**LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DEL MINISTERIO PROFÉTICO COMO
RESPUESTA A LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN**

JUAN CARLOS CARBALLO PÉREZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA (ITEPAL)

BOGOTÁ, D.C.

2013

**LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DEL MINISTERIO PROFÉTICO COMO
RESPUESTA A LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN**

JUAN CARLOS CARBALLO PÉREZ

**Trabajo de grado para optar por el título de
Licenciado en Teología Pastoral**

Director

DIEGO ALONSO MARULANDA DÍAZ

Licenciado en Teología

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA (UPB)

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM)

INSTITUTO TEOLÓGICO-PASTORAL PARA AMERICA LATINA (ITEPAL)

BOGOTÁ, D.C.

2013

Nota de Aceptación

Presidente del Jurado

Jurado

Jurado

Bogotá, D.C., 26 de noviembre de 2013

Agradecimientos

A Dios que en su infinita bondad me comunicó el don de la vida nueva para que la porte con gratitud y la comunique con generosa solicitud en la vocación que me ha llamado. A mi familia que con su ejemplo de esfuerzo y sacrificio son testigos de la vida digna.

A las comunidades cristianas de la Diócesis de Pinar del Río- Cuba que día a día se esfuerzan por renovar su vida impregnándose del verdadero Amor que es capaz de transformar su vida y la realidad en la que les toca ser profetas de estos tiempos.

A quienes con espíritu de fe y grandeza de corazón han alentado y contribuido para que este tiempo de formación, renueve mi vida y mi ministerio asumiendo con caridad las actitudes del Buen Pastor como un estilo de vida en el servicio a la Iglesia. A las religiosas Oblatas de Betania y Eucarísticas Mercedarias que han sabido ser parte de este proyecto con sus sigilo, cercanía y oración.

A mi director de tesis Pbro. Diego Alonso Marulanda Díaz, a la Universidad Pontificia Bolivariana garante del proceso y del título de Licenciado canónico en Teología y a la comunidad educativa del Instituto Teológico Pastoral para América Latina (ITEPAL), directivos, docentes y empleados que acogen fraternalmente y sirven con esfuerzo y dedicación en la formación de la mente y el corazón de cuantos pasamos por allí abrevando la sed de conocimientos desde un contexto latinoamericano para traducirlos en acciones que enriquezcan la vida y la misión evangelizadora de la Iglesia.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

CA: Centesimusannus

CiV: Caritas in Veritates

DA: Documento de Aparecida

DCE: Deus Caritas est

DI: Discurso Inaugural Concilio Vaticano II

DIA: Discurso Inaugural Aparecida

DSD: Documento de Santo Domingo

DV: Dei Verbum

EA: Ecclesia in América

GS: GaudiumetSpes

LG: Lumen Gentium

MM: Mater Magister

MED: Documento Medellín

NMI: Nuevo Milenio Ineunte

PF: Porta Fidei

PP: PopulorumProgressio

SS: SpeSalvi

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I: RELECTURA DEL PROFETISMO BÍBLICO COMO PARADIGMA Y REFERENTE DEL PROFETISMO ECLESIAL.	13
1.1 Noción básica del profetismo en la perspectiva del Antiguo Testamento	13
1.1.1 <i>Orígenes del profetismo en Israel</i>	13
1.1.2 <i>Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós</i>	14
1.1.3 <i>El siglo de oro de la profecía</i>	16
1.1.4 <i>Silencio y apogeo</i>	18
1.1.5 <i>Los profetas del exilio</i>	21
1.1.6 <i>El tiempo de la restauración</i>	22
1.1.7 <i>La etapa final de la profecía israelita: Joel y Jonás</i>	24
1.1.8 <i>El mensaje de los profetas</i>	25
1.2 La novedad profética de Jesús de Nazaret	29
1.2.1 <i>Jesús, enraizado en la tradición profética de Israel</i>	29
1.2.2 <i>Jesús, profeta del Reino de Dios</i>	33
1.2.3 <i>Jesús, profeta de la compasión de Dios</i>	35
1.2.4 <i>La denuncia profética de Jesús</i>	37
1.3 El profetismo en la Iglesia primitiva	39
1.3.1 <i>Las apariciones pascuales de Jesús y los comienzos del cristianismo</i>	39
1.3.2 <i>La profecía neotestamentaria</i>	30
1.3.3 <i>Identidad del profeta neotestamentario</i>	41
1.4 Peculiaridades que identifican al profetismo actual	44
1.4.1 <i>Una Iglesia renovada y de espiritualidad auténtica</i>	46

1.4.2 <i>Una Iglesia que recupere la centralidad del reino de Dios</i>	47
1.4.3 <i>Una Iglesia dialogante e inculturada en una situación cultural cambiante</i>	50
1.4.4 <i>Una Iglesia que sea la voz de las víctimas</i>	52
<i>Síntesis conclusiva</i>	54
CAPÍTULO II. LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN, CONDICIÓN PARA UNA CORRECTA INTERPRETACIÓN Y EJERCICIO DEL MINISTERIO PROFÉTICO	57
2.1 El nuevo talante profético del Concilio Vaticano II	57
2.1.1 <i>El discurso inaugural de Juan XXIII</i>	57
2.1.2 <i>La Dei Verbum: una renovación en continuidad</i>	59
2.1.3 <i>Una nueva visión eclesiológica</i>	62
2.1.4 <i>El Concilio Vaticano II y América Latina</i>	69
2.2 Aproximación a la eclesiología de Aparecida	72
2.2.1 <i>Aparecida: crisis de fe y de pertenencia eclesial</i>	73
2.2.2 <i>Hacia una Iglesia de discípulos</i>	78
2.2.3 <i>Hacia una Iglesia en estado de misión</i>	80
2.3 El ministerio profético y el sacerdocio común de los fieles	81
2.3.1 <i>La comunión y la corresponsabilidad: un desafío eclesial actual</i>	81
2.3.2 <i>Aparecida: hacia un redescubrimiento de la vocación laical</i>	83
<i>Síntesis conclusiva</i>	85
CAPÍTULO III. EL MINISTERIO PROFÉTICO Y SU CONTENIDO TEOLÓGICO DESDE LA CLAVE TEOLÓGICA DE “ENCUENTRO” EN EL MAGISTERIO ECLESIAL DE LA ÚLTIMA DÉCADA Y SU ROL DENTRO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN	88

3.1 Los encuentros de Jesús	88
3.1.1 <i>Los encuentros de Jesús con los apóstoles</i>	89
3.1.2 <i>Los encuentros de Jesús en su vida pública</i>	91
3.1.3 <i>Los encuentros de Jesús resucitado</i>	92
3.2 Ecclesia in América: un referente para el ministerio profético	94
3.2.1 <i>El encuentro personal y comunitario con Jesucristo; punto de partida del discipulado profético</i>	95
3.2.2 <i>Formar un discípulo profético que se proyecte en la construcción de la solidaridad</i>	96
3.2.3 <i>El encuentro con Jesucristo; fundamento de la promoción del hombre</i>	98
3.3 Los contenidos teológicos del ministerio profético desde la perspectiva de las encíclicas de Benedicto XVI	100
3.3.1 <i>Dios es amor: punto de partida del anuncio profético</i>	100
3.3.2 <i>La esperanza, actitud teologal que transforma la persona y sostiene la vida</i>	104
3.3.3 <i>El desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad</i>	110
3.3.4 <i>Claves teológicas de las encíclicas de Benedicto XVI en función del ministerio profético eclesial</i>	113
3.4 El ministerio profético eclesial y la nueva evangelización	117
3.4.1 <i>Jesucristo, novedad perene de cualquier evangelización</i>	118
3.4.2 <i>Una nueva dinámica en la vivencia de la fe y en el anuncio de la misma</i>	119
3.4.3 <i>La evangelización de los nuevos areópagos</i>	121
Síntesis conclusiva	127
CONCLUSIONES GENERALES	130
REFERENCIA BIBLIOGRÁFICAS	133

RESUMEN

Con el siguiente proyecto de investigación se pretende hacer un aporte teológico- pastoral para la realización del ministerio profético en una Iglesia de comunión y participación desde la categoría de “encuentro” de tal manera que la propuesta del Evangelio satisfaga los desafíos de la nueva evangelización. En su primer capítulo, este proyecto de investigación revela los fundamentos bíblicos del profetismo; éstos ayudan a encontrar las peculiaridades que identifican al profeta en los tiempos actuales. Se hace una relectura de la figura del profeta en el Antiguo Testamento y en la Iglesia primitiva. Además, como aspecto importante se investiga la novedad profética de Jesús de Nazaret. En el segundo capítulo se pretende investigar acerca del ministerio profético desde los conceptos de participación y la corresponsabilidad en la Iglesia. Esto encuentra su raíz en la Categoría Pueblo de Dios de la Eclesiología del Concilio Vaticano II y en la opción del Documento de Aparecida por la comunión y la corresponsabilidad, destacando la relación del ministerio profético con el sacerdocio común de los fieles. En el tercer capítulo se hace un recorrido a través de algunos documentos del magisterio de la Iglesia específicamente; tales como la Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*” del Concilio Vaticano II y por las Encíclicas de Benedicto XVI; en ellas se rastrean los aspectos fundamentales del ministerio profético. Se incluye también en este capítulo la investigación de La Exhortación Apostólica “*Eclessia in América*” en la que se ofrece la categoría “encuentro” como clave teológica y queda muy bien plasmado la importancia de realizar este ministerio desde esta categoría en cuanto a método y finalidad última que da un nuevo horizonte a la vida del ser humano. Se quiere, también, investigar la propuesta que ofrece para el desarrollo del Ministerio Profético el Documento conclusivo de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Aparecida.

Palabras claves: fe, profetismo, comunión y participación, encuentro, diálogo, evangelización, nuevos areópagos.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación parte de una pregunta central: ¿Cómo realizar el ministerio profético en los tiempos actuales que permita un encuentro real con Jesucristo y responda a los desafíos de la nueva evangelización?

Hasta hace algunos años la búsqueda religiosa se consideraba como algo pasado de moda y todo parecía indicar que se había perdido el interés en ella. Sin embargo, podemos ver que, en realidad, el proceso de secularización no elimina la religiosidad en el ser humano. Se puede constatar que hay un fuerte movimiento de vuelta hacia lo religioso, que está marcado por una búsqueda de sentido de la vida, pero con una marcada tendencia a vivir una religiosidad más individual que comunitaria.

En la actualidad muchas personas se confiesan católicos, sin embargo, esto es un dato desde el punto de vista sociológico, el hecho de que alguien se denomine católico e incluso asista con regularidad al culto eucarístico no garantiza que viva de acuerdo con las enseñanzas de Jesús, ni mucho menos que tenga una verdadera adhesión y compromiso de vida acorde con su fe. Por su parte, la secularización es un proceso que tiende a individualizar la religión, separándola de toda institución social: educación, política, leyes, etc, confinándola a su propio ámbito y en no pocas ocasiones, sacándola de un contexto social para llevarla hacia un contexto puramente individual.

Vivir en una sociedad de producción y consumo como la nuestra implica una reversión de valores con respecto a la propuesta cristiana, en donde, lo que cuenta es la comodidad, lo material; esto lleva hacia una despersonalización y deshumanización donde pierde sentido el sacrificio y la donación de sí mismo en pro de los demás.

Pese a que nuestra sociedad actual no nos brinda el mejor campo de cultivo para el desarrollo de la dimensión religiosa del ser humano, precisamente hoy es cuando más se aferra el ser humano a ella, porque después de haber tenido confianza absoluta en el

hombre mismo, como ocurrió en el pensamiento moderno, gracias a la ciencia y la técnica que brindaron una falsa seguridad, en la postmodernidad se tambalea esa seguridad y es necesario una propuesta donde el hombre pueda encontrar respuestas a las preguntas más esenciales de su ser. Esta propuesta la Iglesia la debe realizar desde su acción profética.

La Iglesia como institución divina y humana, no es de este mundo, pero está en el mundo e, inevitablemente, está sujeta a las vicisitudes del mundo. El desencanto que reina en la Iglesia hoy, está estrechamente relacionado con el desencanto reinante a su alrededor que reside en torno a cuatro factores: desencanto frente a las posibilidades de la razón, frente al poder de las utopías, frente a la posibilidad de ser sujeto de la historia y frente a la posible bondad del ser humano. Por ello, es importante una Iglesia que no se auto-comprenda a partir de sí misma sino desde el Reino, que esté dispuesta a invertir en la calidad del testimonio, en ser signo profético o hermana de caminata en permanentes búsquedas impulsadas por el dinamismo del Espíritu en el corazón de la historia. “Una actitud sana, es el esfuerzo de *aggiornamento*, no de un mero cambio de mentalidad, sino de una mentalidad de cambio, que nos ponga en permanente actitud de diálogo con los diferentes actores sociales, de discernimiento de lo nuevo y de servicio en pro de un mundo más justo y solidario” (Brighenti, 2003.14).

Lo anterior remite a la eclesiología conciliar de pueblo de Dios en comunión, en la que, en la vivencia concreta de la fraternidad comunitaria, fluye y corre la comunión intratrinitaria, y en la que se reconoce la igual dignidad de todos los bautizados desde su común participación en el único sacerdocio de Cristo, con diversidad de carismas, servicios y ministerios, todos ellos integrados, en mutua interdependencia y al servicio de la construcción del Reino de Dios.

La Iglesia se encuentra inmersa en un proceso de Nueva Evangelización. No se trata solo de repensar métodos y estrategias, sino sobre todo de meditar de nuevo sobre su propia misión donde decida la Iglesia su ser y su fidelidad a Jesucristo y donde el ministerio profético juega un rol muy importante. Implementar nuevos modos y expresiones para transmitir la Buena Noticia y lograr que tales modos y expresiones sean pertinentes y eficaces nos exige

conocer la situación actual en medio de la cual viven y realizan su misión nuestras Iglesias particulares. No se trata de ir tras lo novedoso, sino de favorecer que la Buena nueva sea significativa al hombre contemporáneo en medio de sus expectativas y aspiraciones, muchas veces dramáticas.

Cincuenta años han pasado ya desde la apertura del Concilio Vaticano II, tiempo durante el cual la Iglesia ha vuelto su mirada hacia sus propios orígenes, a lo fundamental; es decir, a la persona del Señor Jesús. Nos dice el Concilio: “luz de los Pueblos es Cristo. Por eso, este Sagrado Concilio, congregado bajo la acción del Espíritu Santo, desea ardientemente que su claridad, que brilla sobre el rostro de la Iglesia, ilumine a todos los hombres por medio del anuncio del Evangelio a toda criatura” (*LG*. n.1).

Este es, el contexto “lejano” en el cual se enmarca esta reflexión, ya que el contexto actual, es el Año de la Fe. Ambas realidades se relacionan, pues buscan presentar de una forma profética la fe como una respuesta adecuada y digna para nuestro tiempo. En este contexto es donde surge este trabajo investigativo que nos invita a redescubrir la fe como un encuentro vital que transforma la vida del creyente, y que por lo tanto, ha de ser un motor de constante cambio para su entorno. No podemos llamarnos cristianos si ello no ha tocado nuestras vidas y entornos. La fe transforma la vida del hombre porque es un encuentro con “Alguien” que nos ama hasta el extremo, y el amor nunca pasa desapercibido. Esta, podemos decir, es la finalidad de esta investigación teológica.

CAPÍTULO I

RELECTURA DEL PROFETISMO BÍBLICO COMO PARADIGMA Y REFERENTE DEL PROFETISMO ECLESIAL

En este capítulo, se busca hacer un recorrido histórico- teológico del profetismo en el pueblo de Israel, en la novedad profética de Jesús y en la Iglesia primitiva, con el propósito de encontrar las notas peculiares que identifican al profetismo eclesial para los tiempos actuales

1.1 Noción básica del profeta en la perspectiva del Antiguo Testamento

1.1.1 Orígenes del profetismo en Israel Es importante anotar que en la mayor parte de las religiones han conocido el fenómeno profético, entendiendo por profecía, la mediación e interpretación de la mente y voluntad de Dios y no la predicción del futuro, como lo resalta el término en griego: προφήτης que significa el que habla en lugar de otro, o interprete; en hebreo el nombre dado al profeta es *Nabique* tiene el sentido del que ha sido llamado, el que tiene una vocación.

En el pueblo de Israel, el profeta para comunicar los designios divinos se vale de varios medios como son: los sueños, visiones, experiencias estáticas o místicas, etc. Por lo que la profecía es un carisma. De otra parte, en el medio oriente antiguo existían los videntes y adivinos, la religión israelita tendía a considerar la adivinación como superstición. Las sociedades como la fenicia y la babilónica llamaba con diversos nombres este tipo de personas, que usualmente usaban estilos estáticos y medios tales como hígados y huesos, dado que eran clientelistas. Téngase presente que donde surgió el profetismo parecido al de Israel fue en la desaparecida región de Mari, aunque se dan similitudes entre el fenómeno profético israelí y otras culturas o religiones, el profetismo de Israel tiene unos rasgos que le son muy propios y únicos.

Lo realmente interesante desde el punto de vista teológico, es que el profetismo nace con Moisés quien recibe el Espíritu de Dios con el fin de poder gobernar en su nombre al

pueblo liberado de Egipto. Este Espíritu pasó después a los setenta ancianos que sirvieron de ayuda a Moisés en este gobierno (Núm 11,16s. 24s). Esta tradición bíblica nos dice que “cuando se posó sobre ellos el Espíritu se pusieron a profetizar, pero no continuaron”(Num. 11,25)no volvieron a hacerlo ya más de donde se comprende que Moisés es el intercesor por excelencia en la época originaria de Israel.

Respecto al origen histórico del profetismo habría que situarlo algo más tarde, que el éxodo, ya que las denominaciones de Moisés como profeta, o de su hermana María como profetisa, son posiblemente anacrónicas (Ex 15,20), es decir, aplicaciones tardías de estos títulos a personajes ilustres y relevantes del pasado, por lo que hemos de ir hasta Samuel para encontrar un verdadero profeta.

En realidad el fenómeno profético hace acto de presencia en Israel, coincidiendo con el nacimiento de la monarquía a finales del siglo XI a.c. Se podría decir que la monarquía y el profetismo nacen y mueren juntos. Son dos instituciones estrechamente relacionadas entre sí. De hecho, la edad de oro del profetismo coincide con los tres últimos siglos de la monarquía (VIII- VI a.c), que a su vez, corresponde a los llamados profetas clásicos, canónicos o escritores.

1.1.2 Desde los orígenes de la monarquía hasta Amós En estos siglos que van desde la instauración de la monarquía hasta la aparición de Amós podemos destacar tres etapas relacionadas con la actitud que el profeta adopta ante el rey.

La primera etapa podemos definirla de cercanía física y distanciamiento crítico respecto al monarca. Sus representantes más famosos son Gad y Natán. Gad desempeña una función de consejero militar, una función judicial y una función cultural, nunca se dirige al pueblo; siempre está en relación directa con David. Natán es el profeta principal de la corte en tres momentos decisivos de la vida de David: cuando pretende construir el templo (2 Sm 7), cuando comete adulterio con Betsabé y manda asesinar a Urias (2 Sm 12), y cuando Salomón hereda el trono (1 Re 1, 11-48).

La segunda etapa se caracteriza por la lejanía física que se va estableciendo entre el profeta y el rey, dado que el profeta sólo interviene en asuntos relacionados con el monarca. Un ejemplo significativo es el de Ajías de Siló que no vive en la corte ni cerca del rey, como si lo hacían Gad y Natán, del que se conservan dos relatos (1 Re 11, 29-39) y 14,1-8). En ambos relatos el profeta se dirige a Jeroboán I de Israel. La primera vez para prometerle el trono; la segunda, para condenarlo por su conducta, lo que demuestra que el compromiso del profeta no es con el rey, sino con la Palabra de Dios.

La tercera etapa concilia la lejanía progresiva de la corte con el acercamiento cada vez mayor al pueblo. El ejemplo más patente es el de Elías, que nunca pisa el palacio de Ajab, es el tipo de profeta itinerante, sin vinculación a un santuario, que aparece y desaparece de forma imprevisible. Nadie puede obligar a Elías ni siquiera por la fuerza a presentarse ante el rey Ocozías; él lo hará voluntariamente para anunciarle su muerte (2 Re 1), y por otra parte, Elías se acerca a la gente, como lo demuestra el episodio de la viuda de Sarepta (1 Re 17,9-24) y el juicio en el monte Carmelo (1 Re 18).

Al respecto, José Luis Sicre hace el siguiente juicio “a partir de este momento, los profetas se dirigirán predominantemente al pueblo. No dejan de hablar al rey, ya que éste ocupa un puesto capital en la sociedad y la religión de Israel, y de su conducta dependen numerosas cuestiones. Pero se ha establecido un punto de contacto entre el movimiento profético y el pueblo, y ambos irán estrechando sus lazos cada vez más” (Sicre, 2005. 257). Esta cercanía del profeta con el pueblo será una característica que acompañará al profetismo durante toda la historia y desde esta experiencia de cercanía analizan las realidades históricas para discernir los signos de los tiempos, es decir, los acontecimientos de gracia por los que Dios pasa por la historia o ésta se abre al proyecto de Dios, por eso a través del profeta y su ministerio, la palabra de Dios interviene en la historia y se encarna en ella para juzgarla, reconvertirla y salvarla.

Así, los profetas acompañan al pueblo de Israel a lo largo de todo su andar histórico, que es un camino sembrado de debilidades, fracasos y pruebas y también de tiempos de prosperidad, de alegrías y luces, pero para el profeta, una cosa es cierta: el camino está

siempre abierto al amor y a la misericordia de Dios y por eso no tratan de relatar una crónica de los hechos, sino de interpretarlos para descubrir en ellos el modo de actuar de Dios y los cambios por los que fue pasando su Alianza.

1.1.3 El siglo de oro de la profecía En el siglo VIII, “ocurre un fenómeno nuevo dentro de la profecía de Israel: la aparición de profetas que dejan su obra por escrito. Por ello se les conoce como profetas escritores, debido a que su palabra causó honda impresión en los oyentes, era un mensaje totalmente nuevo diverso de lo anterior, que consistirá en el rechazo del reformismo para dar paso a la ruptura total con las estructuras vigentes” (Sicre, 2005. 261). Los profetas anteriores a esta época eran reformistas, y por tanto, admitían la estructura en vigor y pensaban que los fallos concretos podían ser solucionados sin abandonar las estructuras existentes.

Otro dato que caracteriza a la profecía del siglo VIII es la “acumulación, de cuatro profetas de gran calibre: Amós, Oseas, Isaías y Miqueas, que se mueven en tres aspectos fundamentales: social, político y religioso. Por ello este siglo se le conoce como el siglo de oro de la profecía de Israel” (Sicre, 2005. 262). Amós y Miqueas son los más preocupados por la problemática social, les duele y les preocupa mucho la situación de los marginados sociales y la opresión de los campesinos. Isaías se fija no sólo en la opresión de los pobres, sino también en la corrupción de los ricos. Es verdad que siempre existieron desigualdades en el antiguo Israel, pero en esta época adquirieron proporciones alarmantes, por lo que no tiene nada de extraño la importancia tan grande que tenía la problemática social en el siglo VIII.

Aunque la preocupación por la justicia fue constante entre los pueblos del Antiguo Oriente Próximo, e incluso dentro de Israel, la sabiduría tribal, el culto, y las leyes intentaron inculcar el interés y el afecto por las personas más débiles, los profetas “dieron un nuevo impulso a la religión de Israel, marcándola con un sentido ético del que antes carecía, al menos en tan alto grado, a través de su mensaje profético donde uno de sus aspectos más importante lo constituye la denuncia de los problemas sociales y su esfuerzo por una sociedad más justa” (Sicre, 2005. 262).

La problemática religiosa tiene dos aspectos, el primero es el culto a los dioses extranjeros, especialmente a Baal y se refleja sobre todo en el libro de Oseas. El segundo aspecto es más grave y por ello aparece en los cuatro profetas de este siglo, y “se trata de la falsa idea de Dios fomentada por un culto vacío, una piedad sin raigambre, unas verdades de fe mal interpretadas, en fin, un intento de manipular a Dios, de eliminar sus exigencias éticas, queriendo contentarlo con ofrendas, sacrificios de animales, peregrinaciones y rezos” (Sicre, 2005. 263). Son muchas las ocasiones en que los profetas denuncian las prácticas culturales en sus más diversas formas, porque se han convertido en un tranquilizante de las conciencias. Las mismas personas que oprimen a los pobres o contemplan indiferentes los sufrimientos del pueblo tienen la desfachatez de ser las primeras en acudir a los templos y santuarios pensando que el Señor se complace más en los actos de culto que en la práctica de la justicia y de la misericordia: “Hombre, ya se te ha explicado qué está bien, qué desea el señor de ti: que practiques el derecho, ames la bondad y seas atento con tu Dios” (Miq 6,8). Se destaca que lo que Dios desea no es que el hombre o el pueblo le ofrezcan cosas o seres queridos, sino que se entregue a sí mismo. Y la forma de hacerlo es poniendo el derecho y la bondad como meta de las relaciones con el prójimo.

En este sentido, el profeta Isaías hace una enumeración exhaustiva de todas las prácticas culturales con las que el hombre busca inútilmente llegar a Dios (Is 1,10-17). Todo el sistema cultural queda en entredicho tras esta enumeración, con lo cual Isaías no condena el culto en cuanto tal, sino el culto practicado por unas personas que “tienen las manos manchadas de sangre” (v.15), gente que quiere unir “festividad e iniquidad” (v.13). El profeta recuerda que no hay mejor forma de agradar a Dios que la de interesarse por las personas que él más ama.

También la problemática política es fundamental en esta época. La política imperialista de Tiglatpileser III (año 745 a.C) y de sus sucesores Salmanasar V y Sargón II transformó el Antiguo Oriente en un campo de batalla donde Asiria intenta imponer su hegemonía sobre pueblos pequeños y tribus dispersas. Frente a esta realidad política de Asiria, Egipto aparece como la única potencia capaz de oponérsele. Por ello, surgieron en Israel y Judá dos partidos contrarios, uno asirófilo y otro egipciófilo, que hace oscilar la política hacia uno u

otro extremo. En este ambiente político, Oseas e Isaías defienden una postura neutral y se oponen a las rebeliones contra Asiria, así como a las alianzas con este país o con Egipto, lo cual motivó que algunos acusaran estos profetas de políticos utópicos y otros los defendieran como hombres de gran intuición y prudencia política.

El hecho político fundamental de la segunda mitad del siglo VIII es la rápida y creciente expansión de Asiria. Tiglatpileser III revoluciona la técnica de la guerra y adopta con los demás países, cercanos o lejanos, una demostración de fuerza, que lleva a esos Estados a una situación de vasallaje, con pago anual de tributo. Esta demostración de fuerza para José Luís Sicre “culmina con una intervención de las tropas de Asiria que destituyen al monarca reinante y colocan en su puesto a un príncipe adicto; se aumentan los impuestos, y el país pierde su independencia política y tiene lugar la deportación de gran número de habitantes y se destruye la cohesión nacional” (2005. 279); el Reino de Israel será víctima de tal procedimiento el año 720. Ante esta situación el mensaje de Isaías invita a permanecer tranquilos y atentos, sabiendo que Dios no dejará de salvar a su pueblo, lo cual no significa que pretenda cegar al pueblo y embotar su corazón, sino que exige una respuesta de fe que venza al temor. Por ello lo fundamental de su predicación es que desea provocar en el pueblo el encuentro con Dios, la aceptación plena de lo divino en medio de lo humano, porque a partir de esta supremacía de lo divino, y como respuesta a ella, tienen sentido todos los otros aspectos.

1.1.4 Silencio y apogeo A la edad de oro de la profecía siguen muchos años de silencio debido al largo reinado de Manasés, hombre despótico que derramó ríos de sangre inocente. Durante este período el único profeta conocido es Nahún que condena a Nínive, capital de los asirios. Lo que está en juego para él “es la justicia de Dios en la historia. Para Nahún Dios no tolera a un imperio que despedaza sin compasión a sus víctimas. Nahún canta y describe el castigo a Nínive con rabia y sin concesiones a la compasión. Su actitud resulta muy dura” (Sicre, 2005.301).

A finales del siglo VII, y después de este silencio profético volvemos a encontrar un grupo de grandes figuras: Sofonías, Habacuc y Jeremías, los cuales se mueven en dos períodos

muy distintos, cortados por la muerte del rey Josías en el año 609. Los años que preceden a este acontecimiento están marcados por el sello del optimismo marcado por la independencia política con respecto a Asiria que abre paso a una prosperidad creciente y a la reforma religiosa. Sin embargo, los años que siguen constituyen un período de rápida decadencia y Judá se verá dominado primero por Egipto, luego por Babilonia. Las tensiones internas y luchas de partidos van acompañadas de injusticias sociales y de una nueva corrupción religiosa que culmina con la caída de Jerusalén en el año 586 en manos de los babilonios y el reino de Judá desaparece definitivamente de la historia.

En este sentido para José Luis Sicre “en el primer período del 642 al 609 Asiria se va debilitando a grandes pasos; le resulta imposible mantener el control sobre los inmensos territorios conquistados lo que permite a Josías consolidar su reinado y promover una serie de reformas”(2005.303). Esta serie de reformas incluye el ámbito religioso y el ámbito político. La reforma religiosa culmina con el descubrimiento del “libro de la ley” y el rey toma medidas para purificar el culto y restaurar la Pascua.

Esta reforma religiosa estuvo acompañada y seguida de una reforma política que incluyó entre sus puntos principales, el deseo de restaurar el antiguo imperio de David o, al menos, los territorios del antiguo Reino Norte. Como fruto de la independencia política y de la prosperidad creciente se desarrolla también en estos años una intensa actividad literaria que permite la redacción de gran parte del Deuteronomio. En este contexto, el profeta Sofonías “no se plantea grandes problemas teológicos, intenta resolver los de cada día. Denunció las diversas transgresiones contra Dios y el prójimo. Atacó la idolatría cultural, las injusticias, la despreocupación religiosa, los abusos de las autoridades y las ofensas cometidas por los extranjeros contra el pueblo de Dios” (Sicre, 2005.307). Pero, es de destacar que el profeta no se complace en condenar sino que se convierte en estímulo para la acción y considera la destrucción como paso a la salvación y dice “de la rebelde, manchada y opresora Jerusalén saldrá un resto que se acogerá al Señor (3,13).

Por su parte Habacuc; otro profeta importante de esta época, toma la iniciativa, pregunta a Dios, exige una respuesta y espera. La profecía se convierte así en diálogo entre el profeta y

Dios, del que saldrá la enseñanza para sus contemporáneos y para las generaciones futuras. Su obra, breve sin duda, es una de las más profundas del Antiguo Testamento. Habacuc no comprende que Dios contemple impasible las luchas y contiendas de su tiempo y la opresión del faraón, además le duele la alegría con la que el nuevo imperio babilónico se apodera de las naciones y mata pueblos sin compasión. No comprende que Dios “contemple en silencio a los traidores, al culpable que devora al inocente”. Y en actitud vigilante, espera una nueva respuesta de Dios (2,1).

Los cinco “ayes”, del profeta Habacuc (2, 6-20), es una de las acusaciones más enérgicas contra el imperialismo, se sitúa en una perspectiva universal, poniendo sus ojos en todos los países saqueados (v.8), destruidos (v.10), humillados (v.15s) por la gran potencia. A costa de ellos se ha enriquecido Babilonia (vv.7.9). Describe el curso atormentado de la historia. Todo parece abocado al fracaso: “la higuera no echa yemas y las cepas no dan fruto, el olivo se niega a su tarea y los campos no dan cosechas; se acaban las ovejas del redil y no quedan vacas en el establo” (Hb 3,17). Pero no se queda ahí y entona un cántico de esperanza. A pesar de todo, “yo festejaré al Señor gozando con mi Dios salvador”. Tiene una postura de fe, convencido de que todo imperio opresor, cualquiera que sea, terminará siendo castigado. La novedad de Habacuc consiste en que Dios aparece no como quien juzga y condena un imperio, sino como quien juzga y condena toda forma de imperialismo.

El otro profeta importante de esta época de finales del siglo VII es Jeremías cuyo mensaje central es la conversión que abarca aspectos muy distintos: culturales, sociales, cambio de mentalidad y de actitud y sobre todo el político y ésta llamada a la conversión va unida al anuncio del castigo en caso de que el pueblo no cambie. Jeremías siguiendo a Oseas, concibe las relaciones entre Dios y el pueblo en clave matrimonial. El pueblo, como una mujer infiel, ha abandonado a Dios; por eso debe convertirse, ha emprendido un mal camino y debe seguir el que lleva al Señor. Para Miguel Ángel Portugal “hay también un aspecto de esperanza en el mensaje de Jeremías lo cual queda plasmado en el relato de la vocación, que lo llama a “arrancar y destruir, edificar y plantar” que da un matiz positivo; es decir no se queda en la crítica y la denuncia sino que llama al compromiso y a la propuesta” (2008.3). También habla de un “cambio de suerte”, de un futuro descendiente de

David que practicará el derecho y la justicia (Jr23,5-6) y de una nueva alianza entre Dios y su pueblo (31,31-34) lo que lo convierte en uno de los mayores pregoneros de la esperanza.

1.1.5 Los profetas del exilio Ezequiel y el segundo Isaías fueron los encargados de hacer resurgir la esperanza y de anunciar una nueva actuación divina en la época del exilio, la cual para Juan Antonio Mayoral “supuso para el pueblo de Dios la crisis de fe más grande hasta entonces vivida lo que llevó a muchos creyentes a renunciar de su fe o, cuando menos, a la acomodación desesperanzada a unas nuevas circunstancias adversas” (2008. 27).

Ezequiel marchó al destierro el año 597; allí recibió la vocación y entre los desterrados ejerció su ministerio, en el cual, podemos distinguir dos etapas: una centrada en la condena y otra en la salvación, el giro se produce tras la caída definitiva de Jerusalén en el 586. Su mensaje no se trata como en el caso de sus predecesores, de amenazas que buscan mover a la conversión, sino de borrar en el ánimo de los deportados la nostalgia de un mundo ya condenado que camina a su destrucción, según el profeta hay que deshacer vanas ilusiones y abrir caminos nuevos, habrá esperanza para todos pues Dios no se complace con la muerte del pecador, sino con que viva (Ez,18,21-23). También anuncia la llegada de una nueva era. Los desterrados serán ahora el germen de un nuevo pueblo pero tendrán que convertirse para serlo de hecho; la grey volverá a su tierra; los huesos secos de su pueblo volverán a revivir (Ez, 37). En la última parte del libro (Ez,40-48) el profeta anuncia la reconstrucción religiosa y política del país relacionándola con la restauración del templo y del culto.

Por su parte, el segundo Isaías debió actuar entre los desterrados en Babilonia a finales del exilio, entre los años 553 y 539. Su mensaje es claro y rotundo: el pueblo de Dios volverá a su tierra, Jerusalén será restaurada. Esta será una gesta de Dios que supere incluso al éxodo de Egipto. También destaca que el Señor vencerá todas las adversidades: el orgullo de Babilonia (47), el culto a los ídolos (45,15-46,13), y la más grande de todas: la desesperanza de su pueblo, que se cansa de esperar (40,27), tiene miedo (41,13s), es ciego y sordo (42,18-20), pecador (43,23s), falso y obstinado (48,1-8) y se cree abandonado

(49,14). Para contagiar su propia esperanza, el profeta exalta el poder de Dios, que es capaz de hacer lo imposible; por eso todo se puede esperar.

