impiden reconocer en Jesús muerto al Cristo viviente (v.19-20). Este diálogo "elimina el escepticismo y revela el sentido de todo el acontecimiento haciendo ver que es un decreto salvífico de Dios:"*No era preciso que el Mesías sufriera todo esto para entrar en su gloria?"* (24,26). Es una síntesis lucana de la cristología, una descripción del "camino de Cristo", en virtud de las promesas bíblicas"[15].

Los caminantes son discípulos de Jesús, ya que el caminar de dos en dos, fue parte de la técnica enseñada por éste. Estos dialogan y discuten. "Se trata de una verdadera teología que se construye en el

14 "En Lucas-Hechos se le da mayor énfasis a la condición profética de Jesús que en los otros Evangelios (Cf. Lc.4,24; 7,16,39; 9,8.19; 24,19). Se conservan las tradiciones que describen a Jesús como profeta mosaico escatológico del Deuteronomio 18,15-18, aunque no aprovechadas, en Hechos 3,22-23; 7,37. El interés de Lucas en la condición profética de Jesús está relacionada con tema del violento destino de los profetas, la universal opinión judía de que el sufrimiento y el martirio eran inevitables para el verdadero profeta (Hch 7,52; Ne 9,26). Lucas usa varios refranes de Q para promover esta opinión (6,22-23; 11,47-51; 13,34-35). Jesús es rechazado y enviado a la muerte, no principalmente porque sus palabras y conducta provocan enemistad con las autoridades judías, sino porque es un profeta de Dios" AUNE, David E. El Nuevo Testamento en su entorno literario. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1993. p.172.

15 SCHNACKENBURG, Rudolf. La persona de Jesucristo. Reflejada en los cuatro evangelios. Barcelona: Herder. 1998. p.273

camino y que tiene como presupuesto acontecimientos reales, la crucifixión y la obra de Jesús"[16].

Hasta el momento, la experiencia que presentan los caminantes de Emaús es una situación misionera, donde las principales características de esta acción sobresalen.

En un primer momento Jesús comienza a hacer un discernimiento para poder captar en ellos un interés por la fe (v.17). Esto va pidiendo un cierto trato particular con ellos, una vivencia humanizadora y significativa de la fe, una ilusión y creatividad para encontrar nuevos caminos y posibilidades evangelizadoras para saber abordar con tacto, pero a la vez con audacia la oferta que se quiere hacer.

En segundo lugar el seguimiento. No quiere Jesús estar muy lejos de ellos, los acompaña (Lc 24,15) para tratar de madurar la fe inicial y poder así llegar a un tercer momento y hacer la oferta educativa de la fe con una catequesis iniciatoria o de estilo catecumenal, que integre todas sus características como ya se describió en el segundo capítulo.

Es así como Jesús entiende que se puede llegar a una acción misionera concreta: mostrando que una opción por Dios conlleva a una opción por el ser humano, y hacer ver que una vida iluminada e impulsada desde el evangelio humaniza más que una vida sin fe. Todo esto se hace con el respaldo de una comunidad, donde pueda verificarse aquello que anuncia la acción misionera.

De ahí, que la acción misionera como primer elemento de una iniciación cristiana se sitúa en el mundo de aquellos que se han alejado de la comunidad (DGC 49) para llegar a suscitar en ellos la conversión, la adhesión a Jesucristo y a su evangelio (Cf CC 40-41). Para esto se requiere un tiempo de convivencia para que el iniciado comience a preguntar al creyente "¿Qué es esto?" (Mc 1,27) ¿Cómo lo has conseguido?, ¿Qué sientes en tu interior?, etc. Otras veces sin embargo, un viaje, una comida, un acontecimiento de cierta relevancia en la vida de

[16] RUIZ ORTIZ, Carlos. El camino de Emaús. En: Ribla. Ecuador. No.44 (Marzo 2003); p.164.

una persona, pueden transformarse en mediación válida para poder hacer el anuncio de Jesucristo vivo, muerto y resucitado.

Básicamente toda la acción misionera dentro de Lucas 24, 13-35 está referida a aquellos hombres que se resisten a creer, lo cual se produce cuando los prejuicios toman el control de la mente y ésta no acepta las enseñanzas claramente recibidas. Este control de los prejuicios provoca una crisis tan aguda que, inclusive, destruye la esperanza. De estos cristianos el DGC dice que necesitan una evangelización (DGC 58) para interpelar su distanciamiento de la fe y despertar en ellos el deseo de participar en un proceso precatequético de búsqueda que ayude a descubrir a Jesucristo como centro de su vida.

Ahora se puede dirigir la mirada a una pregunta concreta: ¿Qué saben los discípulos de Emaús acerca de Jesús?

"Jesús el Nazareno, que resultó ser un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo". v.19. Hay otros lugares en el evangelio de Lucas en que la actividad de Jesús es asimilada a la de los profetas: el momento en que Jesús perdona a la pecadora en casa del fariseo (7,16.39); lo que están reconociendo los discípulos en Jesús son características proféticas, es una contemplación externa de sus obras y palabras, pero no logran percibir con brillantez el mensaje soteriológico de Jesús. Esta visión exterior de Jesús les ha llevado a la frustración, su esperanza utópica ha fenecido. Es bien especial que el mismo Lucas señale además en su evangelio una concepción de Jesús como profeta: "Ningún profeta es bien recibido en su casa" (Lc 4,24). En la resurrección de la viuda de Naín (Lc 7,11-17). "Un gran profeta ha surgido entre nosotros" (Lc 7,16); "Porque no puede ser que un profeta muera fuera de Jerusalén" (Lc 13,33).

"...Esperábamos que él fuera el liberador de Israel..." v.21. En el tiempo de Jesús existía la convicción de la pronta llegada del Mesías. En Palestina aparecían personajes que se atribuían a sí mismos las características del mesías y hacían ofertas al pueblo de una salvación inmediata. Un ejemplo de ello se encuentra en el libro de Josué donde aparece un falso mesías con la capacidad para detener el curso de las aguas del Jordán, imitando la gesta de Josué (Jos. 3), pero el cauce del río siguió su curso y las aguas no obedecieron sus órdenes.

"...Llevamos ya tres días desde que esto pasó. v 21. Tres días un plazo agotado y cumplido. Ellos habían confiado en Jesús, se habían entusiasmado con su mensaje y habían admirado sus prodigios. Pero ha tenido la misma suerte de otros supuestos mesías, también Jesús ha sido detenido y crucificado. Han pasado ya tres días; es decir, un lapso de tiempo considerable para olvidarse de las utopías y volverse al sin sentido, al Emaús de la vida cotidiana.

"...Algunas mujeres de las nuestras nos han sobresaltado, porque fueron de madrugada al sepulcro y al no hallar su cuerpo, vinieron diciendo que hasta habían visto una aparición de ángeles, que decían que él vivía". V.22.23. Es una realidad que tampoco les sirve de testimonio, las mujeres no son lo suficientemente convincentes con su declaración. Es de anotar que la situación femenina durante el siglo I estaba subordinada al varón, participaba marginalmente en la vida religiosa del judaísmo, carecía de instrucción y en las ciudades se dedicaba a las tareas del hogar, mientras que en el campo trabajaba duramente en las tareas agrícolas[17]. En conformidad con la situación cultural de su tiempo, los dos discípulos rechazan por principio el testimonio de las mujeres. "¿Qué significaba ser mujer en tiempos de Jesús de Nazaret? Una mujer pasaba de la tutela del padre a la del esposo. En realidad una mujer no valía mucho socialmente hablando si no podía tener hijos, su palabra no tenía veracidad alguna, ya que casi siempre podía ser sospechosa de no decir la verdad, pues se le asociaba con el relato de Adán y Eva, en el cual Adán dice a Dios "la mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí" (Gn 3,12), por tal razón la muerte había entrado en el mundo. Verdad y vida estaban vinculadas en la mentalidad hebrea. Conducir a la muerte era una forma de engaño, una trampa y a esta idea precisamente, se le asociaba"[18].

Si lo anterior, es lo único que saben los discípulos ¿Cómo llegan ellos a la fe en Cristo Resucitado? Los discípulos tienen la llave de la fe, pero no traspasan el umbral, porque la puerta de la fe por la cual han de entrar está aún a sus espaldas. Han de ser elevados a ese nivel por la gracia de la fe; sin eso, todas las llaves son inútiles. Por tanto, necesitan

17 Cf. RAMIS DARDER, Francesc. Lucas, evangelista de la ternura de Dios. Navarra: Verbo Divino. 1997. p.114 - 115.

18 RUIZ ORTIZ, Carlos. Op.Cit., p.162.

aún la luz de la fe, gracias a la cual no sólo verán los hechos, sino también y especialmente el significado de los mismos.

La fe requiere también comprensión para con Dios y un corazón abierto a su mensaje."La fe se fortalece en la intercomunicación de las experiencias vividas por los miembros de la comunidad"[19]. Como los ojos de los discípulos están impedidos para no ver el Resucitado que camina con ellos (Lc 24,16)[20], así también su corazón está totalmente cerrado para que no comprendan el mensaje pascual que los profetas habían anunciado. Para el beneplácito de la fe pascual es preciso que en ellos se acabe con la cerrazón del corazón. La inteligencia está apresada y el corazón centro de la decisiones religiosas, está embotado. Es Jesús, el pedagogo de Emaús el que les da a los discípulos, la más importante regla hermenéutica para la inteligencia de la Sagrada Escritura: Cristo Resucitado; de él dan testimonio las Escrituras (Jn 5, 39-47).

"La fe nace del "escuchar" a Jesús a través de la Escritura, en el camino y de "participarlo" como principio de unidad comunitaria; requiere el encuentro personal por el oído y la comunicación vital, inseparable de la vida en la comunidad"[21].

Sólo en la fe se reconoce al Señor siempre presente. El itinerario de fe de estos dos discípulos comprende una actitud de búsqueda, inquietud, insatisfacción y apertura; una reflexión sobre la situación, dentro de una concepción de salvación."Lo que provoca la fe pascual no es un acontecimiento histórico, sino el Resucitado en persona"[22].

Los discípulos se catalogan como ignorantes, no porque estuviesen mal informados, más bien, tienen todos los datos pero no saben que hacer con ellos. La ignorancia es auténtica."El origen de la fe cristiana

---

19 VALLA H.J. Op.Cit., p.367.

20 "Esta frase recoge una fórmula del lenguaje Rabínico, que alude al engaño por las falsas apariencias. Pero, según la doctrina rabínica, el "impedimento de los ojos" no merecía castigo alguno; se consideraba más bien un arte, y no un encantamiento. Es posible que en Lucas la fórmula represente una apología de Jesús, al que los Rabinos de la época apostólica habían tildado de encantador". MERTENS, Heinrich A. Manual de la Biblia. Barcelona: Herder, 1989. p.431.

21 BRAVO, Carlos S.J. El camino de Emaús. En: Javeriana. Bogotá. No.404 (1974); p.390-403.

22 AA.VV. Exégesis bíblica. Madrid: Paulinas, 1979. p.161.

hay que situarlo en el punto en que las esperanzas de los discípulos han sido reducidas a la nada por la muerte de aquel en quien esperaban"[23].

Los discípulos conversan sobre lo acontecido en Jerusalén, cuyo significado no han comprendido. La aporía de su fe les lleva a una discusión teológica. Y es aquí donde tiene origen la fe cristiana. Lo que se hace evidente en el camino de Emaús, es una nueva comprensión de sí mismos por parte de los discípulos, que va de la mano con una nueva comprensión de la cruz de Jesús como acontecimiento salvífico: así comprenderán que las esperanzas que habían puesto en el maestro, no es que hubieran sido vanas, sino que habían sido demasiado limitadas (cf 19-21).

La torpeza teológica es comprendida cuando son introducidos en la comprensión cristiana de la Escritura. La fe cristiana se hace evidente cuando se da una nueva "comprensión de uno mismo" que está en conexión con la comprensión de la cruz como acontecimiento salvífico.

Todos los interrogantes que nacen durante el camino de Emaús, prepara a los discípulos en una pre-catequesis. Esto indica que estos caminantes no están aún en condiciones de participar en un catecumenado o una catequesis propiamente dicha, en tanto no se dé en ellos una adhesión inicial a Jesucristo y su Evangelio.

La precatequesis es una explicitación más reposada del anuncio del evangelio, que va a ser dirigida a los peregrinos de Emaús en quienes se ha despertado algún interés por la persona de Jesús "en orden a una opción sólida de la fe" (DGC 62). Este no es un proceso muy largo, va a depender de ellos, que afrontan la buena noticia que aporta Jesucristo a sus vidas, desde los interrogantes que surgen de sus experiencias nucleares (Lc24,19). Es así como el proceso facilita el hecho de escuchar la invitación personal de Jesús y de poder experimentar un primer encuentro salvador con Él. A lo largo de todo el camino el proceso de precatequesis, pretende transmitir lo fundamental del mensaje: el *kerigma* sobre Jesucristo. Busca que los viajeros ya interesados por Jesús se adhieran de forma inicial a él y al evangelio. El ritual de la

[23] DIETER BETZ, Hans. Origen y esencia de la fe cristiana según la perícopa de Emaús. En: Selecciones Teología. Barcelona. Vol. 10, No 37 (Jul-Sep.1971); p.5.

iniciación cristiana de adultos y el DGC insiste fuertemente en este punto: no cabe comenzar el catecumenado si no se ha dado una adhesión inicial. "Espérese a que los candidatos tengan el tiempo necesario para concebir la fe inicial" (RICA 50) "Sólo contando con la actitud interior de el que crea, la catequesis propiamente dicha podrá desarrollar su tarea específica de educación de la fe" (DGC 62).

Lo anterior permite afirmar que, la acción misionera sobre la ruta de Emaús comprende, propiamente, dos tiempos o acciones progresivas, que responden al nivel de alejamiento de la fe: el anuncio, y la precatequesis en función de Cleofás y su compañero que se encuentran en la desesperanza, y que están religiosamente inquietos. Ambos son, desde luego, tiempos de "búsqueda de la fe" (Cf CAd[24] 206-207). Uno y otro constituyen los dos primeros momentos del proceso de conversión permanente: el interés por el evangelio que persigue el anuncio, y la conversión que persigue la precatequesis, seguidos de los otros dos momentos: la profesión de fe que pretende la catequesis, y el camino hacia la perfección que pretende la acción pastoral (Cf DGC 56).

Finalmente, los caminantes de Emaús deben experimentar que lo que se les anuncia va en línea de lo que ellos buscan, va más allá de lo que ellos esperaban, no es pura promesa verbal; hay hechos que lo avalan (Lc 24,34). El evangelio para ser visto como plenitud de humanidad, ha de ser oído en el hombre y desde el hombre. El evangelio es una vida concreta vivida a la luz de Dios. Por eso, debajo de todo mensaje evangélico hay que buscar la situación humana que ilumina y transforma, y descubrir así en la fe una manera nueva de vivir. De esta manera, la acción misionera no es más que el anuncio de Jesucristo y su evangelio. Es "un anuncio que el creyente hace al alejado a través de su vida y su testimonio, en lenguaje vital y experiencial" (CAd 41) y que incluye el siguiente mensaje: "En Jesucristo, Hijo de Dios, hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres como don de la gracia y de la misericordia de Dios" (EN 27).

[24] COMISIÓN EPISCOPAL DE ENSEÑANZA Y CATEQUESIS. Catequesis de adultos. Orientaciones pastorales. 1990. En adelante se citará con las letras CAd.

2. LA ACCIÓN CATEQUÉTICA: UNA OPCIÓN POR LA SAGRADA ESCRITURA, LA FRACCIÓN DEL PAN Y LA VIDA COMUNITARIA (LC 24, 25-31)

Durante la caminada que los discípulos hacen por Emaús, se ve claramente dos momentos catequéticos profundos que son dignos de analizar cuidadosamente. En un primer instante Jesús les explica el Antiguo Testamento, haciendo referencia a Moisés, los profetas y lo que hay sobre él en toda la Sagrada Escritura (Lc 24,27); y en un segundo apartado celebra con ellos la fracción del pan (Lc 24,30) como un signo después del anuncio.

Sobre la Ley y Moisés. Fundamentalmente les comentó el Pentateuco, los cinco primeros libros de la Sagrada Escritura. En la época de Jesús se conocían como los libros de Moisés o los libros de la ley que contenían los pilares básicos de la religiosidad judía que se afirmaba en dos puntos: la liberación de la esclavitud de Egipto, descrita a lo largo del Éxodo y sintetizada en el credo histórico de Israel (Cf Dt 6,20-24; 26, 5-9): "El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte... y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra..." Otra de las referencias inmediatas es la Alianza del Sinaí, es decir, el pacto sellado entre Dios y su pueblo (Ex 19-24), que se puede condensar en esta sentencia: "Yo seré su Dios y ustedes serán mi pueblo". Esta relación estrecha entre Dios y su pueblo se exteriorizaba, a lo largo del Antiguo Testamento, en dos instituciones: el Templo y la pervivencia de la dinastía de David.

