



BDV digital

Boletín Dei Verbum
Edición española
2017, n. 106-107

Índice

Editorial	3
Forum – Biblia y compromiso social	
Thomas Malipurathu <i>Los mejores tiempos, los peores tiempos</i>	4
Card. Peter Kodwo Turkson <i>La lectura de la Biblia como fuente de justicia y paz</i>	13
Samuel Almada <i>De la palabra al compromiso</i>	22
Yara Matta <i>La Biblia y la cultura del martirio en el Oriente Próximo</i>	31
Anicia Co <i>La buena noticia de Lucas para los pobres</i>	40
Miriam Alejandrino <i>Los pobres y los marginados en el Evangelio de Juan, antes y ahora</i>	57
Elsa Tamez <i>Romanos frente a la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural</i>	64
Jean-Claude Loba-Mkole <i>Hermenéutica de la traducción y reconstrucción de la Biblia</i>	74
Proyectos y experiencias	
Carlos Mesters <i>Lo que me sale del corazón</i>	88
Antonio Lipari <i>La Palabra de Dios se hace caridad para la alegría de los pequeños</i>	93
Teresa Rossi <i>La evangelización como compromiso con la promoción humana</i>	97
Familias vietnamitas <i>Testimonios</i>	102

Biblia y arte

La capilla Regina Pacis en Heisdorf y las obras de la misericordia 106

Noticias de la vida de la Federación 108

Publicaciones de la pastoral bíblica 118



Cedro del Líbano, febrero de 2017

*BDV digital es una publicación electrónica de la Federación Bíblica Católica – ISSN 2708-230X
Secretaría General, 86941 Sankt Ottilien, Alemania, gensec@c-b-f.org, www.c-b-f.org
Editor: Giuseppe de Virgilio (Coordinador), Thomas P. Osborne, Gérard Billon, Christian Tauchner SVD
y Jan J. Stefanów*

*Traducciones por Prof. Dr. Nuria Calduch-Benages
Liga Bank BIC GENODEF1M05 IBAN DE28 7509 0300 0006 4598 20*

Editorial

Mirando críticamente los últimos diez siglos de nuestra historia – por no tomar una perspectiva demasiado amplia – podemos observar como, con mucha frecuencia, los textos de la Biblia han sido usados para defender y justificar todo tipo de injusticias y atrocidades: para defender la esclavitud, para justificar la opresión y discriminación de las mujeres, para argumentar en contra de las transfusiones de sangre o vacunación de niños, para justificar guerras e invasiones coloniales o para dar razón a la explotación desmesurada y destructiva de la naturaleza. Todas estas realidades han sido y siguen siendo justificadas con textos bíblicos leídos fuera de sus coordenadas espacio-temporales o leídos de forma distorsionada desde ideas preconcebidas.

Para muchas personas situadas en la periferia o en las afueras del horizonte cristiano, este tipo de “enseñanza bíblica” ha sido la razón principal o una razón más para alejarse del cristianismo o para considerarlo una religión violenta y opresora y la Biblia misma como un instrumento de opresión. Durante la visita del Papa Juan Pablo II a Perú en el año 1985, un grupo de indígenas en un gesto simbólico le entregó al Papa la Biblia con una carta donde decían: “Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos ella no nos dio ni amor, ni paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvasela a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque, desde la llegada de Cristóbal Colón, se impuso a América, por la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y valores propios de Europa”.¹

No queremos entrar en debates apologeticos y tampoco pretenderemos justificar esta forma abusiva de leer la Biblia, que dicho sea de paso es también una forma de violencia y abuso cometido sobre la Biblia misma. En este número del *Boletín* queremos invitar a nuestros lectores y lectoras a la reflexión sobre el tema de *Biblia y justicia*. Es un tema muy amplio y no puede ser ni siquiera bien planteado en una publicación tan limitada como la nues-

tra. Lo que nos proponemos en este número es señalar algunos puntos que nos ayuden en un posterior estudio y reflexión sobre este tema tan importante.

El Padre Thomas Malipurathu nos introduce en esta temática confrontándonos con nuestro mundo en estado de metamorfosis y nos plantea la pregunta de qué manera nos situamos nosotros dentro de este complejo proceso de transformación. El Cardenal Turkson en la conferencia presentada durante el Congreso organizado por la Federación Bíblica Católica en Roma en el año 2010, que aquí reproducimos de nuevo, evocando el compromiso de la Federación Bíblica Católica con una lectura de la Biblia encarnada en la realidad, nos lleva de la mano a través de las páginas de la Biblia mostrándonos como los conceptos de la justicia y de la paz constituyen el hilo conductor de toda la tradición y enseñanza bíblica. Este recorrido lo complementa desde la perspectiva de la tradición protestante el biblista y pastor argentino Samuel Almada.

En el bloque siguiente de estudios les ofrecemos las contribuciones de cuatro mujeres biblistas provenientes de contextos y tradiciones diferentes. La Hermana Yara Matta del Líbano nos ofrece un estudio del segundo Libro Macabeos desde la perspectiva del martirio en contexto de la problemática social del Oriente Medio. Un estudio semejante nos lo proponen las hermanas Ma. Anicia Co y Miriam Alejandrino desde las Filipinas con sus análisis del evangelio de Lucas y de Juan respectivamente, releyéndolos desde la realidad del sudeste asiático. Elsa Tamez, biblista y pastora mexicana nos propone una relectura de la Carta a los Romanos desde la perspectiva de la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural. Este bloque lo cierra Jean-Claude Loba-Mkole, quien con su inspirador estudio nos expone cómo la teología africana de la reconstrucción puede contribuir a mejorar las nuevas formas de entender y llevar a cabo la traducción de la Biblia en África.