1.1.6 El tiempo de la restauración En el año 539 Ciro conquista Babilonia y un año después promulga el edicto que permite la vuelta de los desterrados. Sin embargo, la situación que encontraron los desterrados fue lamentable: ciudades en ruina, campos abandonados o en manos de otras familias, murallas destruidas y el templo incendiado. En las primeras décadas posteriores a la vuelta de Babilonia se sitúan los profetas Ageo, Zacarías y el grupo anónimo que conocemos como el tercer Isaías que comprende los capítulos del 56 al 66 y que hoy se reconoce generalmente que es una colección heterogénea. Entre las personas que regresaron cundió el desánimo y se limitaron a preocuparse de las viviendas y los campos, olvidando la reconstrucción del templo y las ilusiones de independencia. Por ello, Ageo y Zacarías insisten en la reconstrucción del templo y fomentan la esperanza de un nuevo rey davídico. Zacarías desarrolla esta temática con cuadros e imágenes de suma originalidad que son aprovechados posteriormente por la literatura apocalíptica.

Ageo es un seguidor de los discípulos de Ezequiel, es un hombre práctico, que no se limita a esbozar en el papel el templo futuro, glorioso, sino que actúa con realismo y procura comenzar la tarea por lo que merece profundo respeto. Para él la actitud que se adoptase ante el templo reflejaba la actitud que se adoptaba a favor o en contra de Yahvé. Sin embargo, la gente se desinteresaba bastante del templo a causa de su miseria económica y se iba retrasando la reconstrucción. Debido a esto Ageo insiste que Israel no será Israel si no busca ante todo el reino de Dios; lo demás, la bendición de Yahvé, le será concedido luego (Ez1,2-11; 2,14-19).

De otra parte, para Zacarías la reconstrucción del templo queda inserta en la perspectiva más amplia de la era escatológica que se avecina; pero lo más conocido de Zacarías es su espléndido desarrollo literario del género de las visiones. El no inventa el género ya que se encuentra en tiempos antiguos, pero él le da el carácter surrealista y mágico que lo sitúa a las puertas de la apocalíptica. El mensaje de Zacarías se inspira en el de Ezequiel y

desarrolla más plenamente el de Ageo, pero no se preocupa sólo del futuro. Para él cuenta mucho el presente que no consiste sólo en poner piedra sobre piedra, sino que hay algo más importante que es convertirse (Za, 1,1-6), donde ocupa un puesto importante el aspecto ético (Za, 7,9-10; 8,16-17) y lo reafirma diciendo que el culto por sí solo no basta (Za, 7,4-7).

Por ello para José Luis Sicre: “Zacarías es encrucijada de distintas líneas proféticas. A veces nos recuerda la predicación de Amós, Isaías o Miqueas con su marcado acento social. Otras veces creemos encontrarnos ante un excelente discípulo de Ezequiel, con su ideal de restauración política y cultural y en otros casos nos sentimos a las puertas de la apocalíptica” (Sicre, 2005. 347). La apertura a todas las corrientes y la capacidad de unificarlas y sintetizarlas sin simplismos lo convierten en un modelo para no interpretar de forma unilateral la tradición profética.

Por último, los capítulos 56-66 del libro de Isaías “hablan de un consuelo futuro, de una salvación y victoria de Dios, que repercutirá en el bienestar de todo el pueblo lo que queda condicionado a la observancia del derecho y la práctica de la justicia. El futuro mejor anunciado no es una promesa incondicionada, sino una promesa que hay que conquistar” (Sicre, 2005. 348). Estos profetas anónimos declaran que Dios quiere escuchar a su pueblo, salvarlo de la situación en que se encuentra. Pero el hombre debe colaborar, cambiando de actitud y de conducta, cuando dicen: “Mira, la mano del Señor no es tan corta que no pueda salvar, ni es tan duro de oído que no pueda oír. Son vuestras culpas las que crean separación entre ustedes y su Dios. Son los pecados de ustedes los que tapan su rostro para que no los oiga” (Is, 59, 1-2).

Podemos decir que la profecía de la restauración tiene siempre en cuenta a los primeros grandes profetas. Muchas de sus frases son relectura de profecías antiguas, recoge sus palabras, las medita, les encuentra un sentido nuevo, actualizándolas para el presente y el futuro.

1.1.7 La etapa final de la profecía israelita: Joel y Jonás En esta etapa final de la profecía israelita podemos incluir el libro de Joel, el de Jonás y una serie importante de colecciones anónimas. Joel era judío, predicó en Jerusalén y poseía un conocimiento bastante profundo de la vida campesina, como lo demuestra su descripción de la plaga de langostas, lo cual no basta para considerarlo un campesino al estilo de Miqueas.

Sus grandes cualidades poéticas, su conocimiento de los profetas que lo precedieron, lo sitúan en un ambiente bastante elevado culturalmente. Debido a su interés por el templo y el clero, se puede considerar un profeta cultural, en la misma línea de Habacuc o Nahún. Aunque no hay un consenso acerca de la fecha de su actividad la tendencia predominante lo sitúa en la época postexílica.

En referencia al profeta Joel, encontramos el siguiente juicio crítico de Luis Alexandre Solano: “El mensaje del profeta siempre va dirigido hacia sus contemporáneos. Habla a los hombres y mujeres de su propia generación. Su preocupación final tiene relación con la precariedad de vida que es impuesta en la sociedad. Y por eso no desvía sus ojos de aquello que observa y no coloca paños de agua tibia ni cree que el tiempo en que vive forma parte del desarrollo normal de la vida humana. Para Joel la precariedad de la vida no es cosa del destino, el tiempo en que vive tiene una proyección social” (2009. 10). Joel anticipa una era de bendición y salvación para el pueblo, pero no anuncia la salvación incondicional, sino que exige la conversión interior y profunda: “rasgaos los corazones y no los vestidos”. Está convencido de que “el Señor es compasivo y clemente, paciente y misericordioso, y se arrepiente de las amenazas” (2,13). Ante sus contemporáneos surge como un hombre de profunda fe y honda esperanza, no se limita a consolar y sacude las conciencias, obliga a dar el salto del presente al futuro, de las necesidades primarias a la tarea definitiva, de la angustia por la comida y la bebida a la colaboración en el gran proyecto de Dios (4,9-10).

Numerosos textos proféticos, entre los que se destacan los primeros capítulos de Amós, los escritos de Joel, Abdías, Nahún y Habacuc nos ponen en contacto con serias amenazas contra países extranjeros. Entre tantas profecías contra naciones determinadas o contra naciones en general encontramos a Jonás, que trae un mensaje de misericordia para Nínive.

Nínive, capital del imperio asirio, había quedado en la conciencia de Israel como símbolo del imperialismo, de la más cruel agresividad contra el pueblo de Dios (Is 10,5-15; Sof 2,13-15). No representaba al mundo pagano en cuanto tal, sino a los opresores de todos los tiempos. En ese ambiente de ocupación y opresión, Jonás se dirige a los ninivitas para exhortarlos a la conversión, y a ellos les concede Dios su perdón. Ésta es la única perspectiva válida para entender la obra, que no se trata de universalismo religioso, ni de conciencia misionera o de apertura a los gentiles.

El mensaje del libro de Jonás es duro y difícil de aceptar: Dios ama también a los opresores, “hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos” (Mt 4,45). El interés de Jesús por “buscar y salvar lo que estaba perdido” refleja el mismo deseo divino de que Nínive se convierta. No es una invitación a que se conviertan al Dios verdadero, sino que se conviertan “de su mala vida y de sus acciones violentas” (Mt 3,8). En el mensaje de Jonás hay dos aspectos. Uno corresponde a los opresores: convertirse y el otro toca a Israel: aceptar que Dios los perdone lo cual resulta inaudito. Jonás representa al pueblo oprimido, que sufrió la explotación, la persecución y el destierro por parte de los opresores. En medio de un pueblo que se ha ido habituando a fomentar el odio, a esperar que Dios intervenga de forma terrible contra sus enemigos, Jonás afirma que esto no sucederá, es lo más duro que podía decir, y no es extraño que prefiera la muerte antes que aceptarlo.

1.1.8 El mensaje de los profetas Los profetas no forman parte de la estructura política de Israel ni de la institución religiosa, no son nombrados por ninguna autoridad, a diferencia de los reyes o de los sacerdotes, no son ordenados ni ungidos por nadie. Su autoridad proviene de su experiencia de Dios para decir al pueblo cómo se ven las cosas desde su corazón. Así “la historia de Israel es impensable sin la intervención de los profetas. Su presencia se debe a la acción de Dios, empeñado en guiar a su pueblo con su Espíritu, cuando los dirigentes políticos y religiosos no saben conducirlo por los caminos de la Alianza” (Pagola, 2011.1).

No pretendo ofrecer una síntesis de la predicación de los profetas, sino la respuesta que ellos darían a algunas de nuestras interrogantes e inquietudes y que nos ayudarán a reflexionar más a fondo sobre nuestra fe y el mundo que nos rodea. Para ello, voy a señalar dos rasgos esenciales de los profetas: la vida del profeta introduce, por una parte, una presencia alternativa que invita al cambio y la conversión; por otra parte, una esperanza que rompe la indiferencia y abre un futuro nuevo a la acción de Dios.

En medio de una sociedad, donde los privilegiados buscan su propia seguridad silenciando el sufrimiento de los que lloran y no tienen conciencia de estar arrebatando el pan a los pobres, y donde se renuncia a la compasión a cambio de bienestar, el profeta, según José Antonio Pagola “desde su experiencia de Dios se esfuerza para que el pueblo y sus dirigentes puedan contemplar su propia historia a la luz de la compasión de Dios y de su deseo de justicia (2011.1). Y continúa “más allá de los gestos o de las palabras de indignación, lo que caracteriza a los profetas es su existencia, su manera de leer y de vivir la realidad desde la verdad de Dios y su presencia alternativa que llama audazmente a la conversión” (2011.1).

En el nombre de Dios, el profeta sacude la indiferencia y el autoengaño que reina en casi todos; libera a la religión de la insensibilidad hacia los últimos; critica la ilusión de eternidad y absoluto que la paraliza, recordando a todos que sólo Dios es Dios: introduce imaginación y esperanza para pensar el futuro de Dios con libertad. Y lo hace “cuando la religión se acomoda a un estado de cosas injusto; cuando los intereses religiosos no coinciden ya con los intereses de la justicia de Dios; cuando la crítica no puede ser practicada desde el templo porque ha desaparecido la pasión por el Dios de los pobres, sustituido por el Dios del orden y la religión es utilizada para cerrar el paso a toda novedad” (Pagola, 2011.1).

También los profetas critican severamente la idolatría¹, que se manifiesta en la divinización de la política y de la riqueza. Acusan al pueblo en su conjunto, si bien con responsabilidad

¹ Sobre el tema de las idolatrías Gustavo Gutiérrez (1989), en su obra *El Dios de la Vida*, capítulo IV aporta elementos importantes que se relacionan con las problemáticas actuales

mayor de sus clases dirigentes, de ir en pos de otros dioses, los ídolos seductores de la fertilidad y la abundancia del placer y la orgia por un lado; y los ídolos de la riqueza y el poder, del botín y despojo, de la guerra y la muerte por otro. Estos son los dioses poderosos y vencedores de los pueblos invasores; por eso quieren aliarse con ellos o tenerlos de su parte los dirigentes del pueblo del Señor.

Los profetas también atacan, con riesgo de pasar por herejes y blasfemos, el propio culto y templo del Señor; por tratarse de un culto encubridor de injusticias y crímenes, ajenos a las exigencias éticas del Dios de la alianza: por la falsa seguridad y confianza supersticiosa en lugares y prácticas sagradas; por la pretensión mágica de manipular a Dios a base de cultos solemnes y fastuosos. Para todos los profetas está claro que dicho culto, por muy ortodoxo que pueda parecer o precisamente por querer pasar por el culto querido por el Señor, es un culto falseado y hasta sacrílego; precisamente por olvidar, encubrir o no ir acompañado de las exigencias éticas de justicia y derecho especialmente para con los pobres y desvalidos. En este sentido Eduardo Frades hace el siguiente juicio crítico “algunos profetas más cercanos al mundo cultural como Ezequiel, Jeremías y Oseas, llamarán a esos cultos adulterio y prostitución; pero más al fondo, todos los profetas verán ahí una terrible idolatría del poder y las riquezas, que no sólo no son dioses, sino que son nada y vergüenza; peor aún son ídolos de muerte que exigen víctimas humanas, la vida los pobres en primer lugar; y al fin los de sus propios adoradores, sin salvación posible” (2010.3)

Al finalizar este recorrido por el profetismo de Israel, podemos citar algunas características² del mismo, que son referentes para cualquier acción profética. Destacamos las siguientes:

- 1- A la base de sus denuncias está su experiencia de Dios, como Dios de la alianza, de la justicia y el derecho, como Dios de la liberación de Egipto y defensor del pobre y desvalido. Esta experiencia se refleja sobre todo en los relatos de su vocación, puestos generalmente al principio de todos sus oráculos; como fundamento de la

² Estas características muestran que el Dios de los profetas es ciertamente un Dios de Amor previo en la elección y libertad del pueblo y también un Dios de misericordia y perdón, y un Dios que no quiere la muerte del pecador y da esperanzas al pueblo aún en lo más duro de las catástrofes históricas. Cfr “Características del profetismo bíblico”. Frades E (2000)

validez y fuerza de los mismos y como síntesis de su misión profética. En estos relatos siempre están presentes, como elementos fundamentales, la certeza de una llamada de Dios, la conciencia de una misión ante otros hombres, y la experiencia de un cambio radical.

- 2- Los profetas están seguros de que es Dios quien los llama y les habla; por eso para ellos no se trata de ningún encuentro místico gratificante, y menos aún alienante; sino de un encargo y tarea ante el pueblo y a su favor en definitiva, aunque parezca muy dura su misión.
- 3- Por esa experiencia de Dios que tienen los profetas, su última palabra de parte de Dios – que no anula las anteriores- no es la denuncia del pecado ni la amenaza del castigo, sino el anuncio de la salvación. Si los profetas son bien críticos y pesimistas respecto a las posibilidades del hombre débil y pecador, no por eso dejan de confiar en la fuerza de Dios, capaz de transformar los corazones y las estructuras, de irrumpir con gestos no previstos por el hombre, novedosos y salvadores, en la historia, despertando esperanzas, caminos y espacios de liberación en medio de las tinieblas y opresiones.
- 4- La finalidad de las críticas y las amenazas hechas por los profetas no es precisamente provocar la catástrofe anunciada, ni simplemente anunciarla o conminarla, sino lograr evitarla, si es posible. Ningún profeta veterotestamentario, carece de atisbos de esperanza y llamadas al cambio y la conversión.
- 5- Los profetas han sido los grandes educadores de la esperanza humana, no prometeica o presuntuosa, sino anclada firmemente en el Dios creador de un mundo bueno y para el bien. Esta confianza última en Dios la mostraron los profetas con palabras y gestos concretos, muy particularmente en los momentos más críticos del pueblo de Dios que les tocó vivir.
- 6- Si es cierto que la mayoría de las esperanzas proféticas son concretas e intrahistóricas, incluso las mesiánicas por ser primariamente políticas, sus palabras y símbolos han sido y son engendradores de utopías. Han sido releídos por Israel y la Iglesia en función de un futuro definitivo y trascendente y han abierto los horizontes de una esperanza escatológica en un Reinado de Dios y un mesianismo transido de su Espíritu.

Hay que observar que sin la profecía difícilmente podría comprenderse la historia del cristianismo ya que representa una realidad tan constitutiva para la reflexión teológica, que el tener que prescindir de ella equivaldría a errar en el objeto mismo de la fe cristiana. La misma historia de Israel resulta incomprensible si no la referimos al acontecimiento de la profecía, que inspira y condiciona los momentos más destacados de la constitución de la vida del pueblo. Tanto la revelación progresiva de la fe monoteísta como las instituciones religiosas-políticas de Israel sólo resultan claras cuando se las sitúa en el horizonte profético.

Jesús, es la culminación y plenitud de esta corriente mística y profética que atraviesa la historia de Israel llamando al cambio y a la conversión y abriendo caminos a la novedad de Dios. Sólo él puede ser llamado místico y profeta del reino de Dios. Esta línea profética de Israel caracterizada por la exigencia de transformar la historia según el proyecto de Dios con su fuerte referencia al compromiso ético puede percibirse netamente en la predicación de Jesús. La continuidad no es repetición y en ese sentido las enseñanzas proféticas de Jesús están en continuidad profunda con la profecía hebrea y la conducen a su conclusión lógica. La intención de Jesús no fue establecer una fe nueva y distinta sino extender su propia fe, hasta una fe universal basada en el amor, la justicia y la tolerancia.

1.2 La novedad profética de Jesús de Nazaret.

En su actividad profética, Jesús pone de manifiesto que la voluntad de Dios es la exigencia del amor. Este es uno de los puntos primordiales y novedosos de Jesús: el amor hacia Dios no es diferente del amor hacia el prójimo, es más, para llegar a amar a Dios, es necesario pasar por la experiencia del amor hacia los semejantes; y en esto consiste la plenitud de la ley y los profetas

1.2.1 Jesús, enraizado en la tradición profética de Israel “Jesús no es un sacerdote del templo, no pertenece a ningún linaje sacerdotal, nadie lo confunde con un maestro de la ley, dedicado a explicar la Torá. Los campesinos de Galilea ven en sus gestos y sus palabras la actuación de un gran profeta que los impacta” (Pagola, 2011.1). Su autoridad no es como la

de los letrados; no viene de la institución; no se basa en las tradiciones, sino que nace de la fuerza del Espíritu de Dios, que desciende sobre él en el Jordán para impulsar su actividad curadora e inspirar sus palabras de fuego.

La experiencia religiosa de Jesús, “fue, ante todo, una experiencia encarnada. Jesús fue un judío galileo del siglo primero que vivió su relación con Dios en una situación concreta, determinada por factores culturales, históricos y biográficos” (Guijarro, 2006. 38). Nació y vivió en una cultura agraria con medios de producción rudimentarios, que generaban grandes diferencias entre las personas. Era una cultura orientada hacia el grupo, y la familia, como grupo básico de referencia, ocupaba en ella un lugar central.

En aquella cultura existían formas de contacto con la divinidad muy diferentes a las nuestras. La posesión, por ejemplo, era un fenómeno común, lo mismo que las visiones y revelaciones, los éxtasis o los viajes astrales. El conocimiento de la cultura que vivió Jesús, es, pues, necesario para comprender su experiencia religiosa, porque toda vivencia religiosa se percibe y se formula en el marco de una cultura. También estuvo condicionada la experiencia religiosa de Jesús por la historia religiosa de su pueblo, y por eso su relación con Dios debe encuadrarse en el marco de la experiencia religiosa de Israel y en especial de su vivencia del monoteísmo. Finalmente también influyó su familia, es posible que naciera en el seno de una familia de inmigrantes procedentes de Judea, que se asentó en Nazaret. Este hecho explica su vinculación al judaísmo común, su costumbre de orar y su vivencia de la paternidad fueron también muy importantes en su experiencia religiosa.

Todos estos factores culturales, históricos y biográficos configuran el contexto vital de la experiencia religiosa de Jesús, y es en este marco donde debemos entenderla. Además, la historia de Jesús de Nazaret no puede prescindir de una lectura profética ya que hablando y actuando del mismo modo que los profetas, Jesús fue comprendido por sus contemporáneos como un profeta. Pero al anunciar que Juan Bautista tenía que ser considerado como el último de los profetas (Mt 17,10-13), expresaba también paradójicamente su pretensión de no querer confundirse con ellos, ya que él y su tiempo eran el término último e inequívoco de todo cumplimiento de la ley y los profetas (Mc 9,2-8; Mt 17,1-8; Lc 9, 28-36). La

presencia de Juan Bautista ofrece un nuevo dato del contexto contemporáneo de Jesús, ya que los textos neotestamentarios presentan al Bautista como a uno que pertenece a la historia del maestro de Galilea, y su predicación es interpretada expresamente como un “prepararle el camino” (Mt 3,1-3). La persona de Juan Bautista recuerda en términos muy concretos la de los profetas veterotestamentarios. La vida ascética que llevaba, el recuerdo del desierto, la apelación a los temas fundamentales de la ley y de la Alianza, la predicación a la conversión y la praxis bautismal, orientan a ver, en él una de las grandes figuras del profetismo clásico. Por tanto, su presencia alimentó de alguna forma el sentimiento profético de una esperanza ante el pueblo.

Más directamente, respecto a Jesús de Nazaret como profeta, hay que observar que los evangelios presentan una doble forma. En algunos casos se habla de él como profeta: “los sumos sacerdotes y los fariseos, al oír sus parábolas, comprendieron que estaba refiriéndose a ellos” (Mt 21,45), identificándolo, por tanto, como uno de tantos profetas en la tradición judía normal; en otros casos, por el contrario, se le define como el profeta: “muchos de los presentes, que habían oído estas palabras, comentaban: éste es verdaderamente el profeta” (Jn 7,40), refiriéndose lógicamente al cumplimiento de Dt 18,15-18 “ el Señor su Dios hará que salga de entre ustedes un profeta como yo, y deberán obedecerlo, uno que sea compatriota de ellos y que les diga lo que yo le ordene decir, y les repita lo que yo le mande”. Del análisis de los textos se deduce que Jesús fue llamado y comprendido por la gente al estilo de los profetas. La impresión que daba tanto a la gente (Mt 21,11; Mc 6,15; 8,28; Lc 7,16) como ante los individuos (Lc 7,39; Mt 26,68; Jn 4,19; 9,17) era la de encontrarse frente a una de las figuras clásicas del profetismo porque su comportamiento provocaba esta identificación, en tanto se comportó y habló con el mismo estilo de los profetas. Los textos proféticos que orientan hacia esta interpretación, pueden clasificarse de la siguiente forma³:

³ Estos cuatro esquemas justifican tanto la opinión de la gente como la primera descripción que nos ofrecen los evangelistas de Jesús de Nazaret como profeta que expresa la primera impresión que había provocado en sus contemporáneos la predicación y la actuación de Jesús. Cfr “Jesús de Nazaret y la cristología profética”. Fisichella, R

- 1- Jesús hizo profecías ya que habló con el estilo típico de los profetas y que, en este sentido, pudo pronunciar también anuncios que se referían al futuro. Podemos pensar en las diversas fórmulas de calamidad contra Jerusalén (Mt 23,37), contra el templo (Mc 13,1-2), contra “esta generación” (Lc 11,49) o contra “las hijas de Jerusalén” (Lc 23,28); “las fórmulas de bendición para quien le siga” (Mc 10,29) o “para los débiles e indefensos” (Lc 12,32).
- 2- Jesús realizó gestos proféticos, ante todo los milagros considerados como signos expresivos del amor y del poder de Jesús como enviado del Padre; hay además otros gestos típicos que recuerdan la acción profética clásica. Así, por ejemplo, la maldición de la higuera (Mt 21,18), la escritura en tierra mientras se dirigen acusaciones contra la adúltera y la gente espera su veredicto (Jn 8,11), la acogida del niño para expresar la grandeza de los que acogen el reino de Dios (Mt 18,1-3) y la expulsión de los traficantes del templo y la apelación a su carácter sagrado (Mc 11, 15-18).
- 3- Anuncios de la pasión y de la glorificación. Jesús tuvo ante sí con una clara determinación la perspectiva de una muerte violenta y habló expresamente a sus discípulos de esta conciencia histórica. Esta perspectiva, al mismo tiempo que ligaba su destino al de los profetas, lo apartaba cualitativamente de ellos por el significado y la interpretación que daba él mismo a su muerte como expiación vicaria. En este mismo sentido hemos de considerar los textos que se refieren a la resurrección como hermenéutica última del misterio salvífico.
- 4- Jesús tuvo visiones lo que no significa que dentro de esta perspectiva haya que leer con sentido carismático o extático los textos que se refieren a ellas; basta pensar en que Jesús tenía un impacto inmediato con sus interlocutores. Comprende inmediatamente, antes incluso de que hablen los discípulos, sus pensamientos y preocupaciones (Mc 2,1; Mt 12,25; Lc 9,47); nadie puede esconderle nada; todos se sienten transparentes y conocidos en su propia intimidad. Entre los diversos textos que refieren visiones (Cf Mt 3,16; Mc 9,14; Lc 22,43) hay uno que merece especial atención por su significado profético: “yo veía a Satanás cayendo del cielo como un rayo” (Lc 10,18) que da crédito al hecho de que Jesús verificaba cómo con su

anuncio del reino iba siendo progresivamente destruido el poder del mal hasta la victoria definitiva sobre el mismo Satanás.

Por tanto, el título de “profeta” debe clasificarse entre los primeros y más antiguos que se aplicaron al maestro de Galilea. Pero aun encontrándose ante la figura de un profeta, se sintió la necesidad de subrayar la convicción de que era más que un profeta: “más que Jonás” (Mt 12,41); “más que Salomón” (Mt 12,42); “más que el templo” (Mt 12,16).

Todo esto hace comprender que las comunidades creyentes conocieron una “cristología profética”, que fue ésta una de las modalidades para expresar el misterio de Jesús, pero que en relación con los profetas del pueblo de Israel este título sólo se le podía atribuir analógicamente porque aún dentro de la semejanza, la discontinuidad era demasiada evidente tanto respecto a la autoridad con que obraba como en sus relaciones con Dios. Jesús hablaba y actuaba muchas veces en primera persona: “yo soy el pan de vida” (Jn 6,35); “yo soy la luz del mundo” (Jn 8,12); “yo soy el buen pastor” (Jn 10,11); “yo soy el camino la verdad y la vida” (Jn 14,6); lo cual es inconcebible para un profeta. Por tanto, había que pasar necesariamente del título de profeta a los de “Cristo” e “Hijo de Dios”, que expresaban mejor la novedad y la originalidad de su identidad.

1.2.2 Jesús, profeta del Reino de Dios Jesús anuncia un nuevo acontecimiento que pide ser acogido, pues lo cambia todo y que consiste en su pasión por el reino de Dios. El centro de su experiencia mística y de su actitud profética no lo ocupa propiamente Dios, sino el “reino de Dios”, pues Jesús no separa nunca a Dios de su proyecto de transformación del mundo y del ser humano. Por eso, Jesús “no contempla a Dios encerrado en su misterio insondable, olvidado del sufrimiento humano, sordo a los clamores de los que sufren sino que lo experimenta como la presencia buena de un Padre que está buscando abrirse camino en el mundo para humanizar la vida” (Pagola, 2011.2).

Jesús no enseña propiamente una doctrina nueva para aprenderla y difundirla correctamente, sino que anuncia un acontecimiento nuevo que lo puede cambiar todo. El primer evangelista resume así el mensaje profético de Jesús: “El tiempo se ha cumplido, el

reino de Dios está cerca, conviértanse y crean en esta buena noticia” (Mc 1,15); Dios no quiere dejarnos solo ante nuestros problemas, sufrimientos y desafíos. Y en este sentido, Jesús sugiere con gestos liberadores y parábolas inolvidables cómo actúa Dios y cómo sería el mundo si sus hijos e hijas actuaran como él, por lo que podemos decir que el reino de Dios es la vida tal como la quiere construir Dios. Una vida de hermanos y hermanas, regida por la compasión que tiene Dios hacia todos; donde se busca la justicia y la dignidad para todo ser humano; donde se acoge sin excluir a nadie de la convivencia y la solidaridad y se promueve la curación de la vida liberando a las personas y a la sociedad entera de toda esclavitud deshumanizadora.

El reinado de Dios es un concepto dinámico⁴, no estático o simplemente geográfico. Dicho reinado consiste en el regir de Dios en acto que opera una transformación total del mundo. Es por ello que lo último para Jesús no es simplemente Dios, sino el Reino de Dios, es decir, Dios en una relación concreta con la historia. Al respecto Jon Sobrino hace el siguiente juicio “lo que Jesús entendió por Reino de Dios fue algo que tenía que ver con lo histórico social, no sólo con lo trascendente. Jesús lo anunció por razones religiosas, porque esa era la voluntad de Dios, pero su contenido no era religioso en el sentido de a-histórico y a-social. Para Jesús el reino es de Dios, es lo que ocurre en la historia cuando Dios reina, que la transforma y la configura de una determinada manera y en contra del anti-reino” (2008. 487).

Este reino que Jesús anuncia tiene como destinatarios principales a los pobres, entendidos no sólo en clave económica, ya que en los tiempos de Jesús tenía unas connotaciones más amplias, se refería tanto a aquellos que necesitaban mendigar para vivir, como a los que carecían de honor o no podían contar con el apoyo de una familia. En este contexto, estos pobres, destinatarios de la utopía del Reino y desde los cuáles esta categoría se comprende, son aquellos seres humanos oprimidos y deshumanizados de diversas maneras y no únicamente un ser humano limitado por su condición de creatura. Al ser los pobres los

⁴Sobrino señala, refiriéndose a la praxis profética de Jesús, elementos tales como desenmascaramientos, denuncias y controversias que, estando en un primer momento en relación con lo religioso, llevan a que Jesús se confronte con la opresión humana y exclusión social que se llevaba a cabo en nombre de Dios y que era legitimada por instituciones y grupos socio-religiosos.

destinatarios del Reino⁵, éste se debe colocar en relación con la profecía ya que es ella la que pone en palabra la negatividad histórica de la realidad.

Esta realidad reino-profecía “será pues fundamental para no considerar de manera abstracta e ideal el futuro y la esperanza que abre Dios en la historia de los hombres; en el proceso de humanización de la historia el Reino es el horizonte que atrae, pero el método es la denuncia de lo que existe, es decir, la profecía” (Sobrino, 2008. 150). Por eso, Jesús pone a las religiones y los pueblos, a las culturas y las políticas mirando hacia los últimos y trabajando por su dignidad. Y movido por esta experiencia acoge en su entorno más cercano a las mujeres, se sienta a comer con pecadores, prostitutas e indeseables y acaricia con sus manos a los leprosos.

Jesús no separa nunca a Dios de su proyecto de transformar el mundo, que es la pasión que anima toda su vida y la razón por la que será ejecutado. Por eso, no invita a sus seguidores a buscar a Dios, sino a buscar primero el reino de Dios y su justicia, y los enseña a orar con la oración del Padre nuestro donde le sale su pasión por el Reino: “Padre, santificado sea tu nombre; venga tu reino; hágase tu voluntad en la tierra...” (Mt 6,9)

Jesús vincula a Dios con la vida; lo primero y más importante es que sus hijos e hijas disfruten de una vida más digna y justa. Para él lo primero es el proyecto de Dios, no la religión; la vida de las personas, no el culto; la curación de los enfermos, no el sábado; la reconciliación social, no las ofrendas que se llevan hacia el altar; la acogida amistosa a los pecadores, no los ritos de expiación.

1.2.3 Jesús, profeta de la compasión de Dios La compasión está en el origen de toda la actuación profética de Jesús como expresión de su pasión por un Dios compasivo que pide justicia para todos, y por eso, no puede pasar de largo ante los que sufren y cura a los enfermos, leprosos porque se le conmueven las entrañas y se lo transmite a sus discípulos y

⁵ Dicha reflexión de una utopía del reino entendida desde los pobres corresponde sin duda al gran énfasis que Sobrino da a la vía de los destinatarios para acercarse a la definición evangélica de reino de Dios. El principio de parcialidad, es decir que el reino sea de los pobres y anunciando primeramente a ellos, es pues un elemento fundamental para comprender la utopía del reino.

seguidores: “Sean compasivos como su Padre es compasivo” (Lc 6,36). Por ello, el Dios de la ley, del culto y de los sacrificios no puede generar la actividad profética que lo caracteriza, sino que para Jesús lo que define a Dios son sus entrañas maternas de Padre.

Jesús capta y vive la realidad insondable de Dios como bondad y compasión, que es el modo de ser de Dios, su manera de mirar el mundo y tratar a las personas y esta es la experiencia de Dios que comunica Jesús en sus parábolas más conmovedoras. Un ejemplo de este mirar y tratar a las personas se manifiesta en la escena que nos cuenta san Lucas, cuando Jesús andaba cerca de la ciudad de Naím (cfr. Lc 7,11-17) y movido por la aflicción de una mujer viuda, que había perdido lo único que le quedaba, su hijo. Se acercó y le dijo: no llores (Lc 7,13), que es como darle a entender que no quería verla en lágrimas, porque yo he venido a traer a la tierra el gozo y la paz, y realiza el milagro, pero antes fue la conmoción de su alma, manifestación evidente de la ternura del corazón de Cristo. La compasión de Jesús, no es sólo un asistencialismo al necesitado, sino que es una compasión activa, y por eso bendice a los enfermos e impone sus manos sobre ellos para envolver con la ternura de Dios a quienes se sienten castigados por él.

La compasión expresada en las curaciones de Jesús son signos que indican la dirección en la que se debe actuar para construir el reino de Dios, y por eso su proceso de sanación no es sólo individual sino también social. Se rebela contra el legalismo, la hipocresía, el rigorismo y el culto vacío de solidaridad y compromiso. Jesús se empeña en encaminar la sociedad hacia una vida más digna y saludable y para ello ofrece el perdón gratuito a gentes hundidas en el desprecio social, tiene la voluntad de liberar a la mujer del abuso posesivo del varón, porque ese es el camino que libera a todos del miedo para vivir desde la confianza absoluta en el Padre. Jesús sufre cuando los publicanos y las prostitutas son despreciados, él se siente profeta, amigo de pecadores. Jesús capta en el misterio de Dios un proyecto de comunión donde no se separa ni se excomulga sino que se abraza, se acoge y se perdona. Por eso la mesa de Jesús, es donde la misericordia acogedora ha sustituido a la santidad excluyente, donde se eliminan prejuicios y se rompen fronteras para crear fraternidad, para sentirse comprendido y acogido por Dios.

1.2.4 La denuncia profética de Jesús Jesús ejerce la misión profética a través del testimonio y la palabra mediante lo cual denuncia el pecado y anuncia la salvación. Al respecto⁶:

- 1- Jesús denuncia la cultura dominante de la indiferencia, porque se defiende lo establecido como si no hubiera dolientes ni llantos de ninguna clase debido a que la política de Roma y de sus vasallos herodianos oprime a los más débiles, mientras los dirigentes del templo se desentienden de su sufrimiento.
- 2- Jesús actúa desde la aflicción de los últimos y por eso se identifica con las víctimas: “los últimos serán los primeros, y el primero, último” (Mt 20,16) y alza su voz mientras otros optan por el silencio, por inconsciencia, ceguera o cobardía y lo hace cuando cura a los enfermos rompiendo el sábado, porque ni la ley más sagrada está por encima del sufrimiento de los desgraciados.
- 3- El templo se ha convertido en símbolo de todo lo que oprime a los últimos, y desde allí no se defiende ni se protege a los más vulnerables y por eso Jesús anuncia el juicio de Dios contra un sistema religioso, económico y político que se opone fundamentalmente a su reinado; por lo que su intervención en el templo no pretende la purificación del culto es un gesto más radical.
- 4- Jesús también se enfrenta fuertemente a los fariseos denunciando su hipocresía religiosa, que se traduce en arrogancia, prepotencia y sentirse superiores a los demás como queda demostrado en la parábola del fariseo y el publicano que entran a orar al templo, “el fariseo, de pie, oraba así: oh Dios, te doy gracias porque no soy como los demás, que son ladrones, malvados y adúlteros, ni como ese cobrador de impuestos” (Lc 18, 11)
- 5- También les critica su incoherencia entre lo que dicen y lo que hacen al afirmar “desde la cátedra de Moisés enseñan los escribas y los fariseos. Hagan y cumplan todo lo que les digan, pero no imiten su conducta, pues dicen pero no hacen” (Mt 23, 1-2).