Al hablarles de los profetas se constata que la vida de Israel ha sido un cúmulo de infidelidades contra el Señor. Le recuerdan al pueblo insistentemente la confianza en Yahvé como el único Dios que libera y la necesaria fidelidad a la alianza que Dios selló con su pueblo. Cada profeta establecerá una mediación concreta para permitir al pueblo mantenerse en esas dos vertientes: Amós hablará de la justicia social. Óseas insistirá en la misericordia. El aspecto importante donde Jesús se fija: "¿No tenía el Mesías que padecer todo esto para entrar en su gloria? (Lc 24, 26). Jesús es el Mesías, el liberador de Israel: pero no actúa con las categorías anheladas por sus contemporáneos. Jesús libera desde la humildad de una vida compartida y hecha servicio a favor de los débiles. El auténtico Señor libera desde el dolor de la cruz.

Es el profeta Isaías quien prefigura en el Antiguo Testamento la llegada de un liberador cuya acción salvadora pasaría por el sufrimiento. Isaías presenta cuatro largos poemas conocidos con el nombre de cantos del Siervo de Yahvé (Is 42, 1-7; 49,1-9; 50, 4-11; 52, 13-53,12). El más importante de ellos es el último. Habla del Siervo enviado por Dios a la humanidad, que no fue comprendido por los hombres, sino que padeció el desprecio y el escarnio. Es arrancado de la tierra de los vivos y, aunque no había cometido crímenes, es depositado en una sepultura. Pero se ha mantenido fiel a la voluntad de Dios, por eso prolongará sus años y su alma verá la luz.

Es un paralelismo visible el que se establece entre la vida de este siervo y la de Jesús de Nazaret. Jesús viene en nombre de Dios a anunciar la liberación para todos, no encuentra acogida entre los hombres, sino que padece persecución y muerte de cruz, pero ha sido fiel en llevar a término la voluntad de Dios, por eso Dios lo ha resucitado. Mediante su larga explicación, Jesús anuncia a los discípulos que aquella figura del Siervo anunciada en el profeta Isaías se ha cumplido en Él. Jesús es el auténtico liberador. Quizás no es el liberador poderoso esperado por la gente de su tiempo, pero sí el salvador anunciado en las profecías del Antiguo Testamento[25].

Para realizar este tránsito hacia el significado interior de las Sagradas Escrituras, era indispensable que Cristo recorriera "todos los profetas" y "todas las Escrituras" (Lc 24,27). Haciendo el recorrido por Moisés, los profetas, se comprende que la muerte de Jesús le lleva a la Resurrección y no al fracaso de un falso mesías nacionalista. Es esto, lo que va encendiendo el alma y el corazón de los discípulos. Alguien misterioso está orientando su fracaso hacia otro destino, les está dando vida y contenido a la existencia. La maestría del Resucitado se muestra en la capacidad de resignificar en los discípulos lo que ellos sabían.

La pregunta fundamental es: ¿Por qué los discípulos no reconocen a Jesús? El obstáculo no es de tipo material o físico. Cuando se dice que estaban ciegos (Lc 24, 31) quiere decir básicamente que eran duros de entendimiento y les costaba creer todo lo que anunciaron

25 Cf. RAMIS DARDER, Francesc. Op.Cit., p.115 - 116.

los profetas (v.25). Esta dificultad se resuelve en la interpretación de la Sagrada Escritura; que clarifica la duda y la incertidumbre, y en la participación de la fracción del pan.

"¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?»" (Lc 24, 26). Esta pregunta comunica a los discípulos una importante realidad, cómo el sufrimiento y la muerte rompen de forma inexplicable el itinerario triunfal que se esperaba del Mesías, de esta manera la propuesta de Jesús es una nueva clave de lectura que empieza por Moisés y continua con los profetas (Cf 24,27). Para lograr este cometido destaca en la Escritura la corriente de los justos perseguidos, cuyo fracaso se interpretaba como una condenación, pero que en realidad constituía un camino de salvación[26]. Esta lectura le devuelve a Jesús su verdadero rostro y constituye la primera etapa de su manifestación y aún más, va a ser la preparación para su reconocimiento definitivo por parte de los discípulos en el momento de partir el pan.

¿Cómo se desarrolla en la perícopa la segunda parte catequética, orientada fundamentalmente a la celebración de la fracción del pan?

Jesús se sienta a la mesa con los dos discípulos y asume la función que le corresponde como un invitado, la "fracción del pan"[27], gesto propio del padre de familia. La comida de los judíos comenzaba con la bendición y fracción del pan. Lo que aquella noche sucedió en Emaús pudo ser considerado históricamente una comida comunitaria donde Jesús resucitado está presente. Claro está, que hay que notar que en la perícopa esta presencia, por un lado se presenta como la cena cotidiana, y por otro lado, muestra claras resonancias de la última Cena[28]. El

26 Cf. MORA PAZ, Cesar y LEVORATTI, Armando J. Evangelio según San Lucas. En: LEVORATTI, Armando J. Comentario bíblico latinoamericano. Navarro: Verbo Divino. 2003. p.586.

27 "En el ámbito judeo-palestino se designaba con esta expresión o bien sólo la partición del pan, por el presidente al comienzo de la comida mas importante, o bien todo el proceso ritual de esa partición, pero nunca la comida entera". MORA PAZ, Cesar y LEVORATTI, Armando J. Evangelio según San Lucas. En: LEVORATTI, Armando J. Comentario bíblico latinoamericano. Navarro: Verbo Divino. 2003. p.586.

28 Lucas, sin embargo, lo sitúa en una perspectiva más alta. Le da la importancia de banquete eucarístico. "Partir el pan" es para él celebrar la eucaristía (Hch 2,42.46; 20,7). Las palabras de la celebración de la eucaristía dan también la impronta a las palabras de la cena en Emaús: "Tomo el pan y, recitando la acción de gracias, lo partió y se lo dio a ellos" (Lc 22,19). Al anochecer, cuando terminaba el día, comió

lugar que ocupa este versículo 30 en el conjunto del relato indica el sentido eucarístico de esta comida. Porque fue precisamente ahí cuando "*se les abrieron los ojos*" a los discípulos, y es de suponer que esta fracción contenía algo especial que permitía el conocimiento del resucitado, abría los ojos del corazón, y eso no podía ser efecto de una comida corriente sino sólo, de la cena del Señor[29]. Todo esto ayuda a afirmar que se trata de una catequesis a fieles cristianos contemporáneos de Lucas, que muestra cómo se puede llegar ahora a la fe en el resucitado.

Para comprender el sentido de este encuentro, es necesario recordar que la comida comunitaria, sobre todo cuando se invita a un extraño, es especialmente la forma de manifestar la fraternidad humana. Este suceso de la fraternidad representado en la comida, es equiparado, pues, a la acción salvífica de Jesús en la que participan sus discípulos y es la manera como Jesús se hace presente como el Señor resucitado.

Es la comida de la comunidad pascual, el fondo sobre el cual Lucas entiende el relato de Emaús[30], en la que Jesús se da a conocer mediante la acción de "partir el pan". Es indudable, que esta es una continuación de las comidas en que el Jesús histórico se sentaba a la mesa con publícanos (5,29-32), con fariseos (7,36-47), con la gente del pueblo (9,12-17), y es sobre todo, una continuación de la Última Cena con los discípulos (22,14-20).

En general, las Escrituras y la Eucaristía son la catequesis que muestran los elementos fundamentales para el encuentro personal y definitivo con Jesús. En la Eucaristía, Jesús se hace presente, y la interpretación de las Escrituras conduce a un conocimiento cada vez más profundo del Mesías[31]. Este relato de Lucas permite entrever algo de la situación concreta en que se encontraba la comunidad. Los cristianos

Jesús con los discípulos la última cena, en la que instituyó la cena pascual en forma de cena eucarística; al anochecer se reunían también los cristianos para la cena eucarística (Hch 20,8s).

29 Ibid, p.241.

30 HENDRICKX, Herman. Los relatos de la resurrección. Madrid: Paulinas, 1984. p.96. KEHL, M. Eucaristía y Resurrección. En: Selecciones de teología. Barcelona. Vol.10, No.39 (Jul-Sep.1971); p.108.

31 Cf. MORA PAZ, Cesar y LEVORATTI, Armando J. Op.Cit., p.585.

estaban experimentando la lejanía física de Jesús. Lucas intenta responder a esa experiencia abriendo los ojos de los creyentes para que ellos descubran cuáles son los lugares donde el Señor acontece y las posibilidades de reconocerlo.

Es indudable que la comprensión de los discípulos es más real, se acuerdan que cuando Jesús les explicaba las Escrituras "su corazón ardía" (v.32). Tal vez el salmo 38,3 hacía eco en su corazón: *"Hundido en el silencio, callado ante la suerte, mi dolor se exacerbaba. Me ardía el corazón dentro del pecho; se encendía el fuego en mi meditación"*. Con la interpretación de la Escritura por el Resucitado los discípulos despiertan la esperanza; en la celebración de la Eucaristía adquieren los discípulos la certeza de que Jesús vive y que el caminante es el Resucitado. Las dos realidades son fundamentales en este camino. La Escritura inflama el corazón, la Eucaristía derrota la falta de comprensión y hace aparecer en la conciencia fiel la presencia del Resucitado.

"La Escritura misma no puede dar la fe, sino el mismo Señor en su entrega personal, ya que la fe es relación, encuentro, comunidad en el Espíritu, coparticipación en la interioridad y la libertad del otro mediante la experiencia vital, constitutiva de un reconocimiento peculiar: reconocer es percibir otra dimensión del mismo"[32].

La catequesis que se desarrolla sobre el camino es ella misma camino espiritual, que paso a paso progresa sobre el camino. El tema de la palabra y el diálogo son notas características de una catequesis que a la vez enseña y avanza, que intenta hacer progresar. Una catequesis tomada en diálogo. El tiempo vacío de esta larga marcha, está toda llena de la catequesis sobre Jesús, sus obras y sus palabras, su vida y su muerte, conforme a las escrituras.

El Resucitado, de "camino", desarrolla un auténtico y verdadero discurso de catequesis pascual (v.32), totalmente centrado en la "necesidad" de su pasión en Jerusalén (v.26). "El tema de la enseñanza catequética parece prevalecer netamente: una catequesis desarrollada por Jesús, escuchada y actualizada por el discípulo en su "caminar" por fe"[33].

[32] BRAVO, Carlos S.J. Op.Cit., p.400-401.

[33] LACONI, Mauro. San Lucas y su Iglesia. Verbo Divino: Navarra, 1987. p.79.

Esta escena comienza cuando los discípulos "se detienen" y entran en diálogo con el caminante, que es Jesús. La palabra de Dios ilumina los acontecimientos de la historia, especialmente los relacionados con la vida y la muerte. "La Pasión y la Resurrección (v.26) entran en escena porque con ella se quería romper la teología tradicional y oficial del judaísmo que no contemplaba la posibilidad de sufrimiento del Mesías nacionalista judío"[34]. Este versículo 26 es el punto de arranque en el proceso de leer la Escrituras desde la Pascua, con ojos nuevos y con una pedagogía propia de la fe.

La acción catequética desarrollada en Emaús esta íntimamente ligada a la acción misionera de la cual ya se ha hablado en el primer apartado, fundamentando básicamente lo que allí se inició, como a la acción pastoral, que será la que continué madurando la experiencia vivida (Cf CAd 45). La catequesis es un elemento integrante de la iniciación cristiana y ésta, en su sentido más estricto, se sitúa en la etapa anterior a la etapa pastoral propiamente dicha. El nuevo Directorio general para la catequesis lo ha expresado claramente: "La catequesis de iniciación es el eslabón necesario entre la acción misionera, que llama a la fe, y la acción pastoral, que alimenta constantemente a la comunidad cristiana" (DGC 64; Cf IC 41).

La catequesis que logra desarrollar Jesús a los caminantes, es una catequesis de iniciación, cuyas características saltan a la vista y permiten destacar la profundidad de esta acción realizada por Él. En primer lugar, es una catequesis bíblica (*narratio*), que trata de introducir a los peregrinos en la dinámica de la historia de la salvación (Lc 24,27); y en un segundo momento está la catequesis litúrgica (*mystagógica)*, que ayudará a gustar y gozar de los misterios salvadores expresados en el signo de la fracción del pan (Lc 24,30).

La acción catequética es uno de lo puntos culminantes en el proceso de iniciación cristiana que viven los caminantes de Emaús porque son puestos "no sólo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo" (DGC 80). Es una vinculación total que conlleva una

[34] DE BURGOS NUÑEZ, Miguel. Los discípulos de Emaús pedagogía de la resurrección el texto en su identidad dinámica. En: Isidorianum. Sevilla. Vol. XIII, No. 25(2004); p.175.

"vinculación fundamental al Resucitado (conversión, *metanoia*), llevada a cabo en la comunión eclesial (*koinonía*), para el servicio del mundo (*diakonía*)" (CAd 134). Es ésta catequesis iniciatoria la que se encarga de introducirlos en lo "nuclear de la experiencia cristiana, las certezas básicas de la fe" (DGC 67), proporcionándoles la cimentación suficiente sobre la que deberán construir más tarde, en la vida de comunidad, el edificio de su vida cristiana. Este educar en las certezas y convicciones básicas es lo que hace de la catequesis vivida a lo largo del camino un servicio a la unidad de la fe y un reconocimiento pleno de Cristo Resucitado.

Las tareas fundamentales de esa catequesis lucana, son:"ayudar a conocer, celebrar, vivir y contemplar el misterio de Cristo" así como "iniciar y educar para la vida comunitaria y para la misión" (DGC 85-86), desarrollando todas las dimensiones de la fe, la tarea noética, el conocer sapiencial (*sapere: saborear*), gustando del mensaje cristiano, la tarea celebrativo-litúrgica que impulsa el deseo de vivir y gozar la salvación que Cristo les ofrece, la tarea orante, fruto de la contemplación del amor y cercanía de Dios que viven como creyentes, la tarea comunitaria, pues la catequesis los prepara para vivir su fe en comunidad. (cf MPD[35] 77,13) y la tarea misionera y transformadora de quienes, como Pedro y Juan, no pueden callar "lo que hemos visto y oído" (He 4,20); anunciando el mensaje junto al testimonio de vida y estando activamente presentes como cristianos en la sociedad, en la vida profesional, social, etc. (IC 42).

3. LA ACCIÓN PASTORAL: UNA OPCIÓN PARA SEGUIR MADURANDO LA FE Y LA VIDA CRISTIANA AL VOLVER A JERUSALÉN LA CIUDAD DEL SENTIDO (LC 24,.32-35)

Después de reconocer a Jesús los discípulos son creyentes que deben vivir las exigencias de la fe. Han compartido el pan; deberán ser testigos y misioneros. El pan es el signo de la entrega, de Cristo y de

[35] SÍNODO DE LOS OBISPOS. Mensaje al Pueblo de Dios Cumiam ad exitum sobre la catequesis en nuestro tiempo (28 octubre 1977). En adelante se citará con las letras MPD.

sus discípulos, que se hará sacramento en la Eucaristía. Los caminantes abren sus ojos, creen y están de acuerdo. Son discípulos.

El relato lucano de Emaús muestra la fe en el Resucitado, la iniciación bajo un símbolo de un "camino" que parte de Jerusalén y regresa a la misma ciudad, lugar de la muerte de Jesús y de sus apariciones, de la efusión del Espíritu y de reunión comunitaria, desde donde se despliega la Iglesia. Los discípulos de Emaús regresan a Jerusalén convertidos y misioneros. Es de notar que Lucas comienza su historia en el templo de Jerusalén (Lc 1,9) "lugar de las apariciones de Jesús"[36] y la termina en el templo (Lc 24,53) con perspectivas universales.

Ellos regresan a Jerusalén para anunciar a la comunidad cristiana la muerte y resurrección de Jesús. Es la comunidad que se convierte en signo sacramental de Cristo y mediación del tránsito de la no fe a la fe, es decir, que pasan del desconocimiento al reconocimiento, de los ojos cerrados a la visión de fe, del desconcierto a la misión, del grupo de amigos a la comunidad de hermanos creyentes.

Los discípulos al volver a Jerusalén, se convierten en testigos en medio de la comunidad para comunicar a sus hermanos el descubrimiento que acaban de hacer. "La intención de Lucas es mostrar que Cristo se manifestó a todos, y que todos pueden celebrarlo"[37].