En la sección de *experiencias*, que abrimos con un inspirador testimonio del maestro Carlos Mesters, podrán encontrar varios ejemplos de compromiso cristiano inspirado por una lectura encarnada de la Sagrada Escritura, que esperamos sirvan de motivación para su compromiso personal y comunitario.

¹ Vigil, J.M., *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Colección «Tiempo Axial» 5, Quito, Ecuador 2005, 38-39.

Forum

**Los mejores tiempos, los peores tiempos:
Reflexiones sobre los desafíos contemporáneos
que emplazan a la humanidad a un cambio radical**

THOMAS MALIPURATHU, SVD *

El concepto de metamorfosis que Ulrich Beck propone en su obra colosal es inmensamente evocador, ya que invita a los lectores preocupados por el futuro de la humanidad a una profunda reflexión y a alguna respuesta proactiva. Sin embargo, el giro radical necesario para mejorar no puede provenir solo de la buena voluntad y los esfuerzos humanos. La reunión de fuerzas morales que es esencial para una conversión ecológica debe basarse en valores como la fe en lo Trascendente, el amor a la vida, el compromiso de preservar la integridad de la creación, la armonía y el sustento. Este artículo es un intento de añadir esta dimensión crucial al relato sobre la metamorfosis.

Introducción

La novela clásica del genio literario de la era victoriana Charles Dickens, *A Tale of Two Cities*, comienza con la siguiente frase famosa: “Eran los mejores tiempos, eran los peores tiempos, era el siglo de la locura, era el siglo de la razón, era la edad de la fe, era la edad de la incredulidad, era la época de la luz, era la época de las tinieblas, era la primavera de la esperanza, era el invierno de la desesperación, lo teníamos todo, no teníamos nada, íbamos directos al Cielo, íbamos de cabeza al Infierno”. Los tiempos que vivimos pueden ser fácilmente descritos con el lenguaje utilizado por el célebre novelista inglés del siglo XIX. Los avances científicos y tecnológicos han dotado a la humanidad de unas comodidades de vida inimaginables hace apenas medio siglo. Muchos consideran la oportunidad de vivir en los tiempos actuales como un privilegio insuperable. Sin embargo, por otro lado, debido a la gran cantidad de problemas que se ciernen sobre el rostro colectivo de la humanidad, la vida también se ha vuelto precaria. Algunas de las predicciones de futuro son muy inquietantes. Parece que estamos a punto de pagar por la magia material de la sociedad de consumo. Los mejores días están demostrando ser también los más difíciles. Es esta situación la que ha hecho que mucha gente piense en un modo alternativo de vivir nuestra vida.

1. El imperativo de un cambio radical

La tesis convincente de Ulrich Beck según la cual el concepto de “metamorfosis” constituye la mejor manera de entender los procesos complejos que se desarrollan en la escena mundial contemporánea es a la vez perspicaz y desafiante. La confusión del presente y el consiguiente labe-

* Nacido en Thamarakunnu (India) en 1952, ordenado en 1980, licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, más tarde doctorado en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana. Actualmente enseña Sagrada Escritura en el Seminario Nacional Jnana Deepa Vidyapeeth en Pune (India). Fue director del Instituto Misiológico Ishanvi Kendra en Pune de 1996 a 2002 y de 2004 a 2012 fue secretario de Formación y Educación en la Casa General SVD en Roma. – Este artículo fue publicado originalmente in *Verbum SVD* 58.4, 2017, 360-374.

rinto de problemas irresolubles son verdaderamente desconcertantes para la mayoría de los seres pensantes. En la medida en que las nociones tradicionales utilizadas por los sociólogos, como “evolución”, “revolución” y “transformación”, son incapaces de ofrecer una explicación satisfactoria de lo que está sucediendo a nuestro alrededor, la introducción de un nuevo concepto es estimulante desde un punto de vista intelectual. Samuel P. Huntington, autor de la conocida monografía *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, había hablado de la principal propuesta de Thomas Kuhn sobre el “cambio de paradigma” en un contexto similar, afirmando que abrir nuevos caminos “consiste en el reemplazo de un paradigma, que se ha vuelto cada vez más incapaz de explicar hechos nuevos o recién descubiertos, por un nuevo paradigma que sí da cuenta de esos hechos de un modo más satisfactorio”.¹

En griego la palabra metamorfosis podría ser el resultado de combinar la preposición o prefijo *meta* (que tiene un sinfín de significados como por ejemplo “después de”, “al lado de”, “con”, “entre”, “más allá de” y “adyacente a”) y el verbo *morphoō* (en voz activa significa “formar”, “dar forma” y, en voz pasiva, “tomar forma”) o el sustantivo *morphē* (“forma”, “aparición externa”). La forma media/pasiva del verbo compuesto *metamorphoomai* también está presente en el Nuevo Testamento (Mt 17,2; Mc 9,2; Rom 12,2; 2 Cor 3,18). En la mayoría de los contextos el sentido que se quiere transmitir es el de “cambio”, “transformación” o “transfiguración”. En su libro, Beck parece atribuir la connotación de “cambio radical” a la palabra metamorfosis.

La angustia existencial que Beck comparte con sus lectores se refiere, sin duda alguna, a la difícil situación por la que atraviesan amplios sectores de la población en la actualidad.² Dice que, a pesar de haber ejercido una larga carrera como sociólogo, es incapaz de dar una explicación razonable a los acontecimientos globales que se visualizan en las pantallas de televisión en nuestros días.³ El hecho es que no pueden explicarse en términos de un simple cambio o transformación; hay algo más en juego. Según Beck, lo que hay detrás es un cambio masivo de lo cerrado a lo abierto, de lo nacional a lo global, de lo aislado a lo más involucrado, tal como bien ejemplifica el caso chino. A su vez, este cambio implica un giro de época respecto a la visión del mundo o una reconfiguración de dicha visión. Y las certezas fijas del *Weltbild* nacional-internacional que nos aportaban los elementos constitutivos necesarios para comprender los acontecimientos que nos rodean han dejado de ser fijas.⁴ “El mundo está desquiciado”, se lamenta.⁵

El autor también sostiene que la metamorfosis es una expresión descriptiva y no normativa. Es algo que sucede y no un proceso programado. Ahora bien, no todo lo que ocurre en la sociedad actual puede interpretarse como una metamorfosis. Suceden muchas cosas en la economía y en la política, en el mundo del trabajo, en el sistema educativo, en la familia, etc., que pueden ser consideradas como parte del cambio programático normal que tiene lugar en la sociedad. La metamorfosis añade una dimensión complementaria a la comprensión de este cambio.