⁶ Jesús no es un maestro que propone una doctrina sobre Dios. No pretende en ningún momento sustituir la concepción tradicional de Dios por otra nueva: Su Dios es el Dios de Israel: el único Señor, creador de los cielos y de la tierra, el Dios de la Alianza, el liberador de su pueblo querido. Lo peculiar y diferente es su experiencia de Dios, su forma de captarlo y vivirlo .Cfr “Jesús creador de un movimiento profético de seguidores al servicio del Reino de Dios” Pagola. J (2011)

- 6- Jesús hace un llamado para no desordenar la jerarquía de valores, porque se pierde la noción de lo importante como seres humanos. Y no actuar como los fariseos, para ser vistos, querer ocupar los primeros puestos y ser admirados y alabados por los demás.
- 7- También, la desesperanza se ha apoderado de la vida de esa sociedad y Jesús se resiste a sumarse a la desesperanza general porque es posible luchar por un mundo nuevo, que va más allá de los derechos del César y de lo establecido por la ley, y recuerda los anhelos de los últimos en el sermón del monte; y sobre todo el decir “que los publicanos y las prostitutas entran en el reino de Dios antes que los que se consideren justos” (Mt 21,31).

Sin ser una ética, y tratando de evitar en caer cualquier moralismo, el accionar profético de Jesús tiene un fundamento ético que José Castillo lo expresa de la siguiente manera: “una ética que se organiza no a partir de unos deberes, que se imponen, sino a partir de las necesidades de la gente para ponerles remedio, una ética de lo humano donde antepone la vida y la felicidad de las personas al sometimiento a las normas de la religión y una ética de los últimos, donde en caso de duda, se pone siempre de parte del débil” (2010, 146). Además la enseñanza y la acción profética de Jesús es con absoluta autoridad (Mc 1, 21-28), no como la de los escribas, que sólo sabían referirse a autoridades anteriores y transmitir preceptos o leyes de orden meramente jurídico. Esta enseñanza y acción profética de Jesús se realizaron con plena eficacia, avalando sus palabras con los milagros que realizaba a favor de las personas que sufrían enfermedades incurables y posesiones diabólicas, y que sólo con el poder divino podían liberarse. Es más, les devolvió la vida a muertos como prenda irrefragable de su propia resurrección que por su sólo poder divino-humano realizaría después de su entrega en la cruz.

En síntesis, podemos decir que la enseñanza y la acción profética de Jesús posee novedad, lo dice el evangelista Marcos “es una doctrina nueva” (Mc 1,27), diversa de la de los escribas y fariseos, acostumbrados a poner la palabra religiosa al servicio de tradiciones puramente humanas o de su misma posición de poder entre el pueblo. Se buscaban a sí mismos y no enseñaban según el querer de Dios.

1.3 El profetismo en la Iglesia primitiva.

Las comunidades del cristianismo primitivo del siglo I conservaron como un rico tesoro innumerables dichos de Jesús y los interpretaron y los hicieron vida según la realidad que a cada comunidad le tocó vivir en aquellas experiencias originarias del cristianismo. Los cristianos de las primeras comunidades se sienten antes que nada seguidores de Jesús. Para ellos, creer en Jesucristo es entrar por su camino siguiendo sus pasos.

1.3.1 Las apariciones pascuales de Jesús y los comienzos del cristianismo Las apariciones pascuales son el fundamento de la proclamación del kerigma. Vista a partir de la proclamación pascual, la muerte de Jesús es entendida como acontecimiento de salvación: “Así que la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros” (Rm 5,8). Esta comprensión del cristianismo “la han desarrollado las cartas paulinas en su profetismo más radical y se impuso igualmente en el conjunto del cristianismo helenizado y occidental y domina la colección de escritos que constituyen el Nuevo Testamento” (Vouga, 2001.34). Y prosigue Francois Vouga, “desde un punto de vista fenomenológico, no sólo es en la tradición helenística donde la proclamación pascual se reconoce como el momento fundador de la fe cristiana. También en los otros movimientos del cristianismo primitivo es reconocible como el presupuesto a partir del cual la persona y la enseñanza de Jesús son concebidos como acontecimiento de salvación” (2001 .34). Como ejemplo se puede citar la predicación itinerante unido al nombre de Pedro (Mc 1,16-20; 10-28-30), que proclama el Reino por orden de Jesús y que sólo conserva actualidad porque el mandato misionero encontró su confirmación en las apariciones pascuales.

La escuela del discípulo amado, que se encuentra su expresión en el Evangelio y las cartas de Juan, es otro ejemplo donde se confiesa a Jesús como el revelador y salvador. El anuncio según el cual el Padre envió al Hijo al mundo presupone epistemológicamente el reconocimiento de que el Hijo ha vuelto hacia el Padre (Jn 12,32), lo que es otro equivalente de la proclamación pascual. Así, la proclamación pascual aparece en las

diversas interpretaciones como el acontecimiento fundador de los diferentes movimientos del cristianismo primitivo.

1.3.2 La profecía neotestamentaria Para una valoración global del profetismo neotestamentario hay que señalar dos características que constituyen su novedad respecto al profetismo israelita:

- 1- La centralidad de Jesús, que es proclamado Cristo; por tanto, el cumplimiento de las promesas antiguas. Esta fe en él y en su palabra, que ya antes de Pascua era determinante para los discípulos, permitió memorizar sus palabras y comportamiento.
- 2- El don del Espíritu del resucitado, el día de pentecostés, hizo tomar conciencia a la comunidad de Jerusalén, de su tarea misionera universal.

El material presente en las cartas del corpus paulino podría por sí solo dar base a una teología del profetismo neotestamentario. Bastan dos textos especialmente clarificadores sobre el papel de los profetas en la comunidad primitiva: “Así, Dios puso en la Iglesia primero apóstoles; en segundo lugar; profetas; en tercer lugar, maestros; luego, los milagros; después, el don de las curaciones, de asistencia, de gobierno, diversidad de lenguas” (1 Cor 12, 28-29) y “Él mismo dispuso que unos fueran apóstoles; otros, pastores y maestros” (Ef 4,11) presentan un primer esquema de orden estructural entre los que tienen un ministerio en la comunidad: en primer lugar los apóstoles, luego los profetas y luego los maestros- evangelizadores. Una lectura más atenta de estos textos muestra de todas formas que no estamos sólo ante una lectura carismática de la Iglesia, sino más bien ante una descripción institucional real de la misma comunidad. En efecto, el apóstol San Pablo, en la lista que ofrece, describe los tres primeros órdenes con una terminología precisa y personal: apóstoles, profetas, maestros-evangelistas; a continuación, la descripción se hace más bien genérica e impersonal; no se refiere ya a las personas, sino a las actividades: milagros, curaciones, gobierno, glosolalia.

Así pues, los profetas y la profecía se le presentan a la comunidad cristiana, bien como una función carismática a la que todos deben tender precisamente para que en virtud de su hablar a los hombres puedan ser comprendidos por ellos y así edificar la comunidad:

“Por el contrario, el que tiene el don de profecía habla a los demás para su crecimiento en la fe; les exhorta y los conforta. En cuanto a los profetas, que hablen dos o tres, y los demás juzguen. Pero si algún otro que está sentado tiene una revelación, que calle entonces el primero. Pueden profetizar todos por turno, para que todos aprendan y se sientan animados. Pero los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas, pues Dios no es un Dios de confusión, sino de paz” (1 Cor 14,3. 29-32), bien como una función institucional que está en la base y el fundamento de la Iglesia ya que contribuye a regular la vida de la comunidad: “Pero si no lo hay, es mejor que la asamblea guarde silencio; que cada cual hable consigo mismo y con Dios” (1 Cor 14,28).

Estos textos llevan, por tanto, a reconocer a los profetas como una institución y a la profecía como una acción litúrgica normal, aunque momentánea y ocasional dada a algunos creyentes, que a la luz de la teología paulina, no presenta ninguna contraposición: los profetas y la acción profética especifican la contribución correspondiente y diversificada que da cada uno a la construcción de la comunidad. Así pues, tanto cada uno de los profetas como los diversos creyentes que profetizan y que deben tender a la profecía revelan y significan que la Iglesia, en su conjunto, se construye sobre la palabra de Jesús y crece cuando se le actualiza en las diversas situaciones de la vida.

1.3.3 Identidad del profeta neotestamentario El profeta neotestamentario es reconocido esencialmente como un hombre de fe movido por el Espíritu de Cristo resucitado. El papel decisivo del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia puede vislumbrarse en diversos niveles, incluso en las decisiones prácticas que asume. En este horizonte es donde hay que leer el hecho de que el Espíritu suscite y mueva a los profetas: “y en cuanto Pablo les impuso las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo y se pusieron a hablar en lenguas y a profetizar” (Hch 19,6); “pues nunca profecía alguna fue fruto de la voluntad humana. Los profetas fueron hombres que hablaban de parte de Dios movidos por el Espíritu Santo” (2 Pe 1,21): ninguno puede profetizar más que bajo su acción, que se dirige siempre a la construcción de la comunidad. Esto explica por qué el apóstol San Pablo siente el deber de urgir a los creyentes el deseo de la profecía, pero al mismo tiempo ve como causa y efecto la acción

pneumática y la función profética: “no apaguen el Espíritu; no desprecien las profecías” (1 Tes 5,19-20): sin estas dos realidades no se da crecimiento de la Iglesia.

El profeta, además, aparece como una persona que es reconocida como tal por la Iglesia. Tanto si se habla de un grupo de profetas como si se trata de un individuo, no es la Iglesia la que da la profecía ni la que suscita al profeta; más bien acoge la profecía y al profeta como un don y un ministerio. Análogamente, el profeta no puede concebirse más que en referencia a la comunidad y en comunión con ella. Para beneficio de la comunidad, el profeta desempeña una función⁷ que se puede sintetizar así:

- 1- Transmite las palabras y los gestos de Jesús. En efecto, no relee primariamente las escrituras antiguas, sino que transmite y comunica más bien la palabra del maestro. No habla en nombre de Yahvé ni anuncia un oráculo suyo, sino que recoge las palabras de Jesús y habla en su nombre. La profecía que se anuncia es el testimonio de Jesús: “entonces me postré a sus pies para adorarle, pero me dijo: no, cuidado. Yo soy un siervo como tú y como tus hermanos, que mantienen el testimonio de Jesús. A Dios tienes que adorar. El testimonio de Jesús es el espíritu de profecía” (Ap 19,10), su objetivo es hacer presente, viva y actual la palabra del Señor para la comunidad. Esto permite comprender por qué Pablo no tiene reparos en poner la profecía como fundamento de la Iglesia: “edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas. Y la piedra angular es Cristo mismo” (Ef 2, 20). Los apóstoles y los profetas, al final, no hacen más que explicitar lo único necesario de la Iglesia: la palabra y la acción de Jesucristo, “apóstol” del Padre, y su “profecía” definitiva en la historia.
- 2- Garantiza la ortodoxia de la comunidad. En efecto, es reconocido como hombre fiel a la palabra, haciéndola actual bajo la acción del Espíritu; por tanto, está capacitado para reconocer como verdadera la palabra que el apóstol transmite. San Pablo utiliza

⁷ Esta síntesis de la función de los profetas ayuda a entender el valor teológico de la profecía. La profecía se comprende como una unidad irrompible de palabra y de signo. La palabra remite al signo, y el signo es de suyo una apelación a un significado ulterior. La palabra clarifica el signo donde éste aparece como ambiguo, y el signo lleva a su cumplimiento la formulación de la palabra. Esta mutua apelación puede explicar, mejor que cualquier otro medio, la dialéctica de la revelación, lo que demuestra que la profecía, asumida por la teología fundamental como forma expresiva de la revelación, puede favorecer también su comprensión y ser una mediación privilegiada de ella.

expresamente este argumento como elemento decisivo para reconocer al verdadero profeta y al falso: “si alguien se cree profeta, o cree estar inspirado por el Espíritu, reconocerá que esto que les estoy escribiendo es un mandato del Señor. Y si no lo reconoce, el Señor tampoco lo reconoce a él” (1 Cor 14,37-38).

- 3- El profeta, como recuerda expresamente San Pablo, está llamado a formar, animar y consolar a los hombres: “en cambio, el que comunica mensajes proféticos, lo hace para edificación de la comunidad, y la anima y consuela” (1 Cor 14,3). En efecto, al actualizar la palabra de Jesús, anima a vivir concretamente en ella y consuela anunciando la vuelta gloriosa del Señor. De esta manera animando y consolando, forma y edifica a la comunidad que, a través de él, se confronta con la palabra misma del maestro.

Por tanto, como dice, R.Latourelle “el profeta se puede comprender a la luz de su mismo carisma sin tener que confundirlo con otros. Él no es apóstol: el apóstol funda la comunidad y la dirige, mientras que el profeta es un creyente que acoge al apóstol y su mensaje. El profeta tampoco es doctor: el doctor recibe de los apóstoles y de los profetas la palabra del Señor; mientras que el doctor lee e interpreta la Escritura, el profeta, como hombre del Espíritu, pone toda la Escritura bajo la luz de la palabra de Cristo. Finalmente, el profeta no es evangelista, ya que éste reflexiona con una experiencia personal de acción inspirada y formula una teología particular, mientras que el profeta se interesa por el bien inmediato de la comunidad y por las circunstancias particulares que se crean en cada comunidad” (1989. 202)

Así pues, el profeta de la Iglesia primitiva se presenta como la persona que, bajo la acción del Espíritu de Cristo resucitado, tiene la tarea de reproponer, actualizando la palabra y la obra de Jesús. Por tanto, es el hombre de la mirada retrospectiva, ya que orienta hacia la actualización del presente y hacia la espera del futuro, destacando el sentido de la persona de Jesucristo, puede plenamente llamarse el hombre que pertenece a la tradición y la crea, entendiendo por tradición el contenido que los apóstoles, personalmente o por obra del Espíritu, habían recibido de su relación con el Señor; en virtud de esta pertenencia deben

considerarse como personas de gran fuerza innovadora, ya que son capaces de leer atentamente el presente y de proponer el futuro.

Uno de los aspectos más novedoso del profetismo neotestamentario es el hecho de que ha desaparecido por completo toda forma de miedo, de juicio y de condenación. El profeta es más bien el que da ánimo y el que trae un mensaje de salvación. Este talante profético que caracterizó la vida de las comunidades cristianas de los primeros siglos, se hace necesario en la actualidad eclesial ya que, tal como es vivido hoy por muchos, el cristianismo no suscita seguidores de Jesús, sino solo adeptos a una religión. No genera discípulos que, identificados con su proyecto se entregan a abrir caminos al reino de Dios, sino miembros de una institución que cumplen mejor o peor sus obligaciones religiosas.

La renovación de la Iglesia está exigiéndonos hoy como signo profético, pasar de unas comunidades formadas mayoritariamente por adeptos a unas comunidades de discípulos y seguidores de Jesús. Esta renovación según José Antonio Pagola “se necesita para aprender a vivir más identificados con su proyecto, menos esclavos de un pasado no siempre fiel al Evangelio y más libres de miedos y servidumbres que nos pueden impedir escuchar su llamada a la conversión” (2012. 5). Para lograr esta renovación la Iglesia necesita un nuevo vigor espiritual que fundamente su quehacer profético para enfrentarse a los retos del momento actual.

1.4 Peculiaridades que identifican al profetismo actual.

De las actuales circunstancias que vive el ser humano, emerge un dato muy evidente: lo que las personas reclaman, es sentido, plenitud, felicidad, vida. A todos los niveles se experimenta un anhelo incesante de vida: se busca la vida, se desea la vida y se quiere la vida en abundancia y plenitud, tanto a nivel personal como social. Responder a estos deseos incesantes de vida, es un desafío actual. Este desafío se traduce en la siguiente pregunta ¿Cómo podemos hacer comprender al hombre actual que aventurarse en la vida de la fe es lo más hermoso y liberador que existe? Desafortunadamente no es tarea fácil, pues estamos inmersos en un mundo que tiende a relativizarlo todo, incluso en el ámbito religioso, donde

parece estar de moda el dudar absolutamente todo, lo que provoca que la propia fe corra el riesgo de evaporarse, ya que como dice T. Anatrella “si en otro tiempo las ideas han podido gobernar el mundo, hoy corremos, sobre todo, el peligro de ver cómo lo gobiernan las emociones y cómo se ponen en duda precisamente la capacidad humana de pensar, hasta el punto de restar toda importancia al sentido del análisis, de la crítica y de la convicción apoyada en razones sólidamente fundadas”(López, 2004. 181).

La mayoría de las veces esta crisis de fe ya no se fundamenta, como en el pasado, en la disyuntiva entre racionalismo y fideísmo, esto es, entre la opción de endiosar la razón, o en su defecto, de mostrar la fe como un acto ciego, inhumano e irresponsable; sino que más bien la causa principal pudiera encontrarse en el aludido relativismo que conduce a una nefasta dicotomía entre la fe y la experiencia.

Los intentos de adaptación del lenguaje en la catequesis, el impulso de nuevos ministerios, los acercamientos a sectores de la sociedad antes desatendidos, los procesos de formación que en varios lugares se acompañan y el surgimiento de pequeñas comunidades para vivir la fe son algunos de los signos proféticos positivos del esfuerzo que se ha realizado en la Iglesia latinoamericana y del Caribe. Sin embargo, sería un grave error desconocer que la crisis de fe que destaca *Porta Fidei*: “mientras que en el pasado era posible reconocer un tejido cultural unitario, ampliamente aceptado en su referencia al contenido de la fe y a los valores inspirados por ella, hoy no parece que sea ya así en vastos sectores de la sociedad, a causa de una profunda crisis de fe que afecta a muchas personas” (PFn.2), también afecta la vida de muchos creyentes de nuestras comunidades y la vida de nuestros pueblos en su conjunto.

Además en la actualidad reina un subjetivismo moral en la vida pública y una crisis de la ética pública. La ética es un tema que, cada vez más, se hace presente en el debate de las más diversas cuestiones. Presenciamos el retorno de lo religioso, no necesariamente de lo sagrado, pues, muchas de las formas religiosas actuales no trascienden, tales como el espiritualismo intimista y el fundamentalismo. Ante estos desafíos proponemos las

siguientes peculiaridades que deben caracterizar la acción profética de la Iglesia en los tiempos actuales.

1.4.1 Una Iglesia renovada y de espiritualidad auténtica Siempre se ha mantenido en la Iglesia la conciencia de que no se ha de perder el espíritu profético entre los seguidores de Jesús. Al respecto, “después del Concilio Vaticano II, Karl Rahner ha sido la voz que, con más fuerza, ha denunciado la pobreza espiritual y profética del cristianismo actual y que, con más fe, ha pedido una Iglesia de espiritualidad auténtica, es decir, abierta a la acción del Espíritu, no sólo a través de la institución, sino también fuera y junto a lo institucional” (Pagola, 2011. 6). La Iglesia actual si olvida las líneas de fuerza y la perspectiva evangelizadora del Concilio, corre el riesgo de caminar hacia el futuro, privada del espíritu profético necesario para actuar como seguidora de Jesús al servicio del reino de Dios. Para hacer presente el espíritu profético es necesario promover el diálogo al interior de la Iglesia, y con el mundo, tan necesario en estos momentos de desconcierto que permita un auténtico discernimiento y evite el cultivo del recelo frente a toda novedad del espíritu que no provenga de las directrices y orientaciones institucionales.

Esta actitud dialogal capacita a la Iglesia para discernir los signos de los tiempos y escuchar lo que el Espíritu de Jesús le dice hoy a sus seguidores. En ese sentido el Concilio Vaticano II constata: “para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la futura y sobre su mutua relación” (GSn.4). El camino consiste en alentar a las comunidades cristianas, para que sean espacios de libertad, de conversión y de esperanza, donde se pueda aprender a vivir la fe cristiana, como proceso de conversión a Jesucristo e identificación con su proyecto del reino de Dios. Al respecto, José Antonio Pagola opina que “esta conversión a una Iglesia más profética no puede ser liderada por la jerarquía, es en las comunidades donde hemos de iniciar la reacción hacia una fase nueva de cristianismo, más inspirado y motivado por Jesús, y mejor estructurado para servir al proyecto del reino de Dios” (2011. 7).

Para lograr esta nueva fase de cristianismo es necesario dar pasos que ayuden a comprender que lo decisivo en la comunidad son los testigos, no es la estructura sino el estilo de vida, no es el número sino la calidad de vida. Dar la palabra no sólo a los presbíteros sino a los laicos, no sólo a los varones sino a las mujeres, no sólo a los que hablan en nombre de la institución sino a quienes hacen recordar el espíritu de Jesús. En este sentido, el Concilio Vaticano II afirma: “Cristo, el gran profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también por medio de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y los dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra” (LG, n.35).

Para cumplir esta misión profética los laicos necesitan una sólida formación doctrinal, pastoral y espiritual pero sobre todo un adecuado acompañamiento para ser testimonio de Cristo y de los valores del reino en el ámbito de la vida social, económica, política y cultural. Y este llamado es urgente, porque los obispos constatan “el escaso acompañamiento dado a los fieles laicos en sus tareas de servicio a la sociedad, particularmente cuando asumen responsabilidades en las diversas estructuras del orden temporal” (DA, n.100c).

En el compromiso laical debe entrar, quizás con prioridad, el papel de la mujer: “hay que impulsar la organización de la pastoral de manera que ayude a descubrir y desarrollar en cada mujer y en ámbitos eclesiales y sociales el genio femenino y promuevan el amplio protagonismo de las mujeres” (DA, n.548).

1.4.2 Una Iglesia que recupere la centralidad del reino de Dios La Iglesia necesita un descentramiento para poder concebirla no tanto como término y objeto de la fe, sino como el modo y el ámbito comunitario- sacramental desde donde se profesa, se celebra y se atestigua la fe cristiana.

Según Agenor Brighenti,

“la Iglesia como institución divino – humana, no es de este mundo, pero está en el mundo e, inevitablemente, está sujeta a las vicisitudes del mundo. El desencanto que reina en la Iglesia hoy, está estrechamente relacionado con el desencanto reinante a su alrededor que reside en torno a cuatro factores: desencanto frente a las posibilidades de la razón, frente al poder de las utopías, frente a la posibilidad de ser sujeto de la historia y frente a la posible bondad del ser humano” (2003. 18).

Para enfrentar este desencanto, es importante una Iglesia que no se auto-comprenda a partir de sí misma sino desde el Reino, que esté dispuesta a invertir en la calidad del testimonio, en ser signo profético o hermana de caminata en permanentes búsquedas impulsadas por el dinamismo del Espíritu en el corazón de la historia. “Una actitud sana, es el esfuerzo de *aggiornamento*, no de un mero cambio de mentalidad, sino de una mentalidad de cambio, que nos ponga en permanente actitud de diálogo con los diferentes actores sociales, de discernimiento de lo nuevo y de servicio en pro de un mundo más justo y solidario” (Brighenti, 2003,14).

El cristianismo es una religión profética para humanizar el mundo según el proyecto de Dios, poniendo la fe al servicio de la humanización y por eso, no se puede permitir que los signos sacramentales que se celebran en el culto cristiano no sean expresión de los signos liberadores del reino que Jesús practicaba al servicio de una vida más humana y digna. La Iglesia ganará en credibilidad cuando sea capaz de construir una comunidad humanamente digna; cuando ejerza una solidaridad crítica con el ser humano, convencida de que Dios no quiere que el hombre sufra. Por eso, es necesario, “buscar la construcción de una comunidad eclesial que sepa hacer el equilibrio entre experiencia mística y contemplativa que apunta a la conversión personal, a la interioridad; pero que no lo considere suficiente, que vaya más allá, que experimente la fe como una fuerza que impulsa a transformar las estructuras que esclavizan a los hombres” (Mejía. 2012, 412).

En este sentido, es necesario cultivar un estilo de vida profético eclesial al servicio del reino de Dios, privilegiando actitudes muy propias de Jesús: fe en el reino de Dios, compasión activa y solidaria, indignación profética, acogida incondicional a todos, austeridad de vida, coraje para cargar con la cruz y esperanza en el reino definitivo de Dios. En fin, lo que las comunidades cristianas necesitan para que sean ese espacio de vida que se constituye en

una verdadera alternativa al espacio mucha veces excluyente de la sociedad. Un espacio donde los cristianos acojan a los excluidos, los impedidos y marginados que se traduce en un signo profético humanizante y donde hay toda una mística cristiana que encuentra en el cántico del magníficat su plena inspiración. Este estilo de vida incluyente “da respuesta a un gran reto profético para la comunidad creyente, ya que es urgente y necesario un inequívoco testimonio de conversión eclesial. El sujeto de esta nueva época es insistente en esta dimensión del creyente. El testimonio o anti- testimonio de los creyentes puede ser motivo de credibilidad y aceptación de la propuesta cristiana o causa de increencia y de rechazo” (Mejía. 2012, 404)

No queremos desconocer el aspecto de gratuidad que contiene al acto de creer; es decir, somos conscientes que la fe es ante todo un don que parte de la iniciativa de Dios; pero tampoco podemos olvidar que la fe existe inculturada; no es abstracta, es dada en y a un hombre en situación. De esta comprensión entendemos la fe como algo razonable. Una fe testimoniada es vehículo humano y profético del que se sirve Dios para que otros crean.

Se insiste con razón en la necesidad de darle toda la importancia que se merece a la preocupación por lograr que haya coherencia entre la fe que profesamos y la vida que vivimos. Esta consideración tiene importantes consecuencias proféticas según Alberto Ramírez: “supone que comprendamos que el proyecto del Reino de Dios que ha puesto en nuestras manos el Señor es algo que tiene que acontecer en nuestro propio mundo y en el tiempo que vivimos. Esta convicción nos permite superar una concepción desencarnada de nuestra religión y de la manera eclesial de vivirla” (2012, 388) Pero también, hay otro aspecto profético que valoramos mucho al referirnos a la actitud de la fe, y que nos pide el momento eclesial que vivimos: nuestra disposición para compartir nuestra fe con quienes buscan a Dios en el mundo y quieren responder a la revelación que Dios les hace por otros medios, señalándoles otros caminos. Así lo expresa el Concilio Vaticano II: “como el mismo Cristo escudriñó el corazón de los hombres y los llevó con un diálogo verdaderamente humano a la luz divina, así sus discípulos, inundados profundamente por el Espíritu de Cristo, deben conocer a los hombres entre los que viven y conversar con ellos para advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios, generoso, ha distribuido a

las gentes, y al mismo tiempo han de esforzarse por examinar estas riquezas con la luz evangélica” (AG, n.11).

Estamos viviendo una época de apertura que no nos exige, de ninguna manera, renunciar a la identidad que caracteriza nuestra fe, pero que nos compromete a reconocer todo lo que hace Jesucristo para toda la humanidad. Este reto está en consonancia con lo que se ha planteado desde el Concilio Vaticano II en el sentido del diálogo: diálogo ecuménico, diálogo con las otras religiones de la humanidad, diálogo con todo ser humano de buena voluntad en cuanto buscador de sentido.

1.4.3 Una Iglesia dialogante e inculturada en una situación cultural cambiante Antes de proponer el Evangelio, debemos conocer dónde se encuentran, qué sienten, cómo piensan, cómo viven y qué interrogantes preocupan a los destinatarios. Este proceso es fundamental para la inculturación profética del evangelio, como lo expresa Jesús Espeja: “en cada cultura hay unas creencias, unos valores y unas costumbres. De ahí la necesidad de que la oferta del Evangelio se haga desde dónde estén los destinatarios para que la fe vaya calando según el ritmo soportable para ellos” (2008. 298).

En la V Conferencia General, los obispos latinoamericanos y caribeños conscientes de la nueva realidad que viven los pueblos de este hemisferio, y preocupados por encontrar el modo profético adecuado para transmitir el evangelio, sugieren algunos rasgos que hoy debe caracterizar este proceso de inculturación profética:

1-Escuchar y discernir. Según el Documento de Aparecida, “vivimos un cambio de época cuyo nivel más profundo es el cultural” (DA, n.44); “la ciudad se ha convertido en el lugar propio de nuevas culturas que se están gestando e imponiendo con un nuevo lenguaje y una nueva simbología” (DA, n.510); estamos en una situación cultural “híbrida, dinámica y cambiante que amalgama múltiples formas, valores y estilos de vida y afecta a todas las colectividades” (DA,n.58). Esta nueva situación cultural requiere actitud de apertura y escucha, al estilo de Jesús que irrumpe en el camino y entra en conversación con los discípulos de Emaús, preguntando: ¿cuál es el tema de su conversación? Escuchar para

discernir con una postura crítica lo que en la nueva cultura es fruto de la limitación humana y del pecado; también, se supone, discernir ahí los signos del Espíritu. En consecuencia, todo lo que sea desentendimiento de esta nueva realidad cultural, evasión espiritualista o sectarismo nada tiene que ver con la encarnación profética que ha de ser criterio de conducta para la comunidad cristiana.

2-Cambiar y salir de la propia tierra, la puesta al día de la Iglesia en un mundo que cambia. No quiere decir aceptar sin más todo lo nuevo que va surgiendo en la evolución de la sociedad humana; no es lo mismo el oro que la escoria. Pero si estamos viviendo en una situación cultural cambiante, no debemos aferrarnos al pasado ni a sus formas por muy familiares que nos resulten. Es muy real la constatación de los obispos: “en la evangelización, en la catequesis y en general en la pastoral, persisten también lenguajes poco significativos para la cultura actual y en particular para los jóvenes; muchas veces los lenguajes utilizados parecieran no tener en cuenta la mutación de los códigos existencialmente relevantes en las sociedades influenciadas por la postmodernidad y marcadas por un amplio pluralismo social y cultural” (DA).

3-Mantener y fomentar la religiosidad en el pueblo de Dios. Aunque una cierta secularización va entrando, la religiosidad es fenómeno común en nuestros pueblos. Y esta religiosidad expresa el alma de cada pueblo, la reacción normal ante la presencia del misterio en que todos habitamos o mejor que a todos nos habita. Primero Dios, suele decir la gente sencilla; su cercanía benevolente garantiza siempre la confianza incluso cuando humanamente no hay nada que esperar. En la acción profética eclesial hay que contar con esta religiosidad si bien es urgente una catequesis apropiada que acompañe la fe ya presente en ella; “se necesita cuidar el tesoro de la religiosidad popular de nuestros pueblos para que resplandezca cada vez más en ella la perla preciosa que es Jesucristo y sea siempre nuevamente evangelizada en la fe de la Iglesia y por su vida sacramental” (DA, n.549).

4-Respeto al carácter diferente de la identidad cultural del otro. Nuestro momento sociocultural posee una fuerte impronta inmanente que está ligada a los procesos históricos del individualismo, la autonomía, el pluralismo y la secularización. Vivimos en una época

donde las visiones unitarias del mundo se resquebrajan. Así lo expresa Álvaro Mejía “de una visión cristiana del mundo, casi dominante hasta el siglo XVII, van surgiendo competidores en las diversas ideologías, visiones científicas del mundo y diversos humanismos. La autonomización de las artes, la ciencia, la moral, el derecho, etc, que caminan cada uno por su cuenta, desemboca en un paradigma que hoy tiene fuerte influjo en muchos ámbitos: la racionalidad funcional” (2012. 398). Uno de los resultados de esta manera de pensar, juzgar y ver la vida es la visión inmanente de la realidad. La consecuencia es: una enorme erosión de las visiones trascendentales, simbólicas; el gran predominio lo tiene lo funcional, lo intra mundano. La pregunta que se hace el sujeto hoy no es ya “si esto es verdadero” sino “esto para qué sirve”. Considero que aquí se le plantean graves problemas al anuncio profético de la comunidad eclesial.

La religión a través de su ministerio profético ha sido siempre un poderoso referente de sentido que lanza a la persona humana a pensar en sus orígenes, en su pertenencia a un grupo o comunidad, a trazar unos parámetros en su estilo de vida, a vivir ciertos valores, en fin, ayuda a ver la realidad y el mundo dándole sentido. Pero este referente como dice Álvaro Mejía “no escapa al influjo de los paradigmas que la cultura de hoy impone al hombre y así como la razón, las ciencias, las artes y otros ámbitos culturales se han fragmentado, igualmente la religión se enfrenta al reto de una fragmentación del centro cultural, donde enarbolando la bandera del pluralismo, se quiere relativizar toda experiencia que tradicionalmente se tenía como absoluta” (2012. 400). Esta cultura nos permite abrirnos más positivamente a otras mentalidades y sistemas valorativos dando paso a una actitud mayor de escucha y diálogo con lo otro, lo diferente. Esta nueva situación sociocultural será, desde este punto de vista, la acentuación del respeto al carácter diferente de la identidad cultural del otro.

1.4.4 Una Iglesia que sea la voz de las víctimas En Aparecida los obispos se mantienen fieles a la tradición de la Iglesia en América Latina: la opción preferencial por los pobres, decisiva desde *Medellín*, que se traduce en la actualidad en el rostro de tantas víctimas en nuestros pueblos. La Iglesia dicen los obispos “no puede ser ajena a los grandes sufrimientos que vive la mayoría de nuestra gente y que, con mucha frecuencia son

pobrezas escondidas” (DA, n.176). Y más adelante señalan “hay que estar atentos a las necesidades de los más pobres, comprometidos en la defensa de los derechos de los más débiles y ser promotores de la cultura de la solidaridad” (DA, n.199).

Para Jesús Espeja “esta opción de atención y defensa de los pobres y débiles se hace teniendo en cuenta dos circunstancias nuevas de la situación actual. Primero, la implantación de una ideología en que la producción y el consumo prevalecen sobre las personas, gestando un modelo de hombre productor y consumidor, y segundo la sensibilidad ecológica, pues las fuerzas de la muerte contra la vida no sólo destrozan al ser humano sino también el entorno creacional” (2008, 302). Al respecto Aparecida con contundencia señala “que es misión de la Iglesia denunciar claramente estos modelos antropológicos incompatibles con la naturaleza y dignidad del hombre “(DA, n.480) y “esta misión se fundamenta en el evangelio de la justicia, la solidaridad y el destino universal de los bienes que supera la lógica utilitarista e individualista, que no somete a criterios éticos los poderes económicos y tecnológicos” (DA, n.174c). Por ello la Iglesia debe alentar la búsqueda de nuevas políticas económicas y de estructuras justas como condición indispensable para una sociedad justa, y éstas han de buscarse y elaborarse a la luz de los valores fundamentales desde la doctrina social de la iglesia.

En consecuencia, los obispos en Aparecida “estimulan la formación de políticos y legisladores cristianos para que contribuyan a la construcción de una sociedad justa y fraterna según los principios de la Doctrina Social de la Iglesia” (DA, mensaje final, 2). En esta búsqueda de nuevas políticas económicas y de estructuras justas es importante comprender la necesidad de la interdisciplinariedad y el diálogo con las ciencias sociales y las estrategias políticas para que la reflexión teológica no pierda su brújula y no pretenda suplir lo que le corresponde a las otras ciencias, para eso es necesario por parte de la Iglesia una gran humildad y un espíritu abierto y dialogante.