El encuentro con Jesús vivo es lo único capaz de otorgar pleno sentido a la existencia humana. Habiendo experimentado a Jesús resucitado, aquellos discípulos abandonan el camino del desencanto y vuelven a recuperar la dirección auténtica de su vida. Por eso, se dirigen de nuevo hacia Jerusalén, la ciudad del sentido. Se han encaminado hacia la Nueva Jerusalén, que es la Iglesia, representada en el texto, por los Once reunidos con sus compañeros. Allí comparten la novedad de su vida: la certeza de que el Señor ha resucitado.

Era necesario volver a Jerusalén, porque allí está la comunidad y lo que ha pasado, debe ser vivido como experiencia en común. "Esta vivencia no puede mantenerse en secreto, ellos se sienten obligados a

36 HENDRICKX, Herman. Op.Cit., p.95.
37 DUFOUR LEÓN, Xavier. Op.Cit., p.339.

desandar el camino de la nostalgia y el fracaso, porque han 'visto al resucitado'. Desandar el camino, es la vuelta desde la fe"[38], es lo propio de la conversión.

Aquellos dos discípulos comienzan a anunciar la gran experiencia transformadora de sus vidas, se convierten en misioneros de la Resurrección de Jesús. Este es el momento donde ellos juntan las experiencias. Cada cual contaba lo que había vivido con el Resucitado, sólo así se entiende lo que Lucas dice: *"Ellos, por su parte, contaron lo que había pasado en el camino y cómo le habían conocido en la fracción del pan" v.35.*

Los discípulos regresan a Jerusalén después de haber reconocido en el Resucitado la acción salvífica de Dios. Es un regreso como tantos de la Sagrada Escritura que dejan entrever la visita misericordiosa de Dios: *"Los pastores se volvieron glorificando y alabando a Dios por todo lo que habían oído y visto, conforme a lo que se les había dicho" (Lc 2,20);"Jesús, lleno de Espíritu Santo, se volvió del Jordán, y era conducido por el Espíritu en el desierto... Jesús volvió de Galilea por la fuerza del espíritu, y su fama se extendió por toda la región" (Lc 4,1.14); "Cuando los apóstoles regresaron, le contaron cuanto habían hecho. Y él, tomándolos consigo, se retiró aparte, hacia una ciudad llamada Betsaida" (Lc 9,10); "Regresaron los setenta y dos alegres, diciendo: 'Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre" (Lc 10,17);"Uno de ellos, viéndose curado, se volvió glorificando a Dios en voz alta" (Lc 17,15);"Y todas las gentes que habían acudido a aquel espectáculo, al ver lo que pasaba, se volvieron golpeándose el pecho" (Lc 23,48).* Todos regresan para alabar y glorificar a Dios por todo lo que habían oído y visto. Los discípulos regresan a Jerusalén, porque desde allí ha de partir el mensaje de la Resurrección para el mundo entero (Cf Lc 24,47; Hch 1,8). Así, la Iglesia se edifica mediante la fe en el Resucitado. Lo que los dos caminantes de Emaús habían vivido en esta ruta y en la fracción del pan, concuerda con el mensaje pascual de la Iglesia primitiva; ésta edifica su fe pascual sobre la fe de los Once, y ésta se confirma con la aparición del Resucitado.

[38] DE BURGOS NUÑEZ, Miguel. Op.Cit., p.178.

"La narración de los discípulos que se encontraron con el Resucitado en el camino de Emaús, se cierra en forma significativa con estas palabras: lo habían reconocido al partir el pan. En la celebración de la Eucaristía se congrega la comunidad creyente para leer la Sagrada Escritura, para hacer la profesión de fe y para partir el pan. Por medio del Señor presente en la fracción del pan le comunica Dios el don de reconocer al Resucitado. Así la fe no sólo produce el efecto de descubrir a los hombres el misterio pascual, sino que ella misma es ya una irradiación de ese misterio. Es un efecto de acción de Dios en la resurrección de Cristo. Es causa y efecto a la vez, causando y presuponiendo a la vez el contacto con la resurrección"[39].

Los discípulos han despertado su fe, han salido de la quietud a la experiencia dinámica de la vida cristiana, reconociendo el valor esencial de la comunidad. Por eso el proceso vivido es una lucha contra la incredulidad y comprenden ahora por qué la exposición que les hacía el "extranjero" de las Escrituras inflamaba sus corazones. Expresan una vez más su experiencia del nacimiento de su fe, llamando la atención sobre la interpretación cristológica de las Escrituras por Cristo resucitado, comienzo de la verdadera fe, que alcanzó la plenitud en la Eucaristía.

Mediante la vuelta de los viajeros, el relato de Emaús se conecta estrechamente con Jerusalén. Sin embargo, Jerusalén es más que una entidad geográfica. Como lugar del sufrimiento, muerte y resurrección de Jesús, es para Lucas la ciudad del pleno cumplimiento de la historia de la salvación. "Es en Jerusalén donde se produce la primera confesión de fe pascual. Los discípulos de Jerusalén hacen su confesión a los viajeros, y no al revés, como se esperaría. En efecto, se espera que los viajeros refieran su experiencia a los once. Pero antes que lo hagan, Lucas pone en labios de los once una muestra del primitivo *kerigma* cristiano"[40]: "Verdaderamente el Señor ha resucitado y se ha aparecido a Simón" (Lc 24,34). Esta fórmula *kerigmática* es muy similar a la de San Pablo en la primera carta a los Corintios: "Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer

39 STÖGER, Alois. El evangelio según San Lucas. Barcelona: Herder, 1970. p.328.
40 HENDRICKX, Herman. Op.Cit., p.112.

día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce" (1 Cor 15,3-5).

A Lucas le preocupa la cuestión de cómo surge la fe pascual. La increencia mencionada en Lc 24,11 se reitera en Lc 24,34. Ni el hallazgo del sepulcro vacío ni la experiencia de los dos discípulos en el camino de Emaús, sino únicamente la aparición de Cristo resucitado a Pedro, es el fundamento de la fe pascual[41].

Mediante la referencia de la aparición del Señor resucitado a Pedro, la experiencia de los dos discípulos se convierte en una experiencia de "Iglesia". La experiencia de Pedro legitima cualquier otra experiencia pascual[42].

"Sólo después de haber escuchado el kerigma pascual refieren los dos discípulos su experiencia. Es una catequesis primitiva en un marco litúrgico, que pone de relieve el encuentro con Cristo resucitado en la eucaristía. Lucas evidentemente quiere decir también que nadie puede encontrar a Cristo resucitado sin hacerse mensajero suyo"[43].

Queda claro que, la acción pastoral sigue a la acción catequizadora y se refiere a los paseantes de Emaús que han superado ya esa acción catequética -catequesis de iniciación- para concluir su proceso de iniciación cristiana. Son ya, pues, sujetos activos de la etapa o acción pastoral en la comunidad cristiana.

La adultez en la fe es un objetivo cuyo alcance está más allá de la madurez que puede proporcionar un proceso catequético. Los símbolos que utilizaron los santos Padres, para describir los logros cristianos de la catequesis o acción catequizadora apuntan a los "cimientos de un edificio", "al esqueleto humano" "a las raíces de una planta". Estas imágenes en los santos Padres describen el catecumenado, ese período iniciatorio de catequesis básica en los comienzos de la experiencia de fe; período de introducción a la lectura y comprensión de la Palabra,

41 Ibid. p.113.
42 Ibid. p.114.
43 Ibid. p.114.

de rodaje en la experiencia comunitaria. Pero, como dice el Directorio general para la catequesis, "el proceso permanente de conversión va más allá de lo que proporciona la catequesis de base. Para favorecer tal proceso se necesita una comunidad cristiana que acoja a los iniciados para sostenerlos y formarlos en la fe" (DGC 59). La institución en nuestro caso, la comunidad creyente será la que permita que dicha experiencia crezca y se transmita de generación en generación"[44].

Los dos discípulos que han pasado por la acción catequética iniciatoria deberán encontrar en la comunidad, por lo menos, el nivel de vida comunitaria, oracional, de lectura de la Palabra comunitariamente comentada, el impulso misionero, que han vivido en grupo a lo largo del proceso catequético, de forma que vayan creciendo en todos esos aspectos. La maduración de las diversas dimensiones de la fe se hace en la experiencia, en una vivencia de celebración adecuada al nivel de fe de estos iniciados, en la dimensión comunitaria, apostólico-misionera. Ellos que han pasado por la acción catequética deben encontrar en la comunidad la forma de desarrollar y crecer en todas las dimensiones de la fe en que han sido iniciados. Es muy importante poder verificar en la comunidad lo que han tratado de descubrir en el proceso catequético.

44 BERGER, P. Una gloria lejana. Barcelona: Herder, 1994. p.209.

vol. XXXII / n. 127 (2006) 447-482

Sumario

La autora presenta, en este artículo, algunos horizontes teológico-pastorales sobre la vocación y misión de la mujer en el mundo y sobre su participación en la vida de la Iglesia como discípula del Señor. Se trata de los horizontes antropológico, mariológico y sacramental. En el horizonte antropológico descubre la verdadera identidad del hombre y de la mujer en el mundo y en la sociedad, a la luz de una teología renovada; en el mariológico identifica a María como la primera discípula del Señor, ejemplo de mujer, arquetipo de la Iglesia, compañera de camino; y en el sacramental presenta los sacramentos de iniciación cristiana como la fuente y el fundamento de la identidad cristiana, en los cuales la mujer encuentra el alimento y la fortaleza en el camino del discipulado que recorre juntamente con el varón.

Misión y participación de la mujer en la iglesia

Horizontes teológico-pastorales

Hna. Laura Martha Solano Romero

Misioneras Catequistas de los Sagrados Corazones de Jesús y María, México

Licenciada en Teología Pastoral Catequética del Instituto Teológico Pastoral para América Latina - ITEPAL y la Universidad Pontificia Bolivariana - UPB

medellín

1. INTRODUCCIÓN

Con motivo de mis estudios de teología en Pastoral Catequética, concluidos el 2005, en el Instituto Teológico Pastoral para América Latina, ITEPAL, centro de estudios del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, elaboré mi trabajo de grado como requisito para optar a la Licenciatura en Teología sobre *La participación de la Mujer en la tarea Evangelizadora de la Iglesia. Fundamentación neotestamentaria, Magisterial y Teológica.*

Por invitación del equipo responsable de la edición de la Revista Medellín, la cual agradezco profundamente, comparto la tercera parte de mi trabajo en la que desarrollo tres horizontes teológico-pastorales sobre la vocación y misión de la mujer en el mundo y sobre su participación en la vida de la Iglesia como discípula del Señor. Se trata de los horizontes antropológico, mariológico y sacramental. En el horizonte antropológico se descubre la verdadera identidad del hombre y de la mujer en el mundo y en la sociedad; en el mariológico se identifica a María como la primera discípula del Señor, ejemplo de mujer, arquetipo de la Iglesia, compañera de camino; y en el sacramental se encuentra el alimento y la fortaleza del discípulo.

El trabajo en su conjunto parte de la certeza que la Iglesia existe para evangelizar y en esta tarea la mujer ha tenido una participación preponderante. Por eso, en la investigación incursiono en el Nuevo Testamento, en el Magisterio Pontificio, Latinoamericano y en la teología para descubrir que la participación de la mujer ha sido, es y será parte esencial en la misión evangelizadora de la Iglesia. Este planteamiento me ha llevado a abordar en el primer capítulo de la tesis el contexto socio-político-religioso-cultural de Galilea para conocer la situación de la mujer en esa época; al mismo tiempo, los cambios que Jesús provocó, destacando, ante todo, su rol importante en el proyecto del reino y en el anuncio de la Buena Nueva. Me detengo también a analizar

la experiencia evangelizadora de algunas mujeres en el Cuarto Evangelio. Para concluir, que, en efecto, la mujer desde los inicios del movimiento del cristianismo ha manifestado un protagonismo evangelizador. En el segundo capítulo recojo las enseñanzas del Magisterio Pontificio y Latinoamericano, las cuales ponen en evidencia, con mucha claridad, el papel esencial de la mujer en la evangelización.

Como ya anotaba, en el presente artículo, les ofrezco lo que se refiere al tercer capítulo, en el que planteo los principios doctrinales, el sentido y la praxis, sobre los que se fundamenta la identidad, es, decir, la vocación y misión de la mujer, lo mismo que su presencia y el lugar que le corresponde en la vida de la Iglesia. Los principios que ayudan a comprender lo esencial de su aporte evangelizador. Cada uno de estos principios deben entenderse en relación y reciprocidad con los demás, y todos ellos deben interpretarse en referencia al hombre integralmente considerado, como masculino y femenino. Estos son principios no reductivos ni exclusivos para el hombre o la mujer, sino integrativos y aplicables a las dos formas de ser hombre, pero que, por su olvido histórico, se deben recuperar para su aplicación consecuente al caso de la mujer.

2. PRINCIPIO ANTROPOLÓGICO

En la praxis pastoral y en la teología, en la liturgia y en la organización eclesiástica, y no se diga en la evangelización, todavía se percibe una antropología androcéntrica. En la base de esta antropología se encuentra la teología de la naturaleza inferior de la mujer y el dualismo que privilegia lo masculino. Por eso, es necesario replantear hoy una antropología que reafirme la igualdad creacional hombre-mujer y descartar cualquier tipo de menosprecio de la participación y aporte de la mujer en los diversos ámbitos de la vida y, sobre todo, en el aporte evangelizador, que tiene como finalidad hacer descubrir la dignidad de la persona, y ofrecer fundamentos de una comprensión nueva del ser humano, en su doble manifestación masculina y femenina[1].

[1] BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 85-86.

Se cree que una nueva comprensión del ser humano y, sobre todo, de la mujer, incidirá de forma decisiva para realizar una evangelización que propicie un autoconocimiento de la igualdad creacional y singularidad del ser hombre o mujer a la luz de la Palabra de Dios. Sólo en la igualdad, unidad y singularidad se manifiesta cómo ella y él están llamados, no sólo a existir el uno al lado del otro, sino el uno para el otro en la común realización de la misión original-creatural que Dios les ha encomendado. Esta toma de conciencia reforzará su dignidad de mujer y la reafirmará como persona, además de ayudar a descubrir que ella también está llamada a hacer presente a Dios por el hecho de ser persona creada a su imagen y semejanza.

a. *Igualdad creacional*

Uno de los motivos principales por el que abordamos este aspecto de la antropología, además de fundamentar la naturaleza del ser de la mujer, es rescatar a la mujer de la discriminación fundada en una naturaleza inferior, presente aún en el cristianismo desde los primeros siglos, proveniente del pensamiento griego y confirmada por una exégesis equivocada de los relatos de la creación[2]. La filosofía griega define al ser humano como un "ser racional"; esta racionalidad, que hace al ser humano imagen de Dios, predomina en el hombre; en la mujer, en cambio, se hace presente más acentuadamente lo irracional, lo emotivo, lo intuitivo, por lo cual la mujer se distancia de la imagen divina. Agustín dice a este respecto: "Corresponde al orden natural, entre los humanos, que las mujeres estén sometidas a los hombres y los hijos a sus padres; pues es una razón de justicia que la razón más débil se someta a la más fuerte". Y Santo Tomás afirma: "La mujer por naturaleza está sometida al hombre, ya que el hombre por naturaleza, posee un mayor discerni-

[2] La Antigüedad griega concibe al hombre como varón libre e intelectual. La mujer *gyne*, es, ante todo, madre de los hijos y administradora del *oikos*, de los asuntos que se circunscriben al interior del hogar. Ahí reside su poder y su radio de acción. En su inmensa mayoría, la mujer de las altas culturas antiguas sigue siendo paridora fértil, *mater foecunda*, si es posible de muchos hijos; en lo sexual, es objeto de fascinación irritante; es administradora mágica de fuerzas del inconsciente que dan y quitan la vida; indispensable servidora carente de voluntad, símbolo cultual sin rasgos propios; en todo caso, es un ser sin una individualidad propia y sin libertad para ser ella misma. Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000, p. 31; BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogota-Colombia: San Pablo, 1988, p. 85-86.

miento racional"[3]. Graciano, en sus decretos (mediados del siglo XII), retoma a Agustín y añade:"...pues la mujer no fue hecha a imagen de Dios"[4].

Además, en los últimos siglos, la exaltación de la racionalidad erigida en el gran idealismo que había que alcanzar en toda su pureza, hizo aún más sólida la muralla de la discriminación sexista, enalteciendo el factor que se tenía como especifico masculino y despreciando las cualidades que se estimaban como femeninas.

Esta visión, de una supuesta naturaleza inferior de la mujer, se apoya en una lectura distorsionada de los relatos bíblicos de la creación y de la caída original[5]. Ante esto se hace necesario proceder a una nueva lectura de dichos textos, para recuperar su verdadero sentido[6]. Aunque los dos relatos de la creación son distintos y difieren en el tiempo en que fueron escritos[7], esto no significa que se trate de historias paralelas simplemente yuxtapuestas, sino que éstas se complementan mutuamente, produciendo una nueva unidad, de manera que la unión de las historias origina una síntesis narrativa con posibilidades exegé-

3 BORRENSEN. K. E. L'anthrtopologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. En: Recherches de Science Religieuse. Nº 69/3 (1981).