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Nueva York: Touchstone, 1997) 29. El físico y filósofo americano Thomas Kuhn había propuesto su propia tesis en su famoso libro, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

² En los últimos años, algunos autores muy bien informados han publicado best-sellers sobre el mundo en crisis en el que vivimos. Véase, por ejemplo, Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (Nueva York: Viking Press, 2005): el autor analiza ejemplos históricos de colapso social, sobre todo los que implican cambios ambientales, efectos del cambio climático, vecinos hostiles y socios comerciales. Defiende que la humanidad se enfrenta colectivamente, en una escala mucho mayor, a muchos de estos mismos problemas, con consecuencias que podrían ser catastróficas en un futuro próximo para muchas poblaciones del mundo. Asimismo, Lester R. Brown, *Plan B: Rescuing a Planet under Stress and a Civilization in Trouble* (Washington DC: Earth Policy Institute, 2006): a través de este libro y de una serie de libros similares, Brown, director del Earth Policy Institute, muestra al mundo cuán peligroso es el rumbo que estamos tomando. También, James Lovelock, *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back and How We Can still Save Humanity* (Nueva York: Penguin Books, 2006): Lovelock habla en detalle sobre el estado precario del sistema fisiológico dinámico que ha mantenido nuestro planeta en condiciones aptas para la vida durante más de tres mil millones de años.

³ Cf. Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World* (Cambridge, UK/Malden, MA: Polity Press, 2016) 3 [*La metamorfosis del mundo*, Paidós 2017].

⁴ *Ibidem*, 5-6.

⁵ *Ibidem*, xi.

2. El contexto del cambio climático

El fenómeno del cambio climático, ampliamente debatido, y todo lo que augura para el futuro del planeta es el contexto específico en el que Beck plantea la noción de metamorfosis. Actualmente la mayoría de la opinión científica mundial considera el calentamiento global como la mayor crisis a la que se enfrenta la humanidad a medio y largo plazo. La explotación irracional de la naturaleza que los seres humanos han consentido desde la época de la postindustrialización, y que se ha acelerado mucho en los últimos 100 años aproximadamente, tiene múltiples consecuencias mortales, pero el cambio climático es, sin duda alguna, la más drástica y la más inmediata. Cualquiera que sea la justificación que las partes interesadas puedan objetar para defender dicha explotación, la verdad es que el manejo irresponsable de la ecología ha llevado al planeta al borde del desastre. Muchos especialistas bien documentados defienden que se han traspasado los límites y que algunas de las consecuencias son irreversibles.

El término *cambio climático* se utiliza a menudo para referirse específicamente al cambio climático antropogénico. El cambio climático antropogénico es causado por la actividad humana, a diferencia de los cambios en el clima que pueden ser el resultado de los procesos naturales de la Tierra. De hecho, el clima siempre ha evolucionado desde el momento en que se creó el planeta. En el contexto del diseño de políticas medioambientales, el cambio climático siempre se refiere al calentamiento global antropogénico. En lenguaje científico, el calentamiento global hace referencia al aumento de la temperatura de la superficie terrestre, mientras que el cambio climático incluye el calentamiento global y el resto de fenómenos que inciden en el aumento de los niveles de gases de efecto invernadero.

El calentamiento global se está convirtiendo en un tema de lucha ferviente que podría derivar en una nueva guerra religiosa. La mayoría de los científicos aceptan la evidencia abrumadora de que el calentamiento global representa una gran amenaza para el mundo. Pero todavía hay pequeños grupos de no creyentes, con un gran respaldo político y empresarial, que exigen más pruebas o más tiempo para demostrar estos miedos dramáticos. La decisión impactante del presidente norteamericano, Donald Trump, de retirar a los Estados Unidos del Acuerdo de París sobre el clima (PA), poco después de tomar las riendas del poder en ese país, es considerada por muchos como un reflejo de la actitud despreocupada de este pequeño pero influyente estrato de la sociedad moderna. Otros grupos marginales argumentan que el tema del calentamiento global ha robado protagonismo a otros temas como la degradación ambiental, la proliferación nuclear, el hambre mundial y la injusticia social, que son peligros más graves e inmediatos para el planeta.



Ilustraciones de la iglesia Regina pacis
– véase la sección Biblia y arte

Los gases de efecto invernadero son en realidad el malo de la película y su aumento incontrolado es causado por la excesiva quema de combustibles fósiles, la destrucción a gran escala de tierras forestales para la cría de ganado⁶ y la tala ilegal en las selvas tropicales de diferentes partes del mundo para satisfacer la demanda creciente de madera. Cuando el planeta ya no es capaz de absorber todo este exceso gaseoso, los gases invernadero permanecen en la atmósfera y atrapan el calor que irradia de la superficie de la Tierra en lugar de permitir que se escape al espacio exterior. Así es como se produce el calentamiento global, y todos podemos ver sus efectos destructivos que incluyen el aumento del nivel del mar, el deshielo de los casquetes polares, lluvias torrenciales y tormentas más violentas, huracanes, tifones y ciclones frecuentes, olas de calor, sequías y una mayor acidificación de los océanos. Todos estos son signos inquietantes con consecuencias devastadoras a corto y largo plazo. De ahí que el calentamiento global y el cambio climático hayan adquirido dimensiones alarmantes y sean capaces de eliminar todas las formas de vida de la faz de la Tierra.