También es importante clarificar la identidad evangélica de la opción preferencial por los pobres, que si bien no es ajena del entramado sociopolítico, su inspiración es religiosa, su motivación es el amor y en su procedimiento no caben ni el odio ni la revancha. Por ello,

Aparecida “mantiene que la Iglesia tiene que denunciar las injusticias y defender a los pobres, pero su aportación más peculiar e insustituible es que los cristianos personalmente y en sus organizaciones, son sacramento elocuente de misericordia, que se dejen impactar cordialmente por el sufrimiento de los seres humanos, que vivan con espíritu de pobreza, compartiendo cuando son y cuanto tienen, siguiendo las huellas de Jesucristo que, siendo rico se hizo pobre por amor nuestro, a fin de que nosotros fuéramos ricos por su pobreza” (DA, nn.392,393). Esta opción de ser la voz de las víctimas, la Iglesia debe hacerla desde una moral compasiva o samaritana, viviendo una espiritualidad de la gratitud, de la misericordia y de la solidaridad fraterna que son actitudes propias de quien ama desinteresadamente y sin pedir recompensa.

Síntesis conclusiva

Los profetas del pueblo de Israel son aquellos que en nombre del mismo Yahvé entablan una incesante lucha contra los dioses extranjeros. Hacen una crítica profética a la vida social de su época y se presentan como “Palabra de Yahvé” que se muestra independiente a los intereses de la política real y de las clases dominantes, que muchas veces buscaban en los profetas la legitimación de su poder.

El profeta no conserva un puesto fijo, es tromba volante que invade la plaza, el palacio, el atrio del templo, sus gritos resuenan en todas las capas de la sociedad. Por eso, de cara a las estructuras monárquicas de su tiempo, el profeta adquiere unas características distintivas en virtud de su experiencia de Dios y su praxis concreta. A partir de esta distinción se establecen criterios de autenticidad profética que contrastan con otros falsos profetas que subordinan su mensaje al servicio del rey y cuyo único fin es agradar al monarca.

En este sentido la tarea del ministerio profético, consiste en propiciar, alimentar y evocar una conciencia y una percepción de la realidad alternativas a las del entorno cultural dominante. Esta conciencia alternativa sirve para dinamizar a personas y comunidades con su promesa de un tiempo y una situación diversa, hacia los que puede encaminarse la comunidad de fe. No es una acción que implique tan sólo el anuncio de un mensaje

espiritual, es también una realidad que implica una opción por todas las dimensiones de la vida y por las condiciones más favorables a la vida, ya que hemos asumido la misión de Cristo, que vino a este mundo como el Señor de la Vida a proclamar e inaugurar el Reino de la vida.

Sobre todo el profeta se lanza a encontrar la Palabra de Dios en la misma historia de las relaciones de Dios con su pueblo. No hablan de un futuro lejano, dialogan con el pueblo, con su realidad, con los líderes de su tiempo. Experimentan a Dios en el corazón de la historia, ahí es donde perciben su voz y captan sus exigencias. En esta forma, el profeta se convierte en un reivindicador de la imagen del verdadero Dios, y un espacio humano donde se encuentra Dios.

Por ello se compromete en la lucha contra el egoísmo y contra el culto que en ocasiones tergiversan la imagen de Dios. Desde este compromiso el profeta preanuncia la salvación para el propio momento histórico y los cambios exigidos para ello. Pero ante todo el profeta se perfila a partir de unos rasgos que hemos definidos y le va marcando el proyecto de Dios. Sin ellos sería un ser indefenso encarnando los males de su tiempo, pero sobre todo sería incapaz de ofrecer una alternativa.

El acontecimiento Jesucristo presenta una continuidad con la historia salvífica y profética del pueblo de Israel y además completa la espera anunciada por los profetas. El profetismo de Jesús es anuncio del Reino que ha de venir, aún más, él mismo lo inaugura y lo hace presente. Por otra parte, también lo anuncia como futuro ya que es inalcanzable ese Reino por las prácticas humanas. Su anuncio del Reino corrige pues, las desviaciones de falsas expectativas mesiánicas; lo anuncia como presente y como futuro; en cuanto que presente es llamada a la conversión ya ahora; en cuanto futuro, aparece como superación de males históricos que aún tiene su poder en la historia.

Él se presenta realizando esa acción definitiva de Dios en su compromiso con su pueblo. Inaugura el fin escatológico anunciado por los profetas, e inaugura al mismo tiempo la buena noticia de acceso a Jesús y el Reino del Padre. Además de dar continuidad de forma

análoga a la línea profética, él mismo es su culmen y realización plena. En definitiva, la praxis profética de Jesús es presentada en el Nuevo Testamento como defensa del verdadero Dios.

Bajo este horizonte, la vida de la comunidad cristiana, el servicio ramificado y el testimonio de la caridad, la divina liturgia, el anuncio del Evangelio... tienen un carácter profético, porque hacen encontrar realmente la humanidad nueva que Jesús inició con su sacrificio, o porque anuncian explícitamente las palabras de la revelación que salva porque desenmascaran el espíritu de mentira que inspira ideas y comportamientos que conducen no a la felicidad, sino a desiertos tristes e inhumanos. Por ello, la palabra profética interpeladora de la Iglesia debe ser anunciadora de Cristo, en su persona y en sus implicaciones antropológicas, éticas y sociales; sin esto, la fe permanecería emotiva e irrelevante para la vida concreta y lo debe hacer atendiendo e interpretando decididamente los signos de los tiempos.

CAPÍTULO II

LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN Y PARTICIPACIÓN, CONDICIÓN PARA UNA CORRECTA INTERPRETACIÓN Y EJERCICIO DEL MINISTERIO PROFÉTICO

En este capítulo se pretende mostrar el ministerio profético desde la participación y la corresponsabilidad en la Iglesia para lograr un anuncio auténtico de la persona de Jesús y denunciar todo aquello que va contra la dignidad de la persona humana. Lo anterior encuentra su raíz en la Categoría Pueblo de Dios de la eclesiología del Concilio Vaticano II y en el Documento de Aparecida que aporta las categorías de comunión y corresponsabilidad⁸, destacando la relación del ministerio profético con el sacerdocio común de los fieles. Se hace un estudio del nuevo talante profético que proporciona las constituciones conciliares del Vaticano II, fieles al discurso inaugural de Juan XXIII, y que son un referente necesario para el quehacer del ministerio profético eclesial actual, destacando su acogida y aplicación al contexto de América Latina y el Caribe.

2.1 El nuevo talante profético del Concilio Vaticano II.

2.1.1 El discurso inaugural de Juan XXIII El discurso de apertura del Concilio, pronunciado por Juan XXIII, constituye una inequívoca señal del nuevo talante de apertura, valoración positiva y diálogo con el mundo que la Iglesia desarrollará desde el pontificado del papa Roncalli hasta nuestros días. Dentro del citado discurso se ha hecho particularmente célebre el párrafo que a continuación transcribimos:

“En el ejercicio cotidiano de nuestro ministerio llegan, a veces, a nuestros oídos, hiriéndolos, ciertas insinuaciones de almas que, aunque con celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida. Tales son quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina. Dicen y repiten que nuestra hora, en comparación con las pasadas, ha

⁸ La comunión, la participación y la corresponsabilidad son el fundamento trascendental donde se forja la identidad profética del discípulo y se expresa en la solidaridad con el prójimo y la creación, ya en la búsqueda del bien de los hermanos como en la defensa de los derechos inalienables a favor de la vida. Por eso la importancia de la participación de todos y todas en la promoción profética de una cultura por la solidaridad, la justicia y el respeto a la vida que supere los discursos idealistas, las filosofías antrópicas y los esfuerzos altruistas. Puede confrontarse también en: Juan Pablo II (1999). Camino para la solidaridad. Cap. V.

empeorado, y así se comportan como quienes nada tienen que aprender de la historia... Mas nos parece necesario decir que disentimos de esos profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos, como si fuese inminente el fin de los tiempos” (DI 5).

En las anteriores palabras de Juan XXIII podemos observar su interés de evitar que el mundo se siguiera viendo con sospecha y los distintos fenómenos de la realidad con un carácter casi siempre negativo. Quería superar así una visión dualista que llevó a considerar lo que sucedía fuera de la Iglesia como pecaminoso o por lo menos opuesto a la Iglesia y a su misión evangelizadora.

Además en su discurso inaugural de una forma profética Juan XXIII plantea el desafío que la Iglesia debe tener conciencia de su misión, por tanto, debe estar atenta para servir en la solución de los problemas del hombre y para eso es necesario que entre en el ritmo de los tiempos⁹, teniendo en cuenta las condiciones de la vida de los seres humanos: “es necesario, ante todo, que la Iglesia no se separe del patrimonio sagrado de la verdad recibida de los Padres. Pero, al mismo tiempo, tiene que mirar el presente, considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno, que han abierto nuevas rutas al apostolado católico”(DI, n.13)

Juan XXIII también de una manera audaz solicita una reforma eclesial que permita infundir en las venas de la humanidad la virtud perenne del Evangelio, distinguiendo entre el depósito de la fe y sus expresiones o manera de expresarla: “el espíritu de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales”(DI, n.14)

⁹ Los signos de los tiempos son para la Iglesia los puntos de referencia de la presencia y de la voluntad de Dios, como tales señalan el camino que se debe recorrer. Estos signos se reconocen como mesiánicos y exigen una praxis de conversión al reino que anticipan y una acción espiritual. Cf Dietrich, D. (2010). Hacia una comprensión del contexto eclesial de la figura ética del Cardenal Raúl Silva Henríquez. *Anales de Teología* 12 (2), p.199

Además se le pide a los Padres conciliares que deben promover la unidad de la familia cristiana humana, es decir, hay un llamado al ecumenismo: “la Iglesia católica estima, por tanto, como un deber suyo, el trabajar denodadamente a fin de que se realice el gran misterio de aquella unidad que Jesucristo invocó con ardiente plegaria al Padre celeste en la inminencia de su sacrificio” (*DI*, n.17)

Fiel a estos propósitos, “el Vaticano II trató de renovar el mensaje cristiano desde una triple exigencia: retorno a las fuentes de la palabra de Dios y de la liturgia, cercanía a la realidad social del mundo y revisión profunda de la Iglesia como pueblo de Dios” (Floristán, 1990. 26).El Concilio Vaticano II sitúa a la Iglesia en el mundo, no fuera del mismo, de tal modo que hace suyas las aspiraciones de la humanidad, acepta la autonomía de las realidades temporales y dialoga con la cultura moderna; lo que se plasma en las constituciones conciliares: la *Dei Verbum* sobre la revelación, la *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, la *Sacrosanctum Concilium* sobre la sagrada liturgia y la *Gaudium et Spes* sobre el papel de la Iglesia en el mundo actual.

2.1.2 La Dei Verbum: una renovación en continuidad La profundización sobre la divina Revelación constituye un don y una enseñanza autorizada que ilumina la marcha del Pueblo de Dios, especialmente cuando cierto relativismo y reduccionismo viene conduciendo a una crisis en la interpretación de la Palabra de Dios escrita, las luminosas enseñanzas proféticas de la *Dei Verbum* cobran una mayor importancia. El alcance y la valoración profética de esta constitución lo explica muy bien el Cardenal de Lubac: “en esta constitución *Dei Verbum* se ventilan la idea de la Revelación lo mismo que los conceptos íntimamente ligados con ella, como son los conceptos de tradición e inspiración. Esta era la primera vez que un concilio se ponía a estudiar de una manera tan consciente y metódica las categorías más fundamentales y primordiales del cristianismo” (1970. 349)

El nombre *Dei verbum* no se refiere como a veces erróneamente se piensa, solo a la Palabra de Dios escrita, sino que alcanza a toda la divina Revelación, por lo que el tema fundamental de esta Constitución es el de la Revelación y su transmisión, obviamente, dentro de esta perspectiva, la Sagrada Escritura tiene un lugar fundamental, pero no

exclusivo. Quizá uno de los más grandes problemas que se han venido dando en relación a la Sagrada Escritura, ha sido la actitud de aproximarse a ella de manera aislada y de ignorar o no tomar en debida cuenta su esencial relación con la Tradición y con el Magisterio.

Precisamente por eso resulta tan profético y significativo que la *Dei Verbum* llegue a invitar a un estudio profundo de la Sagrada Escritura incluso afirmando que quien no conoce la Sagrada Escritura, no conoce a Cristo. En consecuencia “exhorta con vehemencia a todos los cristianos, a que aprendan el sublime conocimiento de Jesucristo, con la lectura frecuente de las divinas Escrituras, porque el desconocimiento de la Escritura es desconocimiento de Cristo” (DV, n.25), pero siempre exhortando a conocerla y estudiarla como corresponde: “es decir en el marco de la Revelación, en unidad con la Tradición, en dócil apertura al Espíritu, inspirador de la Sagrada Escritura y destacando la necesidad de atender el Magisterio de la Iglesia” (DV, n.11).

La Revelación es presentada desde una perspectiva personal comunicativa. El acento no está puesto en la revelación de algo – de una serie de verdades-, sino de alguien que se automanifiesta para entrar en comunión. Él mismo, a través de su revelación, establece una relación personal con los hombres: movido por amor, habla a los seres humanos como amigos para invitarlos y recibirlos en su compañía. En palabras de San Juan, es “la misma vida eterna, que estaba junto al Padre y se nos manifestó” (1 Jn 1,2).

Además aparece un claro acento cristológico. Jesucristo es el mediador y plenitud de toda Revelación. En Él resplandece la verdad profunda de Dios y la salvación del hombre. Él es mediador de una manera nueva: no es sólo portador de un mensaje, como lo puede ser un profeta, pues Él mismo es el mensaje. Más aún, quien lo ve a Él, ve al Padre. En Él se ve la revelación y lo revelado. Él es, además, la plenitud de esta revelación.

Junto con estos acentos, aparecen también otros dos de no menor importancia: el aspecto salvífico y el antropológico. Dios se revela para salvar al hombre, para hacerlo participar de su amistad y compañía. Ése es el sentido de la Revelación. La historia no es considerada como una simple serie y sucesión de acontecimientos sino como una economía de la

salvación. Dios, afirma la Constitución, queriendo “abrir el camino de la salvación que viene de lo alto, se reveló desde el principio personalmente a nuestros primeros padres. Después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación, con la promesa de la redención” (DV, n.3). Y así fue manifestándose a los hombres, a su pueblo, preparando la Revelación evangélica, en donde aparecerá en plenitud el hecho de que “Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna” (DV, n. 4).

Con respecto a lo antropológico, plenamente relacionado con el aspecto personal, aparece en la Constitución una permanente preocupación por resaltar el destino humano de la Revelación, lo que se ve en el objeto de la Revelación, que revela la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre. Dios se manifestó al hombre plenamente en Jesucristo. En Él resplandece la verdad profunda sobre Dios y sobre el hombre.

Estos cuatro acentos proféticos de la *Dei Verbum* sobre la Revelación, son un referente necesario e imprescindible en el quehacer del ministerio profético de la Iglesia.

Otro tema central en la *Dei Verbum*, muy relacionado con el ministerio profético es la auténtica interpretación católica de la Escritura, y por eso destaca que al leer e interpretar un texto de la Sagrada Escritura es indispensable que siempre se le considere en relación a la unidad de la Escritura entera, en la Tradición y en la cohesión de las verdades de la fe, y en atención al Magisterio. Esta perspectiva integral es esencial para una recta aproximación a la Biblia.

Además la *Dei Verbum* de una manera profética ha marcado un rumbo claro con respecto a la Revelación y a su transmisión. Al mismo tiempo ha salido al paso de problemas derivados de una incorrecta aproximación a la Sagrada Escritura, que contiene y transmite la Revelación.

Cabe señalar los muchos beneficios que a través de la aplicación de esta Constitución conciliar han llegado al Pueblo de Dios, entre ellos, por ejemplo, una mayor cercanía a la

Sagrada Escritura por parte de los laicos; una más atenta consideración de la lecturas dominicales; una más intensa conciencia en todos de la unidad de Tradición, Escritura y Magisterio y una mayor vinculación de la labor teológica y la Escritura.

Esta Constitución Dogmática, de rica doctrina y grandes proyecciones, sigue plenamente vigente en su llamado a aproximarse a la Biblia, desde la unidad de la Revelación y desde un plano más teológico. Haciéndolo así, respondiendo con fidelidad a las orientaciones conciliares, sin duda ha florecido una mayor cercanía y devoción a la Palabra de Dios entre nosotros, y la Nueva Evangelización se nutrirá por el impulso y el ardor que la lectura y el estudio de la Biblia en unión de la Tradición y las orientaciones del Magisterio despertarán en el contexto actual.

2.1.3 Una nueva visión eclesiológica La Constitución Dogmática “*Lumen Gentium*” y la Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*” son calificados como los documentos ejes o principales del Concilio desde el punto de vista eclesiológico; la primera expone acerca de la identidad y vocación de la Iglesia; la segunda habla de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy. Dicho de otro modo, la *Lumen Gentium* expone acerca de cómo se entiende la Iglesia a sí misma y la *Gaudium et Spes* se refiere al diálogo de Iglesia con el mundo y la atención a los problemas que más inquietan a la humanidad.

El Concilio Vaticano II fue, pues, el Concilio de la Iglesia, porque toda su reflexión giró en torno a la Iglesia en su doble dimensión: “hacia dentro en cuanto misterio y cuerpo de Cristo y en cuanto enviada a evangelizar, y hacia afuera, qué puede decir ella a un mundo que le plantea cuestiones profundas, delicadas y decisivas para el futuro, como son las referentes a la vida humana, a la justicia social, a la evangelización de los pobres, a la paz internacional, a la guerra, etc” (Munera, 2005. 417)

La *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes* definen claramente de una forma profética cuál es el ser y quehacer de la Iglesia y constituyen el faro que ha iluminado el actuar de la comunidad creyente en estos últimos cincuenta años. Y si bien a algunos el lenguaje en que fueron escritos puede parecerles un tanto anticuado, es necesario no quedarse en las formas

sino en el contenido y en el espíritu que ellos señalan, que aun siguen teniendo vigencia y actualidad.

A lo largo de las cuatro sesiones se notó una gran evolución hacia una Iglesia colegial, comunitaria, dialogante con otras iglesias y abierta al mundo. Esta visión, lo ratificó Juan Pablo II en la constitución apostólica *Sacrae disciplinae leges*, cuando afirma que los elementos eclesiológicos más característicos del Vaticano II son la Iglesia como pueblo de Dios y comunión, la autoridad jerárquica como servicio, la participación de todos sus miembros en la triple misión de Cristo- sacerdotal, profética y real – y el empeño de la Iglesia en el ecumenismo. En definitiva, el Concilio se propuso rejuvenecer la Iglesia, alentar la esperanza, impulsar el compromiso y dar cabida a la misericordia.

La preocupación central de los Padres conciliares fue ciertamente la conciencia de la Iglesia sobre sí misma, no para quedarse ensimismada sino para vivir más plenamente su misterio, en sí misma como Pueblo de Dios en marcha y de cara al mundo .Había una pregunta que resonó con gran fuerza durante todo el concilio: Iglesia ¿qué dices de ti misma? las labores conciliares encontrarán en esta pregunta una especie de marco de trabajo y el gran telón de fondo para sus reflexiones. Todo esto llevó como dice Luis Fernando Figari “a que el proyecto del Concilio se enrumbara hacia una mejor y más plena comprensión del misterio de la Iglesia teniendo en cuenta además su relación con los tiempos actuales, en función de hacer que resplandezca con fidelidad la luz del Señor Jesús para los seres humanos” (2002, 6).

La *Lumen Gentium* con un gran sentido profético intentó romper con la representación estática de la Iglesia para destacar su carácter dinámico, como nuevo Pueblo de Dios en marcha, al servicio del Reino de Dios. El primer capítulo es dedicado a la Iglesia como misterio, lo que significa que la Iglesia, como comunidad de creyentes, guiados por el Espíritu Santo, es la presencia misericordiosa de Dios en la humanidad. Al afirmar que la Iglesia es misterio, para Edgar Genuino Nicodem “el Concilio quiere superar la concepción de la Iglesia como realidad puramente sociológica o jurídica” (2007,5).

Históricamente la Iglesia reafirmó diversas veces su carácter visible e institucional, como una sociedad, en contra a la teología ortodoxa, luterana, a los estados totalitarios y a la revolución francesa. En el siglo XIX viene asociado al concepto de sociedad, el de sociedad perfecta; esta perspectiva eclesiológica puede ser encontrada, por ejemplo, en Pío IX, León XIII, Pío X, Benedicto XV, Pío XI y en el Vaticano I.

Tampoco podemos olvidar la relación que el capítulo primero de la *Lumen Gentium* establece entre el Reino de Dios y la Iglesia; en ningún momento la Iglesia es identificada con el Reino de Dios. Su misión es anunciar el Reino de Dios, inaugurado por Jesucristo. La Iglesia es instrumento del Reino en el mundo, guiada por el Espíritu Santo.

El capítulo segundo de la *Lumen Gentium* designa la Iglesia como Pueblo de Dios, lo que expresa que la Iglesia es una realidad histórica. Hay elementos que son comunes a todo el pueblo de Dios, anteriores a las distinciones de orden carismático, funcional o ministerial. Por lo que define “que la misión es derecho y deber de todos y la variedad de carismas y ministerios están orientados a la vida y misión de la Iglesia; hay unidad en la diversidad” (Nicodem, 2007,6).

Ciertamente el concepto de Iglesia como Pueblo de Dios no es original del Vaticano II, sino que se remonta a la patrística: La idea de la Iglesia como pueblo de Dios es un dato permanente en la Iglesia; esto lo podemos ver en las oraciones litúrgicas en diversos períodos históricos. El concepto cae en desuso en la iglesia católica después de la reforma protestante; a partir de 1937, con la revalorización de la historia, de la patrística y de la escatología el concepto de Iglesia Pueblo de Dios emerge nuevamente en la teología católica. Con esto se quiere dar un matiz profundamente bíblico a la eclesiología, destacando el papel profético del pueblo de Israel en su caminar por el desierto y en la conquista de la tierra prometida, imagen de la Iglesia en su peregrinación histórica y es también una forma de enfatizar el carácter familiar de la Iglesia. Queda claro que antes de la distinción introducida por el sacramento del orden, con el bautismo y la confirmación formamos un único pueblo de hermanos y hermanas; todos los bautizados participan de la misión sacerdotal, real y profética de Cristo.

El tercer capítulo de la *Lumen Gentium* trata de la estructura jerárquica de la Iglesia. Es importante tener en cuenta que esta constitución trata de la estructura jerárquica de la Iglesia después de haber considerado la Iglesia como Misterio y Pueblo de Dios, lo que significa que la jerarquía está al servicio del Pueblo de Dios en el anuncio del Reino de Dios.

Otro elemento profético fundamental de este tercer capítulo es la doctrina de la colegialidad; según Edgar Genuino Nicodem “la perspectiva es superar una concepción meramente jurídica; por lo que es indispensable una fundamentación teológica y es por ello que el capítulo inicia con la institución de los doce, por Cristo, teniendo a Pedro como su cabeza lo que fundamenta que el Colegio Episcopal es una estructura sacramental, relacionado con el misterio de la Iglesia” (2007, 6).

Es histórico y profético un Concilio de la Iglesia que dedique un capítulo exclusivamente a los seglares. Este es el tema del cuarto capítulo de la *Lumen Gentium* donde se da un gran realce a la común dignidad de todos los miembros del Pueblo de Dios. Los cristianos, son una única familia unida por la fe, esperanza y caridad. En el capítulo se afirma que los seglares son partícipes de la misión salvífica de la Iglesia e incorporados a Cristo mediante el bautismo participan de la misión sacerdotal, profética y real de Jesucristo y su misión específica es actuar en el mundo transformándolo según los valores y principios del Reino de Dios.

Otro cambio profético importante introducido por el Vaticano II, es el llamado a la santidad de todo el Pueblo de Dios que aparece en el quinto capítulo de la *Lumen Gentium*. En la teología tradicional, la santidad estaba reservada a algunos grupos y quizás a actividades específicas. Según Edgar Genuino Nicodem “la perspectiva de santidad presentada por el documento conciliar está en plena sintonía con el Nuevo Testamento; consiste en dejarse mover por el Espíritu Santo para amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (Mc 12,30), y para que se amen unos a otros como Cristo nos amó (Jn13,34 ; 15,12)” (2007. 6). Todos los fieles, en cualquier condición de

vida, de oficio o de circunstancias son llamados a santificarse a través de sus acciones diarias.

Los religiosos son un don particular en la vida de la Iglesia. Según el capítulo sexto de la *Lumen Gentium*, no integran la estructura jerárquica de la Iglesia, pero pertenecen a su vida y santidad. Es interesante notar que el texto de una manera novedosa evita las expresiones tradicionales de “estado de perfección” o “estado para adquirir la perfección”, ya que eso estaría en contradicción con el llamado universal a la santidad que hace la constitución y la vida religiosa es una de las formas de buscar la santificación, e insiste en que los religiosos son llamados en la Iglesia a ser un signo profético del Reino de Dios.

También es importante destacar algunos caminos abiertos por la eclesiología de la *Lumen Gentium*, ya que significó un giro copernicano en la concepción y en la vida de la Iglesia que ciertamente ha generado muchas dinámicas y cambios no esperados y no deseados. En este sentido, la *Lumen Gentium* es innovadora en la eclesiología con ideas tan vanguardistas como: la idea de la Iglesia como pueblo de Dios, la colegialidad de los obispos como revaloración del ministerio episcopal frente al primado del Papa, revaloración de las Iglesias locales frente a la Iglesia universal, la apertura ecuménica del concepto de Iglesia, la apertura a las demás religiones, la cuestión del estado específico de la Iglesia actual, según la cual como decimos en el credo, es una, santa, católica y apostólica. La Iglesia es ante todo una expresión de la gracia de Dios, es decir, una expresión del misterio del amor de Dios.

No queda duda del valor profético de los cambios del Concilio para la Iglesia y el conjunto del cristianismo, son cambios con profunda resonancia cultural. Al respecto, Hervé Lengrand comparte la amplitud de las reformas introducidas por el Vaticano II y expresa: “la liturgia y la Palabra de Dios son accesibles a todos; el ecumenismo tiene pleno derecho de ciudadanía; el diálogo interreligioso está legitimado; se ha generalizado un régimen de consultas; las mentalidades han cambiado mucho, lo mismo que la imagen pública de la Iglesia” (2005, 84).

Ahora detengámonos en el otro documento eclesiológico importante del Concilio Vaticano II, la *Gaudium et Spes* donde se presentan las líneas fundamentales de la situación del ser humano en la introducción del documento; la primera parte es sobre la temática de la Iglesia y la vocación del hombre, que incluye los cuatro primeros capítulos: la dignidad de la persona humana, la comunidad humana, la actividad humana en el mundo y la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo. La segunda parte se refiere a algunos de los problemas más urgentes: la dignidad del matrimonio y de la familia, el progreso cultural, la vida económica y social, la comunidad política y el fomento de la paz.

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, representa un hito profético en la historia de la Iglesia, pues es la primera vez que un documento del Magisterio solemne de la Iglesia se dedicó enteramente a estudiar los distintos aspectos de la vida social. Este documento conciliar es un dialogo sincero y abierto con el mundo contemporáneo. Cuando la Iglesia dialoga lo hace con plena conciencia de que su misión no es de orden social, económico o político, sino de carácter religioso, “*pero precisamente de esta misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana*”(G.S, n.42) a partir de los valores del evangelio que ella predica y testimonia.

Y es sobre la base de la dignidad humana, valor que traspasa todo el pensamiento social, con la que la Iglesia dialoga y se pone al servicio de la humanidad con el objetivo de aunar esfuerzos en la construcción una autentica fraternidad universal que propicie el desarrollo integral y solidario de todos, sin excepción, además de la justicia social y la plena participación en la vida política de los pueblos.

A la luz de la *Gaudium et Spes*, la evangelización no puede desentenderse de realizar una acción profética decidida por la justicia que tienda a asegurar que todos tengan la posibilidad de alcanzar el desarrollo integral, pues de lo contrario no estaríamos siendo fieles a Jesucristo y a la misión que él nos confió. Tampoco puede olvidar que la Iglesia, sin identificarse con el mundo, está unida entrañablemente a la humanidad y a su historia. Por eso, como habitante o miembro de este mundo ha de estar abierta al dialogo con todas los

hombres, sean creyentes o no, para buscar con la cooperación de todos el bien común de toda la humanidad.

Una Iglesia profética dialogal al servicio del mundo, es el Concilio Vaticano II y concretamente la *Gaudium et Spes* eso debemos continuar haciendo desde todos los ámbitos eclesiales. Proponemos a continuación unas pautas¹⁰ que han de caracterizar este dialogo como signo profético para que sea fructífero y conduzca a la consecución del bien común, en el marco del desarrollo integral y la justicia social, como condiciones para la paz.

1. Ante la intolerancia, la agresividad y la eliminación del adversario hoy se nos pide el gesto de tener una actitud positiva frente al otro, reconociendo como una riqueza cultural la diversidad de posturas, opiniones y puntos de vista.
2. Frente a la pretensión de imponer una determinada cultura y criterios, hoy se nos pide el gesto de ser pluralistas, es decir, de acoger y valorar la diversidad étnica, cultural, lingüística, política y de otra índole, como fuente de ricas potencialidades para el desarrollo, si se pone al servicio de interés común.
3. Frente a la violencia como forma de resolver los conflictos se nos pide el gesto de ser hombres y mujeres capaces del dialogo respetuoso de la verdad, la libertad, los derechos humanos y la democracia. Hombres y mujeres que apuestan por el dialogo y seguros de que éste es el camino de la lleva a la paz y propicia la fraternidad y la convivencia social.
4. Frente al secuestro de la verdad y de la autonomía personal mediante la fuerza de las armas, la imposición y el control social, se nos pide tener fortaleza y decisión para vencer el miedo y ser capaces de actuar libre y responsablemente animados por el deseo de construir una sociedad donde todos quepamos.

¹⁰ La Iglesia apela al diálogo como camino de búsqueda sincera de la verdad y el bien de todos; ayudando a crecer en la conciencia como ciudadanos, promoviendo la justicia, velando por la dignidad humana, protegiendo las estructuras de una auténtica democracia y construyendo la paz. Cfr RIOS, J (2012). “Una Iglesia dialogal al servicio del mundo”. Revista El Informador.

5. Ante una mentalidad individualista y de competencia radical, que divide y excluye, el dialogo ha de partir del reconocimiento del otro como un hermano con el que es posible construir un presente y futuro mejor.
6. En nuestras sociedades es común que unos pocos deciden por todos; el dialogo autentico debe involucrar a todos, es decir, ser participativo para constituir de esta forma una sociedad verdaderamente incluyente y democrática.
7. La mentira es el arma de los violentos y poderosos para ocultar y justificar las injusticias. El dialogo siempre está orientado a buscar la verdad como la fuerza de la paz para caminar en ella y colaborar en su construcción.
8. Frente a la desconfianza, el estigma y los prejuicios en las relaciones sociales, es imprescindible creer en el otro, como condición básica para un diálogo fructífero que permita llegar a acuerdos en pro del bien común, del desarrollo integral y la paz.
9. Que cada persona, grupo o nación exponga sus puntos de vista, pero que también escuche la situación que presenta la otra parte con sinceridad, buscando entre todos las soluciones más razonables y acordes con el bien común.

Esta genuina intuición profética del Concilio Vaticano, que supo desarrollar la *Gaudium et Spes*, es la que hoy nosotros cristianos del siglo XXI estamos llamados a potenciar y máxime aun cuando somos parte de un mundo cada vez más diverso y plural.

2.1.4 El Concilio Vaticano II y América Latina El contexto histórico postconciliar en América Latina es extremadamente conflictivo: una grandísima pobreza, regímenes dictatoriales que luchan para mantener privilegios, la creciente presencia, incluso militar, del marxismo. Ante esta difícil posición en la que se encuentra la Iglesia, se hace una opción preferencial por los pobres que no sea ni exclusiva ni excluyente.

La Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín en 1968 es el punto culminante de la historia post- conciliar inmediata en América Latina y el Caribe; que según Raquel Saravia “hizo una lectura creativa del Vaticano II: logró establecer un diálogo desde la realidad del continente con las orientaciones del Concilio, que con sus grandes ejes teológicos y opciones pastorales, ofreció una nueva concepción de Dios, más cercano y

comprometido, una nueva manera de comprender el mundo y la historia a través del paso de Dios cuando de situaciones inhumanas se camina hacia situaciones humanas” (2005, 1).

En *Medellín* los obispos de una manera profética hablaron de las tremendas injusticias sociales y de sus defectos en materia social e hicieron énfasis en la pobreza y en la miseria, al igual que en la necesidad de transformaciones sociales y de nueva y renovadas estructuras. Y por eso, “aboga por una Iglesia que solidariamente con los pobres haga suyos sus problemas y sus luchas por organizarse y reivindicar sus derechos, que sirva de puente entre los que tienen y los que no tienen el poder, y que los primeros comprendan sus obligaciones para con los segundos” (*MED*, Pobreza de la Iglesia, nn 8-11).

La reflexión teológica derivada de la Conferencia de Medellín nos propuso entre otras cosas, una educación liberadora que partió de la concientización iniciada por Pablo Freire, nos presentó una Iglesia pobre, que se realiza en el pueblo, un compromiso por la paz y la liberación de las situaciones de injusticias y de violencia institucionalizada que niega la paz y que constituye una situación de pecado. En consecuencia, según Raquel Saravia “la Iglesia llega a posiciones audaces de denuncia y profecía, los anhelos de liberación del pueblo encuentran apoyo en la teología de la liberación que acentúa el análisis de la realidad, sobre todo el análisis de la fe de las comunidades como punto de partida de la teología” (2005, 2). También la teología se libera de lastres pre-modernos, de religiosidades populares de tipo milagrero y comercial.

En fin, el Documento de Medellín concreta la preocupación de la asamblea conciliar en la Constitución Pastoral sobre “La Iglesia en el mundo actual”, comprometida con el humanismo cristiano: “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de todos cuanto sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (*GS*, n. 1).

Fruto de esta toma de conciencia, de la profunda vivencia religiosa y de la riqueza cultural de nuestros pueblos, la Iglesia latinoamericana y caribeña comenzó a hacerse consciente de

su propia identidad y de su ubicación e importancia dentro de la Iglesia universal. Era evidente, según Luis Álvaro Cadavid “que esa común identidad de realidades, problemas y anhelos estaba exigiendo análisis y respuestas pastorales igualmente comunes. Dicha latinoamericanización permitió iniciar un camino teológico pastoral que continúa hasta hoy, y que ha dado ricos frutos de cara al crecimiento de la Iglesia que peregrina en esta parte del mundo” (2011, 126).

Este caminar ha tenido sus momentos privilegiados, sobre todo, en las últimas cuatro conferencias del episcopado latinoamericano y caribeño y en los documentos emanados de las mismas, donde los obispos en representación de la Iglesia han mostrado un corazón sensible para escuchar y asumir las voces provenientes del pueblo latinoamericano y caribeño. Los obispos latinoamericanos y caribeños, dice Luis Álvaro Cadavid “han leído y se han apropiado de las condiciones de vida del pueblo y del peregrinar de la Iglesia en el continente, a la vez que han sabido interpretar la fe y hacerse eco de las esperanzas de ese pueblo, simbolizando y traduciendo en la documentación producida, el palpitar vital de la Iglesia del continente” (Cadavid, 2011, 129).