4 BRENNAN, Margaret. Clausura: la institucionalización de la indivisibilidad de las mujeres en las comunidades eclesiásticas. En: Concilium Nº 202 (1985/6), p. 44-50.

5 El relato Yavista de la creación fue empleado por el judaísmo tardío, lo mismo que por la tradición cristiana, para fundamentar la inferioridad de la mujer. Tomada del hombre y creada después de él, la mujer no refleja de la misma manera la imagen de Dios. El propio Nuevo Testamento evoca dos veces este texto para legitimar la sumisión de la mujer (1Co 11, 8-10; 1Tm 2, 11-13). Cf. BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 87-88; MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000, p. 31.

6 MOREIRA, Vilma. La mujer en la teología; reflexión bíblico-teológica. En: Mujer latinoamericana, Iglesia y teología, p. 144-149; MEODE DE CROY, Marie. El papel de la mujer en el Antiguo Testamento. En: Concilium Nº 154 (1980- 1984), p. 76-78; BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogota-Colombia: San Pablo, 1988, p. 87-88; DIAZ, Carlos. El hombre a la luz de Dios en H. U. von Balthazar. En: DE SAHAGUN LUCAS, Juan. Nuevas antropologías del siglo XX. Salamanca: Sígueme. 1994, p. 259-288.

7 La Biblia nos ofrece dos narraciones de la creación del ser humano. El primero (Gn 1, 26-30) pertenece a la tradición sacerdotal y fue escrito alrededor de los siglos VI-V a.C. El segundo (Gn 2, 18-25) es más antiguo remontándose al siglo X-IX a.C y forma parte de la tradición Yavista, lo mismo que el relato del pecado original (Gn 3). Cf. ELIZONDO, Felisa. Mujer En: NAVARRO, Mercedes. Diez mujeres escriben teología. Estella: Verbo Divino 1993, p. 199-232; BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogota-Colombia: San Pablo, 1988, p. 85.

ticas nuevas, que no poseían independientemente ninguno de los documentos originales[8].

Es importante mencionar que los israelitas no experimentaron a Yahvé como creador, sino más bien como liberador, como se constata en su "pequeño Credo histórico" (Dt 26, 5-9) en el que afirma que Yahvé sacó a Israel de Egipto*. La idea de que Dios intervino en la naturaleza llegó más tarde a Israel, y precisamente a partir de la experiencia del Dios de la historia: el Creador era el Dios liberador[9]. De los tres pasajes de la Historia de los orígenes (Sal 8; Eclo 17, 3 y Sap 2, 23), la afirmación de "la creación del hombre, a imagen de Dios", de Gn 1, 26ss, es indudablemente el más importante.

Para plantear la igualdad creacional tenemos una redefinición, que hecha mano del primer relato de la creación (Gn 1,1-2,4ª: 1,26. P) y que, basándose en que ambos sexos se asemejan a Dios, desactiva la vieja imagen de la Eva sometida. Sobre esta base religiosa se argumenta por primera vez que ambos sexos son iguales y deben tener iguales oportunidades. Así, en el marco de su presentación de la obra de la creación en seis días (Gn 1,1-2,4ª), el autor del escrito sacerdotal habla de la creación de los hombres (*haadam*), no de una pareja de hombres primitivos (1, 26s). La creación de los hombres es la octava obra realizada por Dios, la segunda del sexto día[10].

Cabe mencionar que en la tradición sacerdotal, existe una diferencia muy grande, cuando el escritor narra la creación del mundo y la creación del hombre. Así, encontramos en Gn 1,26 que después de la expresión "dijo Dios" no sigue, como en los restantes relatos de creación, una palabra eficaz del creador, sino que, de pronto, Dios habla consigo

---

8 GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 13-30, p.16.

* En la tradición del éxodo, al igual que en las tradiciones de los patriarcas y del Sinaí, se hace referencia exclusivamente a la actuación de Dios en la historia. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santader: Sal Térrae, 1988. p. 39.

9 GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios Trinitario. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p. 13-30, p.17.

10 RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988. p. 40.

mismo en plural: "Hagamos al hombre (*baadam*) a imagen nuestra según nuestra forma..." (1,26), expresando así que el hombre es creado por la acción directa de Dios[11]. Además, se dice del hombre (colectivo) que fue creado "como macho y hembra" (1,27). Por tanto, el hombre no existe como ser asexuado, sino concretamente como varón o hembra. En consecuencia, la mujer es tan hombre como el varón; solo ambos juntos representan al hombre.

Se dice además que Dios quiere hacer al hombre "a imagen nuestra, según nuestra forma" (1,26) o que lo creó "a imagen suya, a imagen de Dios" (1,27)[12]. La traducción interconfesional traduce "como nuestra copia, similar a nosotros" (1,26). En cuanto a la formación del hombre "en la imagen de Dios" significa que Dios se hace una imagen de sí mismo e imprime en el hombre, al crearlo, esa imagen como una forma, igual que un artesano puede utilizar al producir obras de arte. Así, en el hombre resplandece la propia imagen de Dios que él ha impreso en el hombre al crearlo[13]. Él lo representa en la tierra[14]. Es decir, la imagen de Dios se refleja tanto en el varón como en la mujer, aunque de distinta manera, como Dios mismo -aunque el AT lo presenta por regla general como varón- hace saltar los límites de lo sexual. Y porque eso es así compete a la mujer la misma dignidad que el varón. Desde el

11 En Gn 1,27 hay que tener en cuenta, de modo muy especial, la mano revisora del autor del Escrito Sacerdotal; si el documento base hablaba del "hacer" (hebr.: *asa*) de Dios en la creación del hombre (v. 26), ahora el obrar de Dios es calificado como "creación (hebr.: *bara*) de Dios. "La raíz del verbo *bara*, se utiliza en todo el AT sólo cuando el sujeto es Dios. Con ello se quiere dar a entender que se trata de una actividad creadora sólo posible para Dios, no para hombre alguno. Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 170; GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: AA. VV. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p 18.

12 Es importante señalar que el escritor P utiliza tres veces el verbo *bara'* en la creación del hombre (Gn 1,27) y es porque quiere expresar con ello que el hombre es lo más incomparable y más noble de las criaturas de Dios, aspecto que P corrobora diciendo que Dios "creo al hombre a su imagen" (v. 27). Aquí, hay que entender el número tres como número de la perfección (El "santo, santo, santo" de Is 6,3). En total, P utiliza siete veces (Gn 1,1.21.27; 2,3.4ª) este término de creación. Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000, p. 170.

13 MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 166-168.

14 GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p 25.

punto de vista de la semejanza del hombre con Dios no hay diferencia jerárquica alguna entre el hombre y la mujer. Sin duda, se trata de un mensaje que no había resonado hasta entonces en el antiguo Israel. Por voluntad del creador, el varón y la mujer difieren en cuanto al sexo, pero tienen la misma dignidad por su común semejanza con Dios[15]. Además esta semejanza consiste en que el hombre es colocado frente a Dios en estrecha relación con él y esto constituye el punto central de la antropología sacerdotal[16].

Por otro lado, la semejanza del hombre con Dios está en conexión con la finalidad de la creación del hombre: "Y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea sobre la tierra" (Gn 1,26), objetivo que el creador -después de formar al- los hombre(s)- formula de modo expreso en su imperativa bendición de Creador (Gn 1,28). Así, el hombre, en virtud de su semejanza con Dios, tiene derecho a considerarse como representante o mandatario de Dios en la tierra. El dominio que el hombre brindará consiste en un dominio cuidadoso, pacífico, sin derramamiento de sangre. Además, el señorío del hombre sobre el animal debe ser de forma responsable, nunca de forma arbitraria; esta soberanía la ha de ejercer como Dios la ejerce, en la que brilla la justicia y la equidad[17].

La mujer posee en plenitud la dignidad de persona. Desde la categoría básica de persona adquieren significado las otras categorías del esquema sexo-género; más aún, desde aquélla han de ser valoradas, positiva y negativamente, éstas[18].

Esto supone que ella deje de ser tratada como cosa inanimada o un mero instrumento; ni ser reducidas a "objeto" (sexual); tampoco ser

15 MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 170; GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p 22.

16 GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. En: Semana de estudios trinitarios. El hombre imagen de Dios. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, p 20.

17 GARCÍA, L. Félix. El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento. Op. Cit. p. 27.

18 VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid Tomo 229, (1994), p. 184.

considerada por la "función" que desempeña ("esposa", "madre", etc., lo cual la reduce a "auxiliares de..." o "en relación a..."); sino que ha de ser valorada "en sí misma" y "por sí misma"[19].

b. La reciprocidad hombre-mujer

La antropología actual recalca que las cualidades que han sido tenidas como masculinas y femeninas, son propias del ser humano y pertenecen en consecuencia a hombres y mujeres. La mujer es también racional y objetiva, así como el hombre posee igualmente sensibilidad e intuición.

Desde esta perspectiva, la pregunta por "lo específico" del hombre y la mujer, que sustenta la teoría de la complementariedad, va perdiendo significación. El ser humano no es acabado ni completo, sino que se va haciendo, se va moldeando bajo el influjo de múltiples factores. El irse haciendo "mujer" consiste en un proceso que se efectúa en la confrontación con el varón y con el ambiente socio-cultural. En el pasado muchos elementos de orden cultural fueron entendidos y asumidos como naturales, legitimando y consagrando así una situación de hecho. Hoy ya no es fácil adentrarse en este camino y decir qué es efectivamente "natural" en la persona humana, sea hombre o mujer.

Hoy, parece más adecuado hablar de "reciprocidad". Hombre y mujer están ordenados el uno al otro de tal manera que sólo pueden ser entendidos en esta relación recíproca. Son seres abiertos el uno al otro, al mismo tiempo semejantes y diferentes, ordenados al diálogo y a la comunión. El relato Yavista de la creación deja entrever esta realidad. El hombre reconoce que la mujer es hueso de sus huesos y carne de su carne. Al tiempo, el uno es para el otro y en esa experiencia de apertura es donde se construye la unidad (Gn 2,23s)[20]. Comprender la relación hombre-mujer en términos de reciprocidad impide el pensar en una evangelización únicamente como "promoción de la mujer». La evangeli-

19 VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid Tomo 229, (1994), p. 185; JUSTA, Jesús, Diccionario de Antropología creyente. Burgos: Monte Carmelo. 2004. p. 61-70; GARCÍA, Ciro. Antropología Teológica; DÍAZ, Carlos. Feminismo p. 325-336.

20 BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogotá-Colombia: San Pablo, 1988, p. 98.

zación desde y para la mujer es evangelización y "promoción" también para el hombre, deshumanizado por el sexismo y por el poder patriarcal.

Además, la reciprocidad hombre-mujer se inscribe en el contexto mayor de una relación social igualitaria y fraterna, en donde el diálogo y la comunión entre hombres y mujeres no esté pervertido ni corroído por relaciones injustas y opresoras en otros diferentes niveles de la vida humana[21].

Ahora, desde el fundamento bíblico-teológico encontramos a la mujer como interlocutora del varón en Gn 2, 18-24 J. En la frase "no es bueno que el hombre esté solo" el autor J aclara que para hacer efectivo el "Tu" de Dios, Adán necesita un "tú" humano, un ser que le sea a la vez semejante y diferente. Con este ser el hombre puede ya hacer el ensayo de afirmar al otro Ser, también semejante y diferente, que es el Tú divino. Así la mujer, formada del hombre (de su "costilla"), dio al hombre (entendido aquí como un singular) una "ayuda (*ezaer*) adecuada (*kenaegdo*)", es decir, una "interlocutora" (Gn 2, 18-24) ya que el ser humano logra su consumación en la medida en que se abre y se entrega y alcanza su identidad dándose[22].

Además, la creación de la mujer (*Issha)* se vio coronada por el éxito porque el "hombre" (*ish*) la considera como "hueso de mis huesos, carne de mi carne", como un trozo de sí mismo, como igual a él, y se ve a sí mismo -frente a la mujer- como "varón" (Gn 2,23). La expresión "ésta sí", a la vez que es aprobación de la mujer, es aprobación de la propia humanidad. Reconociendo a ese "tú" humano, el "yo" de Adán tiene por primera vez la oportunidad de autoconocerse, acogerse, aprobarse a sí mismo. Así, la única forma recta de autoafirmación la efectúa el ser humano cuando afirma a su semejante; no puede ser yo, sin asentir el tú. Además el nombre de "*Issha*" (mujer, femenino de "*Ish*") insinúa la misma igualdad fundamental de cada uno.

Con la creación de ambos géneros, del varón y de la mujer, Dios puso en ambos el impulso de la atracción recíproca, el amor que quiere hacerse uno: aun siendo dos personas autónomas, hombre y mujer se

21 Ibid. p. 99.

22 RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae, 1988. p. 38.

hacen uno en el encuentro sexual, de forma que cada uno ya no se pertenece a sí mismo, sino al otro (Gn 2,24)*.

Con la afirmación: "Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer" (Gn 2,24) tenemos una concepción más profunda, ciertamente sorprendente para la praxis de la época primitiva de Israel. Se esperaba, más bien, que la mujer dejara a su padre y a su madre para unirse a su marido; como se sabe, la mujer debía abandonar en Israel a su gran familia para entrar a la (gran) familia de su marido. Se dice aquí que el caso contrario es el acorde con la creación.

Pero también el escritor J conoce la posición nada ideal de la mujer en el Israel contemporáneo, pues Yahvé dice a la mujer tras la prevaricación en el jardín del Edén: "Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará" (Gn 3,16b). La sumisión de la mujer al marido (en hebreo *b'al* significa "amo propietario" y también "marido") era habitual entonces en Israel y en todo el Oriente antiguo. Esto es para nuestro testigo bíblico consecuencia del pecado (conjunto), mengua de la existencia humana impuesta por Yahvé como consecuencia del pecado, pero no querida por el Creador mismo. Pero ese sometimiento de la mujer al marido, consecuencia del pecado, en nada empaña la realidad de que la mujer por estar hecha de la "costilla del hombre", es totalmente hombre, superior a los animales, entre los que el hombre no puede encontrar correspondencia alguna, "interlocutor" alguno (Gn 2,20). La mujer sigue teniendo igual valor que el marido a pesar de que "más tarde" estará sometida a él[23].

Así, la categoría de persona implica necesariamente la relación. No se puede entender la condición, histórica e ideal, de la mujer si no se analiza su relación con el varón. Las grandes injusticias padecidas por las mujeres tienen su raíz en la injusta relación entre varón y mujer.

---

* Sin duda, el "una carne" (Gn 2,24) no hay que restringirlo al fruto de ese encuentro, al hijo común. Sin embargo con este "hacerse una sola carne" en esa comunidad de amor y de vida, el autor bíblico no apunta aún a la institución del matrimonio como tal con la intención de rechazar, por ejemplo, el matrimonio de un hombre con varias mujeres, habitual entonces en Israel o, al menos, muy extendido. Con todo su aseveración está abierta a la posterior concepción del matrimonio (Mc 10, 6-9). Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 171.

23 MÜLLER, Gerhard Ludwig. Las mujeres en la Iglesia. Especificidad y corresponsabilidad. Madrid: Encuentro, 2000 p. 172.

Por otra parte, el justo planteamiento de la ética de la mujer depende de la correcta relación que se establezca, teórica y prácticamente, entre ambas dimensiones de lo humano.

Las relaciones entre mujer y varón han sido entendidas y vividas mediante diversos modelos[24], pero el modelo correcto de la relación mujer-varón ha de establecerse asumiendo previamente la categoría de persona en ambos; es la única forma posible de hablar de relación[25].

La reciprocidad entre varón- mujer tiene una nota distintiva: la equivalencia. Es una reciprocidad equivalente. Con ello se pretende subrayar la igualdad entre varón-mujer. Es ésta una sensibilidad antropológica y ética que no se discute actualmente y que se acepta plenamente, al menos en el plano teórico. Desde la teología, la afirmación de la igual dignidad de la mujer y del varón cobra una fuerza radical al fundamentarla en el misterio de la creación (Gn 1,26-27) y en el misterio de la gracia (Gál 3,28). Articulando la doble afirmación de la dignidad personal y de su igualdad con el varón se logra una orientación ética con notables implicaciones morales para la condición femenina[26].