A través de algunas de sus recientes declaraciones, el prestigioso físico teórico y cosmólogo, Stephen Hawking, ha propagado verdaderas olas de conmoción por todo el mundo. Según él, la vida en el planeta Tierra puede enfrentarse a la extinción en los próximos 200 años, o incluso antes, ¡en un período de 100 años! El cambio climático es una de las principales causas que podría acelerar esta temible posibilidad. ¡El fantasma de la extinción masiva ya no debe ser descartado como una mera posibilidad teórica!

Hawking dice que el planeta se está calentando a un ritmo amenazador y advierte que estamos cerca del punto de inflexión en el que el calentamiento global será irreversible.⁷ Entre la lista de causas adicionales que pueden llevar a la temida extinción masiva están las siguientes: los impactos de asteroides, las epidemias, la sobrepoblación y la inteligencia artificial. Los impactos de asteroides no son desconocidos y han dado lugar a una destrucción a gran escala de vidas y bienes en el pasado. Por ejemplo, se cree que la era de los dinosaurios terminó como consecuencia del impacto de un asteroide hace unos 66 millones de años. La población de la Tierra está aumentando a un ritmo exponencial. Los recursos naturales vitales para nuestra supervivencia se están agotando tan de prisa que no los podemos reemplazar con alternativas sostenibles. Multiplicarnos hasta niveles insostenibles puede abrir las puertas a epidemias mortales que nos golpeen a voluntad. Stephen Hawking también menciona el desarrollo de la inteligencia artificial como una amenaza real para la supervivencia de los humanos. Una vez que los humanos hayan desarrollado la inteligencia artificial, tomará impulso por sí sola y se rediseñará a un ritmo cada vez mayor. En este caso los humanos, que están limitados por una lenta evolución biológica, no podrían competir y serían desbancados.

Sin embargo, entre todos los factores nocivos que amenazan la supervivencia de la vida en la Tierra, el más alarmante parece ser el cambio climático, que es el resultado final de una serie de operaciones sin escrúpulos llevadas a cabo contra la benévola Tierra. El instinto egoísta y agresivo de la humanidad ha infligido heridas severas en el cuerpo de nuestro frágil planeta.

⁶ De hecho, según organismos acreditados como la Red de Investigación sobre el Clima y la Alimentación del Reino Unido (FCRN) y la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), hay pruebas suficientes para concluir que el sector ganadero es uno de los principales agentes que contribuyen al problema medioambiental más grave del mundo, a saber, el calentamiento global y el cambio climático. Según un reciente informe del Fondo Mundial para la Naturaleza (titulado, irónicamente, "Apetito de destrucción"), la popularidad creciente de la dieta occidental con alto contenido en carne está causando una fuerte presión sobre los recursos hídricos y terrestres, y un grave impacto en la diversidad biológica, además de un aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero y una pérdida acelerada de la cubierta forestal.

⁷ En una conversación con Pallab Ghosh de la BBC, el célebre científico reaccionó contra la decisión de Donald Trump de retirar a los Estados Unidos del Acuerdo de París sobre el clima (PA). Fue inequívoco al afirmar que "el cambio climático es uno de los grandes peligros al que nos enfrentamos, y podemos prevenirlo si actuamos ahora".

3. La cuestión más amplia de la degradación ecológica

Por fortuna, la preocupación por la ecología gana cada día más terreno.⁸ Las repercusiones nefastas de la degeneración del medio ambiente son cada vez más claras para más gente gracias a las campañas mediáticas encabezadas por organizaciones comprometidas con la ecología.⁹ Hasta hace muy poco tiempo la mayoría de la gente pensaba que el problema ecológico era un problema ajeno y que afectaba solo a las lejanas regiones polares y al espacio exterior. Muchos suponían que su responsabilidad de proteger el medio ambiente terminaba plantando unos cuantos árboles y manteniendo sus jardines libres de basura. Pero, por desgracia, un gran número de personas todavía tratan de quitar importancia a la cuestión o desestiman las advertencias sobre el desastre ecológico por considerarlas profecías catastrofistas. Son ellas las que se sienten amenazadas por los cambios en el estilo de vida y en los hábitos de consumo que se producirían tras aceptar la necesidad de asumir un enfoque más ecológico en la vida cotidiana.

Los gobiernos de todo el mundo proclaman que el desarrollo económico es el punto más importante de su programa. Sin embargo, lamentablemente, las preocupaciones ecológicas se descuidan cuando se buscan beneficios inmediatos como única fuerza motriz para alcanzar el desarrollo. El fenómeno conocido con el nombre de globalización ha desempeñado un papel vital a la hora de proponer un desarrollo sin restricciones como objetivo final del progreso humano. A veces la globalización se revela como un proceso que va más allá del ámbito de la actividad económica, un proceso depredador que no tiene en cuenta las preocupaciones ambientales, las fronteras nacionales o las sensibilidades culturales. Se suele reconocer que una explotación sin escrúpulos de la naturaleza que alimenta el frenesí de la producción y del consumo es el elemento que define la globalización. La cultura del consumismo que ha producido la globalización considera el consumo como la principal forma de expresión personal y la principal fuente de identidad. Lo cierto es que la dinámica económica y social resultante fuerza el ecosistema más allá del límite de resistencia, dando lugar a una serie de consecuencias letales. Por lo tanto, a pesar de sus aspectos beneficiosos, la globalización está causando un daño inmenso al futuro del planeta y a sus condiciones de supervivencia.