En este pueblo latinoamericano y caribeño y en su acontecer histórico, continúa “ve el Episcopado las señales de Dios en el hoy de nuestra historia. Se trata de los signos de los tiempos. Podríamos decir que la lectura de ellos, en cada momento histórico, y el deseo de cada Conferencia de colocarse en continuidad con el Concilio Vaticano II constituyen el hilo conductor, sobre todo, de las cuatro últimas conferencias realizadas después y bajo la guía del Concilio” (Cadavid, 2011, 132) Nuestros pastores han animado, la creación de una Iglesia con una especial vitalidad profética, viva y dinámica, donde el concepto mismo de la evangelización se ha visto enriquecido proféticamente, entendida no como sola promoción de la fe, sino que han insertado en el interior de la evangelización, las tareas, profundamente teológicas de promover al hombre y llevar el evangelio hasta el corazón mismo de donde se genera su gestión cultural.

La eclesiología latinoamericana que se fue elaborando a partir de estos años afirma Víctor Codina es “una eclesiología del Jesús histórico, centrada en el Reino de Dios, hecha desde

el reverso de la historia, no neutral sino apostando por los pobres, a partir de las comunidades de base; una eclesiología de la cruz y del martirio que ya no es puro reflejo de la eclesiología europea” (Codina, 2008,75).

Desde la conferencia del episcopado latinoamericano de *Medellín*¹¹ el mundo de los pobres y excluidos ha configurado el rostro de la Iglesia del continente, y se llega a la convicción de que ser Pueblo de Dios y generar la comunión solamente es posible a través de cambios estructurales y de la inclusión de los pueblos y culturas tradicionalmente excluidos de la vida eclesial, social, económica y política. Ciertamente, en el camino que va de *Medellín* a *Aparecida*, como aplicación y actualización permanente de la novedad conciliar, y como respuesta a los desafíos de los tiempos nuevos desde esa nueva mentalidad que otorga el Concilio a quien se acoge a su espíritu renovador, se fue generando paulatinamente en nuestro Continente una nueva actitud eclesial y un nuevo dinamismo pastoral y evangelizador con alcances realmente novedosos y que ha tenido que romper paulatinamente con un modelo de Iglesia y de pastoral ya envejecido, que había debilitado la vivencia de la fe y le había hecho perder relevancia a la misma Iglesia. *Aparecida* es fruto de este camino recorrido.

Sin menospreciar los esfuerzos descollantes en la búsqueda de “señas de identidad” de la Iglesia latinoamericana que representan las Conferencias Generales y sus documentos de Puebla y Santo Domingo nos aproximaremos a la propuesta eclesiológica de *Aparecida*.

2.2 Aproximación a la eclesiología de Aparecida.

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe según Andrés Stanovnik “remite a las cuatro Conferencias anteriores y evoca la memoria de estos grandes acontecimientos eclesiales con un profundo sentido de gratitud a Dios por el medio siglo de historia que lleva esta experiencia de colegialidad episcopal en nuestro continente y de

¹¹ El acierto pastoral de Medellín fue superar las diferencias internas y asumir una madura acción y compromiso profético con el hombre en su realidad actual, sin considerarse esto asumir una acción política, por el contrario como Madre y Maestra entiende que está llamada a formar las conciencias y suscitar la responsabilidad en la transformación social con auténtico espíritu de comunión y participación

efectiva y afectiva comunión” (Stanovnik, 2006, 187). También está iluminada, por la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América* de 1999, por la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* de 2001, por la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis* de 2003, todas de Juan Pablo II, y la primera encíclica de Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, promulgada a finales del 2005.

La eclesiología de *Aparecida* tiene como telón de fondo la problemática de la eclesiología de la Iglesia local y el caminar de la Iglesia de América Latina y el Caribe desde *Medellín*. Con gran realismo pastoral, *Aparecida* reconoce la crisis de fe y de pertenencia eclesial del continente y opta por pasar de una Iglesia de bautizados a una Iglesia de discípulos, de una Iglesia conservadora a una Iglesia en estado de misión.

2.2.1 Aparecida: crisis de fe y de pertenencia eclesial Estamos acostumbrados a escuchar que América Latina es el continente de la esperanza, que es el continente donde reside el mayor número de católicos: frente a la crisis de la Iglesia europea y norteamericana y frente a la presencia minoritaria de la Iglesia en Asia y África, América Latina representa una reserva espiritual. Y sin embargo la realidad es más compleja y preocupante, ya que el catolicismo latinoamericano parece haber entrado en crisis.

El Documento de *Aparecida* agradece a Dios el gran don de la fe cristiana del continente y señala los aspectos positivos de la Iglesia: “fe profunda, religiosidad popular, compromiso con los pobres, renovación bíblica, catequética y litúrgica, vitalidad de las parroquias y de la vida religiosa, diversas pastorales específicas, el testimonio de los laicos y las riquezas de las diversas comunidades” (*DA*, nn. 98-99). Pero también señala sus debilidades y sombras al reconocer “que hay clericalismo, individualismo, marginación de la mujer, sacramentalismo con falta de evangelización, poco compromiso de los laicos en la vida social, disminución del clero y de la vida religiosa, materialismo y falta de sentido de la trascendencia, abandono de las prácticas religiosas y de la pertenencia a la Iglesia católica y paso a otros grupos religiosos” (*DA*, n.100).

En este sentido, en su introducción el Documento final de Aparecida tiene un texto de gran lucidez pastoral: “no resistiría a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispales que no convierten la vida de los bautizados” (DA, n.12).

Como dice Bernardo Parra “un número muy notable de católicos asumen íntegramente la fe de la Iglesia. Pero son cada vez más numerosos los creyentes que se van distanciando respecto de muchos de sus contenidos. Apunta la reserva crítica y la sospecha respecto a bastantes afirmaciones medulares del mensaje cristiano con la tendencia de escogerlos en el supermercado de la fe. Así, la fe heredada va convirtiéndose para muchos en fe subjetiva” (2008, 9). En cuanto, al mensaje moral de la Iglesia, el desfase con respecto a la doctrina moral propuesta es sensiblemente mayor, lo cual no es una simple desviación de una conducta práctica que se aparta de las pautas morales, sino como dice Bernardo Parra “numerosos cristianos, incluso practicantes, ponen graves reparos ante los criterios eclesiales relativos a la moral sexual, familiar, economía y en general a la ética de la vida humana. En estos puntos el discernimiento moral que rige la conducta práctica se realiza sin atenerse, al menos suficientemente, a la doctrina eclesial” (2008, 9).

De otra parte, al tiempo que la participación en la liturgia languidece, se mantiene y florecen algunas manifestaciones de piedad y religiosidad populares que son suficientemente aferradas, no sólo en los católicos practicantes sino en muchos no practicantes, incluso próximos a la indiferencia. Estas manifestaciones constituyen un vínculo precioso, aunque insuficiente de muchos creyentes de fe distraída con su Iglesia y ocasión propicia de evangelización. Otra de las manifestaciones de esta crisis, es la de la creencia en Dios. En los ámbitos más alejados de la comunidad eclesial, se encuentran bautizados y no bautizados sumidos en una total indiferencia religiosa. Tal situación fue ya prevista por el Vaticano II: “muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión...” (G.S, n.7).

Prescindir de la religión¹² no constituye, como en épocas anteriores, algo insólito o individual; ya que entre jóvenes y mayores la indiferencia ha adquirido, en el último decenio, gran amplitud y con caracteres muy graves; no parecen sentir inquietud religiosa ni advierten por qué han de ocuparse de la religión. Los indiferentes no son ateos: el ateo niega a Dios; los indiferentes no se pronuncian ni a favor ni en contra de Dios; simplemente se despreocupan de la religión, no les interesa. Sumergidos en las ocupaciones, preocupaciones, satisfacciones y frustraciones de la vida cotidiana, no se formulan preguntas que pudieran llevarles a los umbrales de una opción de fe. Ellos profundizan en la superficie de la existencia humana.

Los caminos por los que han llegado a esta situación según Bernardo Parra son muy diferentes “unos se han ido silenciosamente por un abandono progresivo y nada reflexivo. Otros, no han tenido apenas una conexión de alguna consistencia con la tradición creyente. Otros, tras un tiempo de conflicto interior entre la fe y la no creencia, han llegado a la conclusión de que la fe, lejos de resolver los problemas de la vida, es un obstáculo para su desenvolvimiento normal y espontáneo en este mundo” (2008, 10), y “bastantes se han identificado con una percepción del cristianismo como algo extraño, caduco e incluso reaccionario y no faltan entre ellos algunos espíritus muy sensibles a la mediocridad, la infidelidad e incluso al escándalo de creyentes y pastores” (2008, 10)

La existencia de esta indiferencia ha conducido a algunos teólogos y analistas a detectar en el horizonte histórico el surgir de una nueva modalidad humana: “el hombre a- religioso” y a denominar la crisis que padecemos como “crisis de Dios”. Con todo, el hombre y la mujer de hoy son diferentes o distintos pero son humanos; en términos psicológicos no es que el emisor no llame ni que el receptor haya cambiado de onda; simplemente es que se dañó la comunicación.

¹²La religión es considerada como un conjunto de creencias, normas morales, de prácticas religiosas, de símbolos, de valores, de sentimientos, pero el alma de todos estos elementos es la fe. Todos ellos y la fe misma están hoy gravemente tocados por la crisis, la cuál es más profunda en los grupos humanos más alejados de la comunidad eclesial, pero afecta también a los grupos más próximos incluso a ella misma

Otra situación que manifiesta una grave crisis que afecta a pastores y fieles es el hecho de que la comunidad cristiana se está secularizando, es decir, se está mundanizando. La Iglesia está llamada a “estar en el mundo” (Jn 13,1; Jn 17,10) pero no a ser mundana que significa acomodarse a los criterios, actitudes y comportamientos vigentes en la sociedad, desviándose de los criterios evangélicos; y esto es grave ya que si la Iglesia se vuelve idéntica al mundo, entonces no tiene nada que decirle, sino repetirle maquinalmente lo que ya sabe. Se comprende que es bastante difícil mantener la esencial característica cristiana en esta sociedad actual. Pero sí debe haber real preocupación por las deficiencias que se comprueban, como también en acrecentar la esperanza en los signos de vida que contienen. En este sentido, es preocupante como dice Bernardo Parra “la insuficiente incidencia de la fe en la existencia cotidiana de bastantes creyentes, incluso practicantes. Su vida individual y familiar, su comportamiento al dictado de la propia conciencia moral, la disponibilidad para el servicio, no parece ser en ellos altamente significativos por el hecho de su fe. Una minoría admirable marca notablemente la diferencia, pero, en general, la coherencia entre la fe y la vida debería ser sensiblemente mayor en el conjunto de la comunidad creyente (2008, 11).

La Iglesia católica ha sido reconocida durante siglos como una estructura muy sólida que ofrecía a sus miembros una identidad muy precisa con notable sentido de cohesión. En estos tiempos en los que se cuartejan muchas instituciones valoradas en el pasado, también la Iglesia está padeciendo esta grave crisis. Por una parte, el alto crédito que la Iglesia y sus responsables tenían en la sociedad ha bajado en buen porcentaje. Algunas posiciones mantenidas por la Jerarquía no sólo son discutidas y debatidas por una parte muy notable de la sociedad, sino que suscitan en ocasiones una sensible agresividad por ser consideradas como interferencias indebidas en una sociedad adulta; además las comunidades cristianas y sus pastores inmediatos han perdido gran parte del relieve que tenían en medio de las comunidades humanas.

Pero esta crisis no es sólo exterior, sino también se presenta en las tensiones internas entre la institución eclesial y la vida de muchos de sus miembros. Parecen cancelados los tiempos en los que se reducía básicamente a creer confiadamente en el mensaje íntegro de Dios

propuesto por la Iglesia, en atenerse fielmente a todas sus normas de comportamiento moral, en participar regularmente en su vida cultural y en colaborar dócilmente en obras apostólicas y sociales. Esta crisis se debe según Bernardo Parra a que “el sentido crítico de muchos encuentra dificultades en la fe propuesta, pues la alta valoración de su autonomía les inmuniza ante ciertas normas morales y los compromisos a favor de los necesitados se estrella contra las exigencias del individualismo y la búsqueda ansiosa del placer y del tener” (2008, 12).

En estos tiempos en los que se ha difuminado un tanto la neta diferencia entre creer y pertenecer, nos encontramos con la realidad de creyentes que declaran no pertenecer a la Iglesia, haciendo vida el antiguo axioma “creo en Dios pero no en la Iglesia”. Esta situación crítica puede explicar que tanto Benedicto XVI en su discurso inaugural como los obispos en Aparecida se concentren en el problema eclesial. Esto demuestra realismo y sentido pastoral, más allá de las diferencias ideológicas y teológicas existentes entre los obispos. Reconocer esta crisis es punto de partida para un cambio profundo.

Podríamos señalar una cierta analogía entre esta crisis eclesial con la llamada *crisis galilea* que los biblistas y teólogos descubren en los evangelios tanto sinópticos como de Juan, donde destacan que después de los primeros éxitos de la predicación y milagros de Jesús, el Señor comienza a percibir un cambio de situación: rechazo de los dirigentes de Israel, abandono de sectores del pueblo que esperaban otro tipo de Mesías, desconcierto y crisis de sus mismos discípulos.

Jesús replantea su misión y desde entonces se concentra en el grupo más reducido de sus discípulos a los que intenta formar y consolidar como comunidad, instruyéndolos sobre la radicalidad del seguimiento, actitudes evangélicas no de poder sino de servicio, anunciar la cruz y hacerlos testigos de su transfiguración, advirtiéndoles del futuro. “De este grupo de discípulos, débiles y temerosos, nacerá después de Pascua la comunidad misionera de los apóstoles de la Iglesia” (Codina, 2008. 83). Así se cumple el programa que Marcos había presentado al narrar la elección de los doce: “Instituyó doce para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar con poder de expulsar los demonios” (Mc 3,14-15). Esta será

también la estrategia pastoral que nos propone *Aparecida*: formar discípulos auténticos, para enviarlos luego a la misión.

2.2.2 *Hacia una Iglesia de discípulos* *Aparecida* constata que ante esta situación es necesario que los bautizados se conviertan en auténticos discípulos del Señor. Pero el discipulado¹³ presupone un encuentro personal con Jesús, como aconteció con los primeros discípulos “al día siguiente Juan estaba otra vez allí con dos de sus discípulos y vio a Jesús que pasaba y dijo: he ahí el cordero de Dios y los discípulos lo oyeron a hablar y siguieron a Jesús, quien se volvió y viendo que lo seguían les dijo: ¿Qué buscan? Y ellos le dijeron maestro ¿Dónde vives? El les dijo vengan y verán, entonces fueron vieron y se quedaron con Él” (Jn 1,35-39). Sin este encuentro no puede haber vida cristiana auténtica.

En este sentido *Aparecida* hace suyo un texto de la encíclica, *Deus caritas est*, de Benedicto XVI: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una persona, que da un nuevo horizonte a la vida, y con ello, una orientación ética” (DA, n.12). Y para ello, sugiere algunos medios para este encuentro personal con el Señor: la Palabra (DA, nn.247- 249), la liturgia, sobre todo la eucaristía (DA ,nn.250-255), los pobres (DA,n.257) y la religiosidad popular (DA,n.258-265). Este primer encuentro necesita luego una formación cristiana, a la cuál le dedica *Aparecida* todo el capítulo seis, e incluso habla claramente de una opción por la formación cristiana “la vocación y el compromiso de ser hoy discípulos y misioneros de Jesucristo en América Latina y el Caribe, requieren de una clara y decidida opción por la formación de los miembros de nuestras comunidades, en bien de todos los bautizados, cualquiera que sea la función que desarrolle en la Iglesia” (DA, n. 276).

Esta formación no se puede restringir a la preparación para los sacramentos; y debe tener dos momentos fuertes, la iniciación cristiana (DA,nn.286-294) y el catecumenado o catequesis permanente de adultos (DA,nn.295-300), y es conferida a través de las diversas comunidades cristianas, comenzando por la familia (DA,nn.302-303), debe continuar a

¹³La iniciativa de la llamada discipular, en su sentido literal, era propia de Jesús y es marcada por la autoridad imperiosa con que llama y que no acepta justificaciones, esto aparece con más énfasis en Marcos y Lucas

través de las parroquias (DA,n.304- 306), comunidades eclesiales (DA,nn.311- 313) y los centros de educación católica (DA,nn.328-346). De este modo la comunidad cristiana es el lugar para la formación de los discípulos, y los discípulos se integran en una comunidad cristiana, superando un cierto individualismo existente en muchos bautizados. Sin inserción en una comunidad cristiana no hay auténtica vida cristiana “la vocación al discipulado misionero es convocación a la comunión en su Iglesia. No hay discípulo sin comunión. Ante la tentación, muy presente en la cultura actual, de ser cristianos sin Iglesia y las nuevas búsquedas espirituales, individualistas, afirmamos que la fe en Jesucristo nos llegó a través de la comunidad eclesial y ella nos da una familia, la familia universal de Dios en la iglesia Católica” (DA,n.156).

Por ello, para Víctor Codina “una Iglesia de discípulos ha de ser necesariamente una Iglesia comunitaria, no una suma de individualidades y de ahí se deduce que la tarea pastoral prioritaria es, a la larga, el formar comunidades cristianas de discípulos” (2008, 84). Ante todo diría que, frente a la crisis generalizada de identidad, convendría lograr de una forma profética una íntima unión entre discipulado y misión. En lugar de hablar en primer lugar de los discípulos, para luego presentarlos como misioneros, el desafío consiste en unir mejor las dos cosas para evitar que la estructura misma del planteo nos juegue una mala pasada.

Habría que recoger según Víctor Manuel Fernández “aquella teología de la misión para la cual la misión no es algo sobreañadido a la identidad personal, sino que cada persona es una misión. Su ser más íntimo está marcado y configurado en orden a una misión en el mundo” (2006, 286). Esto ayudaría evitar la impresión de que hay tres llamados: a la vida, al discipulado y luego a la misión. Hay un único llamado del Dios amante que al mismo tiempo que me constituye en esta persona singular me otorga una misión singular.

Como consecuencia, según E. Terrasa, “cuanto mayor sea la identificación de cada uno con la misión encomendada por Dios, más rica será su identidad y más definida y plena aparecerá su personalidad” (2005, 72). No hay que olvidar que el seguimiento de Cristo tiene una forma propia, intransferible y personal para cada hombre y por eso el Espíritu

Santo se ocupa de distribuir a cada uno su misión. Las dificultades que tenemos que enfrentar hoy superan completamente a sujetos aislados. No es realista pretender responder a los retos de hoy sin proyectos que realicen una comunión evangelizadora. Por eso Víctor Manuel Fernández destaca que “los agentes pastorales son discípulos en comunión, misioneros como sujeto comunitario” (2006, 288).

2.2.3 Hacia una Iglesia en estado de misión Jesús elige discípulos para que estén con él y para enviarlos a la misión: “predicar el evangelio y expulsar demonios” (Mc 3,14-15). La eclesiología de Aparecida se convertiría en eclesiocéntrica si la Iglesia no se orientase al Reino, en la misión. Por ello, y para evitar esto el capítulo siete de Aparecida orienta la misión de los discípulos al servicio de la vida plena que se nos comunica en Cristo y el capítulo ocho se consagra a explicitar esta misión hacia el Reino de Dios y la promoción humana. Esta misión evangelizadora “incluye la opción por los pobres, la promoción humana integral y una auténtica liberación cristiana” (DA, n.147). El Papa Benedicto XVI en su discurso inaugural “ya había insistido en la necesidad de una catequesis no individualista sino social y había afirmado que la opción por los pobres está implícita en la fe cristológica” (DIA, n.3).

La dramática situación en que viven muchos en América Latina, y que es tan bien descrita en el número 65 del Documento final, se convierte en objeto de la misión de los discípulos de Jesús; que quiere ser una Iglesia “abogada de la justicia, defensora de los pobres, ante las intolerables desigualdades sociales y económicas que claman al cielo” (DA, n.395). De nuestra fe en Cristo “brota la solidaridad como actitud permanente de encuentro, hermandad y servicio, que ha de manifestarse en opciones y gestos visibles, principalmente en la defensa de la vida y de los derechos más vulnerables y excluidos, y en el permanente acompañamiento en sus esfuerzos por ser sujetos de cambios y transformación de su situación” (DA,n.394). En este sentido, Aparecida es continuadora del pensamiento de Juan Pablo II en la *Nuevo Milenio Ineunte* “el servicio de caridad de la Iglesia entre los pobres es un ámbito que caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral” (NMI, n.49).

Estos cambios eclesiales y sociales que se postulan no se realizarán sin una verdadera conversión personal y pastoral, sin hombre y mujeres nuevos y sin un nuevo modelo de iglesia “que está llamada a repensar profundamente y relanzar con fidelidad y audacia su misión en las nuevas circunstancias latinoamericanas. Se trata de confirmar, renovar y revitalizar la novedad del Evangelio arraigada en nuestra historia, desde un encuentro personal y comunitario con Jesucristo, que suscite discípulos y misioneros” (DA, n.11).

En tiempos de crisis es grande la tentación de buscar seguridad, volver a posiciones fáciles y llamar de nuevo a las puertas de una religión que nos “proteja” de tanto problema y conflicto. Por eso, según José Antonio Pagola “hemos de revisar nuestro cristianismo para ver si en la Iglesia actual vivimos motivados por la pasión de seguir a Jesús o andamos buscando seguridad religiosa” (2012, 159). Según el conocido teólogo alemán Johann Baptist Metz, este es el desafío más grave al que nos enfrentamos los cristianos: decidimos entre una religión burguesa o un cristianismo de seguimiento.

El Documento de Aparecida opta por un cristianismo de seguimiento, que no consiste en buscar novedades ni en promover grupos de selectos, sino en hacer de Jesús el eje único de nuestras comunidades, poniéndonos decididamente al servicio de lo que él llamaba reino de Dios. Para ello, es necesario optar por un estilo de Iglesia, que el propio Concilio Vaticano II según Josefina Errázuriz “acogió, respaldó y presentó al mundo; una Iglesia en la que todos, cleros y laicos, seamos la Iglesia, seamos miembros vivos y vivificantes del Cuerpo de Cristo, seamos una comunidad de evangelizadores y misioneros” (2005, 1). Por eso, hoy es urgente entender el ministerio profético dentro de la acción evangelizadora como algo inherente a todos los bautizados, por lo que es necesario pasar del binomio clérigos- laicos al binomio comunidad – ministerios y para ello es indispensable una eclesiología de comunión y corresponsabilidad como condición para dicho propósito.

2.3 El ministerio profético y el sacerdocio común de los fieles.

2.3.1 La comunión y la corresponsabilidad; un desafío eclesial actual En algunos niveles percibimos repuntes de un clericalismo donde el centro de gravedad de la Iglesia no está

radicado tanto en la comunidad sino en el clero. El lenguaje que usamos corrientemente nos delata a cada paso; casi siempre cuando nos referimos a “la Iglesia”, nos estamos refiriendo a la jerarquía y no a la comunidad de todos los bautizados que en Cristo creemos y esperamos. Sin embargo, los documentos magisteriales de las últimas décadas, hacen un llamado al protagonismo laical dentro de la Iglesia. Algunos ejemplos: la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Santo Domingo en 1992 llamó a “una necesaria y constante promoción del laicado y llamó a los laicos a convertirse en protagonistas de la Nueva Evangelización” (DSD, n.97). Por su parte, la Congregación General No 34 de la Compañía de Jesús en 1995 anunció en su decreto No 13, que “sin lugar a dudas la Iglesia del siguiente milenio será la Iglesia del laicado”

La Iglesia, comenzó su peregrinar en el tercer milenio pidiendo perdón por sus pecados históricos, no cabe duda para Josefina Errázuriz “que es importante reconocer que durante mucho tiempo, al interior mismo de la Iglesia, no hemos vivido articulados en una estructura de comunión y participación como lo exigía el nosotros misionero de los Padres de la Iglesia, sino una estructura de distanciamiento, un clericalismo que sigue generando pasividad y falta de identidad entre los cristianos laicos” (2005, 2). Por mucho tiempo los laicos han sido células un poco anémicas del Cuerpo de Cristo, sin sentirse parte, sin la fuerza de sentirse Iglesia, sin sentido de misión, como si no hubiera nada importante que hacer en el vasto mundo circundante a donde todos los bautizados somos enviados a llevar buenas noticias.

A pesar de que ya han pasado cincuenta años desde el inicio del Concilio Vaticano II, al interior mismo de la Iglesia, en lugar de destacar lo que nos une: la misión y la evangelización, muchas veces ponemos el acento en lo que nos separa: el ser laicos o clérigos. Y esto no es lo sustantivo sino lo adjetivo. Lo sustantivo es ser cristianos, lo adjetivo es ser clérigos o laicos. Sin embargo, estamos llamados a vivir en una Iglesia de comunión y participación como nos la propusieron los decretos conciliares y después el Sínodo sobre los laicos de 1987, la *Cristhi Fideles Laici* en 1988 y las Conferencias Episcopales Latinoamericanas. Y este es, a mi modo de ver el gran desafío eclesial al que se enfrentó *Aparecida*: hacer realidad existencial los llamados de Jesús a estar como

comunidad, muy unidos a él para trabajar con él en la construcción del Reino del padre en nuestro mundo.

La fuerza apostólica de toda la Iglesia depende de la vivencia profunda de la comunión que implica participación, corresponsabilidad, y necesaria autonomía de los laicos en ella. Y para ello según Josefina Errázuriz “es indispensable que busquemos las estructuras que puedan fomentar una mayor y mejor comunión eclesial y potenciar la formación y la misión de todos en la Iglesia, pastores y laicos, que al interactuar se evangelizan mutuamente” (2005, 11).

2.3.2 Aparecida: hacia un redescubrimiento de la vocación laical Puede afirmarse que el documento conclusivo de *Aparecida* contiene una fuerte y especial reafirmación de la dignidad y de la importancia del laicado en la Iglesia, en el contexto, más amplio y más importante de una concepción de la Iglesia como comunión y pueblo de Dios inserto en la sociedad humana para ser fermento y servidora del reinado de Dios en Jesucristo. Lo más relevante en esta nueva acentuación es el rol misionero y profético que le compete a toda la comunidad eclesial, a partir de la experiencia fundamental compartida del seguimiento de Jesús en su discipulado.

Más que pensar en grandes estrategias para influir en la sociedad, para Fernando Berríos Medel “el primer desafío que se plantea a la comunidad eclesial en *Aparecida* es recuperar en primer lugar en su propio seno la autenticidad y profundidad de la vocación cristiana, que cada cual ha de descubrir y vivir en comunión. Sólo a partir de allí será posible realizar un auténtico servicio profético y misionero en el mundo” (2011, 5). En este punto, el documento hace un aporte a cuestiones que habían quedado en cierta medida abiertas desde el Concilio Vaticano II, recogiendo la perspectiva esbozada por el magisterio posterior y sobre todo por *Christi fideles laici*, y lo hace destacando el rol de los laicos tanto en el mundo “su misión propia y específica se realiza en el mundo, de tal modo que con su testimonio y su actividad, contribuyen a la transformación de las realidades y la creación de estructuras justas según los criterios del Evangelio” (DA,n.210); como al interior de la Iglesia, que está llamada a ser el espacio donde todos vivan de manera responsable su

compromiso cristiano “los laicos también están llamados a participar en la acción pastoral de la Iglesia, con acciones en el campo de la evangelización, la vida litúrgica y otras formas de apostolado, según las necesidades locales bajo la guía de sus pastores” (DA,n.211).

En el trasfondo está la amplia discusión sobre la famosa afirmación “el carácter secular es propio y peculiar de los laicos” (LG,n.31); que se ha prestado para relativizar la secularidad de toda la Iglesia- y no solo de los laicos- y para sostener una repartición de competencias que según Fernando Berríos Medel “niega a los laicos una presencia realmente significativa al interior de la comunidad eclesial, que, por los mismo, termina siendo así entendida como un ámbito puramente clerical” (2011, 6). El Documento insiste en que la eclesiología de comunión tiene que concretarse y no quedar en meras ideas, y afirma que “los laicos han de ser parte activa y creativa en la elaboración y ejecución de proyectos pastorales a favor de la comunidad, lo cual exige, de parte de los pastores, una mayor apertura de mentalidad para que entiendan y acojan el ser y el hacer del laico en la Iglesia” (DA, n.213).

Aunque no lo dice explícitamente, en la concreta articulación de la pastoral está, pues, en juego el ejercicio de la autoridad en la Iglesia. En ese sentido, para Fernando Berríos Medel “la comunión real solo será posible si la autoridad de los pastores se ejerce de un modo no simplemente vertical, sino promoviendo la participación y la corresponsabilidad de los miembros de la comunidad. No se trata de desconocer o de negar la legitimidad de la autoridad de los pastores en la Iglesia, sino de entenderla y de ejercerla en coherencia con la eclesiología de comunión” (2011, 7).

Por último, es destacable la toma de conciencia que los obispos han hecho en Aparecida acerca de la importancia decisiva que tiene hoy para la Iglesia en los nuevos areópagos y centros de decisiones el favorecer la formación de un laicado capaz de actuar como verdadero sujeto eclesial y competente interlocutor entre la Iglesia y la sociedad, y la sociedad y la Iglesia; algo que solo será posible si existen en la Iglesia cristianos laicos adultos, conscientes de su dignidad de bautizados y de las exigencias que comporta su corresponsabilidad en la misión de la comunidad de los discípulos.

Síntesis Conclusiva

El Concilio Vaticano II fue un momento significativo de reconfiguración de la Iglesia, abierto a los signos de los tiempos logró establecer una nueva dinámica interna y una nueva relación con la modernidad. A partir del Concilio todo está marcado en la Iglesia por un espíritu de “novedad profética”. Fue ese espíritu de *aggiornamento* el que dirigió toda la reflexión conciliar, por voluntad expresa de su convocante el Beato Juan XXIII, y fue ese mismo espíritu el que impregnó mayoritariamente sus constituciones, declaraciones y decretos. Este nuevo talante profético aparece a lo largo de todos los documentos emanados de dicha Asamblea Conciliar, entre lo que se destaca: una nueva concepción del concepto de revelación y su transmisión, con una nueva forma de acercarse a la lectura y el estudio de la Sagrada Escritura y una profunda renovación eclesial con respecto a la comprensión que ella tenía de sí misma y de su misión, la renovación de la liturgia, la vida y misión de los distintos miembros de la Iglesia.

Este legado eclesial, que si bien nos puede parecer a la distancia titubeante en muchos aspectos, sin embargo supuso en su momento un giro eclesiológico y pastoral de gran envergadura: una Iglesia replegada en sí misma se abrió a la humanidad y a la sociedad, reformó sus instituciones y se lanzó con esperanza a la nueva situación del mundo moderno.

La sensibilidad cultural actual no es muy propensa a mirar al pasado para sacar lecciones para hoy. Esto exige un esfuerzo profético de reformulación de los grandes ejes del Vaticano II en un lenguaje que llegue a las personas contemporáneas. La simple repetición de sus textos difícilmente va a llamar la atención de muchos cristianos. No basta, por consiguiente, conocer los documentos, hay que buscar en ellos lo que puede impulsar en la actualidad al “*aggiornamento*”, al diálogo eclesial y social, a la apertura a los problemas nuevos de nuestros tiempos.

En fin, el concilio tiene que seguir haciéndose en el momento actual, lo que no significa asumir únicamente el espíritu del concilio y dejar su letra. El trabajo debe consistir en hacer

realidad todo el concilio en los momentos presentes, pero rehaciéndolo en las coordenadas espacio-temporales en que vivimos. En efecto, el Concilio nos orienta para situarnos, con lucidez, apertura y audacia, en la complejidad del mundo de hoy y lograr que la luz del Evangelio, que nos ha sido confiada también a los cristianos del tercer milenio, mediante un anuncio profético valiente y un testimonio creíble, ilumine hoy a la humanidad. La Iglesia de América Latina y el Caribe fiel a este propósito de rehacer conciliar y reunida en *Aparecida*, inmersa en el debate teológico entre Iglesia universal e Iglesia local, es un intento por recoger y llevar adelante la herencia conciliar para no perder este don del Espíritu, para seguir la orientación que allí el Señor ha dado a su Iglesia y para continuar la profunda experiencia de fe que la misma Iglesia ha tenido.

Viviendo desde años un proceso liberador, situada en medio del conflicto de hermenéuticas sobre el Reino de Dios, tensionada entre el optimismo de los que ven a América Latina y el Caribe como el continente de la esperanza y el realismo de constatar una profunda crisis de fe y de pertenencia eclesial, nos ha dejado de una manera profética, una postura eclesiológica llena de sabiduría y realismo pastoral. En *Aparecida* se reconoce que irrumpe la nueva cultura, con nuevos estilos de vida, maneras de pensar y de sentir, donde se introyectan como virus, unos criterios valorativos: avidez del mercado, satisfacción hedonista, individualismo pragmático y narcisista, por lo que urge que la Iglesia en su conjunto de una manera profética debe aportar los valores del Evangelio para transformar de manera efectiva el mundo según Cristo.

Este objetivo del ministerio profético eclesial implica dos cosas. Primero acercarse y conocer quién fue Jesús de Nazaret, cuál fue su experiencia espiritual y profética, para que vivió y por qué murió. Y en la experiencia de aquel hombre a quien confesamos como Hijo de Dios, no son separables intimidad con el Padre, compromiso por la llegada del Reino y opción preferencial por las víctimas, tres notas que no pueden faltar en el profetismo eclesial. En segundo lugar hoy se constata que surge con gran fuerza una sobrevaloración de la subjetividad individual y las tradiciones culturales ya no se transmiten de una generación a otra con la misma fluidez que en el pasado, lo que sugiere que todos y cada uno hemos sido puestos en manos de nuestra propia decisión, y para decidir con rectitud, es

urgente la formación de la conciencia, no colonizando, sino despertando esa voz que deja su eco en todos los seres humanos y ayudando a que madure para el desarrollo integral de la humanidad. Y esto es tarea de todos los bautizados y se debe realizar desde una concepción eclesiológica de comunión y participación

En la medida en que este proyecto eclesiológico de comunión y participación con un sentido de corresponsabilidad entre la jerarquía y los laicos se vaya realizando, la Iglesia de América Latina y el Caribe irá superando su crisis de fe y eclesial y podrá ofrecer su aporte profético propio de Iglesia local a la Iglesia universal: la vivencia de un cristianismo profundo y liberador. Y el camino no es otro que el propuesto por *Aparecida*: el discipulado misionero y para poder ser discípulos misioneros, para dejar actuar a Jesús en la vida, para convertirnos en creaturas nuevas y profetas de estos tiempos, es importante vivir un encuentro íntimo y personal con Jesús, ser sensibles para asumir este encuentro con Cristo en lo cotidiano, en la sencillez de la vida, en la relación con nuestros hermanos, en medio no sólo de los avatares de la vida, sino de los gozos y de las alegrías. Esta llamada, exige de nuestra parte, una respuesta generosa como la del profeta Jeremías: “me sedujiste y me dejé seducir” y la capacidad para expresar con prontitud al estilo de Isaías: “Aquí estoy Señor, envíame”.

CAPÍTULO III

EL MINISTERIO PROFÉTICO Y SU CONTENIDO TEOLÓGICO DESDE LA CLAVE TEOLÓGICA DE 'ENCUENTRO' EN EL MAGISTERIO ECLESIAL DE LA ÚLTIMA DÉCADA Y SU ROL DENTRO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN

En este capítulo se hace un recorrido a través de algunos documentos del Magisterio de la Iglesia de la última Década específicamente por las encíclicas del Papa Benedicto XVI mostrando los aspectos fundamentales del ministerio profético en relación con la categoría teológica de encuentro. Se incluye también el aporte de La Exhortación Apostólica “*Eclessia in América*” en la que se ofrece la categoría “encuentro” como clave teológica y se destaca la importancia de realizar este ministerio desde esta categoría en cuanto a método y finalidad última que da un nuevo horizonte a la vida del ser humano.