---

24 El modelo que habla de *complementariedad* se considera incorrecto ya que antes de hablar de seres "complementarios" es necesario referirse previamente a sujetos personales y autónomos; en el fondo no se admite la "individualidad" de la mujer, realidad autónoma y previa a toda relación; la complementariedad conduce a la dependencia y a la subordinación ante el "género" más poderoso históricamente (el masculino); la complementariedad es entendida preferentemente en clave sexual y, a continuación, su significado es extrapolado a la realidad total de la relación mujer-varón; la carencia de esa complementariedad, preferentemente sexual, implicaría una disminución de la persona, afirmación que es inexacta; ni siquiera en lo afectivo y en lo sexual la complementariedad es la estructura psicológica de la relación mujer-varón. El modelo de *la igualdad absoluta* no da cuenta del significado objetivo de la sexualidad humana; ésta no es un puro hecho biológico (sin más significado que el procreativo), sino que repercute en la realización global de la persona. Por otra parte este modelo conduce a una interpretación andrógina o unisexual de la realidad humana. El modelo de *la diferencia total* no distingue entre "persona" y "condición femenina"; establece la distinción entre mujer y varón en el plano más profundo de la esencia humana no dejando lugar a una realidad humana previa a la diferencia femenina y masculina. Cf. VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid, Tomo 229, (1994), p. 186.

25 LEHMANN, K. La posizione della donna come problema dell'antropologia teologica; Varios: La donna nella Chiesa oggi (Leumann, 1981) p. 198-215. Citado por Marciano Vidal.

26 La igualdad no es solo una afirmación antropológica sino que debe constituirse en una reivindicación ética (como lo corrobora Gs 9, 29,49,52 y Juan Pablo II en FC Nº 23) y en una denuncia ética de las desigualdades y de las discriminaciones,

c. *De una antropología dualista a una visión unitaria del ser humano*

La visión dualista del ser humano, propia de la cultura griega y que fue asumida por la tradición cristiana (cuerpo y alma, cielo y tierra, eficacia y gratuidad)[27], contribuyó significativamente al menosprecio e inferioridad de la mujer respecto del hombre, al reservar a éste el privilegio de ser la verdadera imagen de Dios.

La evangelización desde y para la mujer demanda la superación de estos dualismos. La concepción unitaria de la persona busca responder a este objetivo, en el que se integran muchas dimensiones -corporales, sociales, espirituales-, todas ellas igualmente importantes. Por tal motivo, es importante buscar una comprensión de Dios a partir de la conciencia de que Él se revela no sólo en el hombre ni únicamente en la mujer, sino en el hombre y en la mujer, en cuanto seres abiertos y ordenados el uno al otro, distintos y recíprocos, lo que favorecerá una evangelización que conduzca a unas relaciones interpersonales fecundas y creativas en el mundo de hoy.

Para planear la visión unitaria del ser humano es importante rescatar el significado de la terminología antropológica hebrea. Así, el concepto de hombre en el Antiguo Testamento se le describe como unidad psicosomática, dinámica, multidimensional, y como sujeto de una triple relación constitutiva. La idea que la cultura hebrea se hace del hombre se refleja en tres términos antropológicos clave: *basar, nefes, ruah*. Esta antropología nos suministra un caudal de intuiciones paradójicamente actuales.

---

ya que "han existido (y existen) en la historia humana tres fuentes principales de desigualdad: la raza, el sexo, y la clase social. La justificación de las desigualdades y de las discriminaciones provenientes del sexo recibe el nombre de "sexismo", es decir, la pretendida justificación de las discriminaciones por razón del sexo bajo la convicción de que un sexo es superior a otro. Cf. BOBBIO, Norberto. Igualdad y libertad. Barcelona 1993, p. 93; VIDAL, Marciano. Lo femenino como valor equivalente. En: Razón y fe. Madrid, Tomo 229, (1994), p. 186-187.

27 BRUNELLI, Delir. Liberación de la mujer. Bogotá-Colombia: San Pablo. 1988, p. 90-94; BINGEMER, Ma. Clara Luccheti. La Trinidad a partir de la perspectiva de la mujer. En: REB Nº 46 (marzo 1986), p. 74-78; VOGT, Karl. Hacerse varón. Aspectos de una antropología cristiana primitiva. En: Concilium Nº 202 (1985-1986), p. 78-90.

a) El vocablo *basar* significa originariamente la carne de cualquier ser vivo, hombre o animal (lo que no es lo mismo que el cuerpo): Is 22, 13; 44,16; Lv 4,11; 26,29. De ahí pasa a designar al mismo ser viviente en su totalidad, en cuanto visiblemente emplazado en el campo de percepción sensible de los demás seres. La carne es la manifestación exterior de la vitalidad orgánica. *Basar* se emplea, además, frecuentemente, como designación del hombre entero (Sal 56,5.12).

En el uso del término para denotar al hombre hay dos notas características: ante todo, y porque el hombre es un ser social cuya realidad no se agota en las frontera de su piel, sino que se prolonga en el tú próximo, *basar* puede significar el parentesco, el hecho de que todo hombre es siempre carne junto a carne, de forma que la carne del otro es también la carne propia en cierta medida*.

La expresión *kol basar* (toda carne) sirve, en fin, para designar a la totalidad solidaria de los individuos que componen la especie humana. Lejos pues de connotar el principio de individuación (como es el caso del griego *sôma*), *basar* connota un principio de solidaridad o socialidad[28].

Además, la designación del hombre como carne sugiere a menudo matices de debilidad -nos sólo física, sino también moral-, fragilidad y caducidad inherentes a la condición humana. Es de notar que estos textos no adjudican a la carne el ser fuente o principio del mal, como estipulan las antropologías dualistas; se advierte tan sólo que a su limitación ontológica le es propia la cualidad del desfallecimiento biológico o ético. La dialéctica latente aquí es la de creador-criatura, no la de espíritu-materia; de ahí que es pertinente hablar en sentido positivo de "un corazón de carne" (Ez 11,19;36,26).

b) *Nefes* es "la noción central de la antropología israelita". Designa al propio ser viviente en general (Gn 12,5) y, más particularmente, al

* Gn 2,23-24 (hombre y mujer son "una sola carne"); Lv 18,6 (la mujer consanguínea es llamada "carne" de su pariente); Gn 37,27 (José es "carne» de sus hermanos); Is 28,7 (en el límite, cualquier ser humano, y no sólo el próximo o el consanguíneo, es carne mía).

28 RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae. 1988, pgs. 286. P. 20-21.

hombre (Lv 13,30; lS 18,1; Jb 16,4). *Nefes* es el centro vital inmanente al ser humano, la persona concreta animada por su propio dinamismo y dotada de sus rasgos distintivos, hasta el punto de que, con este término, se puede significar lo que hoy llamaríamos la personalidad o la idiosincrasia de tal o cual ser humano. De otra parte, la *nefes* hebrea no es una entidad puramente espiritual, al estilo de la *psyché* platónica. *Nefes* está afectada por un permanente coeficiente de corporeidad*.

No es extraño, pues, que *basar* y *nefes* se utilicen indistintamente para denotar al hombre entero, funcionando como sinónimos (Jb 14,22; Sal 16,9-10; 63,2; 84,3.4). Cada uno de estos términos son expresión englobante de lo humano, es decir, el hombre es unidad psicosomática, cuerpo animado y/o alma encarnada[29].

Podemos hablar así de una antropología sintética, integral y holística, que ve siempre en el hombre una realidad compleja, pluridimensional, pero a la vez, y por encima de todo, unitaria en su concreta plasmación psico-orgánica[30]. Esto se puede ver en el campo semántico cubierto por el vocablo *leb* (corazón), el verdadero centro interior del hombre, en el que se imprimen y desde donde irradian las operaciones sensitivas, afectivas, electivas, cognoscitivas[31].

Otra consecuencia importante de esta concepción integracionista es que ni el pecado se adscribe a la carne o al cuerpo ni la santidad concierne a un estrato espiritual o anímico. Pecado y justicia, vicio y virtud, proceden de decisiones personales que embargan al hombre entero, el cual está ante Dios en su totalidad indivisible.

---

* Se dice que cuando el ser humano siente hambre, su *nefes* está "vacía" (Is 29,8); el pueblo hambriento en el desierto se lamenta de tener la *nefes* "seca" (Núm 11,6); la *nefes* disfruta con los buenos manjares (Is 55,2).

29 MORK, W., Sentido bíblico del hombre. Madrid, 1970; RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae. 1988, p. 23.

30 Para comprender esta unidad de esta antropología a la *nefes* se le pueden atribuir las sensaciones orgánicas del hambre, en cuanto a los órganos corporales se predican operaciones psíquicas: las entrañas se conmueven (Gn 43,30), se emocionan por el bienamado (Ct 5,4), los riñones exultan (Pr 23,16) o esperan el don divino (Sal 145,15). El acto sexual se define como Conocer (Gn 4,1.17; 1R 1,4Jue 19,25). Y ello, porque en el amor un alma conoce inmediatamente a otra alma; no hay entre ambas un cuerpo que se interponga, puesto que el cuerpo es el alma. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios....Op. Cit., p. 23.

31 Ibíd., p. 24.

c) También, el hombre, es el ser constitutivamente abierto hacia arriba y es colmado por la colación de *ruah*[*] (brisa, viento, respiración). Se trata, por tanto, a diferencia de *nefes*, no ya del aliento inmanente al ser vivo, sino de una fuerza creadora o de un don divino específico. Concretamente *ruah* es, "un concepto teoantropológico" con el que se expresa una nueva dimensión del hombre: la de su apertura a Dios, lo que hoy llamaríamos el carisma sobrenatural.

El hombre, que en cuanto ser en-sí es *nefes* o *basar*, está consagrado a la caducidad y la impotencia, pero no es una entidad clausurada sobre sí o abierta solo en el sentido horizontal. Es también lo verticalmente abierto, el ser capaz de sostener una relación dinámica con Dios, quien por la colación del *ruah* sostiene su precariedad connatural, apuntala su debilidad y posibilita el trascendimiento de la nativa condición *carnal* por la participación del don divino.

Así, de estas tres dimensiones significativas, la más importante *cualitativamente* es la tercera, en la que se plasma la decisiva relación Dios-hombre[32]. El hecho de que Dios haya creado por la palabra implica que el Creador espera de la criatura una respuesta; el hombre es la criatura mediante la cual la creación responde verbalmente al Creador. La creación del mundo por la palabra se va a prolongar en nuevas e incesantes palabras creativas. Y así, lo mismo que Dios "llamó al pueblo a la existencia" (Ex 19,3-6), de igual modo "llama" al hombre en singular (Dt 6,4-9; 30,15-20). El ser humano vive literalmente de esa llamada y se mantiene en la existencia en la medida en que está a la escucha, perseverante y atenta, de la palabra divina[33].

En este juego de escucha-respuesta late el secreto del logro o el malogro de la existencia humana, que es esencialmente *existencia dialógica*; quien no tiene esa capacidad responsorial activa es un hombre acabado (Sal 38,14.15); por el contrario el elegido de Dios experimenta una potenciación de dicha capacidad (Is 50,4-5). Según la Biblia,

[*] Este término en la mayoría de los casos se usa para denotar el espíritu de Yahvé. Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Santander: Sal Terrae. 1988, p. 23.

[32] RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Teología de la creación. Santander: Sal Terrae, 1987, p. 30, 41ss.

[33] Íbid., 25-26.

y a diferencia de otras religiones, no es el hombre el que busca a Dios, sino Dios el que busca al hombre para que éste pueda finalmente dar con él[34].

Ante este hecho podemos afirmar que el anuncio de la Buena Nueva desde una visión unitaria de la persona propiciará en la mujer una existencia dialógica con Dios de manera espontánea y natural y así ella dará una respuesta válida a su vida y a su entorno.

Por lo tanto, la antropología unitaria aspira, por un lado, a superar el dualismo a través de la afirmación de la unidad profunda del ser humano, realidad al mismo tiempo material y espiritual. Buscamos lo divino a partir de esta historia que construimos y nos construye. Además la antropología unitaria pretende afirmar la existencia de una única historia humana. Ello significa que nuestra verdadera historia esta construida con la sangre, sudor y lágrimas, en la marcha incesante de las generaciones que se suceden. En esta perspectiva, decir que el Verbo se hizo carne no es afirmar que antes estaba fuera de la historia, y en un determinado momento entró en la historia, sino que se afirma que "al principio existía el Verbo", o sea, que el Verbo existió siempre, pero que en un buen día lo reconocimos en el rostro del hombre Jesús y en el rostro de la humanidad, hasta el punto de entender que el verdadero amor a Dios se expresa en la práctica del amor fraterno. A partir de ese momento se produjo un cambio cualitativo en la historia de la humanidad. Ésa es la profundidad histórica del misterio de la encarnación[35].

d. Una antropología humanocéntrica

La visión antropológica humanocéntrica coloca a la humanidad, hombre y mujer, como centro de la historia. La humanidad hombre-mujer es lo que construye la historia, la que se relaciona entre sí y con la divinidad. En la perspectiva de la encarnación, Dios asume totalmente la carne humana, de forma que "el que me ve, ve al Padre" (Jn 14,9), "el que dice que ama a Dios y odia a su hermano es un mentiroso" (1Jn 4,20), "tuve hambre y me disteis de comer" (Mt 25,35), "estuve

34 GONZÁLEZ DE CARDENAL, O. Jesús de Nazareth. Madrid 1975, p. 584.

35 GEBARA, Ivone y BINGEMER, Mª Clara. María, mujer profética. Madrid: Paulinas 1988, p. 13.

desnudo y me vestisteis" (Mt 25,36). Somos los unos para los otros, presencia de Dios, llamada de Dios a la conversión. De forma que toda la humanidad es templo, morada de Dios. La relación con Él se da a través de la relación misteriosa entre las personas, habitadas por su propio Espíritu. En la entrega de la vida por la aparición del reino, todos se convierten en "estirpe de sacerdotes"; es decir, la humanidad entera se convierte en portadora de la divinidad y es capaz de revelarla. De esta manera queda superado el esquema jerárquico de mediaciones, fuertemente presente incluso en el judaísmo y en otras religiones antiguas[36]. Este planteamiento pretende buscar la restauración del valor de cada ser humano en su autonomía y originalidad propias. Y esto tiene que ver con el anuncio de la Buena Nueva que realiza la mujer haciendo conciencia de la presencia de Dios en el hombre y la mujer. La trascendencia de Dios se manifiesta en nuestra relatividad histórica, en nuestra limitación y fragilidad, quienes captamos la existencia de la trascendencia, quienes hablamos de ella, quienes la expresamos. Todo eso acontece porque ella está en nosotros, en la capacidad de superarse a sí mismo, que posee el ser humano, aunque no siempre la ejerza ni permita que aflore en los acontecimientos de la historia.

3. PRINCIPIO MARIOLÓGICO

a. *María de Nazaret, Arquetipo de la Iglesia y de la mujer evangelizadora*

La figura de María ha tenido enorme relevancia en la teología y en la devoción del pueblo cristiano Sin embargo, ella ha sido contemplada y hasta exaltada tradicionalmente, sobre todo, desde la perspectiva del culto y la devoción, afirmando el carácter extraordinario de sus "privilegios" en orden a su condición de madre. Esto ha conducido, a quien dice creer en ella, a una ingenua devoción que se centra exclusivamente en el logro de favores egoístas, o que dispense de un compromiso con los hermanos en la fe. Una exaltación de María, de espaldas a la situación real de mujeres y de hombres en la Iglesia, sólo puede

36 GEBARA, Ivone y BINGEMER, Mª Clara. María, mujer profética. Madrid: Paulinas 1988, p. 11.

contribuir a acrecentar deplorables sentimientos de inferioridad[37]. Esto nos revela que poco se ha profundizado en su condición de discípula y seguidora, de hermana y acompañante en la fe, es decir, la de ser "oyente activa" de la palabra y de la voluntad de Dios, la de "primera discípula", tal como la presenta el mismo Jesús.

María, también, se ha convertido tradicionalmente en un símbolo de "lo femenino inefable" frente a "lo femenino real", cuando es presentada como ejemplo de sumisión, de oculta dedicación y de silencio reverencial. Esta caracterización ha tenido poco en cuenta su papel activo de mujer abierta a los acontecimientos, dialogante, comprometida y responsable, coherente con el proyecto de vida que Jesús proclama y que ella asume con toda libertad ya desde el momento de la encarnación.

Se cree que el modelo femenino del silencio y sumisión, por sublime que sea, tiene mucho que ver con la relegación y marginación del papel de la mujer en el ámbito socio-eclesial a lo largo de la historia[38].

Además, María de Nazaret ha sido contemplada como arquetipo de la Iglesia y sobre todo de la mujer.Ahora bien, este carácter paradigmático de María se ha basado en una determinada interpretación de María y de su papel modélico respecto a la mujer, basado en lo ya mencionado. Por eso, para situar a la mujer en su papel esencial en la evangelización, parece necesario abordar a la mujer María que los evangelios nos presentan en su protagonismo evangelizador.