En los últimos años, una serie de desastres naturales relacionados con el clima que han causado grandes pérdidas de vidas y bienes en varias partes del mundo han conmocionado a todo el planeta. Los expertos que analizan científicamente la frecuencia e intensidad de tales sucesos nos informan de que están directamente relacionados con la explotación sistemática de la natu-



⁸ Muchos consideran que el libro innovador de Rachel Carson de 1962, *Silent Spring*, fue el impulso inicial para el comienzo del movimiento ecológico. El libro alertó al público americano sobre las consecuencias desastrosas de la producción incontrolada y el uso indiscriminado de pesticidas. Se centró concretamente en la desaparición de los pájaros cantores americanos. En realidad, su advertencia sobre el uso doméstico y agrícola de ciertos productos tóxicos tuvo el efecto de llamar la atención del público en lo referente a los efectos secundarios devastadores de una industrialización desenfrenada. A pesar de que la industria química se movilizó para desmentir las afirmaciones del libro, al poco tiempo de su publicación se convirtió en un éxito de ventas arrollador y pasó varias semanas en la lista de los más vendidos del *New York Times*.

⁹ Para un estudio más detallado de algunos de los puntos de vista sobre la cuestión ecológica que se mencionan aquí, cf. Thomas Malipurathu, "Our Earth – Our Mission", *SEDOS Bulletin* 39 (2007) 74-79.

raleza y sus riquezas y que son llamadas de alerta que provienen de una Tierra en apuros. De hecho, muchos de los problemas ecológicos a los que nos enfrentamos hoy día pueden atribuirse en última instancia al total desprecio por las leyes de la naturaleza que los humanos manifiestan de forma evidente y sutil. La contaminación del aire y del agua que perjudica la salud de grandes sectores de la población, la reducción de la capa de ozono que actúa como una cubierta protectora del planeta, el calentamiento global, la disminución de la biodiversidad y las fluctuaciones climáticas inusuales y devastadoras son ya fenómenos premonitorios. Si a todo ello se añaden amenazas potenciales como el rápido agotamiento de las fuentes de energía no renovables, la desaparición gradual de las zonas húmedas y las masas de agua, la disminución de los niveles de aguas subterráneas, el deshielo de los casquetes polares, la expansión de los desiertos y la erosión en gran escala de la capa superior del suelo, el panorama se vuelve desolador. Precisamente Ulrich Beck quiere llamar la atención sobre esta situación cuando hace la siguiente afirmación:

El cambio climático es la materialización de los errores de toda una época de industrialización en curso, y los riesgos climáticos buscan su reconocimiento y corrección con toda la violencia de una posible aniquilación. Son una especie de retorno colectivo de lo reprimido, en el que la seguridad del capitalismo industrial, organizado en forma de política de estado, se enfrenta a sus propios errores bajo la forma de una amenaza objetiva a su propia existencia.¹⁰

4. *Metamorfosis normativa*

El cambio climático con todas sus realidades concomitantes es, según Beck, el factor determinante en el inicio de la metamorfosis. El orden mundial religioso proporcionó las pautas para el desarrollo de los acontecimientos mundiales hasta la Edad Media. A partir de entonces, se estableció el orden internacional moderno caracterizado por el estado soberano, la industrialización, el capital, las clases sociales, las naciones y la democracia. Tal como están las cosas ahora, el riesgo climático global contiene una especie de sistema de navegación para el mundo amenazado.¹¹ Además Beck afirma: “La fuerza increíble de la metamorfosis es que, si se cree firmemente que el cambio climático es una amenaza fundamental para toda la humanidad y para la naturaleza, podría ocasionar un giro cosmopolita a nuestra vida contemporánea y el mundo podría cambiar para mejor”.¹² El autor lo llama “un agente de metamorfosis” y señala que tal agente ya ha alterado nuestra forma de estar en el mundo, tanto la forma en que vivimos en el mundo y pensamos sobre el mundo, como la forma en que tratamos de intervenir en los asuntos del mundo a través de la acción social y la política.¹³

En este contexto, Beck introduce conceptos como “sociedad de riesgo mundial” (la humanidad asediada por las graves consecuencias del cambio climático), “riesgo global” (la sensación cotidiana de inseguridad provocada por la amenaza creciente), “nacionalismo metodológico” (cómo cambiar el mundo a nivel del estado o nación) y “cosmopolitismo metodológico” (sistema para cambiar la nación en el “mundo en riesgo”, derivado de la certeza de que ningún estado o nación puede lidiar en solitario con el riesgo global del cambio climático).

La teoría de la metamorfosis de Beck se basa en el efecto positivo de la situación de crisis a la que se enfrenta el mundo. Centrándose no tanto en los efectos secundarios negativos de los beneficios, sino en los efectos secundarios positivos de los perjuicios, él propone un contexto posible en el que se generen horizontes normativos de bienes colectivos que nos impulsen más allá del marco restrictivo de referencia nacional hacia una perspectiva cosmopolita más liberadora. Así es como el desafío del cambio climático puede mejorar el mundo. Incluso puede ser utilizado como un antídoto para la guerra. Cuando el foco de atención se desplaza de los pequeños problemas fronterizos a las amenazas que emanan de la lógica del riesgo global, se origina un movimiento que se aleja de los conflictos fronterizos y se centra en la cooperación internacional

¹⁰ Beck, *Metamorphosis*, 36.

¹¹ *Ibidem*, 7.

¹² *Ibidem*, 35.

¹³ *Ibidem*, 4.

para evitar la catástrofe. Así surge, en efecto, una visión diametralmente opuesta a la guerra. Es posible entonces abrir una vía para trascender la oposición “nosotros-ellos” y reconocer al otro como un socio en lugar de como un enemigo al que hay que destruir. El autor insiste: “La lógica del riesgo dirige su mirada hacia la irrupción de la pluralidad en el mundo, negada por la mirada amigo-enemigo”.¹⁴ De este modo, llegamos a una situación en la que la sociedad mundial del riesgo abre un espacio moral que puede dar lugar a una cultura de responsabilidad que trascienda viejos antagonismos y cree nuevas alianzas.