Dicho de otra manera, se hace énfasis en la clave teológica de encuentro reconocida según el diccionario de teología fundamental “como decisiva para la teología, por ser una dimensión esencial de la revelación cristiana, presente en la entraña misma del pensamiento bíblico. La persona, se nos presenta como un misterio que únicamente se hace accesible cuando ella se comunica y la palabra, como elemento esencial del encuentro y como entorno de sentido compartido, nos descubre que estamos necesitados de una comunidad donde el diálogo haga posible la revelación, la comunicación y el amor” (Diccionario de teología fundamental 1992, 377). Esta perspectiva no reduce la Revelación exclusivamente a un conjunto de contenidos, a un sistema de verdades, ni asume los conceptos de fe como meros productos de la conciencia humana, sino que concibe la Revelación como comunicación, diálogo, alianza y encuentro.

3.1 Los encuentros de Jesús.

Desde el punto de vista antropológico encontrarse con otro implica situarse frente a él, cara a cara con él, para conocerlo, para amarlo y recibir su amor, para establecer con él una relación de amistad en la que cada uno comunica al otro, da al otro, lo que él mismo es, lo que siente y vive en su corazón, su esencia humana, su intimidad personal.

Jesús es Dios que se encarna porque quiere encontrarse con los seres humanos de todos los tiempos y de todos los lugares; Dios que se abaja, que se anonada porque desea ponerse en nuestra situación para mirarnos cara a cara, desde nuestra misma altura, conocernos y darse a conocer, amarnos y establecer con nosotros una relación de amistad íntima y profunda, comunicarnos lo que Él es, para hacer florecer nuestra amistad.

3.1.1 Los encuentros de Jesús con los apóstoles Al encarnarse, Jesús llamó a los apóstoles y les expresó lo que les ofrecía y lo que esperaba de ellos. Los Evangelios coinciden en narrar que el encuentro y la llamada de los apóstoles marcó los primeros pasos del ministerio de Jesús, tras el bautismo recibido por el Bautista en las aguas del Jordán

Según la narración de Marcos 1,16-20 y de Mateo 4,18-22, el escenario del encuentro y de la llamada de los primeros apóstoles es el lago de Galilea. Jesús, acaba de comenzar la predicación del Reino de Dios, cuando su mirada se dirige a dos parejas de hermanos: Simón y Andrés, Santiago y Juan. Son pescadores, dedicados a su trabajo cotidiano, echan las redes, las reparan. Pero les espera otra pesca. Jesús los llama con decisión y ellos le siguen con prontitud: “a partir de ahora serán pescadores de hombres” (Mc 1,17; Mt 4,19).

El evangelista Lucas, a pesar de seguir la misma tradición, ofrece una narración más elaborada (Lc 5,1-11), donde muestra el camino de fe de los primeros discípulos, precisando que la invitación al seguimiento les llega después de haber escuchado la primera predicación de Jesús, y después de haber experimentado sus primeros signos prodigiosos. En particular, la pesca milagrosa constituye el contexto inmediato y ofrece el símbolo de la misión de pescadores de hombres que se les confió. Al respecto afirma Benedicto XVI: “el destino de estos llamados, a partir de ahora, quedará íntimamente ligado al de Jesús. El apóstol es un enviado, pero antes es un experto de Jesús, a través del encuentro íntimo y personal con Él” (Benedicto XVI, 2006. 2).

El evangelista Juan subraya el encuentro de Jesús con los futuros apóstoles en un escenario diferente; a orillas del Jordán. La presencia de los futuros discípulos, que como Jesús vinieron de Galilea para vivir la experiencia del bautismo administrado por Juan, ilumina su

mundo espiritual. Eran hombres en espera del Reino de Dios, deseosos de conocer al Mesías, cuya venida era anunciada como algo inminente. Es suficiente que Juan Bautista “señale a Jesús como el cordero de Dios” (cf Jn 1,36) para que surja en ellos el deseo de un encuentro personal con el Maestro. El diálogo de Jesús con sus primeros dos futuros apóstoles es muy expresivo. A la pregunta: “qué buscan, responden con otra pregunta: Dónde vives? La respuesta de Jesús es una invitación: “vengan y lo verán” (cf Jn 1, 38-39). La aventura de los apóstoles comienza, “como un encuentro de personas que se abren recíprocamente. Para los discípulos comienza un conocimiento directo del Maestro, ven donde vive y comienzan a conocerle. No tendrán que ser heraldos de una idea, sino testigos de una persona” (Benedicto XVI, 2006. 3). Antes de ser enviados a evangelizar, tendrán que “estar con Jesús” (cf Mc 3,14) estableciendo con él una relación personal.

Con este fundamento, la evangelización no es más que un anuncio de lo que se ha experimentado y una invitación a entrar en el misterio de la comunión con Cristo. A nosotros, como a ellos, nos plantea: “Ven y sígueme” (Mt 19,21), “vayan y evangelicen” (cf Mt 28,19). “Yo estaré con ustedes siempre” (Mt 28,20b). Con el “ven” nos está ofreciendo su presencia y amistad y está pidiendo que nos unamos a Él. Con el “sígueme” se nos está ofreciendo como modelo, como camino y como guía. Nos pide que lo imitemos y asumamos sus sentimientos, actitudes y estilo de vida. Espera que nosotros recibamos la vida nueva y vivamos su vida en nosotros y que suceda como San Pablo, quien expresaba: “ya no vivo yo, sino es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20).

Con el “vayan” nos está indicando que Él nos ofrece una orientación, una misión y una compañía. Él espera que nosotros lo sigamos, saliendo de donde estamos para ir como sus ayudantes y colaboradores. Él nos pide una disponibilidad para sintonizar con sus pasos, con su orientación y con su ritmo salvador y que vayamos como “enviados” suyos a servir a nuestros hermanos, nos dice que hemos de ir con El, podemos contar con su compañía. En síntesis, Jesús nos ofrece “vida nueva” para que la compartamos con los demás, nos ofrece transformarnos como lo hizo con los apóstoles. Y su estilo es el de un amigo, un maestro y un salvador que se acerca a nosotros y espera que recibamos lo que nos ofrece y que colaboremos en su obra. Esa es la pedagogía de Jesús y el proceso salvador que nos ofrece,

que se plasma en sus encuentros en la vida pública y en sus apariciones posteriores al acontecimiento de la resurrección.

3.1.2 Los encuentros de Jesús en su vida pública Los evangelios relatan numerosos encuentros de Jesús con hombres y mujeres de su tiempo, cuya característica común es la fuerza transformadora. Aunque Jesús se preocupaba por todos, “no se conformaba con el contacto con las masas, sino que buscaba un encuentro, cara a cara, donde el gesto, la mirada; la conversación personal llevaba a una transformación” (Pagola, 2008. 185).

Jesús siempre destacó lo individual sobre lo colectivo: un dracma entre diez, una oveja entre cien, un hijo entre dos. Son conocidos los encuentros personales de Jesús con Nicodemo (Jn 3, 1-21), con la samaritana (Jn 4, 1,42), con Zaqueo (Lc 19,1), con la mujer adúltera (Jn 8,1-11), con el ladrón antes de morir (Lc 23, 39-43), entre otros. Jesús a cada una de estas personas las liberó de su pecado, de sus miedos, de su cobardía, de su soledad, de sus ambiciones, de sus debilidades, y llenó sus corazones con la verdad y con el amor de Dios, iluminándolos, de una vez y para siempre, con su luz que no se apaga, logrando un profundo cambio en las personas de cada uno de ellos. De ahí que, podemos decir que Jesús practicaba una pedagogía del encuentro, “donde toma la iniciativa y busca sin prejuicios de ningún tipo, tratándolos a todos por igual con gestos corporales como: mirar con cariño, tocar a los leprosos, llorar con los que sufren, acariciar a los niños, etc” (Dausá, 2006. 52). Además parte de quien sabe cómo iniciar un diálogo, evangelizar desde la experiencia humana “dame de beber” (Jn 4,7), emplea un lenguaje adaptado a las personas: a los campesinos les habla de semillas, siembras, cosechas; a los pescadores de peces y redes; a las amas de casa de levadura, monedas.

Esta pedagogía, facilita la escucha y el seguimiento tan importante para el hombre de estos tiempos que según José Antonio Pagola “comienza a experimentar la insatisfacción que produce en su corazón el vacío interior, la trivialidad de lo cotidiano, la superficialidad de nuestra sociedad y la incomunicación con el misterio” (2012, 151). Un ejemplo de esto es el encuentro de Jesús con el rico Zaqueo (Lc 19, 1-10). Zaqueo es un rico bien conocido en Jericó, jefe de recaudadores. No es un hombre querido, la gente lo considera “pecador”,

excluido de la Alianza porque vive explotando a los demás, por tanto, no es hijo de Abrahán. Sin embargo, para Jesús es sencillamente una persona que vive “perdida” y por eso lo busca con su mirada, lo llama por su nombre y le ofrece su amistad personal: comerá en su casa, le escuchará, podrán dialogar. Acogido, respetado y comprendido por Jesús, aquel hombre decide reorientar su vida.

La actuación de Jesús es sorprendente, y paradigmática para la acción profética, ya que nadie ve en él al representante de la Ley, sino al profeta de la compasión, que acoge a todos con el amor entrañable del mismo Dios. Además no parece preocupado en primer lugar por la moral, sino por el sufrimiento concreto de cada persona. No se le ve obsesionado por defender su doctrina, sino atento a quien no acierta a vivir de manera sana. Jesús no impone ni presiona, sino que se ofrece, invita, propone un camino de vida. Sabe que la semilla puede caer en terreno hostil y su mensaje ser rechazado y por ello no se siente agraviado y sigue sembrando con la misma actitud de Dios, que envía la lluvia y hace salir su sol sobre todos sus hijos: buenos y malos. Este debe ser la forma o el método en que la Iglesia debe realizar su ministerio profético.

3.1.3 Los encuentros de Jesús resucitado Los relatos evangélicos lo repiten una y otra vez, encontrarse con el resucitado es una experiencia que no se puede callar porque quien ha experimentado a Jesús lleno de vida siente necesidad de contarlo a otros, no se queda mudo y se convierte en testigo. De ahí que los discípulos de Emaús “contaban lo que les había acontecido en el camino y cómo le habían reconocido al partir el pan” (Lc 24,35), María Magdalena dejó de abrazar a Jesús, se fue a donde los demás discípulos y les dijo: “he visto al Señor” (Jn 20,18). En consecuencia, según José Antonio Pagola, “la fuerza decisiva que posee el cristianismo para comunicar proféticamente la Buena Noticia que se encierra en Jesús son los testigos, que son esos creyentes que pueden hablar en primera persona. Los que pueden decir: esto es lo que me hace vivir a mí en estos momentos y que Pablo de Tarso lo decía a su manera: ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (2012, 356). El testigo comunica su propia experiencia, no cree teóricamente cosas sobre Jesús, sino que cree en él porque lo siente lleno de vida y no solo afirma que la salvación del hombre está en Cristo, él mismo se siente sostenido, fortalecido y salvado por él. Su unión con Jesús

resucitado no es una ilusión: es algo real que está transformando poco a poco su manera de ser; no es una teoría vaga y etérea: es una experiencia concreta que motiva e impulsa su vida, algo preciso, concreto y vital.

En consecuencia de lo anterior, “el testigo irradia y contagia vida, no doctrina, y hace discípulos de Jesús. Hacen falta testigos más que defensores de la fe. Creyentes que nos puedan enseñar a vivir de otra manera porque ellos mismos están aprendiendo a vivir de Jesús” (Pagola, 2012, 357) este mismo autor evoca lo dicho por Pablo VI, quien afirmó: “el hombre contemporáneo escucha más a gusto a los testigos que a los maestros, o si escucha a los maestros lo hace porque son testigos” (*EN*, n.41). El pensamiento anterior viene confirmado, también, por Benedicto XVI: “profesar con la boca indica, a su vez, que la fe implica un testimonio y un compromiso público. La fe es decidirse a estar con el Señor para vivir con él, que nos lleva a comprender las razones por las que se cree y exige también la responsabilidad social de lo que se cree. La Iglesia en el día de Pentecostés muestra con toda evidencia esta dimensión pública del creer y del anunciar a todos sin temor la propia fe” (*PF*, n.10)

En la actualidad hay muchas maneras de obstaculizar esta verdadera fe. Está la actitud del fanático, que se agarra a un conjunto de creencias sin dejarse interrogar nunca por Dios y sin escuchar jamás a nadie que pueda cuestionar su posición; es una fe cerrada donde falta acogida y escucha del misterio, y donde sobra arrogancia. Esta fe no libera de la rigidez mental ni ayuda a crecer, pues no se alimenta del verdadero Dios. Está también, la posición del escéptico, que no busca ni se interroga, pues ya no espera nada de Dios, ni de la vida, ni de sí mismo. Es una fe triste y apagada donde falta el dinamismo de la confianza; nada merece la pena y todo se reduce a seguir viviendo sin más. Paralelamente está la postura del indiferente, que ya no se interesa por el sentido de la vida ni por el misterio de la muerte, su vida es pragmatismo y solo le interesa lo que puede proporcionarle seguridad, dinero o bienestar y donde Dios le dice cada vez menos. No falta el que se siente propietario de la fe, como si esta consistiera en un capital recibido en el bautismo y que está ahí, sin que uno tenga que preocuparse de más. Esta fe no es fuente de vida, sino herencia o costumbre recibida de otros.

Por último está la fe infantil de quienes no creen en Dios, sino en aquellos que hablan de él porque nunca han tenido la experiencia de dialogar sinceramente con Dios, de buscar su rostro o de abandonarse a su misterio y por ello les basta con creer en la jerarquía o confiar en los que saben de esas cosas. Su fe no es experiencia personal y podemos decir que hablan de Dios por oídas. Para José Antonio Pagola “en todas estas actitudes falta lo más esencial de la fe cristiana: el encuentro personal con Cristo. La experiencia de caminar por la vida acompañados por alguien vivo con quien podemos contar y a quien nos podemos confiar. Solo él nos puede hacer vivir, amar y esperar a pesar de nuestros errores, fracasos y pecados” (2012, 359). Lo que se demuestra en el relato evangélico, donde los discípulos de Emaús contaban “lo que les había acontecido en el camino, y como lo habían reconocido al partir el pan” (Lc 24,35). Caminaban tristes y desesperanzados, pero algo nuevo se despertó en ellos al encontrarse con un Cristo cercano y lleno de vida. La verdadera fe siempre nace del encuentro personal con Jesús como compañero de camino.

Del encuentro con Jesucristo nace la experiencia de ser su discípulo y el compromiso de participar en los diversos procesos de transformación y humanización del mundo, mediante el anuncio del Evangelio; del encuentro con Él nace la irresistible necesidad de comprometerse en el anuncio de la Buena Noticia y de ser un entusiasta misionero del Reino sembrando los valores del Evangelio en las diferentes culturas. También del encuentro con Jesucristo vivo brota la dinámica de una conversión permanente que lleva a la comunión con Dios, con los demás y con el mundo. Por ello, del encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América, es la visión que nos ofrece *Ecclesia in América*.

3.2 *Ecclesia in América*: un referente para el ministerio profético.

Ecclesia in América, constituye todo un programa profético y evangelizador “que tiene su punto de partida en el encuentro con el Señor, su fundamento en la centralidad de la persona de Jesucristo resucitado, su proceso en las categorías de camino y encuentro y su proyección histórica en la dinámica de la conversión, la comunión y la solidaridad” (EA, n.3). Este programa debe ser la finalidad última del ministerio profético eclesial.

3.2.1 El encuentro personal y comunitario con Jesucristo; punto de partida del discipulado profético La cuestión prioritaria y fundamental es suscitar y renovar un encuentro personal y comunitario con Jesucristo. Este encuentro no puede darse por descontado, sino experimentado siempre de nuevo y es un camino de conversión como nos señala la Exhortación Apostólica *Ecclesia in América*: “que no se trata sólo de un modo distinto de pensar a nivel intelectual, sino de la revisión del propio modo de actuar a la luz de los criterios evangélicos y conduce a la comunión fraterna, mueve a la solidaridad y favorece, por tanto, una vida nueva, en la que no haya separación entre la fe y las obras” (EA, n. 26), lo que constituye una responsabilidad y un desafío para todo bautizado, sobre todo, cuando hoy algunos cristianos han sepultado su bautismo bajo una capa de indiferencia y olvido, en devociones sin encuentro con Cristo en los sacramentos, formas arbitrarias de creencias sin referencia fiel al Credo, al catecismo y a las enseñanzas doctrinales y morales de la Iglesia.

Por otro lado, este encuentro con Cristo ha de ser acompañado y proseguido con una catequesis, que debe ser presentada explícitamente en toda su amplitud y riqueza: “la catequesis es un proceso de formación en la fe, la esperanza y la caridad que informa la mente y toca el corazón, llevando a la persona a abrazar a Cristo de modo pleno y completo. Conviene tener presente que el crecimiento en la comprensión de la fe y su manifestación práctica en la vida social están en íntima correlación, por lo que las fuerzas que se gastan en nutrir el encuentro con Cristo, redunden en promover el bien común” (EA, n.69), ya que se constata que hay mucha ignorancia religiosa, sobre todo entre las nuevas generaciones, y deficiencias de formación cristiana adecuada entre muchos fieles de nuestras Iglesias.

No es exagerado destacar que hemos vivido situaciones muy frecuentes de crisis de una auténtica educación católica, de una catequesis superficial, de dificultades notorias en la formación de personalidades sólidas y maduras en la fe, de adhesión más integral a las verdades propuestas por la Iglesia. Además, el impacto de los medios de comunicación social incrementa la dificultad de darse referencias y juicios para una formación cristiana de

los fieles, sea la de iniciación cristiana que la que conduce a la formación de personas, por lo que urge repensar a fondo la pastoral educativa.

El itinerario de conversión personal forma la identidad del discípulo y lo compromete ante las necesidades de los demás, de la comunidad y de la sociedad en que vive, y lo abre a la caridad fraterna “que implica una preocupación por todas las necesidades del prójimo. Por ello, convertirse al Evangelio, significa revisar todos los ambientes y dimensiones de su vida, especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común, por lo que hay que fomentar la solicitud por la obligación de participar en la acción política según el Evangelio” (EA, n 27) Además de la conversión, otra dimensión que forja la identidad del discípulo es la comunión, de allí que podamos definirlo como un ser para la comunión. “Su vocación hunde sus raíces en la comunión intratrinitaria que es el modelo de toda comunión; tanto su vocación como su misión acontecen en una Iglesia que es signo e instrumento de la comunión querida por Dios, a la cual se entra por los sacramentos de iniciación” (EA, n.34), y además la vida real nos enseña que sin el apoyo de unos con otros, sin una mentalidad de comunión y solidaridad, nada en la vida puede tener éxito duradero, y esto es válido, sobre todo, en las tareas de evangelización.

El ministerio profético eclesial se debe realizar al estilo de la propuesta que ofrece el documento postsinodal *Ecclesia in América*¹⁴, cuya finalidad debe ser la formación del discípulo que nace del encuentro con Jesucristo vivo, un encuentro que se da en la historia, es personal y brota de la iniciativa divina y su fruto es la conversión que produce un nuevo estilo de vida desde la comunión.

3.2.2 Formar un discípulo profético que se proyecte en la construcción de la solidaridad

En el capítulo V del documento postsinodal *Ecclesia in América* se diseña todo un programa netamente evangélico del compromiso solidario y profético del discípulo en el mundo que se inspira en el texto bíblico: “tuve hambre y me distes de comer; tuve sed y me distes de beber, era forastero y me acogieron...” (Mt 25, 35-37) y que es un referente para

¹⁴ El gran acierto de la Iglesia Latinoamericana ha sido acoger y profundizar la orientación pastoral dada en *Ecclesia in América* (1999), “El Encuentro con Jesucristo vivo”, para desarrollar un itinerario discipular y profético contextualizado en la conversión, la comunión y la solidaridad.

la acción educativa que desde el ministerio profético la Iglesia realiza. Tal proyecto tiene como inspiración la comunión intra trinitaria y la encarnación del Hijo, como finalidad última de la cultura de la solidaridad y como destinatarios privilegiados a los pobres y excluidos: “la solidaridad es fruto de la comunión que se funda en el misterio de Dios uno y trino, y en el Hijo de Dios encarnado y muerto por todos. Se expresa en el amor cristiano que busca el bien de los otros, especialmente de los más necesitados. Partiendo del Evangelio se ha de promover una cultura de la solidaridad que incentive oportunas iniciativas de ayuda a los pobres y a los marginados” (EA n. 52).

El discípulo para comprometerse en la realidad y afrontar los graves y complejos problemas sociales desde la perspectiva del profeta debe contar plenamente con la Doctrina Social de la Iglesia y ha de preocuparse por su difusión, ya que con esos principios de reflexión, orientaciones éticas y criterios de acción adecuadamente asimilados estará en capacidad de leer la realidad actual¹⁵ y de buscar vías para la acción; debe también promover el derecho a un trabajo digno con la capacidad de generar toda una cultura del trabajo; abrir perspectivas para una globalización de la solidaridad, que reduzca los efectos negativos de la globalización económica, la cual debe ser analizada a la luz de los principios de la justicia social, la opción preferencial por los pobres y llegar a ser una respuesta efectiva a la globalización económica (EA, nn 54.55).

Los pecados sociales; además de indicar el contexto social en el que el discípulo vive su vocación, señalan el marco de referencia que está demandando toda una apuesta por la solidaridad en la que el discípulo se ha de comprometer a fondo, con la fuerza que le viene del Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia y que le exige un talante auténticamente profético.

Esta dimensión profética que ha de caracterizar la acción del discípulo se da dentro de un sistema adverso a los valores de la cultura de la solidaridad, “que haciendo referencia a una

¹⁵ A este análisis cristiano de la realidad social de percibir la realidad tal cual es, no como nosotros imaginamos que debería ser el teólogo Ignacio Ellacuría la llamaba “hacerse cargo de la realidad” y exige al profeta un compromiso ético, que se traduce en una honradez con lo real ya que cuando la realidad observada se manifiesta en forma de estructuras sociales injustas no se puede ser neutral.

concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos, que causan la marginación de los más débiles. El compromiso del discípulo frente a esta dramática situación es la promoción de la solidaridad y de la paz, que hagan efectivamente realidad la justicia” (EA, n.56)

Los derechos humanos constituyen otro campo en el que ha de destacar la acción solidaria del profeta, sobre la base de que su fundamento evangélico es la dignidad de la persona. En efecto, el Evangelio nos muestra cómo Jesucristo subrayó la centralidad de la persona humana en el orden natural (cf. Lc 12, 22-29), en el orden social y en el orden religioso, incluso respecto a la ley (cf. Mc 2,27).

Finalmente, en cuanto respecta a la proyección del profeta en el mundo para promover la cultura de la solidaridad,¹⁶“su tarea es encarnar en sus iniciativas pastorales y sociales la solidaridad con los pobres y marginados, que incluye cuatro pasos bien definidos: la asistencia, la promoción, la liberación y la aceptación fraterna. El amor preferencial de la Iglesia por los pobres y marginados imita a Jesús y nos lleva al encuentro con Él” (EA, n.58).

3.2.3 El encuentro con Jesucristo; fundamento de la promoción del hombre La promoción del hombre, el desarrollo y progreso de los pueblos, el crecimiento y liberación de las personas, es una aspiración humana fundamental. Esta promoción del hombre no comienza con la adquisición de valores y cambiando el estilo de vida, sin haber antes encontrado íntimamente a Cristo y convertido a él, es decir, “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (DCE, n.1)

¹⁶Expresión peculiar del hacerse prójimo, que con lenguaje evangélico, llamamos caridad- ágape, y que debe ser distintivo de la vida de los discípulos de Cristo, y que entendida de este modo, es el nombre nuevo dado a la paz, criterio de toda organización civil basada en la justicia, y el fundamento de toda democracia política que no quiere reducirse a pura retórica.

El ministerio profético como parte de la evangelización ha de comenzar llevando a un encuentro auténtico con la persona de Cristo, cuya vivencia hace luego comprensibles y realizables sus exigencias. En segundo lugar experimentamos que la conversión a Jesús nos hace mejor ser humano; nos promueve en el fondo de nuestro ser, y nos enriquece con aquellos valores que sólo Él nos puede dar, porque suponen un cambio de corazón, y sólo Dios puede cambiar los corazones: “Los rociaré con agua pura y quedarán purificados, los purificaré de todas sus inmundicias y de todas sus basuras. Les daré un corazón nuevo, infundiré en ustedes un espíritu nuevo, quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en ustedes y haré que se conduzcan según mis preceptos y practiquen mis normas” (Ez 36, 25-27).

Así, el encuentro- conversión genera más fe, más esperanza, y sobre todo más amor de caridad, que se expresa necesariamente en mayor espíritu de justicia, de acogida y solidaridad universal, y especialmente en más misericordia, valores que vivió Jesús durante su paso por la tierra y que nos quiere transmitir al encontrarnos con Él, porque “Dios es amor, y el amor procede de Dios” (1 Jn 4, 7- 8) que se encarnó en Jesucristo, “de cuya plenitud todos nosotros hemos participado y hemos recibido gracia sobre gracia” (Jn 1, 16). En tercer lugar, experimentamos que la conversión a Jesucristo es un proceso, un camino progresivo de su imitación y seguimiento hasta encontrarlo cara a cara en la vida eterna. En este proceso, el encuentro con Jesús comienza por comunicarnos su luz que ilumina nuestras cegueras que impiden nuestra conversión. La ceguera de corazón y de espíritu consiste, como la palabra lo sugiere, “en no ver nuestros pecados, nuestros defectos, la desorientación de nuestra conciencia moral que no discierne, en muchos campos de la vida, el bien del mal” (Galilea, 1999. 17), lo que no nos deja ver en qué tenemos que convertirnos. Cristo, que ha venido al mundo para que nos convirtamos a la verdad y al amor, es la luz del mundo, que cuando lo encontramos es capaz de iluminar nuestras cegueras y abrimos al proceso de conversión: “y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron. La palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre, cuando viene a este mundo. Jesús les habló otra vez; les dijo: Yo soy la luz del mundo; la persona que me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida” (Jn 1, 5.9; 8,12).

La conversión a Jesucristo tiene necesariamente también una dimensión social, pues “la promoción y humanización de las personas como consecuencia de la conversión, genera progresivamente sociedades más justas, más humanas y más fraternas, ya que las personas, en la medida que encuentran a Jesús como ideal de vida y crecen en la participación de su amor y misericordia, son capaces de crear un nuevo tipo de relación en la familia y en los ámbitos sociales” (Galilea, 1999. 19). Un nuevo tipo de relación que ha dejado atrás el egoísmo y el interés propio, la enemistad y la indiferencia, para que prime la fraternidad, la solidaridad desinteresada, la justicia, la verdad y la misericordia.

El ministerio profético debe llevar a los cristianos a hacer la síntesis entre la dimensión personal y la dimensión social de la conversión a Cristo que los hace fermento y sal de la tierra y luz del mundo: “Ustedes son la sal de la tierra y luz del mundo” (Mt 5, 13-14), que en términos actuales significa contribuir a la humanización de la sociedad, para que en ella todos puedan crecer y ser más según los dones que Dios ha dado a cada uno. Para ello, es necesario que el ministerio profético tenga como fundamentos unos contenidos teológicos.

3.3 Los contenidos teológicos del ministerio profético desde la perspectiva de las encíclicas de Benedicto XVI.

Al hacer una recepción teológica de las encíclicas de Benedicto XVI, encontramos elementos indispensables para el contenido teológico del ministerio profético eclesial que permite un auténtico encuentro con la persona de Jesús. Entre los que se destacan: “*Dios es amor*”: punto de partida del anuncio profético, la esperanza, actitud teológica que transforma a la persona y sostiene la vida y el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad.

3.3.1 Dios es amor: punto de partida del anuncio profético Hay varios motivos que justifican, el hecho de que el anuncio de que Dios es amor, sea el punto de partida del anuncio profético:

- 1- La palabra amor hoy está tan devaluada, tan gastada, y se ha abusado tanto de ella, que casi se quiere evitar nombrarla. Sin embargo, es una palabra primordial,

expresión de la realidad primordial; no podemos simplemente abandonarla; debemos retomarla, purificarla y devolverle su esplendor originario, para que pueda iluminar la vida y guiarla por el camino recto.

- 2- En algunos ámbitos sociales se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia. En una época en que la hostilidad y la avidez son sumamente fuertes; en una época en que asistimos al abuso de la religión hasta el delirio del odio, la sola racionalidad neutra no es capaz de protegernos. Necesitamos al Dios vivo, que nos ha amado hasta la muerte.
- 3- El amor es tan primordial que se encuentra en la misma naturaleza del ser humano, que desea querer con totalidad y ser querido de la misma manera. Es una única realidad, con diversas dimensiones, que va de lo humano a lo divino. En consecuencia, Pablo decía que hay tres virtudes fundamentales, la fe, la esperanza y el amor; pero, la más importante es el amor.

La realidad de Dios se ha considerado siempre como un valor inmutable, que no puede entrar en crisis. Sin embargo, el proceso de secularización ha puesto en crisis no solamente el hecho religioso sino también la imagen de Dios¹⁷ que presenta la teología y la espiritualidad tradicionales. Los filósofos de la sospecha ya habían puesto en tela de juicio la imagen de un dios alienante que, definitivamente, no es el Dios de la fe bíblica. Karl Marx, siguiendo los planteamientos de Feuerbach, explica la idea de Dios a partir del hombre, como una proyección imaginaria que lo aliena. Sigmund Freud, por su parte, considera que la fe en Dios no es más que una manifestación infantil de los seres humanos y un triunfo de los deseos sobre la realidad, Friedrich Nietzsche rechaza la idea de un Dios solucionador de problemas y termina hablando de la muerte de ese Dios.

Por otro lado, el cristiano que ha sido formado en los procesos normales de la espiritualidad, “es posible que tenga imágenes defectuosas de Dios, o que no haya tenido una experiencia de Dios o que no haya elaborado una espiritualidad para estos tiempos. De

¹⁷ Para estar a la altura de las transformaciones de la sociedad es necesario purificar la imagen de Dios en su compromiso liberador, como base de la reflexión teológica profética, y generador de vida en situaciones de esclavitud y opresión que son sinónimos de muerte, por ello la necesidad profética de plantear una ecología del hombre que trabaje por la cultura de la vida. Benedicto XVI (2012). *La alegría de la fe*. Madrid: San Pablo. P.55

otra parte, en algunos sectores se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia. Todo esto crea imágenes distorsionadas de Dios” (Ortiz, 2006. 260). Por eso, el anuncio profético debe partir de la presentación de la verdadera identidad de Dios, tal como lo hace Benedicto XVI: “ante todo, está la nueva imagen de Dios. En las culturas que circundan el mundo de la Biblia, la imagen de dios y de los dioses, al fin y al cabo, queda poco clara y es contradictoria en sí misma. En el camino de la fe bíblica, por el contrario, resulta cada vez, más claro y unívoco lo que se resume en las palabras de la oración fundamental de Israel: escucha, Israel: el Señor, nuestro Dios, es solamente uno. Existe un solo Dios, que es el creador del cielo y de la tierra y, por tanto, también es el Dios de todos los hombres” (*DCE*, n.9).

Además, en una sociedad influenciada por la globalización y el secularismo es necesario resituar la realidad de Dios, presentando una nueva imagen, más cercana a los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Al respecto, Torres Queiruga nos da algunos elementos: “es necesario entender la realidad desde la autonomía de lo terreno y en constante evolución; establecer un equilibrio armonioso entre inmanencia y trascendencia, donde Dios no esté separado del mundo ni disuelto en él, de tal manera que no aparezca como un Dios intervencionista; crear una espiritualidad afirmativa de la creación y de la salvación, donde la persona es co-creadora con Dios” (2000. 26-27). Por ello, a través del ministerio profético, se debe realizar la propuesta de un nuevo humanismo, centrado en el Amor encarnado, Jesucristo, cuya finalidad inmediata se ubica en lo que Pío XII llamaba “un mundo mejor”, Pablo VI la “civilización del amor” y Juan Pablo II la “cultura de la solidaridad”. En esto, la tarea de la Iglesia, es mediata, “ya que le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales, sin lo cual no se instauran estructuras justas, ni éstas pueden ser operativas a largo plazo” (*DCE*, n. 29).

El fundamento antropológico del anuncio “Dios es amor”, como dice Benedicto XVI “requiere precisar algunos puntos esenciales sobre el amor que Dios, de manera misteriosa y gratuita, ofrece al hombre y, a la vez, la relación intrínseca de dicho amor con la realidad del amor humano y de cómo cumplir de manera eclesial el mandamiento del amor al prójimo” (*DCE*, n.1). Al exponer la dimensión antropológica del amor a través del anuncio

profético, se debe rechazar, tal como señala Benedicto XVI “la concepción dicotómica del ser humano, proveniente de la comprensión platónica, que afirma la unión del alma con el cuerpo a semejanza de la unión del barquero con la barca, donde, el alma espiritual es la esencia del ser humano, en tanto que el cuerpo, además de ser una cárcel, es fuente de error y pecado. Y se debe presentar una visión holística del ser humano, como una estrecha unidad corpóreo-espiritual, ya que ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, es la persona la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Es tan nocivo reducir al ser humano a lo espiritual como a lo material.

Un amor maduro es el que, comprometiendo todas las potencialidades del ser humano, “avanza del estadio de búsqueda indeterminada al descubrimiento de la otra persona, superando el carácter egoísta y adquiriendo la dimensión oblativa del ágape que implica cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento del ser que se ama” (*DCE*, n.6). Este impulso hacia el amor ha sido, a veces, destacado como exclusivo del ser cristiano hasta convertirlo en la máxima neotestamentaria: “hay más alegría en dar que en recibir” (Hch 20,35). En este anuncio profético se acentúa el valor del “recibir”, ya que el ser humano no puede vivir solamente del amor oblativo, sino que también debe aprender a recibir el amor como un don, lo cual significa, “beber siempre de nuevo de la primera y originaria fuente que es Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios” (cfJn 19,34). Esa centralidad antropológica del anuncio profético: *Dios es amor*, es un significativo aporte para la nueva evangelización, enunciado ya por Juan XXIII al destacar “que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales”(*MM*, n.219), ratificado por Juan Pablo II cuando expresaba categóricamente “que la Iglesia no puede abandonar al hombre, y que este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión” (*CA*, n.53), y retomada por el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia en una síntesis bien lograda en la categoría de humanismo integral y solidario.

Por otro lado, el anuncio profético: *Dios es amor*, tiene también un fundamento socio-político. Con mucha frecuencia se presenta, tanto en la Iglesia como en la sociedad en general, una dicotomía entre justicia y caridad: por una parte, se tiende a hablar de una

justicia sin caridad o de una justicia sin amor; y, por otra, de una caridad al margen de las relaciones de justicia. La justicia sin caridad queda reducida al cumplimiento externo de una norma, lo cual raya en la crueldad y la caridad sin justicia no es auténtica, se vuelve paternalismo estéril y se convierte en excusa para que se cometan toda clase de atropellos. Por lo tanto, como dice, Leonidas Ortiz “la justicia, para que sea realmente tal, necesita estar animada por el amor a la dignidad del ser humano; y la caridad, por su parte, debe preceder a la justicia, la debe inspirar en sus motivaciones profundas, sostener en su ejercicio y, finalmente, la debe sobrepasar en su realización posterior” (2006. 264).