Es importante comprender el papel de María como arquetipo de la Iglesia, de hombres y mujeres que, por ser hijos de Dios, tenemos la misión de anunciar e instaurar su reino. "Arkhe" es un término griego que indica siempre prioridad con relación a alguien o a algo.Así, usar el término *arkhe* unido al de Typos -figura, modelo-, encierra un sentido de conversión a la misteriosa relación que existe entre toda realidad o persona respecto a otras que evocan una dimensión casi epifánica del mundo

37 IDÍGORAS, José Luis. María y la Iglesia. María, Mujer y Pobre, Arquetipo de la Iglesia, Femenina y Pobre. En: Medellín. Bogotá DC. N° 32, (dic. 1982), p. 465-488.

38 LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: Proyección N° 50 (2003) (p. 275-288), p. 150

trascendente o invisible. Este sentido es especialmente significativo en la teología[39]. Consiste en reconocer que determinada realidad o persona refleja con extraordinaria fuerza el principio (Dios) al que está unida, y por eso resulta atrayente, es decir, digna de ser mirada, amada e imitada, de manera tal que llegue a impregnar la propia forma o perfil humano[40].

El arquetipo al que nos referimos es esa realidad dinámica que emana una luz de belleza y creatividad, dentro de una corporeidad histórica plenamente dignificada. Así, en María de Nazaret vemos la persona que de forma única y extraordinaria, a la vez que enraizada en la historia, nos pone en comunión con la intencionalidad salvadora de Dios, acogiendo la palabra y gestándola en sus entrañas de mujer. El Hijo de Dios asume su condición humana sin que esta realidad reste nada a su misión de Salvador universal de hombres y mujeres. De igual manera, acentuamos la condición femenina de María, sin que esto signifique reducir su capacidad de paradigma tanto para los hombres como para las mujeres creyentes.

Ahora bien, es necesario ver a María no sólo como prototipo (primer modelo) de la Iglesia para hombres y mujeres, sino también como arquetipo (modelo original) de la mujer creyente; esto pone de relieve el significado del encuentro de Dios con lo humano-femenino dentro del plan de salvación y dentro de la Iglesia que intenta vivirlo[41].

Desde esta aclaración del significado de arquetipo ahora nos adentramos al aporte de los evangelios ya que se cree que nos ayudarán a ubicar a María y de la misma manera a la mujer en su protagonismo evangelizador[42].

---

39 En la lectura alegórica de la Escritura el uso del término arquetipos sirve para señalar la intencionalidad de Dios para hacer de una persona o acontecimiento una revelación especial de su plan salvífico. En la teología de los primero siglos es muy frecuente esta hermenéutica de los personajes que intervienen en la narración de los hechos salvíficos. Cf. LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: Proyección N° 50 (2003), p. 150; BOFF, Leonardo. El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas. Madrid: Paulinas, 1980. p. 259-275.

40 LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: Proyección N° 50 (2003), p. 151.

41 LEÓN MARTÍN, Trinidad. María, arquetipo de lo femenino en la Iglesia. En: Proyección N° 50 (2003), p. 153.

42 LAURENTIN, R. Presente y porvenir de la mariología. En: ciencia tomista. Salamanca, Tomo 112. (1985) p. 5-31 p. 21-29.

b. *María a la luz del Nuevo Testamento.*

Desde el punto de vista hermenéutico es muy importante considerar a las figuras bíblicas en su aspecto personal y colectivo ya que las acciones de los protagonistas traducen la acción, muchas veces silenciosas de muchas personas[43].

En primer lugar encontramos a María, la Madre de Jesús, como protagonista en el paso del pueblo de Israel al Nuevo Pueblo, por la Encarnación. En el Antiguo Testamento, Yahvé es el creador del pueblo. Él entra en el pueblo de Israel como salvador (Sofonías). En el Nuevo Testamento, el Nuevo Pueblo nace ligado al antiguo, nace de las esperanzas del antiguo, pero fundamentalmente "irrumpe" desde Dios. María, imagen del pueblo que espera, recibe a Dios en su seno; es decir, el pueblo se convierte en morada de Dios.

María es representante legítima del pueblo de Israel, figura-símbolo de la nueva Sión fiel; además, ella es portadora del Nuevo Pueblo, de la nueva Alianza que Dios establece con la humanidad, del nuevo proyecto del reino de Dios en el que ella aparece como sujeto activo y responsable[44].

La afirmación "Dios se hizo carne" debe ser completada por otra del mismo valor teológico: "Dios nace de una mujer". Esto quiere decir que es preciso buscarlo en el más indigente de los hombres y mujeres[45]. Así, la encarnación es fundamentalmente la experiencia de cada mujer y cada hombre, sustentados por una comunidad de fe, hacen a Dios presente en la fragilidad de carne humana, de forma que Dios está en el otro y en mí, y se torna en llamada de conversión para todos.

Por otro lado cuando el ángel se dirige a María con estas palabras "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la virtud del altísimo te cubrirá con su sombra" (Lc 1,35), lo que está en gestación es el nacimiento del Nuevo Pueblo de Dios, el que va a restaurar la justicia de Dios[46]. Por

43 GEBARA, Ivone- BINGEMER, Ma. Clara. María, mujer profética. Madrid: Paulinas. 1988, p. 50.
44 Íbid. p. 66.
45 GEBARA, Ivone- BINGEMER, Mª. Clara. María, mujer profética. Madrid: Paulinas. 1988, p.53.
46 Íbid. p. 54.

eso, desde el punto de vista del mensaje teológico del Nuevo Testamento, el nuevo pueblo no nace de una relación sexual entre un hombre y una mujer. Se trata aquí de una lectura teológica del nacimiento de alguien y de un pueblo[47].

Los hijos de Dios son obra del Espíritu de Dios. No nacen de la carne sino del Espíritu. Por eso, se puede nacer siempre de nuevo, naciendo del Espíritu, y se nace del Espíritu cuando se entra en la construcción de un mundo de hermanos (Jn 3,4).

Ante esto se puede afirmar que cada mujer, por su fidelidad en la construcción del Reino, a través de su acción evangelizadora, ayuda a engendrar en sus hermanos, por el espíritu de Jesús, la vida nueva de hijos de Dios, comprometiéndose en la solidaridad y fraternidad.

El testimonio cristiano más antiguo sobre María se encuentra en la carta a los Gálatas 4,4:"Mas, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción filial". "La plenitud de los tiempos" significa que Dios se hace hombre nacido de una mujer, toma carne de hombre y mujer, y que hombre y mujer son al final y definitivamente la plenitud de la creación y de la imagen de aquel que nos creó[48]. Además, "la plenitud de los tiempos" es nueva creación donde el reino ha llegado, porque Dios ha enviado a su hijo nacido de mujer. En esta plenitud de los tiempos, por tanto, toda mujer tiene un papel preponderante y esencial en la historia de salvación.

El evangelista que intuye originalmente a María como esposa es Mateo. Éste inicia su evangelio narrando la genealogía de Jesús: "...Jacob engendró a José, esposo de María, del cual nació Jesús, llamado Cristo" (Mt 1,16). Jesús pertenece al linaje del antiguo pueblo judío y que Mateo va narrando hasta llegar a José, esposo de María, "de la cuál nació Jesús". María, de la cual nace el Mesías, es en lenguaje simbólico "esposa" de todo el pueblo antiguo, del cual también nace el nuevo,

47 Íbidem.

48 GEBARA, Ivone- BINGEMER, Ma. Clara. María, mujer profética. Madrid: Paulinas. 1988, p.69.

48 Íbid. p. 66.

aunque conjugado con algo inédito. Es interesante notar que la genealogía es la de José. María es la esposa Virgen, la novedad inédita ligada a un pueblo de larga tradición. Lo viejo y lo nuevo se unen, y engendran de nuevo al pueblo fiel*. La experiencia salvadora de Dios es experimentada y plasmada con la simbología matrimonial, Por eso "lo que en ella ha sido engendrado viene del Espíritu Santo" (1,20). Se advierte una especie de "ruptura" en la genealogía, pues de la madre, María, sólo se dice que es esposa de José. Sin embargo, su pareja, su cónyuge en la generación del Mesías, es el Espíritu Santo. Se trata ahora del nacimiento del nuevo pueblo de Dios, engendrado en la mujer, figura del pueblo.

La mujer es aquí el símbolo del pueblo fiel, del cual nace el Mesías; y José, el pueblo antiguo, que en cierto modo se desvió de la alianza y es llamado otra vez a las nuevas nupcias para recomenzar el amor. Por eso, él no la rechaza y advierte la profundidad de lo que está aconteciendo en medio del pueblo. José es el judío fiel que acoge la novedad del Mesías; el pueblo al que Mateo está escribiendo.

Desde esta interpretación se puede afirmar que la mujer continúa siendo hoy la "esposa fiel", en el sentido de que por su fidelidad a Jesús, anuncia la Palabra de vida a una comunidad de hermanos(as) que, por falta de una evangelización, ha reducido su fe a unas "tradiciones cultuales" conduciéndolo a un divorcio entre fe y vida; aquellos que ya no creen en esa novedad del Reino han caído en el desencanto y en el sin sentido de la vida. La mujer, por su protagonismo evangelizador puede hacer surgir al nuevo pueblo fiel que se deja interpelar y engendrar por el Espíritu Santo llegando a ser de verdad Hijos de Dios porque se comprometen en la transformación de un mundo mejor que brinda cabida para todos.

Después de la anunciación encontramos a María que corre presurosa por las montañas de Judá a llevar la Buena Nueva del Reino presente en su Hijo y a servir a Isabel que espera en su vejez a un hijo. Al verla, Isabel la saluda proclamándola feliz porque ha creído que se cumplirán

* Este nuevo pueblo no rechaza a nadie sino que todos forman parte del Pueblo de Dios. Esta es la dinámica del Dios de la Biblia, que reaparece nuevamente, ahora es portadora de una perspectiva más amplia, por ser más universal y no restringida a un pueblo único.

las promesas del Señor (Lc 1,42), siendo reconocida así como la primera creyente en el proyecto de Dios, la primera discípula del Señor en los tiempos mesiánicos. En ese momento María como primera profetisa de Reino[49] proclama el cántico del Magnificat (Lc 1,47-55), que expresa la alegría del pueblo que vive y proclama las maravillas de la presencia de Dios, que mira a su pueblo y establece la justicia en medio de él.

El canto de María es el "programa del reino de Dios", así como el programa de Jesús, leído en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-21). Ambos discursos tienen el mismo fundamento teológico: se anuncia el evangelio a los pobres, se proclama la liberación a los cautivos, los ciegos recobran la vista, llega la liberación de los oprimidos y de la presencia del Espíritu en la mujer y en el hombre[50]. Desde esta perspectiva María se reconoce pobre de Yahvé "Porque se ha fijado en su humilde esclava" y predilecta de Dios. De esta manera, está siendo consciente de ese actuar misericordioso de Dios que prefiere a los débiles y ellos lo esperan todo de él.

Además, María es representante de los pobres "Desde ahora me felicitarán todas las generaciones", ella se convierte en canal histórico permanente de evangelización. Los pobres son portadores del mensaje liberador, por eso el Señor es grande[51].

En esta misión evangelizadora también María proclama con valentía los valores del Reino[52]. De esta manera María se hace portadora de una buena nueva de la cercanía del Reino de Dios con sus realizaciones en todos los niveles: el personal, el socio-político y el religiosos-trascendente[53]. La propuesta de María se convierte en una alternativa de carácter ético para todos y de manera especial para la mujer. Una propuesta que surge de la profunda alegría de saberse amada y escogida.

---

49 PERESSON, Mario L. La pedagogía de Jesús. Maestro carismático popular. Bogotá, Colombia: Kimpres Ltda, 2004, p. 214.

50 GRAHAM Helen R. ¿Qué puede significar María? En: Vida Religiosa. Vol 64 N° 2 (Mayo 1988) p.175-176 (pp.173-176).

51 IDÍGORAS, José Luis. María y la Iglesia. María, Mujer y Pobre, Arquetipo de la Iglesia, Femenina y Pobre. En: Medellín. Bogotá DC. N° 32, (dic. 1982), p. 484-488.

52 LOHFINK, Gerhard, ¿El Sermón de la montaña para quién? Barcelona: Herder, 1989. Citado por Carmiña Navia. Op. cit. p. 87.

53 NAVIA VELASCO, Carmiña. Diálogo entre mujeres...Op. Cit. p. 14-16.

Se puede afirmar que construir una sociedad bajo esto parámetros, se convierte en imperativo para hombres y mujeres cuya referencia a María de Nazareth sea importante, como es en el tema que nos compete.

Por último, es importante mencionar que en la narración del nacimiento de Jesús (Lc 2,7), Lucas sitúa históricamente el parto de María teniendo lugar bajo el dominio romano, bajo el poder del emperador Cesar Augusto, durante un censo realizado por orden del emperador. El parto ocurre en Belén. Allí es donde María da a luz a su hijo primogénito. Además, el cuadro pintado por Lucas para narrar las circunstancias que rodean el parto son una verdadera teofanía o manifestación de Dios (Lc 2,14). Esta manifestación se da en medio de los acontecimientos de la historia, en medio de sus conflictos, en medio de la dominación de un poder político y extranjero. Pero Dios "es engendrador" en la carne de los que son fieles al Espíritu del Señor, y María es el símbolo eminente de esa fidelidad. Lo reconocen los sencillos y pobres pastores.

A María la encontramos también reunida con la primera comunidad de discípulos, que vive la experiencia de la Resurrección, esperando la venida del Espíritu Santo prometido y acompañando al nacimiento de la Iglesia (Hech 1,12-14)[54].

En conclusión María nos señala una praxis con unos rasgos propios de ella y que motiva a todo creyente pero, de manera especial, a la mujer comprometida en el anuncio de la Buena Nueva del Reino, como:

- Actitud reflexiva (Lc 1, 34ss; 2,19; 2,52). María nos muestra un camino inédito para el discernimiento, que debe pasar por el corazón, por la totalidad de la persona.
- Generosidad y decisión: María no pretende retener al Hijo para sí; ella no se interpone como madre en la tarea de su hijo sino que participa de ella, la respalda y la impulsa (Lc 2,41-45 y Jn 2,1-12).
- Riesgo y valor en continuidad y comunión profunda con las actitudes anteriores, encontramos en María el valor y la decisión de los mártires. Ella no vacila, asume su camino aceptando el dolor

[54] MARQUEZ Miguel. María y la Mujer. En Revista de Espiritualidad. Madrid, N° 218., 1990. p. 95-119.

que conlleva, sin volverse atrás por ello (Lc 2,33-35; Jn 19,25; Hec 1,14)[55].

Se puede decir que la consideración de María de Nazaret como la que anuncia y prefigura el proyecto y la misión liberadora de Jesús con sus realizaciones en todos los niveles, el socio-político, religioso-trascendente es esencial en la tarea evangelizadora de la Iglesia y, en la que la mujer tiene un lugar preponderante.

4. PRINCIPIO SACRAMENTAL

a. *El Bautismo*

En el Nuevo Testamento se extiende el sacerdocio real a las mujeres (1Pe 2,9) y la primera asamblea cristiana, la de Pentecostés, comprende hombres y mujeres (Hch 1, 14-15), todos los cuales reciben el bautismo del Espíritu y los carismas (Hch 1-2) con la finalidad de ponerlos al servicio de la comunidad. San Pablo reconoce a las mujeres el derecho a profetizar (1Cor 11,5) y alude a la fórmula más lapidaria: "No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos son uno en Cristo" (Gál 3, 28)[56].

De esta manera todos los bautizados, estamos llamados a realizar algún ministerio en la Iglesia como es el de evangelizar y la razón teológica consiste, ante todo, en que los creyentes hemos sido llamados a ser discípulos de Jesucristo y a ser miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia (Ef 4,15-16)[57]. Eso significa, en concreto, que la mujer tiene un

55 NAVIA V. Carmiña. La mujer en la Biblia. DABAR. México. 1994, p. 84-95

56 El rito de ingreso en el nuevo pueblo mesiánico era el bautismo recibido en el nombre del Mesías exaltado. Aunque las comunidades asumieron el rito de Juan Bautista, éste adquiere un carácter directamente mesiánico. La liberación de la maldad y la consiguiente renovación de la alianza que ese ingreso implicaba se fundaba ahora en la muerte salvadora de Jesús. Además este rito comportaba el don del Espíritu como la fuerza transformadora del nuevo pueblo mesiánico. El signo concreto de que esa nueva creación ya se había inaugurado era la comunidad en la que se ingresaba, ya que su configuración señalaba la realización de la nueva humanidad pacificada, superadora de las divisiones de la humanidad vieja. Cf. VIDAL, Senen. Los tres proyectos de Jesús y el Cristianismo Naciente. Salamanca: Sígueme. Biblioteca de estudios Bíblicos, N°. 110. 2003, p. 287-289; LAURENTIN, R. Jesús y las mujeres: una revolución ignorada. En: Concilium. Estella. N° 154 (abril 1980) p. 93-95.