5. Una metamorfosis fundamentada en valores religiosos

Beck aborda todo el tema de la metamorfosis con la actitud distante típica de un científico social. Su análisis profundo del panorama mundial contemporáneo, que es a la vez competente desde el punto de vista profesional y muy convincente, toma en consideración cada uno de los aspectos del drama sociopolítico que se está desarrollando a nivel mundial. Su esfuerzo por reunir los múltiples elementos en apariencia dispares en un conjunto coherente es realmente impresionante. El panorama que él intenta retratar parece el fruto de una reflexión imparcial llevada a cabo por una mente brillante.

Ahora bien, en este análisis parece faltar un esfuerzo por conectar de algún modo todo el proceso con la búsqueda humana de lo Trascendente. La religión y los signos generalizados de resurgimiento religioso en los últimos años¹⁵ no figuran en ninguna parte del razonamiento del autor. Beck argumenta que la sociedad mundial del riesgo, apremiada por la percepción de una catástrofe inminente, puede cerrar filas y avanzar conjuntamente hacia horizontes normativos de bienes comunes y salvar así el mundo. Al parecer su premisa es que la bondad humana por sí sola es suficiente para lograr este objetivo. Sin embargo, resulta dudoso que una sociedad totalmente desprovista del espíritu religioso pueda moverse en busca del bien común. La mente humana está preparada para mirar más allá de sí misma, hacia un poder superior, cuando decide tomar el camino de la acción moral que tiene como finalidad algo más que una gratificación instantánea. De hecho, la creencia en lo Trascendente, el amor a la vida, el compromiso de preservar la integridad de la creación, la armonía y el sustento son los ingredientes de vital importancia que deben formar parte de la mentalidad que nos llevará finalmente a la búsqueda del bien común, sobre todo en estos tiempos difíciles.

Defiendo que cualquier acción positiva que pretenda revertir la marcha imprudente de la humanidad hacia la devastación mediante un cambio drástico de actitud –llámese metamorfosis o cualquier otro nombre apropiado– necesita ser impulsada por una visión construida sobre una base esencialmente religiosa.¹⁶ Los textos sagrados de todas las tradiciones de fe pueden tener símbolos y metáforas, además de exhortaciones explícitas, que ofrezcan estímulos para diseñar tal fundamento.

¹⁴ Ibidem, 43.

¹⁵ El resurgimiento del interés por el tema de la religión puede ser un fenómeno fugaz, un ejemplo de la consabida oscilación del péndulo. Sin embargo, da que pensar el hecho de que después de superar numerosas predicciones de una desaparición inminente y sobrevivir a muchas necrológicas publicadas de forma prematura, la religión esté viva y con buena salud en nuestros días. En efecto, según el sociólogo norteamericano de las religiones, Peter L. Berger, con la probable excepción de Europa el nuevo siglo manifestará más fervor religioso que el anterior, evolución que se debe a dos factores cruciales: el islamismo militante y la evangelización cristiana (citado por el cardenal Paul Poupard, presidente del Consejo Pontificio de la Cultura y del Diálogo Interreligioso en una entrevista con Konstantin Eggert, publicada en el semanario católico británico *The Tablet* el 4 de agosto de 2007).

¹⁶ Encontré la siguiente reflexión en un artículo que trata de la intervención responsable en temas medioambientales en el contexto africano: “Cuando situamos de nuevo a Dios en el centro de los asuntos medioambientales y agrícolas, donde nuestro Creador merece estar, él nos prepara y nos permite empezar a hacer los cambios decisivos que se necesitan”. Cf. Craig Sorley, “Christ, Creation Stewardship, and Missions: How Discipleship into a Biblical Worldview on Environmental Stewardship Can Transform People and Their Land”, *International Bulletin of Missionary Research* 35 (2011) 143.

En el primer relato bíblico sobre la creación, el libro del Génesis deja claro que Dios creó el universo para el bien de los seres humanos y, de hecho, puso a los humanos a la cabeza de la creación. Esta es la implicación inequívoca de la creación de los seres humanos al final de un proceso gradual (cf. Gen 1,1-25). A través de enunciados claros, primero mediante las propias palabras de Dios en estilo directo (cf. Gen 1,26) y luego en estilo indirecto con las palabras del narrador (cf. Gen 1,27) –es decir, con una doble declaración–, se explica que los seres humanos son creados a imagen de Dios. A continuación, Dios confía toda la creación a los humanos en palabras que irradian un significado supremo: “Sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo” (Gen 1,28).

Según la historia bíblica, la humanidad recibió del Dios bondadoso la noble tarea de administrar la creación. Entendemos la labor de un administrador en términos de cuidar las cosas del dueño. Dios es el dueño de la creación y Dios transmite esta posesión tan valiosa a los humanos para que la salvaguarden. A la vez que se nombra administradores a los seres humanos, también se les dota de libertad suprema para dominar la creación y utilizarla en aras del bien común. Hay ciertos límites y responsabilidades implícitos en el proceso de dominar y hacer uso de la creación. La libertad siempre conlleva responsabilidad, ya que no existe nada llamado libertad incondicional. Tal vez inicialmente la familia humana fue consciente de esos límites y responsabilidades, pero en algún momento perdimos de vista esta dimensión crucial del generoso acto de confianza de Dios.¹⁷ El calentamiento global y el cambio climático son las consecuencias de una larga serie de acciones irresponsables y abusivas perpetradas contra el don que Dios nos ofreció, contra las bondades de la naturaleza. El aumento incesante del monoculturalismo industrial, alentado por el crecimiento sin precedentes del consumismo con su correspondiente ideología, nos ha llevado al punto en el que ahora nos encontramos.