De esta forma, a todos, pero especialmente a los cristianos, corresponde cumplir no solo las exigencias de la justicia, sino también como dice Benedicto XVI “captar las necesidades de los demás en lo más profundo de su ser, para hacerlas suyas” (*DCE*, n.7c), lo cual evita identificar la caridad con la práctica de iniciativas voluntarias de beneficencia que reduce la acción social del cristiano a algo marginal, que no tiene incidencia en la transformación de la sociedad, perdiendo su contenido más profundo de amor por el ser humano que tiende a llevarlo a la plenitud “pasando de condiciones menos humanas a condiciones más humanas” (*P.P.*, n.21)

La finalidad del anuncio profético, Dios es amor, en la vida pastoral de la Iglesia es la búsqueda incansable del bien integral del ser humano, a nivel individual y comunitario, en los diversos ámbitos de la actividad humana.

3.3.2 La esperanza, actitud teologal que transforma la persona y sostiene la vida La encíclica *Spe Salvi* de Benedicto XVI es una reflexión teológica sobre la esperanza cristiana de la que pueden extraerse buenas aplicaciones pastorales y catequéticas para el contenido teológico del ministerio profético eclesial. En las líneas que siguen ofrezco una recepción¹⁸ de la Encíclica en función del ministerio profético eclesial; en un primer momento se expresa la comprensión de la Encíclica y ofrece sus líneas fundamentales. En un segundo

¹⁸ Según la clásica definición de Congar, “recepción” se entiende como el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se dio a sí mismo, y por tanto reconoce en la medida promulgada una regla que conviene a su vida. Congar Y. (1972). La réceptioncommeréalitéecclésiologique. *Revue des Sciencesphilophiques et théologiques*. 56, p.369-403

momento se hace una valoración de la misma. La respuesta a unas preguntas pueden guiar la encíclica *Spe Salvi* en relación con el ministerio profético: ¿qué entendemos por esperanza?, ¿cuál es su motivo, en qué se fundamenta?, ¿cuál es su contenido?, ¿quién es el sujeto de la esperanza?, ¿qué relación hay entre la esperanza cristiana y las esperanzas humanas?, ¿cuáles son los lugares de su ejercicio? Responder a estas preguntas es un mandato profético en los tiempos actuales que no abordaremos ya que no es competencia de esta tesis.

Para San Pablo la fe, la esperanza y la caridad constituyen las dimensiones esenciales de la vida cristiana. Son tres actitudes inseparables que se implican mutuamente. La una presupone las otras dos. Por eso, San Pablo puede decir que la fe nos salva, pero también dice que la caridad es la actitud fundamental del cristiano, sin la cual todo lo demás carece de valor. Y en Rom 8,24 afirma “que estamos salvados en esperanza”. El anterior texto de la carta a los Romanos es el que da título a la Encíclica. La salvación no es un dato hecho, la tenemos en esperanza. Pero no cualquier esperanza, sino una esperanza fiable, que nos hace vivir con la seguridad de que el futuro está plenamente garantizado. De ahí la primera pregunta que se plantea el autor de la encíclica: ¿de qué género ha de ser esta esperanza para poder justificar la afirmación de que simplemente porque hay esperanza ya estamos salvados? Y responde de una manera profética: se trata de una esperanza teologal, o sea, garantizada por un Dios seguro que no puede fallar. Se trata no de un dios cualquiera, sino del Dios que en Jesucristo ha manifestado su amor inquebrantable al ser humano y también su poder sobre la muerte al resucitar a Jesús, mostrando así un camino para todos más allá de la muerte (SS, n.6). De ahí que “la esperanza está estrechamente ligada al tener a Dios consigo” (cfr. Ef 2,12), el Dios de Jesucristo. Una esperanza así, esperanza por medio de la cual ya estamos salvados, “cambia totalmente el presente. No solo porque cuando se conoce el futuro como realidad positiva, el presente se hace más llevadero, sino porque este conocimiento del futuro cambia nuestro modo de vivir” (SS, n.2).

En Hb 11,1 encontramos una descripción de la fe de gran interés para comprender el fundamento de la esperanza. El fundamento de la esperanza es la fe. Una fe por la que de manera incipiente ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan. “Y

precisamente porque la realidad misma ya está presente, esta presencia de lo que vendrá genera también certeza: esta realidad, que ha de venir no es visible aún en el mundo externo, pero debido a que, como realidad inicial y dinámica, la llevamos dentro de nosotros, nace ya ahora una cierta percepción de la misma. La fe nos da ya ahora algo de la realidad esperada” (SS, n.7).

El contenido de la esperanza cristiana es la vida eterna. Cuando hablamos de vida eterna no nos referimos a una vida interminable, continuación de la presente, sino a una vida plenamente feliz que sólo es alcanzable en comunión plena con Dios. El Nuevo Testamento habla de esta vida a base de imágenes y parábolas. Hablando de la vida eterna hay una afirmación en la que se diría que Benedicto XVI se aproxima a las posiciones de algunos teólogos contemporáneos que describen el cielo en clave dinámica: “esta vida plena es un sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados por la alegría” (SS, n.12).

La esperanza cristiana “no es individualista, es una realidad comunitaria, presupone dejar de estar encerrados en el propio yo” (SS, n.14). Precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo (SS, n 15). El Vaticano II, recordó este aspecto tan importante de la esperanza: lejos de evadirnos de nuestras responsabilidades terrenas es un motivo más para comprometerse en la edificación de un mundo más justo. Tras referirse al aspecto comunitario de la esperanza, Benedicto XVI emprende una larga disquisición sobre la esperanza en el mundo moderno a partir de esta pregunta: ¿cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? Y responde de una manera profética: debido a las nuevas conquistas de la técnica ha cambiado la mentalidad y nos encontramos ante una nueva correlación entre ciencia y praxis que restablece el dominio del hombre sobre la creación, y por eso “ya no se necesita de ninguna fe en Dios ni en Jesucristo para conseguir el paraíso terrenal. El reino del hombre, el progreso, es una conquista humana y la fe resulta irrelevante para el mundo y, en todo caso, se sitúa a otro nivel, el de las realidades privadas y ultramundanas” (SS, n.17). Pero lo cierto es que no basta el progreso ni basta cambiar las estructuras, porque en las mejores estructuras la libertad humana siguen vigentes y por tanto su capacidad para el

mal. Las mejores estructuras no solucionan los grandes problemas existenciales, la soledad, la falta de amor. Más aún, la libertad que es un bien, unida a otro bien que es la técnica puede conducir el máximo mal. Dicho de otro modo, “la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades para el mal, posibilidad que antes no existía” (SS, n.22).

Toda esta reflexión conduce a la convicción creyente de que el progreso y la razón necesitan de la fuerza salvadora de la fe, que permite discernir entre el bien y el mal; de este modo la razón técnica se convierte en razón realmente humana, que mira más allá de sí misma. Sin embargo, debemos constatar como expresa Benedicto XVI “que el cristianismo moderno ante los éxitos de la ciencia en la progresiva estructuración del mundo, se ha concentrado en gran parte solo sobre el individuo y su salvación y ha reducido el horizonte de su esperanza y no ha reconocido tampoco la grandeza de su contenido” (SS, n.25). En otras palabras, los cristianos nos hemos dejado contaminar por la ideología del progreso¹⁹. No se trata de condenar el progreso²⁰, pero sí de dejar claros sus límites. “El progreso es un bien, es necesario un empeño constante para mejorar el mundo, pero este mundo del mañana no puede ser el contenido de la esperanza cristiana” (SS, n.30), porque por su naturaleza misma seguirá siendo un mundo imperfecto. Es importante caer en la cuenta de que “no es la ciencia lo que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor, lo cual es válido incluso en el plano humano: el amor da nuevo sentido a la existencia. Pero, en el nivel humano, el amor siempre es frágil y temporal. De ahí que el ser humano necesita un amor incondicional” (SS, n.26). Esta esperanza “no descuida a los demás, no es individualista, nos compromete a favor de los demás, porque estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser, todo para todos, y hace que esto sea nuestro modo de ser” (SS, n.28).

¹⁹ En la perspectiva cristiana, no es el crecimiento económico o productivo, lo que está puesto en duda, sino más bien la ideología que se elabora a este respecto. Según esa ideología, el hombre ha puesto toda su fe en la evolución de la ciencia y la técnica y cree que, gracias al progreso, todos los problemas y dificultades se resolverán.

²⁰La Iglesia está llamada a promover el progreso de los pueblos y de favorecer la justicia social y esto se logra por una acción concreta a favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad. El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico, para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre.

La última parte de la Encíclica se dedica a reflexionar de una forma profética sobre algunos lugares de aprendizaje y ejercicio de la esperanza cristiana. El primero la oración: “cuando ya nadie me escucha, Dios todavía me escucha” (SS, n.32). Benedicto XVI aprovecha para notar que la oración, además de hacernos capaces de Dios, nos abre a los demás. La dimensión comunitaria de la esperanza se extiende a la oración. El segundo lugar de ejercicio de la esperanza cristiana es el actuar. “Toda actuación seria y recta es esperanza en acto, pues a través de nuestra actuación esperamos lograr algún proyecto, solucionar algún problema, abrir puertas al futuro. Ahora bien, si sólo podemos esperar lo que es efectivamente posible con nuestros medios humanos, nuestra vida se ve abocada pronto a quedar sin esperanza” (SS, n.35). De ahí la pregunta de si queda alguna esperanza más allá de mis frustraciones y de mis posibilidades, dado que los resultados logrados no agotan el deseo y siempre queremos más de lo conseguido.

El sufrimiento es, según Benedicto XVI, otro lugar de ejercicio de la esperanza. Comienza reconociendo “que hay que hacer todo lo posible por superar el sufrimiento, pero conscientes de que no podemos extirparlo del mundo por completo debido a la finitud humana y a la libertad” (SS, n.36). ¿Qué hacer ante el sufrimiento y el dolor? Hay sufrimientos que ayudan a madurar a las personas. Pero la respuesta cristiana ante el sufrimiento es que Cristo ha cargado sobre sí todas nuestras dolencias y, en su resurrección, ha abierto un futuro a lo que no tiene futuro. En Él se manifiesta la compasión de Dios por cada ser humano. Por otra parte podemos encontrarnos con situaciones graves, en las que hay que tomar una decisión que prefiere la verdad al bienestar. Esta capacidad de sufrir por la verdad es criterio de humanidad. “No obstante, esta capacidad de sufrir depende del tipo y de la grandeza de la esperanza que llevamos dentro y sobre la que nos basamos” (SS, n.39).

Hasta ahora he procurado evitar cualquier tipo de discusión con el texto de la Encíclica. Me he dejado interpelar y he traducido a mi manera la doctrina profética que me parece esencial de la *Spe Salvi*. Ahora fijándome en el texto, pero sin ceñirme tanto a su letra, voy a hacer algunas observaciones y valoraciones a tener en cuenta por el profeta portador de esperanza:

- 1- Mi primera observación puede parecer una obviedad, pero me temo que según lo que se busque en la Encíclica puede pasar desapercibido lo más fundamental, la clave para entender todo lo que en ella se dice. Cuando Benedicto XVI habla de esperanza se refiere siempre a ella como actitud teológica. Esta actitud tiene que caracterizar al profeta de estos tiempos. La esperanza cristiana tiene a Dios como contenido y motivo. Sin tener esto en cuenta el profeta no logra entender, en su justo sentido, las críticas, observaciones, valoraciones y hasta aprobaciones que desde la fe se hace del pensamiento y la cultura modernos.
- 2- Una buena recepción y valoración teológica de la Encíclica y que es un aporte importante para el ministerio profético eclesial es que ayuda a distinguir lo que es doctrina explícita de la fe de la Iglesia de otras consideraciones teológicas, históricas y filosóficas. Estas consideraciones se prestan a discusiones y valoraciones que se sitúan a un nivel muy distinto del de un desacuerdo con el Magisterio. Esto lo debe tener muy en cuenta el profeta para entrar en un diálogo serio con autores, corrientes y posturas relevantes que, de una u otra manera, influyen en la comprensión actual de la fe, la esperanza y de sus explicaciones doctrinales.
- 3- Insistir en la dimensión comunitaria de la esperanza. La esperanza tiene que ver con un futuro más allá de la historia, en el que Dios será la realidad que todo lo determina y en el que el Reino alcanzará su plenitud. Pero este futuro utópico es ya algo que tiene lugar en la historia, y que el profeta manifiesta y al mismo tiempo realiza, haciendo así presentes los bienes esperados. Por ello, la esperanza cristiana para el profeta no es una evasión de las responsabilidades presentes, sino un motivo más para comprometernos en la construcción de una sociedad más justa y humana.
- 4- Anunciar una teología de la esperanza es misión del profeta que no debe ser entendida como la predicación egoísta, el reflexionar egocéntrico de centrarnos en nuestras necesidades, la esperanza es un abrirse al prójimo; ya que la esperanza que se hace florecer en otro corazón, en otra conciencia, hace que la nuestra lleve más fruto, que se multiplique.

3.3.3 *El desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad* En la tercera encíclica de Benedicto XVI, “*Caritas in Veritatis*” se afirma desde el principio que la caridad “es la principal fuerza propulsora para el verdadero desarrollo de cada persona y de toda la humanidad” (CIV, n.1). Corresponde a un continuo histórico de la Doctrina Social de la Iglesia ya que se cita abundantemente las encíclicas sociales desde León XIII, *Rerum Novarum* de 1891 y se afirma prioritariamente en la encíclica *Populorum Progressio* de 1967 de Pablo VI.

Caritas in Veritate de una forma profética continúa y profundiza el análisis y la reflexión de la Iglesia sobre cuestiones económico- sociales de vital interés para la humanidad de nuestro tiempo y es una profunda y afectiva llamada de atención a todo cristiano y persona de buena voluntad ante la profundidad de la crisis en nuestro mundo actual, nos transmite un mensaje muy importante y profético: superar la tan antigua y obsoleta dicotomía que se ha querido establecer entre la esfera de lo económico y la esfera de lo social. La modernidad nos ha dejado en herencia la idea según la cual, para poder operar en el campo de la economía es indispensable buscar el beneficio y moverse sobre todo por el propio interés; lo que equivale a decir que no se es plenamente empresario o emprendedor si no se persigue la maximización del crecimiento y de las utilidades. En caso contrario, habría que contentarse por formar parte de la esfera de lo social. Esta aproximación ha llevado a identificar la economía con el lugar en donde se produce la riqueza y lo social con el lugar de la solidaridad para una distribución equitativa de la misma. *Caritas in Veritate* nos dice en cambio, de una forma profética y actualizada que se puede hacer empresa también cuando se persigue fines de utilidad social y se actúa por motivaciones de tipo pro-social; que una gestión económica que no incorpora en su interior la dimensión de lo social no sería éticamente aceptable, así como también es verdad que una gestión social meramente redistributiva, que no tenga en cuenta el vínculo de los recursos a la larga no sería sostenible.

En consecuencia, hay que agradecer a Benedicto XVI, por “subrayar que la gestión económica no es algo separado y ajeno a los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia que son: la centralidad de la persona humana, la solidaridad, la subsidiariedad

y el bien común” (Bertone, 2008. 1). Es obvia entonces la necesidad de superar la antigua e interesada concepción pragmática según la cual los valores destacados por la doctrina social de la Iglesia únicamente deberían encontrar espacio en las obras de índole social, mientras que a los economistas y a los expertos en eficiencia, les correspondería la tarea de guiar la economía.

La encíclica *Caritas in Veritatis* también destaca que el desarrollo de los pueblos es considerado con demasiada frecuencia en los últimos años, como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de bajada de impuestos, inversiones productivas, en definitiva como una cuestión exclusivamente técnica. Sin embargo deberíamos preguntarnos por qué las decisiones de tipo técnico han funcionado solo en parte y, enfatiza que el desarrollo nunca estará plenamente garantizado por fuerzas que en gran medida son automáticas e impersonales, ya sea que provengan de las leyes del mercado o de políticas de carácter internacional. “El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común. Se necesita tanto la preparación profesional como la coherencia moral” (*CiV*, n.71). De ahí que, uno de los temas más presentes en la encíclica son los principios de fraternidad y de gratuidad. “El desarrollo si quiere ser auténticamente humano necesita dar espacio al principio de gratuidad” (*CiV*, n.34). La palabra clave que hoy expresa mejor que cualquier otra esta exigencia es la fraternidad que constituye el complemento y la exaltación del principio de solidaridad: “de hecho, mientras la solidaridad es el principio de organización social que permite a los desiguales llegar a ser iguales en virtud de su igual dignidad y de sus derechos fundamentales, el principio de fraternidad es el principio de organización social que permite a los iguales ser diferentes, en el sentido de que pueden expresar de modo diverso su proyecto de vida, su carisma” (Bertone, 2008. 2).

La consecuencia que se deriva de reconocer el principio de gratuidad como un concepto de primer orden en la vida económica, guarda relación con la difusión de la cultura y de la praxis de la reciprocidad. Junto a la democracia, la reciprocidad definida como “la constitución íntima del ser humano” (*CiV*, n.57), es un valor que funda una sociedad. Aún

más, también se podría sostener que la regla democrática encuentra en la reciprocidad su sentido último.

En la actualidad hay una inmensa necesidad de cooperación. El cardenal Bertone señaló claramente a este respecto que: “las sociedades que extirpan de su tierra las raíces del árbol de la reciprocidad están destinadas a la decadencia, como desde hace tiempo nos ha enseñado la historia” (2008. 4). Es necesario hacer comprender de una manera profética que junto a los bienes de justicia están los bienes de gratuidad y, por consiguiente, que no es auténticamente humana la sociedad que se contente únicamente con los bienes de justicia y por eso, Benedicto XVI habla de “la sorprendente experiencia del Don” (*CiV*, n.34). Los bienes de justicia son los que nacen de un deber; los bienes de gratuidad son bienes que nacen del reconocimiento de que yo estoy unido a otro, el cual en cierto sentido es parte constitutiva de mí. Precisamente por eso, la lógica de la gratuidad no se puede reducir de manera simplista, a una dimensión solamente ética, ya que la gratuidad no es una virtud ética. La justicia, como ya enseñaba Platón, es una virtud ética, y todos estamos de acuerdo en la importancia de la justicia; pero la gratuidad atañe más bien a la dimensión supra-ética de la dimensión humana, porque su lógica es la sobreabundancia, mientras que la lógica de la justicia es la lógica de la equivalencia. Al respecto, *Caritas in Veritate* nos actualiza diciendo que una sociedad para funcionar bien y para progresar necesita que dentro de la praxis económica haya sujetos que comprendan qué cosa son los bienes de gratuidad; en otras palabras, que se comprenda: qué es necesario hacer para que en los circuitos de nuestra sociedad vuelva a fluir el principio de gratuidad. “Hoy podemos decir que la vida económica debe ser comprendida como una realidad de múltiples dimensiones: en todas ellas, aunque en diferentes medidas, y con modalidades específicas debe haber respeto a la reciprocidad fraterna” (*Civ*, n.38).

El mensaje profético que nos deja *Caritas in Veritate* es pensar la gratuidad y por lo tanto, la fraternidad como identidad de la condición humana y por consiguiente ver en el ejemplo del Don el presupuesto indispensable para que Estado y Mercado puedan funcionar teniendo como objetivo el bien común. Al respecto el Cardenal Bertone afirma: “sin prácticas difundidas de Don se podrá tener un mercado eficiente y un Estado autorizado, e

incluso justo, pero ciertamente no se ayudará a las personas a realizar la alegría de vivir. Porque eficiencia y justicia, aunque vayan unidas, no bastan para asegurar la felicidad de las personas” (2008. 9). La lectura de esta Encíclica desde la perspectiva del ministerio profético eclesial, nos permite hacer unas consideraciones finales a tener en cuenta en la labor profética actual de la Iglesia:

- 1- Es positivo e importante vincular la Doctrina Social de la Iglesia a la centralidad del amor y de la vocación fraterna de la humanidad, lo cual debe formar parte del contenido del ministerio profético eclesial.
- 2- Es actual hacer teología y establecer principios éticos y morales relacionados con el desarrollo, la técnica, la economía, el mercado y el comercio. Esto no puede ser ajeno al quehacer profético de la Iglesia.
- 3- Es necesario replantear el concepto de desarrollo, como un concepto integral que da sugerencias para una nueva civilización de la esfera socio-política y encontramos en ella el contenido de estas sugerencias: el principio de gratuidad y la lógica del don, todo lo cual supone una novedad profética.
- 4- Es preciso afirmar que la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica, precisamente porque el fundamento de todo proyecto de desarrollo humano es una idea acerca del hombre. Si se quiere beneficiar al hombre de modo auténtico, se debe saber qué es el hombre. Por lo tanto la Iglesia no puede ser ajena a la cuestión social porque su camino es el camino del hombre.
- 5- La Doctrina Social de la Iglesia no ofrece soluciones técnicas a los problemas sociales, sino que proclama, y muchas veces defiende, la riqueza y la amplitud del ser humano, siempre susceptible de ser reducido unilateralmente sólo a algunos de sus aspectos. De ahí el llamado a afrontar desde el ministerio profético eclesial el problema social en perspectiva interdisciplinaria.

3.3.4 Claves teológicas de las encíclicas de Benedicto XVI en función del ministerio profético eclesial Después de la recepción teológica de las encíclicas de Benedicto XVI donde he destacado sus aportes proféticos, quiero resaltar algunas claves teológicas o líneas-fuerza del pensamiento desarrollado por Benedicto XVI que deben ser tenidas en

cuenta en la realización del ministerio profético eclesial ya que facilitan el encuentro personal con Jesucristo que es la finalidad última de este quehacer profético. Algunas aparecen de una forma explícita, otras no de una forma directa y clara, pero sí en el espíritu de las mismas, unas y otras son válidas:

- 1- Pensamiento enraizado en la Biblia y en la Doctrina Social de la Iglesia: Podemos decir sin temor a equivocarnos que la teología que encontramos en las encíclicas de Benedicto XVI, tiene en la Sagrada Escritura: “hemos de escuchar todavía con un poco más de atención el testimonio de la Biblia” (*SS*, n.2) y en la Doctrina Social de la Iglesia: “la doctrina social de la Iglesia ilumina con una luz que no cambia los problemas siempre nuevos que van surgiendo” (*CiV*, n.12), sus fundamentos, nos recuerda de una forma muy atinada que la Biblia es una Palabra viva, pues el Espíritu Santo que inspiró a los autores, sigue inspirando hoy al pueblo de Dios y a cada uno de los creyentes para encontrar en ella la luz de la salvación y las respuestas a las interrogantes más profundas del ser humano. El peligro que se corre hoy día es hacer una exégesis o interpretación de la Biblia al margen de la fe de la Iglesia. A este conocimiento sólido de la Escritura como alma y espina dorsal de toda la teología, hay que añadir un buen conocimiento de la Doctrina Social de la Iglesia como fundamento para el análisis social y la interdisciplinariedad.
- 2- Primacía de Dios como fuente de la Verdad y del Amor: Una teología animada y vivificada por la Palabra de Dios, ha de partir necesariamente de Dios y tener como prioridad absoluta a Dios, objeto de cualquier teología pero también fuente de la Verdad y del Amor: “quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida. La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, sólo puede ser Dios” (*SS*, n.27). En repetidas ocasiones Benedicto XVI habla del olvido del tema de Dios en la reflexión teológica profética, en la pastoral y en la catequesis, del peligro que se corre que la Iglesia permanezca con autocomplacencia centrada en sí misma y en sus propios problemas. Dios es lo primero y la cuestión del Dios vivo es lo que da sentido a toda la teología, la vida de la Iglesia y lo que realmente interesa a la persona humana. Dios es lo primero y lo

básico en la experiencia humana y religiosa, pues Él es la fuente de la Verdad y del Amor.

- 3- Jesucristo en el centro de todo: Si Dios es lo primero, Jesucristo está en el centro del pensamiento reflejado en las encíclicas de Benedicto XVI, pues Dios se ha manifestado plenamente en Jesucristo y en El Dios ha adquirido rostro concreto y forma histórica. Jesucristo es el Verbo encarnado, Dios humanado y sello fiel de Dios. Jesucristo es también el eje y el centro de la historia de la salvación y de toda la historia humana: “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva” (*DCE*, n.1). Por eso mismo, cree Benedicto XVI que el anuncio profético desde la teología debe tener también en Cristo su punto de convergencia ya que en Él encontramos la clave para conocer la verdad de Dios y la verdad del hombre. Por otra parte, Dios nos ha manifestado su proyecto y ha manifestado la verdad a través de su Hijo entregado en la cruz por nuestro amor y nuestra salvación. Ser cristiano es, en definitiva, creer en el Dios que se nos ha manifestado en Jesucristo y por eso la fe cristiana no es un nuevo sistema de conocimiento, de comunicación, sino que es, en esencia el encuentro con Cristo. Desde Cristo debe construirse, pues, toda la teología profética, pero también toda la antropología cristiana, y desde Cristo debemos entender también la realidad y la misión de la Iglesia.
- 4- La Iglesia, casa de Dios y misterio de comunión: Otra clave importante del pensamiento magisterial de Benedicto XVI es el rostro de la Iglesia, que es el nuevo pueblo de Dios, la casa de Dios, donde podemos encontrarnos con Él y dejarnos construir por Él, donde nos encontramos con Cristo y con la salvación; es el lugar donde sigue viva la Palabra de Dios. “la naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios, celebración de los sacramentos y servicio de la caridad. Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra” (*DCE*, n.25). Pero, ante todo, la Iglesia es un misterio de salvación y de comunión, que manifiesta la unidad de amor de Dios a los hombres y de los hombres entre sí, por eso, la Iglesia de una manera profética se construye en la eucaristía y tiene su expresión más auténtica en la celebración litúrgica. Por otra

parte, la Iglesia tiene una misión en el mundo, dada por el mismo Cristo, orientada a llevar al mundo la buena noticia de la salvación, seguir transmitiendo la luz del mismo Cristo, por lo tanto, la Iglesia no fue creada para sí misma, sino con una misión de servicio. La Iglesia existe para que el mundo llegue a ser un espacio para la presencia de Dios, espacio de alianza entre Dios y los hombres. Además como pueblo profético, la Iglesia deberá ser también una instancia crítica en la sociedad y defender siempre la causa de los humildes y necesitados, y la causa de la verdad, aunque esto al principio parezca que le hace daño, al quitarle popularidad y encerrarla en una especie de ghetto.

- 5- Armonía fe y razón, cristianismo y cultura: El interés por la relación cristianismo y cultura, así como por armonizar razón y fe, es también una de las ideas-fuerza del pensamiento de Benedicto XVI en sus encíclicas, aunque no aparece de una forma explícita, en el espíritu de la letra encontramos este deseo y es planteado de una forma directa en otros discursos de Benedicto XVI: “en el diálogo de las culturas, dice Benedicto XVI en la universidad de Ratisbona- invitamos a nuestros intelectuales a este gran logos, a esta amplitud de la razón. Redescubrirla constantemente por nosotros mismos es la gran tarea de la universidad” y debe ser muy tenido en cuenta por el ministerio profético eclesial. Por eso, uno de los objetivos siempre presente es explicar razonablemente el sentido de la revelación, y de la doctrina cristiana, mostrar que la naturaleza y la gracia no se contraponen, que el cosmos y la historia están llamados a converger y que la ética humana tiene su raíz en la obra creadora de Dios. Uno de los problemas importantes del pensamiento profético es encerrarse en sí mismo y renunciar a un diálogo abierto con la filosofía, la cultura y la ciencia. Sin embargo, la ciencia no tiene porque contradecir la fe, ni tampoco la fe contradecir los principios de una ciencia ordenada al servicio del hombre. La religión cristiana es la religión del logos, por lo tanto, la opción de que el mundo procede de la razón y no de la sinrazón es razonablemente justificable. El cristianismo es una religión encarnada, llamada a compaginar naturaleza y gracia, a posibilitar el encuentro de Dios y el hombre, a armonizar la búsqueda de la razón y la respuesta de fe. En este sentido, la fe cristiana posibilita y garantiza la búsqueda de la verdad y la construcción de un mundo razonable, una sociedad justa, una

fundamentación de la ética y una garantía del derecho, una defensa de los débiles y necesitados; en definitiva, promueve una cultura de la libertad, el amor y la paz.

Esta síntesis de las claves teológicas esenciales del pensamiento de las Encíclicas de Benedicto XVI, pueden ayudarnos a situar en su verdadero contexto y función el ministerio profético eclesial dentro de lo que se ha llamado la nueva evangelización.

3.4 El Ministerio Profético Eclesial y la Nueva Evangelización

La Iglesia, se ha hecho consciente de que su acción pastoral solo será eficaz si responde a las situaciones concretas vividas por el hombre contemporáneo para ofrecerle la fe como elemento iluminador. Desde esta perspectiva es lícito decir que si la evangelización es siempre la tarea de la Iglesia, la nueva evangelización se refiere a las circunstancias históricas y culturales en las que ella se realiza. Será la atención a estas realidades, y la respuesta pastoral nueva que a ellas se quiera dar, lo que permitirá otorgarle la característica de “nueva” a la evangelización²¹. Podemos, entonces, considerar que, la “novedad” en la evangelización estaría dada como resultado del nuevo diálogo de la Iglesia con las nuevas necesidades histórico-sociales y culturales de los hombres y mujeres, captadas como signos de los tiempos. Desde esta perspectiva, la evangelización será nueva, por una parte, en la medida en que ella sepa promover la dignidad del hombre, especialmente los más pobres y excluidos, en todo aquello que lo amenaza y, por otra, será también nueva en la medida en que sea capaz de mediar la experiencia cristiana en cada uno de los diversos contextos socio-culturales de los pueblos, facilitando, así mismo, que los hombres y mujeres que viven en cada una de las culturas, logren asumir, vivir y expresar su fe cristiana de una manera creativa desde sus propias culturas. Estas dos dimensiones ya forman parte constitutiva del ministerio profético eclesial, y, sin ellas, la evangelización no podría ser considerada como nueva.

²¹El concepto Evangelización y Nueva Evangelización tienen un significado unívoco y a la vez diverso por la proyección que la segunda tiene y desde la manera en que Juan Pablo II la sostiene en sus elementos esenciales como, ardor, método y expresión

3.4.1 Jesucristo, novedad perenne de cualquier evangelización Ahora bien si la realidad que hoy se vive es nueva, y si la leemos como una señal nueva de Dios, -signo de los tiempos en sentido teológico-, ella se convierte en un llamado para que los hombres se nutran de nuevo de la revelación de Dios ocurrida en plenitud radicalmente nueva en la persona e historia de Jesús de Nazaret, y siempre viva, en su permanente y novedosa actualidad, gracias a la acción de su Espíritu. Frente al desafío de los nuevos tiempos compete, entonces, mediante el ministerio profético eclesial, la tarea de ir, como discípulos del Señor, a la “inescrutable riqueza de Cristo” (cf. Ef 3,8), que no agota ninguna época ni cultura ni situación, para enriquecernos de Él y buscar en Él la reserva de sentido que permita tomar un impulso nuevo para afrontar las preguntas de los tiempos nuevos. Jesús es el Evangelio del Padre que se ha revelado en la historia como expresión del amor eterno de Dios por la humanidad. De ese amor revelado y encarnado, que es Evangelio en sentido propio, de manera profética, se pueden sacar luces nuevas para los problemas nuevos.

La nueva evangelización no propone, pues, un nuevo Evangelio. Su contenido sigue siendo siempre el mismo: Jesucristo, novedad perenne de cualquier evangelización. Él, no envejece, y siempre que se anuncie su persona, su nombre, sus palabras, sus acciones y su misterio pascual, Él será novedoso en todo tiempo y lugar. Toda evangelización, antigua o nueva, no tiene una tarea profética distinta que proclamar esa antigua novedad que es Jesucristo, revelación perfecta del Padre y realización de las promesas del Reino, con el cual se identifica totalmente. “Este fue el contenido de la primerísima evangelización y es condición de toda evangelización en cualquier época. La proclamación y vivencia existencial de Jesucristo, el mismo ayer, hoy y siempre, ha sido, es, y seguirá siendo el hilo conductor y el elemento profético unificador de toda evangelización” (Cadavid, 2012. 350).

Este contenido de la evangelización no puede reducirse a una mera doctrina, por bien formulada y verdadera que ella sea, sino que, ante todo, es una experiencia y un acontecer en la vida de las personas. Por esta razón, será tarea del ministerio profético eclesial dentro de la nueva evangelización crear las condiciones de posibilidad para que los hombres y mujeres de hoy se encuentren vitalmente con Jesucristo. En este sentido, será condición para recobrar la novedad profética de la evangelización, “rescatar la primera vitalidad, la

eficacia original y la fascinación escondida en la Buena Nueva de siempre, y esto sólo se hace favoreciendo, a través de nuevos tipos de vivencia, formas, estructuras y lenguajes un encuentro personal con Jesucristo” (Cadavid, 2012. 351), e iniciando un camino discipular que lleve al conocimiento vital, existencial y amoroso de su persona, en el que se experimente la plenitud de vida que sólo Él otorga a quien lo sigue y se hace su discípulo.

La nueva evangelización está encaminada a auspiciar, con un nuevo ardor, el reencuentro con Jesús y la gran tradición generada por él y sus discípulos, abandonando algunas costumbres, maneras y formas de vivir y comunicar la fe que aún hoy conservamos, que quizás fueron importantes y significativas en otro momento histórico, pero que ya hoy son caducas y poco relevantes, y, como tales, llegan a impedir la experiencia del encuentro vital con el misterio total de su persona.

3.4.2 Una nueva dinámica en la vivencia de la fe y en el anuncio de la misma La posibilidad de una vivencia nueva y de una comprensión nueva de la experiencia de la fe debe hacerse desde una renovación de la misma imagen de Dios, del mundo, de la historia y del hombre. Es imposible pretender “un cambio pastoral si primero no examinamos la manera como estamos pensando e interpretando la fe en cuestiones tan importantes como la imagen de Dios, la intelección de su Palabra, el concepto de revelación, la persona de Jesús, el sentido de la historia donde ese Dios se revela y la comprensión del mundo donde realizamos el camino de la fe”(Cadavid, 2012. 343). Inevitablemente la interpretación que hacemos de estas realidades se refleja en nuestras acciones pastorales.

Los documentos conclusivos de las cuatro últimas conferencias del episcopado latinoamericano y caribeño han ofrecido suficientes luces para lograr una nueva y profética comprensión de la fe. Indicamos algunas de ellas:

- 1- Acoger la historicidad y el carácter dialogal de la revelación y la autocomunicación gratuita del ser de Dios a través de su hijo Jesucristo.
- 2- Comprender la historicidad del hombre, la capacidad que él tiene para construir la propia historia de manera autónoma y su apertura a la revelación de Dios.

- 3- Abrirse a una comprensión unitaria de la historia, en la que no coexisten de forma paralela dos historias, la del hombre y la de Dios, sino una única historia en la que desde dentro brota la salvación de Dios. En este sentido, ya no caben dualismos entre creación y salvación, entre la fe y la historia, entre el Evangelio y la vida.
- 4- No es posible seguir concibiendo la fe de una manera privada, pietista, individualista y estática, como si ella fuera una superestructura al margen o paralela a la vida o la acción humana, o como si ella fuese una mera confesión verbal que nada tuviera que ver con el desarrollo de la historia. Ella es entendida ahora como una realidad dinámica que posee una clara dimensión social, práxica y transformadora de la historia.