57 WIBBING, S. Cuerpo, miembro. En: COENEN, L., BEYREUTHER, E., BIETENHARD, H. Diccionario Teológico del Nuevo Testamento. Salamanca: Sígueme. 1980. P. 373-380.

ministerio, una misión, una tarea concreta que desarrollar: el anuncio de la Buena Nueva[58].

Ahora, siendo que el rito bautismal tiene su significado desde la praxis de Jesús, es importante mencionar que el bautismo recibe su significación, ante todo, del bautismo que Jesús recibió de parte de Juan el Bautista. La importancia del bautismo que recibió Jesús reside en que él mismo en aquel momento, aceptó la vocación y propuesta de Dios su Padre: la vocación y el destino del siervo doliente que se solidariza con el pueblo hasta sufrir y morir por ese pueblo al que pertenece y que es parte de él[59]; las dos únicas veces que Jesús utiliza, según los evangelios, el verbo "bautizar" (*baptiszenai*, "ser bautizado": Mc 10,38; Lc 12,50), es para referirse a su propia muerte. Así, en labios de Jesús, "ser bautizado" es lo mismo que ser crucificado, es decir, sufrir y morir por el pueblo. Además el texto bautismal más importante de todo el NT es Rom 6,3-5, donde mediante el bautismo, el cristiano se asocia al destino de muerte y de resurrección de Jesús, el Mesías. Esto significa que quien recibe el bautismo queda "revestido" de Cristo (Gál 3,27). Y quedar revestido de Cristo es lo mismo que adoptar una conducta semejante a la suya, puesto que este es el significado del verbo griego *éndudészai*, que se refiere al comportamiento, a la conducta (Rom 13,12.14; 2Cor 5,3; 5,6-10; Ef 4,24; 6,11.14; Col 3,10.12; 1Tes 5,8). Por lo tanto, ser bautizado es asumir en la vida una vocación, una conducta, un comportamiento semejante al de Jesús, y este es el ministerio, del profeta mártir que sufrió por la liberación del pueblo[60].

Además, cada persona es bautizada «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19), es decir, por el bautismo entramos

58 CASTILLO, José María. Teología para comunidades. Madrid: Paulinas, 1990, p. 120. El Vaticano II pone de relieve cómo por los sacramentos de iniciación el cristiano es configurado a Cristo, participando de su vida, su misterio y su misión o triple "*munus*" (LG 10, 11, 31; AA2-3), y al mismo tiempo viene a ser miembro del cuerpo vivo de la Iglesia, y a pertenecer con todos los derechos y deberes al pueblo de Dios, comprometiéndose a ser testigo de Dios en el mundo con la fuerza especial del Espíritu; BOROBIO, Dionisio. Fundamentación Sacramental de los Servicios y Ministerios. En: Phase. Barcelona. N° 162 (nov-dic 1987) p. 491-513.

59 CASTILLO, José María. Teología para comunidades. Madrid: Paulinas 1990, p. 269-283; BOROBIO, Dionisio. Fundamento Sacramental del compromiso Evangelizador de los Laicos en la *Christifideles Laici*. En: Phase. Barcelona. N° 177 (mayo-junio 1990); p. 227-249.

60 CASTILLO, José María. Para comprender los ministerios de la Iglesia. Estella: Verbo Divino. 1993, p. 120.

en una íntima comunión con Dios en Cristo. Somos asociados con Cristo en el poder del Espíritu que comparte su relación con el Padre. «Ustedes ahora son hijos; por esta razón, Dios mandó a nuestros corazones el Espíritu de su propio Hijo, que clama al Padre: *¡Abba!* o sea, *¡Papá!*» (Gál. 4:6). Además, cada cristiano vuelve a escuchar la voz que un día fue oída a orillas del río Jordán: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (*Lc* 3, 22); y entiende que ha sido asociado al Hijo predilecto, llegando a ser hijo adoptivo (cf. *Ga* 4, 4-7) y hermano de Cristo. Así, como hijos adoptivos de Dios, las mujeres, tanto como los hombres, son imagen de Cristo. Es decir, compartimos con Cristo el ser hijos de Dios al igual que Él, al igual que su muerte y resurrección.

De esta manera, por el bautismo las mujeres hacen presente a Cristo por sus obras y por sus palabras en el anuncio de la Buena Nueva porque *comparten la identidad de Jesús como el Cristo*, que están incorporadas en Él, como representante de la raza humana, y que en consecuencia, Cristo vive en ellas. Debe decirse que el bautismo establece a las mujeres, tanto como a los hombres, en el rol de *representantes de Cristo* - personas en quienes la realidad de la vida de Cristo, la reconciliación con Dios, se manifiesta expresamente. La implicación lógica es que las mujeres, al igual que los hombres, hacen presente a Cristo por su vida y por su palabra, en el anuncio de la Buena Nueva[61].

Además, el Espíritu Santo «unge» al bautizado, le imprime su sello indeleble (cf. *2 Co* 1, 21-22), y lo constituye en templo espiritual; es decir, le llena de la presencia de Dios gracias a la unión y conformación con Cristo[62].

Con esta «unción» espiritual, toda mujer cristiana puede, a su modo, repetir las palabras de Jesús: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por lo cual me ha ungido para evangelizar a los pobres, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, y a proclamar el año de gracia del Señor» (*Lc* 4, 18-19; cf. *Is* 61, 1-2). De esta manera, mediante la efusión bautismal y crismal, la mujer participa en la misma misión de Jesús el Cristo, el

61 FURLONG Mónica. Feminine in the Church. Londres: SPCK, 1984, págs. 80-83.
62 ChL, Nº 13.

Mesías Salvador. Se puede decir que el bautismo es el sacramento en el que el laico y, en concreto, la mujer, recibe la tarea de ejercer el ministerio del anuncio de la Buena Nueva al que es llamado.

b. La Confirmación

El sacramento de la Confirmación tiene mucha relación con el signo con el que se administra, el Crisma. En el AT se ungía a los reyes (Jue 9,8.15; 1Sm 9,16; 10,1; 15,1.17; 16,3.12; 1Re 1,39; 2 Re 9,3.6; etc), de tal manera que, en esa unción, el rey recibía el poder para ejercer su función (Sal 45,8-9). Pero, por otra parte, esta función estaba estrechamente relacionada con la defensa de la justicia, que era, según la mentalidad hebrea, la defensa de los pobres y desvalidos, los huérfanos y las viudas, es decir, la defensa eficaz de todos los que, por sí mismos, no podían defenderse (Sal. 82,1-4; 68, 86 y 98). En todos estos casos se ve claramente cómo el defensor de los pobres y marginados era Dios mismo. Pero Dios no realizaba esa función directamente, sino por medio del rey, como consta en los Salmos 45,8 y 72, 1-4.12-14[63].

De todo esto se deduce que la Confirmación es el sacramento en el que el cristiano se compromete para luchar en la promoción de la justicia, que se realiza en la defensa eficaz de los pobres y marginados. Así, el confirmando es aquel que viene a participar en virtud y por el poder del Espíritu que ha recibido, a la misión pública de Cristo (Bautismo en el Jordán) y a la misión pública de la Iglesia (Pentecostés)[64].

Se puede afirmar que el ministerio fundamental que recibe cada cristiano en la Confirmación es la misma que caracteriza la misión de Jesús: la instauración del reino de Dios su Padre que es el ministerio de la justicia en defensa de los pobres y marginados. Un ministerio que luego se especifica y se diversifica en los múltiples y variados servicios que cada creyente puede realizar en bien de los demás[65].

63 CASTILLO, José María. Teología para comunidades. Madrid: Paulinas 1990, p. 285.

64 BOROBIO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 89-119.

65 BOROBIO Dionisio. Confirmar hoy. De la teología a la praxis. Bilbao: Sígueme, 1986 158-169; BOROBIO Dionisio. La confirmación como don del Espíritu pentecostal. En: Phase N° 223 (1998), p. 55-70.

La Confirmación conlleva además un envío, una presencia eficaz del Espíritu y un compromiso especial con la misión. Ya que en la confirmación "nos vinculamos más estrechamente a la Iglesia", exige también una participación más activa en la misión primordial de la Iglesia que es la instauración del Reino de Dios[66]. De esta manera la identidad y dignidad del discípulo se manifiesta no sólo en el Bautismo y la participación de la vida de Cristo, sino también por la comunión eclesial y el compromiso en la misión de la Iglesia. El bautizado y confirmado no solo está en la Iglesia, es Iglesia; no sólo pertenece a la Iglesia, sino que la Iglesia le pertenece también a él.

Por lo tanto, la Confirmación, como sacramento pneumático y eclesial, pone en evidencia especialmente el aspecto comunitario y profético de la vocación cristiana, aspecto que solo puede desarrollarse adecuadamente a través de los diversos servicios y ministerios eclesiales. El sacramento de la Confirmación, hoy más que nunca, no solo moviliza esa diversidad de servicios y ministerios como preparación, sino que los exige y promueve como fruto. Por eso, es lugar del ejercicio ministerial, fundamento ontológico de ministerios e impulso para una participación ministerial[67].

Así, cada hombre y cada mujer al recibir el Bautismo y la Confirmación, reciben al mismo tiempo un encargo, una tarea, que es el ministerio en bien de la comunidad y de la sociedad, que han de ejercitarse en su vida.

c. *La Eucaristía*

Remitiéndonos a la concepción fundamental que tenían las primeras comunidades cristianas acerca de su ser de pueblo mesiánico fundado en la Nueva Alianza con Dios, era la de ser representante del Israel auténtico, el "Israel de Dios", que conforme al sentido de su elección, tenía la función de ser medio salvador para todos los pueblos de la tierra[68].

66 BOROBIO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 89-119.

67 BOROBIO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 75.

68 VIDAL, Senen. Los tres proyectos de Jesús y el Cristianismo Naciente. Salamanca: Sígueme. 2003, p. 335.

El rito central de ese pueblo mesiánico era la Cena del Señor. En ese rito celebraba su existencia fundada en la Nueva Alianza que Dios había hecho por medio de la muerte salvadora del Mesías exaltado. Era ya la celebración de la época mesiánica, con el Mesías exaltado como anfitrión del banquete comunitario, pero aguardando aún el banquete del reino mesiánico esplendoroso[69]. Así, la Eucaristía se considera el centro vivificador de todo ministerio en la Iglesia, además de ser el punto nuclear y el referente principal de toda acción evangelizadora.

La Eucaristía también es el centro de la vida cristiana y de la vida eclesial, y por lo mismo, es el centro de toda ministerialidad y, por este hecho, de toda evangelización (CIC, 1324). Esta centralidad no sólo se debe a que es el culmen y fuente de la vida y de la gracia (SC 10-11), sino que además es expresión cumbre de la misma ordenación orgánica de la Iglesia y signo máximo de pertenencia a la comunidad eclesial[70].

Desde la perspectiva eclesial, se considera que de alguna manera "la Eucaristía es la Iglesia y la Iglesia es la Eucaristía"[71]. En la misma estructura de la celebración eucarística se encuentran contenidos todos los aspectos esenciales de la misma Iglesia y viceversa: La Eucaristía es Palabra y Signo, lo mismo que debe ser la Iglesia: palabra que se predica y signos que se testifican; la Eucaristía es comunidad que comparte, se solidariza, y es misionera: como la Iglesia que es comunidad de comunidades que evangeliza y se evangeliza; la Eucaristía es unidad (comunión) y servicio (acogida fraterna): la Iglesia también es unidad en el amor y fraternidad en la justicia; la Eucaristía es acción de todo el pueblo: y la Iglesia es también un pueblo que actúa en la vida en una ordenación de servicios y ministerios (OGNR 1,7ss.).

Por lo que se ha mencionado anteriormente se puede decir que los sacramentos suponen, expresan, realizan, promueven y exigen una acción evangelizadora, que no se reduce al acto celebrativo, sino que se expande y abarca, como la misma sacramentalidad de la Iglesia y del cristiano, a toda la vida.

69 Íbidem.

70 Ordenación General del Misal Romano (=OGMR), Madrid: ..., 1969, p. 69.

71 HOTZ, A. Los sacramentos en nuevas perspectivas, Salamanca, 1986, p. 205; BOROBIO, Dionisio., Eucaristía, Madrid 2000, p. 317-353.

De esta manera los sacramentos de iniciación cristiana son fundamento y fuente del llamado de toda mujer a pertenecer a la nueva familia de Dios, se vincula más estrechamente a la misma, y le exige una participación más activa en la misión primordial de la Iglesia que es la instauración del Reino de Dios.

5. LA MUJER EN UNA IGLESIA DE COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN

a. La corresponsabilidad en la Iglesia

Todos somos Iglesia: pueblo de Dios y desde allí se debe de entender el servicio de la Iglesia ministerial (LG 9). La mujer cristiana es, antes que nada, un miembro de la familia de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo por el Bautismo, y hermana de los miembros que forman la gran familia de los hijos de Dios, que por haber sido iniciada e insertada en la vida y seguimiento de Cristo está ya comprometida en las exigencias de la comunidad a la que pertenece. En definitiva todos, como parte de la Iglesia, estamos comprometidos en la vivencia y el anuncio de la novedad del Reino de Dios, "los cristianos seglares reciben el derecho y la obligación del apostolado de su unión con Cristo Cabeza" (AA3).

La concepción de la Iglesia como pueblo de Dios enfatiza el sentido comunitario, la igualdad y dignidad fundamental de todos los cristianos, el protagonismo de la comunidad eclesial como sujeto receptor de los dones de Cristo y como agente misionero, y también el valor primordial de las Iglesias locales y de la corresponsabilidad eclesial[72].

De esta manera la corresponsabilidad afecta a todo el pueblo de Dios, que es a la vez diferenciada. Esta corresponsabilidad debe pasar de una Iglesia que se centra principalmente en los presbíteros a una Iglesia que toma en cuenta a todo el pueblo de Dios y donde la mujer tiene un aporte especial. Esta participación la han de integrar armónicamente los ministerios ordenados y los ministerios laicales, en donde éstos no han de realizar trabajos de suplencia, sino de llevar a término su vocación de cristianos[73].

72 LIDI, Patxi. Corresponsabilidad eclesial. En: Iglesia viva. N° 120, (1985), p. 542.

73 BESTAR, Joan. Corresponsabilidad y participación en la parroquia. El consejo pastoral parroquial. Madrid: PPC, 1995, 196 p.

Desde la conciencia de pertenecer a la Iglesia, y que se concretiza en la comunidad cristiana a la que pertenece, se fundamenta el compromiso con ella y como consecuencia a vivir una igualdad básica, una forma común de ser y de estar en la Iglesia. Ante esto es importante mencionar que la mujer ha tenido una fuerte conciencia de pertenencia a su comunidad y de ahí su compromiso radical con ella en su aporte evangelizador.

Está misión única en su pluralidad de dimensiones afecta y corresponde básicamente por igual a todos los miembros del pueblo de Dios, pero funcionalmente los afecta de modo diversificado, según los distintos ministerios, según los servicios-ministerios que asume cada uno de estos miembros, como es el ministerio tan primordial de la evangelización.

Además, en la Iglesia todos somos fundamentalmente, por nuestro bautismo, sacerdotes, profetas y reyes (1Pe 2,9; LG 30) y la participación en el sacerdocio de Cristo se hace ahora explícita, adquiriendo sus títulos para una actuación sacerdotal reconocida en la comunidad de los bautizados. Esta actuación o función sacerdotal se ejerce en la ofrenda del único sacrificio de Cristo, con Él y por Él (Ap 1,5; Heb 13,15); en la alabanza que tiene su expresión en la Eucaristía (Heb 13,15; 10,22), en la entrega diaria de la vida y por el testimonio que culmina con el martirio. Si todos somos sacerdotes, y participamos del mismo sacerdocio de Cristo, todos debemos ser responsables, según la condición propia, con la dimensión propia del pueblo de Dios[74].

Los fundamentos que hemos mencionado nos llevan a afirmar que la participación evangelizadora de la mujer es esencial en la Iglesia, por pertenecer al Pueblo de Dios, por ser parte importante del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia y por su bautismo que la hace partícipe de Cristo Sacerdote, Profeta y Rey.

b. La corresponsabilidad tiene como base la comunión

El Concilio Vaticano II, al hablar de la corresponsabilidad, parte de la concepción de la responsabilidad compartida que tiene su raíz

74 BOROBIO, Dionisio. Misión y ministerios laicales. Mirando al futuro. Salamanca: Sígueme, 2001 p. 24.

en la igualdad fundamental de todos los creyentes, en la común dignidad de los cristianos que viven en comunión y en la responsabilidad de la misión de la Iglesia: "los laicos pueden ser llamados de diversos modos en una colaboración más inmediata con el apostolado de la jerarquía. Así, pues, incumbe a todos los laicos la preclara empresa de colaborar para que el divino designio de salvación alcance más y más a todos los hombres" (LG 33). Esta igualdad fundamental constituye el principal punto de apoyo para una aplicación de la corresponsabilidad donde la mujer haga presencia en los lugares de decisión y de programación para que se lleve a cabo una evangelización eficaz donde ella es la principal protagonista. Además, esta igualdad también hace posible un cambio en la manera de entender la Iglesia, no ya donde la mujer queda excluida, sino que compromete a todos en la única misión de la Iglesia, de vivir en una comunidad que anuncia la Buena Noticia del reino y en donde todos somos corresponsables.