Resulta interesante analizar el contexto de las pocas apariciones de la palabra *morphē* y sus derivados en el Nuevo Testamento, puesto que puede ofrecernos algunas ideas útiles para concebir la metamorfosis del mundo como un proceso de motivación religiosa.¹⁸

El sustantivo *morphē* aparece solo tres veces en el Nuevo Testamento. En primer lugar, lo encontramos en Mc 16,12 que forma parte del “final largo” del Evangelio (Mc 16,9-20). El versículo habla de la aparición de Cristo resucitado “bajo otra forma” (*en hetera morphē[i]*) a dos discípulos que se dirigían al campo, presumiblemente el mismo día de Pascua. Los estudiosos creen generalmente que es una referencia críptica a la historia de Emaús narrada con detalle en el Evangelio de Lucas (Lc 24,13-35). “Bajo otra forma” significa con una apariencia humana, pero diferente de la forma que Jesús tuvo durante su vida terrenal. Hace referencia a la nueva existencia que asumió el Cristo resucitado, la nueva vida que emprendió y que se convirtió en la semilla de la comunidad que estaba naciendo, la comunidad apostólica. Cristo quería que este “pequeño rebaño” fuera el símbolo y el servidor de la gran realidad del reino de Dios que él mismo promovió con sus palabras y sus actos durante su ministerio terrenal. Esta comunidad llevaba en su seno las semillas de una transformación radical y debía permanecer en un estado de revolución permanente. Una formación social que intrínsecamente adopte la actitud implícita será capaz de dirigirse hacia una metamorfosis que mejorará la vida.

Los otros dos ejemplos de *morphē* se encuentran en el famoso himno cristológico de la Carta a los Filipenses (Flp 2,6-11). El contenido del himno es que Jesucristo, habiendo tenido forma divina antes de la encarnación (*en morphē[i] theou huparchōn*), tomó la forma de un siervo (*morphēn doulou labōn*) al convertirse en un ser humano. Este cambio de imagen divina a imagen de un ser humano mortal es, de hecho, la metamorfosis más radical posible. Su acto de au-

¹⁷ En este contexto, hay quien señala que la ausencia de una figura patriarcal sólida entre las divinidades es un signo distintivo de muchas religiones cósmicas y tribales. Se preguntan si no son esos conceptos (y la conceptualización) los que allanaron el camino para todas las formulaciones sociales dominantes que se sucedieron. ¿No es Dios, que dio el control total de la naturaleza a los humanos, quien finalmente se convirtió en la fuente de inspiración para la explotación irracional de la Tierra?

¹⁸ Sobre los puntos de vista citados aquí, cf. J. Behm, “*morphē*, etc.”, *Theological Dictionary of New Testament* (TDNT), vol. IV, 742-759.

tohumillación no es solo lo contrario de una utilización egoísta de su condición, sino que contrasta al máximo con su anterior modo de ser en el poder y esplendor divinos. Deja de lado la altitud gloriosa que le corresponde y asume el estado de inferioridad de un ser humano para lograr la redención de los hermanos y hermanas de su familia humana. La virtud del vaciamiento (*kenosis*), demostrada de forma insuperable en el acto de la encarnación, constituye la base de la actitud que debe respaldar el esfuerzo colectivo de la humanidad hacia una metamorfosis genuina, necesaria para empujar a la humanidad de vuelta a un lugar más seguro y alejado del precipicio al que se ha precipitado.

Permitir que tal actitud se arraigue en nosotros puede compararse con el proceso de formación de Cristo en nuestro interior. En Gál 4,19 Pablo habla de los dolores de parto que sufre hasta que Cristo se forma en el corazón de sus hermanos cristianos en la iglesia de Galacia. El apóstol utiliza el verbo *morpoō* en aoristo subjuntivo pasivo para referirse al proceso de “formación de Cristo” que tiene lugar en el corazón de cada creyente a medida que madura en la fe cristiana. El crecimiento de Cristo en los creyentes es comparable al desarrollo del feto en el útero. Es un proceso delicado y necesita de una gran atención, pero da como resultado una especie de madurez espiritual que nos lleva decididamente a la meta de la metamorfosis.

Los evangelistas Mateo y Marcos utilizan el verbo compuesto *metamorphoomai* para referirse al cambio que se produjo en la apariencia externa de Jesús con motivo de la Transfiguración (cf. Mt 17,2; Mc 9,2). Ambos evangelios utilizan la misma forma verbal *metemorphōthē* (aoristo, voz pasiva, modo indicativo, tercera persona del singular de *metamorphoomai*). En un momento crucial de su ministerio público, cuando incluso sus seguidores más cercanos se vieron asaltados por dudas e incertidumbres sobre sus declaraciones mesiánicas, Jesús reveló su identidad divina a un grupo selecto de sus discípulos para tranquilizarlos. El cambio fue tan profundo que los discípulos en conflicto quedaron atemorizados y sin palabras, pero obviamente también su frágil moral se fortaleció.

El mismo verbo también se encuentra en Rom 12,2 y 2 Cor 3,18. Ambos contextos hablan de un cambio positivo o una transformación profunda que permiten a la persona mantenerse firme en su camino de fe. En el contexto de Romanos, Pablo habla de la necesidad de no conformarse a los criterios del tiempo presente que es pasajero e imperfecto. Por otra parte, el Apóstol insta a los creyentes a ser transformados (*metamorphousthe*: imperativo pasivo del verbo *metamorphoomai*) con la ayuda de la gracia de Dios y bajo la influencia del Espíritu Santo.¹⁹ La misma idea de representar a Dios actuando a través del Espíritu Santo como agente de transformación está implícita en 2 Cor 3,18, donde la forma verbal utilizada es *metamorphoumetha* (indicativo pasivo). Mientras contemplan la gloria de Dios a través de la luz alcanzada mediante la aceptación de la fe, los creyentes se transforman progresivamente en la imagen de Cristo, ya que la salvación es un proceso cuya finalidad es conformarse con Cristo.²⁰

El breve estudio realizado anteriormente sobre los contextos en los que el Nuevo Testamento habla del proceso de transformación –guiado por un propósito determinado– nos ofrece una idea clara de cómo la dimensión religiosa reformula el concepto de metamorfosis.