Los anteriores elementos, comprendidos de una manera nueva, son los que permitirán entrar en una nueva dinámica profética en la vivencia de la fe y en el anuncio de la misma. Allí “donde no se operan estos cambios, aunque la evangelización se revista de un aparente ropaje de novedad, no habrá nunca una nueva pastoral profética, pues ésta no es otra cosa que la expresión práctica de la forma como interpretamos la fe” (Cadavid, 2012. 344). No hay que hacerse ilusiones, sin un cambio de mentalidad teológica profética no podrá realizarse una nueva evangelización. Sería como pretender echar vino nuevo en odres viejos.

También para lograr esta nueva dinámica profética en la vivencia de la fe es necesario acatar el llamado a la conversión personal, comunitaria y pastoral de la Iglesia como otra condición sin la cual no se realizará una nueva evangelización. Y es que para que un cambio pastoral sea realmente significativo y profético en los tiempos actuales, es necesario implicar, al mismo tiempo, personas, estructuras y métodos. En este sentido, es claro el documento conclusivo de Aparecida al expresar “que dicha conversión debe tocarlo todo y a todos: en la conciencia y en la praxis personal y comunitaria, en las relaciones que se establezcan, en las actitudes, en el estilo, y en los planes pastorales, con la intención de renovar la vivencia de la fe y las estructuras ya caducas que no favorecen el encuentro con Cristo” (DA,)

Se trata, entonces, no de hacer cosas nuevas, sino de renovarlos todo- persona, estructuras y formas pastorales-, para impulsar procesos globales, orgánicos, planificados y proféticos de pastoral, “que faciliten, por una parte, elevar la calidad de la vivencia de la fe y el deseo de una formación seria y profunda, y, por otra, una integración de todo el Pueblo de Dios en sus carismas y ministerios, en el que el sujeto de la evangelización sea toda la comunidad eclesial” (Cadavid, 2012. 345). Lo anterior remite a una eclesiología nueva como fundamento de una nueva evangelización. La eclesiología que anima una conversión, concebida en estos términos, es la eclesiología conciliar de pueblo de Dios, fundamentada en el segundo capítulo de esta investigación y que será el signo visible de una nueva evangelización. Desde esta perspectiva, lo que se propone tiene alcances realmente nuevos y proféticos: desechar una imagen de Dios que no se corresponda plenamente con la revelada por Jesús-renovación teologal-, superar un modelo de Iglesia ya esclerotizado-renovación eclesial-, y abandonar una evangelización ya envejecida-renovación pastoral-, sin buscar ningún tipo de componendas ni convivencias ni con formulaciones ni con tradiciones ni con estructuras ni con métodos que ya no favorezcan el encuentro personal y comunitario con Jesús, reorientando toda la energía hacia la recuperación del dinamismo propio de la fe, hacia la búsqueda de modelos nuevos de Iglesia y de evangelización, y hacia la instauración de procesos pastorales y misioneros que respondan, de una manera más adecuada y profética, a los nuevos signos de los tiempos presentes.

En toda esta perspectiva, algo aparece con nítida claridad: en la eficaz puesta en marcha de este nuevo y profético dinamismo eclesial lo que realmente está en juego es la credibilidad de la Iglesia ante el mundo de hoy, y, en último término, la del mismo Evangelio que ella anuncia. En la medida que la evangelización adquiera ese carácter de “novedad” que siempre la debe acompañar, ella seguirá manifestando de un modo radicalmente nuevo y profético la “novedosa novedad” que la persona de Jesús implica para todo hombre que viene a este mundo. Una evangelización que tenga como horizonte permanente esta referencia, nunca envejecerá, siempre será nueva y profética y siempre será creíble.

3.4.3 La evangelización de los nuevos areópagos No se trata solo de predicar el Evangelio, sino de alcanzar y casi sacudir con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores

determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contrastes con la Palabra de Dios y con el designio de salvación. Para ello, es necesario mirar a los nuevos areópagos que en la actual globalización se han hecho comunes: cultura, educación y los medios de comunicación social. La actividad evangelizadora de la Iglesia debe por tanto orientarse hacia estos centros neurálgicos de la sociedad del tercer milenio, sin infravalorar la influencia de una difundida cultura relativista, la mayoría de las veces carente de valores, que entra en el santuario de la familia, se infiltra en el ámbito de la educación y en otros ámbitos de la sociedad y los contamina manipulando las conciencias.

A pesar de estas insidias, el Espíritu Santo está siempre en acción y se abren de hecho nuevas puertas al Evangelio y se va extendiendo en el mundo un anhelo de una auténtica renovación espiritual, que hay que tener muy en cuenta ya que “la fe sólo es adecuadamente profesada, entendida y vivida, cuando penetra profundamente en el substrato cultural de un pueblo” (Juan Pablo II, 1982. 3). De este modo, “aparece toda la importancia de la cultura para la evangelización, pues la salvación aportada por Jesucristo debe ser luz y fuerza para todos los anhelos, las situaciones gozosas o sufridas, las cuestiones presentes en las culturas respectivas de los pueblos. El encuentro de la fe con las culturas, las purifica y permite que desarrollen sus virtualidades y las enriquece” (DA, n.477).

Con este proceso profético de inculturación de la fe, la Iglesia manifiesta y celebra cada vez mejor el misterio de Cristo logrando unir más la fe con la vida. Sin embargo esta cultura actual presenta luces y sombras, por lo que se debe considerar con empatía para entenderla, pero también con una postura crítica para descubrir lo que en ella es fruto de la limitación humana y del pecado. Ella presenta muchos y sucesivos cambios, provocados por nuevos conocimientos y descubrimientos de la ciencia y de la técnica. De este modo, “se desvanece una única imagen del mundo que ofrecía orientación para la vida cotidiana. Recae, por tanto, sobre el individuo toda la responsabilidad de construir su personalidad y plasmar su identidad social”(DA, n.479).

Así por un lado, emerge la subjetividad, el respeto a la dignidad y a la libertad personal. Por otro lado, este mismo pluralismo cultural y religioso acaba por erigir el individualismo como característica dominante de la actual sociedad, responsable del relativismo ético: “el relativismo, es decir, dejarse llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina, parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales y se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos” (Benedicto XVI, 2005. 2). En este contexto de la postmodernidad, donde se vive en un mundo de secularización, de relativismo moral y ético, de subjetividad, de ausencia de Dios y de una antropología reduccionista, que privilegia los sentimientos y las emociones, que si bien son una dimensión importante del ser humano, no pueden prescindir de la razón y el espíritu, la pastoral educativa tiene, pues, que explicitar lo implícito del evangelio, anunciando y viviendo a Jesucristo con vehemencia y claridad, descubriendo la acción creadora, salvadora y santificadora de Dios, en la constitución y estructuras del ordenamiento científico y académico, por lo que el currículo no solo deber ser integral, sino evangelizador, en toda la gestión educativa: “formar para humanizar, liberar y construir sociedades y mundos nuevos, sigue siendo una propuesta fundamental de la educación en los tiempos que corren, pero en la educación católica adquiere su plenitud cuando asume explícitamente el compromiso evangelizador” (CELAM, 2011. 8).

Es parte fundamental de la educación formar para la vida en todas sus manifestaciones. Para ello “es preciso una nueva epistemología iluminada por la ética y el respeto a la persona que aborde la ciencia y los diversos saberes, desde la multidisciplinariedad y transdisciplinariedad y que defienda y promueva la vida exigiendo un diálogo respetuoso que armonice todos los discursos: el científico, el tecnológico, el ético y moral, el político, el cultural y religioso” (DA, nn.123, 124, 464). Esta nueva manera profética de afrontar el compromiso de la educación, para una nueva época, requiere la conversión de maestros, familias y comunidades educativas. Esta conversión exige una nueva pedagogía “en donde se debatan los temas de la agenda educativa de nuestro tiempo, se acepten y se generen pensamientos nuevos, pero, al mismo tiempo, se anuncie la Verdad que nos propone el mensaje revelado y el magisterio de la Iglesia” (CELAM, 2011. 21), es decir, una

pedagogía del encuentro, del discernimiento, del acompañamiento y del testimonio, que no es otra que la pedagogía de Jesús que permite al educador:

- 1- Acercarse existencialmente al otro.
 - 2- Saber adaptarse a los procesos personales (pedagogía de la humildad y de la paciencia)
 - 3- Reconocer y valorar la riqueza y la experiencia de los otros
 - 4- Manifestar una actitud de escucha y acompañamiento en la definición del proyecto existencial
 - 5- Educar en la libertad responsable iluminando con la Palabra y el testimonio de vida
- Una pastoral educativa que evangelice desde esta perspectiva expuesta permitirá tender a una verdadera conversión, donde Jesucristo es el centro y “rescate la identidad católica de nuestros centros educativos por medio de un impulso misionero valiente y audaz, de modo que llegue a ser una opción profética plasmada en una pastoral de la educación participativa” (DA, n.337).

Junto al proceso de inculturación de la fe y la pastoral educativa; la pastoral informática²² también es uno de los nuevos areópagos proféticos desde donde se realiza la nueva evangelización. No me detendré en subrayar la importancia que hoy tienen los medios de comunicación social, potenciados y multiplicados por las nuevas tecnologías. Esto lo sabemos todos, tanto es así que nos esforzamos cotidianamente en aprovechar todas las ventajas de esos medios para difundir proféticamente la Buena Noticia de Jesucristo. Sabemos también que es el propio Magisterio Pontificio el que se esfuerza en sensibilizar a toda la Iglesia para que responda adecuadamente a este desafío.

Sin pretender agotar los rasgos de la cultura mediática actual, señalo algunas de las características más significativas que debe tener la pastoral informática profética para que sea realista y eficaz:

²² Al respecto Benedicto XVI, en su último mensaje por la jornada mundial de las comunicaciones expresó que los nuevos medios al servicio de la Palabra nos ha lanzado en medio de un mundo nuevo, o por lo menos a una cultura que hasta hace poco aún se perfilaba como tal. Los medios de comunicación han generado un hombre con una forma de ser y de actuar muy concreta. Y es precisamente a este hombre al que deben ir dirigidos los esfuerzos de la evangelización.

- 1- *Abrir cauces de colaboración y formar redes:* Los medios de comunicación social nos ofrecen un amplio campo de acción y son útiles auxiliares para llegar más lejos y en menor tiempo a más personas, llevándoles un mensaje profético de fe, de dignidad personal y de auténtica felicidad. Pero el panorama a nuestro alrededor es cada vez más complejo, de modo que no podemos recurrir a estrategias unilaterales o parciales. Debemos abrir cauces de colaboración, formar redes, actuar en forma coordinada e interdisciplinar. El uso de los medios de comunicación social exige unidad de pensamiento y de esfuerzo en el respeto por la pluralidad de carismas que la Iglesia posee, no podemos permitirnos el lujo de rechazar la aportación de los otros, la colaboración de todos es necesario y urgente.
- 2- *Ejercer la comunicación social con responsabilidad y dentro de un marco ético:* Si bien el aspecto lucrativo de la comunicación social ha estado presente desde sus orígenes nunca como ahora la noticia y los contenidos se han considerado pura y llanamente como mercancías. Las exigencias del “*rating*” se imponen, con frecuencia, sobre la vocación de servicio en los periodistas, sobre la exigencia de fidelidad a la verdad y de respeto a códigos deontológicos más o menos explícitos. Las armas del llamado “*cuarto poder*” se inclinan más que al análisis serio de las situaciones a dar a conocer cosas superfluas. Esta realidad no debe desanimarnos de proclamar la obligación que tienen los medios de ejercer con responsabilidad y dentro de un marco ético, la comunicación social desde los principios del bien y la verdad. Desearía recordar que no son las nuevas tecnologías ni la comunicación social en sí mismas las responsables de este fenómeno. Lo es el mal uso que se hace de ellos y la falta de una normativa que se adecue a la nueva fisonomía del mundo.
- 3- *Responder a la sed de espiritualidad y de sentido en las personas de hoy:* El mundo de los medios de comunicación social, lejos de ignorar el sentido religioso que late en toda persona, ha incorporado todo tipo de mensajes que pretenden responder a esa sed de espiritualidad y de sentido que no ha desaparecido en las personas de hoy. Sólo que nos encontramos en la era del “pensamiento débil”, donde la superstición se equipara con la fe y el esoterismo con la liturgia, lo que resulta ser un caldo de cultivo de confusión cultural que facilita el proselitismo de sectas y agrupaciones pseudo-religiosas que logran una difusión sin precedentes. Este

panorama descrito pudiera provocar cierta desazón, no obstante, para quien sabe leer esos y otros aspectos negativos de la comunicación social, tales sombras definen amplios terrenos libres; se nos ofrece un vasto campo para construir desde el Evangelio una lectura de la realidad, nos empuja a la acción esperanzada y conlleva para la Iglesia ser valiente y modélica en sus iniciativas. Uno de los campos libres a los que me refiero es el de los contenidos. Los grandes emporios de la comunicación se plantean la falta de material para llenar los inmensos espacios virtuales que abren las nuevas tecnologías y los cientos de canales televisivos disponibles. En este sentido aún persisten en la Iglesia algunas resistencias a dar el paso de expresarse cuando es interpelada, a ser creativa productora de los contenidos y a perfeccionarse en los nuevos lenguajes del mundo actual. Conviene y urge romper esa inercia de silencio que sólo nos aleja del ciudadano de a pie.

- 4- *Estar presentes en el panorama mediático con medios propios:* En este momento podemos ya hablar de un consenso eclesial respecto al hecho de que debemos estar presentes en múltiples formas dentro del panorama mediático. Son muchos los que la Iglesia tiene ya y que trabajan con creatividad y buen nivel profesional. En esto debemos insistir que nuestro desempeño debe ser de tal calidad que pueda competir con los medios comerciales. Si nuestros medios viven su propia originalidad y los parámetros que su identidad católica les fija, ellos les hará visibles en el conjunto de la comunicación social. Entre estos medios eclesiales existirán siempre, claro está, diversos estilos, modelos y carismas, garantía de que alcancen a los distintos públicos que forman la sociedad. Pero no es suficiente esa forma de presencia para hacer escuchar la voz de la Iglesia ante la opinión pública. Aún tenemos que lograr más espacios, y de mayor calidad, en los medios masivos. Esto se logra no sólo cuando la Iglesia sabe ser noticia y fuente de noticias, sino también cuando actúa de forma profética como referencia para comprender la realidad, como fuente de valores para dar prioridad a unos aspectos y desechar otros. Dicho de otro modo, la Iglesia puede actuar como agencia de sentido para transformar el bombardeo de informaciones en verdadero conocimiento o sabiduría que sirva para vivir plenamente. Si la Iglesia por ejemplo, es capaz de ofrecer colaboraciones editoriales, análisis de la realidad o comentarios de fondo a los medios comerciales,

estará haciendo un gran servicio a la sociedad. En cambio, la ausencia de los criterios de Cristo en los grandes medios hará que grandes sectores sociales sigan viviendo en una gran confusión, ignorando tantos contenidos que podemos ofrecerles y que sin duda ayudará a saciar su sed de sentido. Pero debemos hacerlo usando los nuevos lenguajes de la cultura multimediática, no basta con que pongamos la riqueza de los textos eclesiales en internet, es necesario traducirlos al lenguaje de la imagen, de la música, del videojuego. El temor a “reducir” los contenidos de la fe podría darse en un grupo que tuviera otra historia; pero no en la Iglesia, que proféticamente se ha expresado plásticamente durante muchos siglos, animando a los artistas de todo tipo para que manifiesten los misterios del Dios hecho hombre en formas diversas. Tales antecedentes no pueden sino animarnos a seguir adelante en ese camino de comunicación con nuestros contemporáneos.

- 5- *La necesidad de formar humana y profesionalmente a nuestros comunicadores:* La calidad profesional incluye conocimientos, habilidades, ejercicio responsable y espíritu de entrega. Las personas son la fuerza de la Iglesia, que no cesa de proclamar la dignidad de cada ser humano. Así, ofreciendo espacios de conocimiento y valoración a las personas, éstas darán de sí mucho más y con mayor amor en el vasto campo de los medios de comunicación social.

Síntesis conclusiva

La Iglesia comunica la Buena Nueva de Jesús, el Cristo (Mc 1,1), el Evangelio de Dios (Rm 1,1), el Hombre Nuevo (Ef 2,15), el mediador de la Nueva Alianza en el Espíritu (2 Cor 3,6). De Dios, el inefable, podemos hablar, porque nos habló primero. A propósito andamos el camino de una nueva evangelización que no es una re-evangelización; no es una novedad en ruptura; no es algo superficial; no es uniformidad en toda la Iglesia; no es un simple tema coyuntural de estudio; no es un mero proyecto pastoral. En cambio, sí es una nueva etapa de la evangelización ya iniciada, pero adaptada a las circunstancias actuales; es una urgencia y un propósito para toda la Iglesia. La Nueva Evangelización es la proclamación actualizada del evangelio a partir de sus raíces más profundas, teniendo en

cuenta las luces y sombras de la evangelización primera y los desafíos históricos y culturales del momento.

Jesús, es la realidad fundante de todas las nueva evangelizaciones y no sólo porque es la fuente de la fe, sino también porque él es modelo de cómo se transmite la fe. Así que, es un referente necesario y paradigmático para el ministerio profético eclesial como respuesta a los desafíos de la nueva evangelización. Corresponde, pues, que nos preguntemos cuáles son algunas de las características más notables que manifiesta Jesús, en cuanto anunciador del reino del padre para suscitar un encuentro personal que garantice la fe discipular. La auténtica fe discipular es:

- a- Una fe, que escucha y obedece a Jesucristo, que sigue sus iniciativas, que lo toma siempre en cuenta, que confía en él a pesar de los peligros y adversidades. Esta fe modela un estilo de vida que transparenta los sentimientos e intenciones del Maestro (Flp 2,5)
- b- Una fe que se adquiere en el encuentro personal con Cristo, quien toca todas las realidades del ser, particularmente las que son causas de temor y de marginación de cualquier tipo.
- c- Una fe que se explicita en todo tiempo y lugar en el anuncio gozoso del Reino, anuncio que involucra todo el ser y transforma la vida y, la misma vida transformada, se hace testimonio de lo que Dios puede hacer en uno.
- d- Una fe que ilumina la existencia porque primero purifica las zonas endemoniadas de la vida cristiana (soberbias, vicios, orgullos, egoísmos...) y, luego, porque discierne la presencia del mal en el mundo y lo vence (1 Jn 3,8.10). La fe discipular destruye la cobardía y la angustia que provoca lo desconocido y lo poderoso, que amenaza la vida, y se aventura en formas de existencia fundadas en la total confianza en la soberanía de Dios.

En consecuencia la Iglesia debe salir al encuentro de los hombres para interperarlos en el núcleo de su libertad personal y facilitar que se dejen atraer por la gracia de Jesucristo, sabiendo que Dios actúa en los corazones ya antes de que llegue el anuncio evangélico. Una pastoral profética debe atraer a los más alejados, los olvidados que Dios en su memoria no

olvida, para reflejar el amor de Cristo que atrae a todos hacia sí. El profetismo no es proselitismo sino atracción.

Es responsabilidad de la Iglesia hacer que en cada época histórica Jesucristo sea encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado y comunicado. Este es el mejor servicio que ella tiene para ofrecer al mundo. Y, ciertamente, que la realización de este servicio debe ser siempre su tarea esencial, su dicha y su vocación. Por eso, le corresponderá a ella, por fidelidad al mandato de su Señor, realizar esa gestión de una manera siempre actualizada y nueva, si quiere que el mensaje que anuncia sea creíble a los ojos de los hombres de cada época y lugar.

En la medida que la acción profética evangelizadora adquiera ese carácter de “novedad” que siempre la debe acompañar, ella seguirá manifestando de un modo radicalmente nuevo la “novedosa novedad” que la persona de Jesús implica para todo hombre que viene a este mundo. Una evangelización profética que tenga como horizonte permanente esta referencia, nunca envejecerá, siempre será nueva y siempre será creíble.

CONCLUSIONES GENERALES

Luego de hacer un significativo recorrido a través de varios tópicos concernientes a la lectura teológica del ministerio profético, desde su dimensión pastoral y desde la riqueza de varios documentos emanados del Magisterio de la Iglesia, se presentan a continuación algunas conclusiones que se pueden extraer como fruto del presente trabajo investigativo. Se debe decir que se aportan algunos de los elementos claves para sostener que el ministerio profético es fundamental en la acción pastoral y misional de la Iglesia como respuesta a los desafíos de la Nueva Evangelización.

El primer círculo hermenéutico se descubrió al constatar que el profetismo es constitutivo de la vida del hombre y la mujer de fe, que se demuestra en el hecho de que los profetas supusieron una renovación y maduración de la fe del pueblo israelita en la línea de la interioridad, la radicalidad, la coherencia del culto y el compromiso social, y la universalidad de la fe en el Dios verdadero, lo que nos reta a ser profetas en nuestro tiempo, en medio de una sociedad que presenta muchas ambigüedades y que está caracterizada por la trivialización de los valores espirituales, la superficialidad y la insolidaridad y que necesita contraste, aliento, denuncia y propuestas nuevas que puedan evangelizar y liberar al hombre de hoy.

En consecuencia, el profetismo eclesial debe tener las siguientes peculiaridades: se debe realizar desde una Iglesia renovada y de espiritualidad auténtica que la capacite para discernir los signos de los tiempos que permita responder a las perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida; una constante preocupación por recuperar la centralidad del reino de Dios privilegiando actitudes muy propias de Jesús con un estilo de vida incluyente y dialogante que facilite la inculturación profética del Evangelio y haga realidad un profetismo místico metido con ardencia en la cotidianidad y en los avatares de la época y se asuma con pasión el desafío puntual de la historia.

El segundo círculo hermenéutico epistemológico gira alrededor del Magisterio de la Iglesia posibilitando tener una visión clara y realizar una comprensión pormenorizada de la

eclesiología de comunión y participación como condición necesaria para una correcta interpretación y ejercicio del ministerio profético. Hoy es urgente entender el ministerio profético como algo inherente a todos los bautizados por lo que es necesario pasar del binomio clérigos-laicos al binomio comunidad-ministerios ya que la fuerza apostólica y profética de toda la Iglesia depende de la vivencia profunda de la comunión que implica participación, corresponsabilidad y necesaria autonomía de los laicos en ella. Y para ello es indispensable que busquemos las estructuras que puedan fomentar una mayor y mejor comunión eclesial que permita llegar a ser, por los lazos de comunión que establezcamos, un lugar entrañable donde se pueda operar una encarnación más visible del Hijo de Dios para salvar al mundo. Y, para ello, será necesario responder a los llamados del Espíritu dando los pasos que conduzcan a darnos un “cuerpo” para servir en un estilo más evangélico.

El tercer círculo hermenéutico tiene como punto de partida los encuentros de Jesús como método y finalidad última del ministerio profético, ya que para poder ser discípulos y profetas, para dejar actuar a Jesús en la vida, para convertirnos en creaturas nuevas, es importante vivir un encuentro íntimo y personal con Jesús, ser sensibles para asumir este encuentro con Cristo en lo cotidiano, en la sencillez de la vida, en la relación con nuestros hermanos, en medio no sólo de los avatares de la vida, sino de los gozos y de las alegrías. Esta llamada a estar con Él, exige, una respuesta generosa como la del profeta Jeremías: “me sedujiste y me dejé seducir” (Jr 20,27); una respuesta igual como la del profeta Isaías ante la pregunta de Dios: ¿A quién mandaré? ¿Quién irá por mí? y la capacidad para expresar con prontitud: “Aquí estoy, Señor, envíame” (Is 6,8); una respuesta de amor como la de los apóstoles, quienes, dejándolo todo, siguieron a Jesús.

Encontrar a Jesús en lo cotidiano es contemplarle y reconocerle en el hermano; es descubrir su presencia en cada acontecimiento; es sentir que Él hace camino con nosotros, que se acerca a nuestra vida y a nuestra historia, como lo hizo con los discípulos de Emaús, que camina a nuestro ritmo, que permite que afloren nuestros sentimientos y que, al reconocerle, pide que lo acojamos, lo dejemos actuar y lo anunciemos con nuestra vida.

En este itinerario profético, se debe, por lo tanto hacer la voluntad de Dios, entrar en sintonía con su Palabra, penetrar en el misterio de su amor, tener la capacidad de hacer una lectura de los signos de los tiempos-pasado, presente y futuro-, comprender el paso del Señor por nuestra historia personal y comunitaria y discernir lo que el Señor quiere.

El cuarto círculo hermenéutico abordado desde el horizonte pastoral aportó elementos esenciales al rol del ministerio profético dentro de la Nueva Evangelización que permita implementar nuevos modos y expresiones para transmitir la Buena Noticia y lograr que tales modos y expresiones sean pertinentes y eficaces en un mundo secular. La lectura profética, la interpretación de los “signos de los tiempos”, nos muestra que estamos viviendo una época con caracteres inéditos y atravesada por una serie de riquezas y de contradicciones, de valiosos aportes y de amenazas deshumanizantes, de afirmación de múltiples derechos y destrucción de la vida, donde es urgente anunciar proféticamente el Evangelio, con un lenguaje comprensible y convincente desde los nuevos areópagos entre los que destacamos: la cultura, la educación y los medios de comunicación social.

Concluyendo esta investigación se puede afirmar que el objetivo se ha cumplido ya que el trabajo descifró y respondió a la hipótesis confirmando que el profetismo es constitutivo de la fe e inherente a todos los bautizados y fundamental en la acción pastoral y misional de la Iglesia; que se debe realizar desde una eclesiología de comunión y participación y que tiene un rol importante dentro del proceso de la Nueva Evangelización. Además el proceso se enriqueció desde la apropiación del método hermenéutico – crítico aplicado a todos los capítulos y que permite en un primer momento hacer una lectura de los textos desde la realidad de los mismos y posteriormente una comprensión universal y objetiva para aplicarlos a la realidad actual que posibilita dar cuenta de lo que se persigue.

Finalmente es importante destacar que la investigación realizada abrió muchas posibilidades y espacios de profundización que necesitan ser abordados desde un diálogo interdisciplinario con otras ciencias pero sobre todo con responsabilidad pastoral para que el trabajo de investigación se traduzca en compromiso pleno con la Nueva Evangelización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benedicto XVI. (2006). Encíclica *Deus Caritas Est*. Vaticano: Editrice Vaticana.
- _____. (2007). Encíclica *Spe Salvi*. Vaticano: Editrice Vaticana.
- _____. (2009). Encíclica *Caritas in Veritates*. Vaticano: Editrice Vaticana.
- Berríos, Fernando. (2011). *Los laicos en la Iglesia y en el mundo según el documento de Aparecida*. Chile: Centro Teológico Manuel Larraín.
- _____. (2008). Una comunidad de discípulos misioneros. Líneas eclesiológicas de Aparecida. *Teología y Vida* (49), pp 685-697. Santiago de Chile.
- Blanco, Arturo. (1990). *La Cristología en la Constitución "Dei Verbum"*. Madrid: Palabra.
- Brigenthi, Agenor. (2003). *Reconstruyendo la esperanza. Cómo planear la acción de la Iglesia en tiempos de cambio*. México: Palabra.
- Cadavid, Alvaro. (1998). *Hacer creíble el anuncio cristiano en América Latina*. Bogotá: CELAM.
- _____.(2012).*Fundamentos teológicos y pastorales de la nueva evangelización*. Medellín (151), pp. 335-357.
- Celam. (2011). "*Vayan y enseñen*". *Identidad y misión de la escuela católica en el cambio de época, a la luz de Aparecida*. Bogotá: S.M.
- Codina, Víctor. (2008). *Eclesiología de Aparecida*. *Revista Iberoamericana de Teología* (6), pp. 69-86. México.
- Concilio Vaticano II. (1990). *Documentos conclusivos*. Vaticano: Editrice Vaticana
- Errázuris, F. (2008). *La gran opción pastoral de Aparecida. Luces para América Latina*. Vaticano: Editrice Vaticana.
- Espeja, Jesús. (2001). *Jesucristo: la invención del diálogo*. Madrid: Verbo Divino.
- _____. (2002). *Encarnación continuada. En las herencias del Vaticano II*. San Esteban. España.
- Espinel, José Luis. (1990).*Profetismo cristiano: Una espiritualidad evangélica*. San Esteban. Salamanca.
- Estrada, Juan A. (2013). *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*. Bilbao: Deslée de Brouwer.
- Dri, Rubén. (1997). *La Utopía de Jesús*. Buenos Aires: Biblos.

- Fernández, María Teresa. (2002). *La misión profética de los laicos del Concilio Vaticano II a nuestros días*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Fernández, Víctor M. (2006). *Propuestas para que la V Conferencia marque el inicio de una nueva etapa evangelizadora*. Medellín (126), pp 285-312
- Floristán, Casiano. (2002). *Nuevo diccionario de Pastoral*. Madrid: San Pablo.
- Frades, Eduardo. (2000) *Características del profetismo bíblico. Jesús el profeta*. Madrid: Verbo Divino.
- Fraijó, Manuel. (1985). *Jesús y los marginados: utopía y esperanza cristiana*. Madrid: Cristiandad.
- Galilea, Segundo. (1999). *El encuentro con Jesucristo, fundamento de la promoción del hombre*. Revista Palabra Nueva (121), pp.15-21.
- Galli, C. (2012). *Novedades de la nueva evangelización en y desde la iglesia de América Latina y el Caribe, aportes al Sínodo de 2012, del Concilio Vaticano II a Aparecida*. Medellín (150), pp.147-206
- García, Claudio. (1999). *Eclesiología: comunión de vida y misión al mundo*. San Esteban. Salamanca. España.
- García, Juan N. (1996). *De la fe a la utopía social*. España: Sal Terrae.
- Garrido, Javier. (2001). *La relación con Jesús hoy. Reflexiones pastorales*. España: Sal Terrae.
- Ghidelli, Carlo. (2008). *San Pablo, gran apóstol de las gentes*. Bogotá: Paulinas.
- González, José Manuel. (2010). *Poetas, sabios y profetas en el Antiguo Israel*. Madrid: AKAL.
- González Faus, José Ignacio. (1984). *La humanidad nueva: ensayo de cristología*. España: Sal Terrae.
- Guijarro, Santiago. (2006). *Jesús y el comienzo de los evangelios*. Madrid: Verbo Divino.
- Jiménez, Jorge. (2004). *Las cuatro conferencias generales del episcopado: Río, Medellín, Puebla, Santo Domingo. "El camino recorrido"*. Medellín (118), pp. 177-218.
- Juan Pablo II. (1988). *Exhortación Apostólica Post-Sinodal Christi fideles Laici. Vaticano*: Editrice Vaticana.
- _____. (1999). *Ecclesia in América*. México: Editrice Vaticana.

- Kasper, W. (1989). *El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio. Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Latourelle, R. (1967). *Teología de la Revelación*. Salamanca: Sígueme.
- López, Juan. (2004). *La fe como respuesta a un encuentro permanente con Cristo*. México: Instituto bíblico católico de Guadalajara.
- Menéndez, Valentín. (2002). *La misión de la Iglesia: un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Mateo, Juan. (1992). *La utopía de Jesús*. Buenos Aires: El Almendro.
- Morello, Gustavo. (2007). *El Concilio Vaticano II y su impacto en América Latina: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo*. Revista mexicana de ciencias políticas y sociales (199), pp.81-104. México.
- Ortiz, Leonidas. (2006). *Deus Caritas est, una lectura de la Encíclica con miras a la V Conferencia*. Medellín (126), pp. 204-247.
- Oses, Javier. (1996). *Profetismo e Institución en la Iglesia*. España: Sal Terrae.
- Pagola, J. (2012). *El camino abierto por Jesús*. Bogotá: PPC.
- _____. (2008). *Jesús, aproximación histórica*. Bogotá: PPC.
- Parra, Bernardo. (2008). *Signos vivos de cómo ama Jesús. Para una pastoral de pastores*. Bogotá: CELAM.
- Perea, Joaquín. (2011). *Otra Iglesia es posible*. Madrid: HOAC.
- Pikaxa, X. – Silanes, N. – Keller, C.A. ; (1999). *Los carismas en la Iglesia: presencia del Espíritu Santo en la historia*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Prat i Pons, Ramón. (2004). *La misión de la Iglesia en el mundo. Ser cristiano hoy*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Quintero, Carlos A. (2010). *Encuentro con Jesús en lo cotidiano*. Bogotá: Paulinas.
- Ramírez, Alberto. (2012). *Redescubrir el camino de la fe en los cincuenta años de la inauguración del Concilio*. Medellín (151), pp. 357- 390.
- Ramis, F. (2010). *Qué se sabe de los profetas*. Navarra: Verbo Divino.
- Ravasi, Gianfranco. (2000). *Los Profetas*. Bogotá: San Pablo.
- Ruano, Víctor M. (2006). *Del encuentro con Jesucristo a la misión en el mundo. Una lectura de Ecclesia in America*. Medellín (126), pp. 186-203.
- Sánchez, Román. (2008). *Iglesia en camino*. Caracas: Paulinas.

- Saravia, Raquel. (2004). *Luces y sombras de la Iglesia en América Latina*. Bogotá: CELAM.
- Scampini, Jorge A. (2003). *La Conversión de las Iglesias, una necesidad y una urgencia de la fe*. Suiza: Universitaires Fribourg.
- Secretariado Nacional de Pastoral Social de Colombia. (1993). *12 Trascendentales mensajes Sociales*. Bogotá: Secretariado.
- Schillebeeckx, Edward. (1983). *El Ministerio Eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*. Madrid: Cristiandad.
- Sicre, José Luis. (2000). *Profetismo en Israel el profeta, los profetas, el mensaje*. Madrid: Verbo Divino.
- _____. (1986). *Los profetas de Israel y su mensaje: Antología de textos*. Madrid: Cristiandad.
- Sínodo de los Obispos. (2011). *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana*. Lineamenta. Vaticano: Editrice Vaticana.
- Silva, Santiago. (2012). *Evangelizar como Jesús, para transmitir la fe cristiana. Iluminación bíblica a partir de Mc 4,35-5,43*. Medellín (151), pp. 307-334
- Sobrino, Jon. (2012). *Otra Iglesia es necesaria*. En Perea J. et alt. *Clamor contra el Gueto* (pp. 259-267). Madrid: Trotta.
- _____. (1981). *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander: Saltarrae.
- Strabelli, Mauro. (2002). *Preguntas que el pueblo hace*. Bogotá: San Pablo.
- Taylor, Charles. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Iberica, S.A.
- Torres, Juan M. (2006). *El pueblo crucificado y su potencial salvífico histórico: Hacia la comprensión de la soteriología histórica según Jon Sobrino*. Quebec: Salvat.
- Trigo, Pedro. (2000). *Una constituyente para nuestra Iglesia*. Caracas: UCAB.
- Vives, Pedro Luis. (2004). *La singularidad de Cristo: perspectivas convergentes en la cristología*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Vouga, Francois. (2001). *Los primeros pasos del cristianismo*. Navarra: Verbo Divino.
- _____. (2002). *Una teología del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.
- Ysem de Arce, Juan Luis. (1993). *La Comunicación Social en Santo Domingo: proceso de reflexión y comentario*. Bogotá: CELAM.