La vivencia de la comunión, requiere coparticipación y corresponsabilidad como comunidad ministerial, porque ningún ministerio singular debe totalizar, ni monopolizar la ministerialidad cristiana y eclesial (LG 30). Debe ser una participación activa y sinfónica de ministerios y servicios[75].

La vivencia del pueblo de Dios en la vivencia de la corresponsabilidad, debe ser obra de cooperación con sentido de unidad y de comunión, de acuerdo con la gracia recibida por el Espíritu para el bien de la comunión eclesial, en donde exista la responsabilidad personal por el propio carisma y ministerio, y responsabilidad compartida, nacida de la unidad del Espíritu, comunión de vida, de amor y de fe, que une a todo el pueblo de Dios en el Espíritu, que obra toda la realidad de la Iglesia[76].

75 SANCHEZ CHAMOSO, Román. Iglesia-comunión en su vertiente operativa. Del ser al actuar eclesial. En: Seminarios. Salamanca. Nª. 141, (jul-sep 1996); p. 276-277.

76 LOSADA, Joaquín. La corresponsabilidad en la Iglesia: importancia doctrinal, resistencias prácticas. En: Sal Terrae. Santander. Vol. 71-4 Nº. 839, (1983). P. 279-290.

6. CONCLUSIÓN

Considero que los horizontes teológico-pastorales aquí abordados brindan elementos interesantes para afirmar que la participación de la mujer, sobre todo su papel evangelizador, es esencial en la misión de la Iglesia.

La antropología bíblico-teológica plantea la igualdad creacional, y la reciprocidad hombre mujer, afirmando que el varón y la mujer han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Esto los coloca ante las mismas oportunidades.Además al ser creados a su imagen y semejanza se afirma que el hombre y la mujer son colocados frente a Dios en estrecha relación con Él y mutuamente tienen la tarea de representarlo en la tierra. Por otro lado esta semejanza los lleva a un cuidado y transformación de la creación.

Esta nueva comprensión del ser humano, sobre todo de la mujer, tema central de este estudio, incidirá de forma decisiva para realizar una evangelización que propicie un autoconocimiento de la igualdad creacional y singularidad del ser hombre o mujer, a la luz de la Palabra de Dios.Y sólo en la igualdad, unidad y singularidad se manifiesta que ella y él están llamados no sólo a existir el uno al lado del otro, sino el uno para el otro en la común realización de la misión original-creatural que Dios les ha encomendado. Esta toma de conciencia reforzará la dignidad de la mujer y la reafirmará como persona, además de ayudar a descubrir que ella también está llamada a hacer presente a Dios por el hecho de ser persona creada a imagen de Dios.

La Mariología, a la luz del Nuevo Testamento, corrobora esta tarea imprescindible de la mujer en el plan de salvación. Ella es presentada como arquetipo y como prototipo de toda la Iglesia y más aún de la mujer. María como representante del pueblo de Israel, y a la vez como mujer concreta, es portadora del Nuevo Israel, de la Nueva Alianza que Dios establece con la humanidad. En este proyecto María aparece como sujeto activo y responsable, primera discípula del Señor, compañera de sus hermanos asumiendo con ellos la tarea del anuncio de la Buena Nueva del Reino. Ella se encuentra en el centro donde se gesta esa nueva humanidad por la Encarnación. El Nuevo Pueblo es alumbrado por el vientre de una mujer, pasando de la infancia a la edad adulta. De

esta manera cada mujer, que se sabe portadora de la Buena Nueva del Reino, por su maternidad, hace que Dios se haga hombre o mujer nacido de ella, siendo consciente de que Dios es el que toma carne de hombre y de mujer y que ellos son la plenitud de la creación y de la imagen de aquel que nos creó. La mujer, también por su acompañamiento en la fe hace posible que Dios sea engendrado en el rostro de cada persona a la que evangeliza.

Desde la interpretación de María Esposa, Madre, virgen se puede afirmar que la mujer continúa siendo hoy la "esposa Madre y virgen", en el sentido de que por su fidelidad y anuncio de la Palabra de vida dirigida a una generación de hermanos(as) (que por falta de una adecuada evangelización) ha reducido su fe a unas "tradiciones cultuales" o han llegado al desencanto y al sin sentido de la vida. La mujer, por su protagonismo evangelizador, puede hacer surgir al nuevo pueblo fiel que se deja interpelar y engendrar por el Espíritu Santo llegando a ser de verdad Hijos de Dios porque se comprometen en la transformación de un mundo mejor que brinda cabida para todos, sobre todo para los más desprotegidos.

Se puede decir que la consideración de María de Nazaret como la que anuncia y prefigura el proyecto y la misión liberadora de Jesús con sus realizaciones en todos los niveles, el socio-político, religioso-trascendente es esencial en la tarea evangelizadora de la mujer para la Iglesia de esta época.

Desde el horizonte sacramental, todos estamos llamados a realizar algún ministerio en la Iglesia como es el de evangelizar y la razón teológica consiste, ante todo, en que los creyentes somos miembros del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (Ef 4,15-16). Eso significa en concreto que todos y cada uno de sus miembros tiene un ministerio, una misión, una tarea concreta que desarrollar: el anuncio de la Buena Nueva. La Eucaristía es considerada como el centro vivificador de todo ministerio en la Iglesia. Además, de ser el punto culminante y el referente principal de toda acción evangelizadora.

Vol. XXXII / n. 127 (2006) 485-489

medellín

Propuestas hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

II Encuentro de Institutos de Formación Teológica y Pastoral de América Latina

Bogotá, Julio 27-29 de 2006

1. INTRODUCCIÓN

El Instituto Teológico Pastoral para América Latina, ITEPAL, promovió la realización del II Encuentro de responsables de Institutos de Teología y Pastoral del Continente. El evento se realizó en Bogotá, del 27 al 29 de Julio, con el fin de intercambiar experiencias en procesos formativos y fomentar la cooperación en el contexto de la preparación y próxima realización de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. El I Encuentro se había realizado en 1993 con la participación de Institutos Teológico Pastorales dedicados a la investigación y difusión de la Doctrina Social de la Iglesia.

El presente encuentro constituyó una instancia válida para un mejor conocimiento de los Institutos Teológico Pastorales que funcionan en América Latina y el Caribe y de los programas que desarrollan especialmente en los campos de la investigación y la formación de agentes pastorales; asimismo, favoreció el intercambio de experiencias en lo relacionado con las líneas investigativas en que está comprometido cada uno de los Institutos, ayudó a examinar las posibilidades de ofrecer programas específicos relacionados con el tema de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en sus diversas fases y estudiar iniciativas con miras a desarrollar planes conjuntos entre los diversos Institutos en diversos campos, ya sean de docencia, investigación o publicaciones.

Como resultado de este encuentro ofrecemos nuestro aporte partiendo de algunas situaciones que **constatamos** desde la realidad del los Institutos en los que prestamos nuestro servicio a la Iglesia; así mismo, planteamos algunos **principios orientadores** que han de iluminar los diversos procesos formativos que estamos implementando. Por último, hacemos algunas **propuestas**, sobre todo en perspectiva de los horizontes que se abren con motivo de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

2. ALGUNAS VERIFICACIONES

En las últimas décadas en América Latina y El Caribe observamos el surgimiento de diversos Institutos de Teología y Pastoral orientados a la formación y actualización de agentes de pastoral, y con menor suerte a la investigación y publicación de materiales. En este camino se ha logrado crear espacios de dialogo, discusión y búsqueda de respuestas adecuadas a los enormes desafíos que enfrenta la evangelización en el Continente. Asimismo, se han podido formar innumerables líderes al servicio de las Iglesias particulares.

Ciertamente ha sido un proceso rico y diverso en el cual hemos tenido muchos logros y también objetivos inconclusos. Ahora, que nos preparamos a la V Conferencia General del Episcopado, queremos mencionar algunos hechos que están desafiando la misión de nuestros Institutos y que exigen de nosotros, y de toda la Iglesia, propuestas pertinentes e integrales en la perspectiva de la Nueva Evangelización, del discipulado, de la misión en el mundo y de la búsqueda de una vida digna para nuestros pueblos.

1. En América Latina están surgiendo nuevas realidades sociales y nuevos "sujetos sociales" como destinatarios de la acción evangelizadora de la Iglesia, que demandan de los Institutos de Teología y Pastoral, nuevas alternativas de formación y atención. Un ejemplo de esto es el nuevo rol que asume actualmente la mujer en la sociedad latinoamericana y que la Iglesia todavía no ha asumido en su totalidad.
2. La Iglesia, a pesar de lo que se expresa en los últimos documentos del Magisterio, todavía no ha abierto los espacios necesarios para que los laicos asuman su protagonismo en la evangelización y en la transformación de la sociedad latinoamericana.
3. Los procesos formativos no solamente no explicitan satisfactoriamente la dimensión comunitaria de la experiencia cristiana, sino que tampoco se construyen desde la comunidad y para la comunidad.
4. La movilidad social, característica de nuestro tiempo, exige propuestas formativas diferenciadas. Los criterios de jurisdiccionalidad o territorialidad que priman en la acción pastoral de la Iglesia, no son, necesariamente, los más adecuados para una efectiva

acción pastoral, sobre todo hacia los más alejados, ni para una formación del discípulo y misionero de Jesucristo.

5. Muchas veces, nuestros procesos de formación no se elaboran desde la perspectiva del destinatario de la misma, desde sus necesidades concretas, y desde su contexto histórico social. Los programas formativos, generalmente, están centrados en el desarrollo de contenidos, descuidando los procesos de cambio y transformación personal y social.
6. La formación que damos en los Institutos no siempre suscita y fomenta el crecimiento en la fe, y un mayor compromiso con su comunidad eclesial y con el mundo. Muchas veces nos quedamos en encuentros formativos fragmentarios o esporádicos sin mayor continuidad y acompañamiento.
7. Guardando las diferencias entre las distintas realidades de cada país, creemos que la cobertura de nuestras ofertas de formación eclesial es notoriamente insuficiente.
8. La formación que ofrecemos, muchas veces, no toma suficientemente en cuenta los graves problemas sociales que amenazan la vida de los pueblos latinoamericanos, ni favorece los cambios profundos que requiere nuestra sociedad.
9. No se han asignado recursos suficientes para la formación de los laicos. Muchas veces, los pastores tampoco han promovido y acompañado a los laicos en su formación.
10. En nuestros centros de formación nos hemos empeñado más en la enseñanza que en el fomento de la investigación teológico-pastoral y en la publicación de materiales propios.

3. PRINCIPIOS ORIENTADORES

Creemos que hoy es preciso:

1. Formar para la vida de testigos del Evangelio, inspirados en *Ecclesia in America*: Encuentro-conversión-comunión-solidaridad-servicio al mundo.
2. Asumir la evangelización como principio integral de todas las dimensiones de la formación y como principio integrador de todos los elementos de la pastoral, acentuando las dimensiones comunitaria, celebrativa y misionera.

3. Construir procesos de formación desde una teología contextualizada en América Latina y El Caribe, considerando la riqueza del Magisterio y producción teológica latinoamericanos.
4. Ofrecer una formación permanente dirigida fundamentalmente a la vivencia bautismal, más que a las funciones ministeriales.
5. Concebir la formación como un sistema que tiene como sujeto central al formando en comunidad.
6. Clarificar la identidad de la formación cristiana, abierta al diálogo, en el contexto del pluralismo religioso, social y cultural.
7. Iniciar procesos de formación que asuman elementos de la sabiduría popular como tarea de la inculturación.

4. PROPUESTAS

1. Invitar a un cambio de paradigma educativo para que se realicen procesos de formación centrados en el desarrollo de actitudes (aprendizaje), y no tanto en los contenidos (enseñanza). La formación deberá orientarse hacia la vivencia cristiana (ortopraxis), y no solo a la adquisición de conocimientos sobre Dios y su Iglesia (ortodoxia).
2. Encausar la formación de índole individualista, masiva, impersonal y ahistórica, hacia una personalista, comunitaria y de cara a su realidad histórica por transformar. Privilegiar la *qualitas* sobre la *quantitas*.
3. Despertar en las comunidades, a través de los procesos formativos, la capacidad de discernir los signos de los tiempos y actuar en consecuencia transformando su realidad. La formación cristiana no se agota en el saber, sino que se aprende también del actuar comunitario.
4. Fortalecer los vínculos y la colaboración interdiocesana e interinstitucional en el desarrollo de programas de formación, en la elaboración, edición y difusión de materiales didácticos, así como en la realización de trabajos de investigación.
5. Diversificar las ofertas de formación, privilegiando los sectores más desatendidos en las últimas décadas: campesinos, constructores de la sociedad (actores económicos, políticos y culturales), etc.
6. Destinar más recursos y esfuerzos conjuntos en la formación de laicos y laicas.

7. Privilegiar la formación de los laicos en Doctrina Social de la Iglesia, entendida como instrumento de evangelización y de transformación de la realidad social.
8. Fortalecer los Institutos de formación con los nuevos avances de las ciencias de la educación y con nuevas tecnologías educativas.
9. Priorizar la formación de formadores sin descuidar su preparación pedagógica, a fin de garantizar la renovación de los paradigmas y la continuidad de los procesos existentes.
10. Fomentar la investigación teológica y pastoral de cara a los desafíos de la nueva realidad social, plural, diferenciada y globalizada, a fin de permanecer atentos a los signos de los tiempos y buscar nuevas respuestas a los desafíos presentes.
11. Valorar el Magisterio latinoamericano, así como la reflexión filosófica, teológica y pastoral de nuestras Iglesias y de sus centros de formación e investigación, a fin de fortalecer nuestra propia identidad, desarrollar la creatividad pastoral y potenciar lo nuestro, sin depender excesivamente de propuestas ajenas.
12. Procurar una mayor utilización de los servicios que ofrecen los Institutos de formación teológica pastoral existentes y mantener un diálogo fluido y frecuente entre los mismos.
13. Dinamizar la pastoral de conjunto con las comunidades religiosas y los movimientos de apostolado, sobre todo en materia formativa, a fin de evitar paralelismos, fortalecer la comunión eclesial y lograr mayor impacto formativo.

5. CONCLUSIÓN

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano que se celebrará en Aparecida en Mayo de 2007, con el tema "Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida", y con el lema "Jesucristo, camino, verdad y vida", se constituye, para los Institutos de formación de agentes pastorales del Continente, en un auténtico desafío que nos impulsa a renovar no sólo los programas sino el mismo enfoque de los procesos formativos. La formación de los discípulos y discípulas del Señor, debe tener como meta fundamental la identificación con Jesucristo hasta llegar a tener "los sentimientos que corresponden a quienes están unidos a Cristo Jesús" (Flp 2, 5), como dice san Pablo. (Cfr. Documento de Participación, No. 54).

Concluimos nuestros trabajos con el firme propósito de continuar intercambiando nuestras experiencias y programas formativos, de seguir consolidando nuestra relación y con el deseo de ampliar la cobertura de este tipo de encuentros, de modo que podamos contar con la presencia de todos los países del Continente.

Participantes:

Padre
ZENILDO LIMA DA SILVA
Director
Instituto de Teologia, Pastoral e Ensino Superior da Amazônia - ITEPES.
Brasil

Padre
OSCAR CÉSPEDES SOLÍS
Director
Instituto Costarricense de Teología Pastoral
Costa Rica

Señor
VICTOR CHÁVEZ HUITRÓN
Coordinador Académico
Instituto Mexicano de Doctrina Social - IMDOSOC
México

Señora
ESTELA NARDELLI DE ROMERO
Directora
Instituto Pastoral Arquidiocesano
Paraguay

Padre
FERMIN CASTELLANO
Asesor
Instituto Pastoral Arquidiocesano
Paraguay

Doctor
JOSE LUIS PÉREZ GUADALUPE
Director
Instituto de Teología Pastoral "Fray Martín"
Perú

Licenciada
LIGIA MERCEDES PEREIRA
Coordinadora
Instituto Teológico Pastoral Diocesano "San Agustín de Hipona"
Venezuela

Padre
BERNARDO PINO OCAMPO
Centro de Evangelización y Catequesis
Colombia

Padre
VICTOR MANUEL RUANO
Vicerrector Académico
Instituto Teológico Pastoral para América Latina
Colombia

Padre
LEONIDAS ORTIZ LOZADA
Rector
Instituto Teológico Pastoral para América Latina
Colombia