Conclusión

En última instancia la metamorfosis tiene por objetivo la reestructuración de la sociedad, que es lo que se espera como resultado del proceso. Bajo las circunstancias actuales, dicha reestructuración solo puede iniciarse a través de una reunión a gran escala de fuerzas morales en la que el componente religioso sea un factor indispensable, porque en el centro de esta iniciativa debe haber un esfuerzo para fomentar y sostener una conversión ecológica. Teniendo en cuenta que nuestro mundo se encuentra actualmente al borde de un frágil precipicio, afrontando serios desafíos desde múltiples frentes, tal reestructuración se ha convertido en un imperativo. Las

¹⁹ Cf. Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (Nueva York, Londres, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1992) 640-641.

²⁰ Jerome Murphy-O'Connor, “The Second Letter to the Corinthians”, en Raymond E. Brown et alii (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Londres: Geoffrey Chapman, 1991) 820.

perspectivas son nefastas y se requiere una acción inmediata no solo para asegurar el bienestar de la generación actual o la prosperidad de las generaciones futuras, sino para garantizar la propia supervivencia de la raza. Con el telón de fondo del modelo económico neoliberal y sus demandas hegemónicas y mesiánicas que monopolizan el mundo entero, la explotación irracional de las riquezas de la naturaleza que sigue en incesante aumento, la frecuencia cada vez mayor de las catástrofes naturales resultantes del cambio climático que causan una devastación increíble, la posibilidad de un holocausto nuclear cada vez más cercano y el empobrecimiento creciente de amplios sectores de la población mundial que se ha convertido en una realidad innegable, la única esperanza de salvación para nuestro planeta asediado reside en intensificar los esfuerzos para lograr otro modelo de sociedad.

Sin ningún lugar a dudas, la cultura que prevalece hoy día se aleja peligrosamente de la idea de un modo de vida fundamentado en la religión. El modelo bíblico de una comunidad construida sobre los cimientos de la alianza entre Dios y la comunidad humana y que se apoya en los pilares de la libertad, la fraternidad y la justicia, apenas se hace visible.²¹ Por supuesto, hay un número considerable de personas que de manera ingenua se empeñan en creer que la madre Tierra es lo suficientemente magnánima como para perdonar la gran cantidad de maltratos que ha recibido y que se librarán de todos los efectos nocivos de la actuación y la negligencia humanas, al igual que un perro peludo, después de una zambullida, ¡se sacude toda el agua de su cuerpo en un esfuerzo frenético por secarse! Tal vez pueda consolarnos el hecho de que cada vez más gente, como Ulrich Beck, se está dando cuenta de que el adversario podría alcanzarnos más pronto que tarde. La premonición de una catástrofe inminente anima a muchas personas a pensar en un modelo alternativo. Puede pasar aún más tiempo antes de que estos esfuerzos adquieran el ímpetu deseado, por lo que esperamos que gran parte de nuestro mundo actual resista hasta entonces. En cualquier caso, hace ya mucho tiempo que se necesita una acción decidida, habida cuenta de que lo que está en juego no son las fortunas de unos pocos millones de personas o de solo una parte de la humanidad atribulada, ¡sino que está en juego la supervivencia de la Tierra como planeta generador de vida!



²¹ Para un desarrollo más elaborado de esta idea, cf. Thomas Malipurathu, "Contrast Community: Its Meaning and Relevance for Our Times", *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 62 (1998) 606-623.

La lectura de la Biblia como fuente de justicia y paz ¹

CARDENAL PETER KODWO TURKSON

Presidente del Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz

Introducción

Con el título “La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”, este congreso ha sido sin duda alguna un momento privilegiado de meditación compartida sobre la nueva exhortación papal, *Verbum Domini* [VD]. También representa para mí una gran alegría la publicación de *Verbum Domini*, habida cuenta de no solo mi participación en la XII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos en octubre de 2008, sino también mi participación en el Comité del Sínodo que trabajó en los esbozos de la exhortación.

Estoy particularmente feliz de estar con ustedes, miembros de una Federación Bíblica, porque su área particular de interés y estudio, la Biblia, me recuerda una experiencia memorable en mi vida: intenté conseguir que mi obispo me permitiera estudiar ciencias (física y química) y el resultado fue que me enviaron a Roma para estudiar Sagrada Escritura. En retrospectiva, he aprendido a atribuir a la divina providencia todo lo que sucedió aquel día de otoño de 1974, puesto que, además de los ministerios de formación en el seminario y del cuidado pastoral de una diócesis, para los que mi formación bíblica fue una ventaja incomparable, incluso el ministerio que ejerzo ahora en la Curia Romana (como presidente del Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz) se beneficia enormemente de mis estudios y conocimiento de la Biblia. La *Doctrina Social de la Iglesia*, en efecto, se fundamenta en las Escrituras y en la tradición de la Iglesia; y no solo los estudios bíblicos rigurosos, sino también todo conocimiento y acercamiento personal a la Biblia ayuda a enriquecer la comprensión de la *Doctrina Social de la Iglesia* y su aplicación.

Así pues, un año después del Sínodo sobre la *Palabra de Dios*, se convocó el segundo Sínodo de Obispos para África (octubre de 2009) para valorar la experiencia y el recorrido del primer Sínodo para África en el continente.

Cuando el primer sínodo para África se reunió (abril de 1994) para considerar la evangelización (la predicación misionera de la Palabra de Dios) en el continente y sus islas en el umbral del tercer milenio de la fe cristiana, adoptó el lema “la Iglesia como familia de Dios” como su guía principal para la evangelización de África.² La visión de la Iglesia como familia de Dios evocaba valores como, por ejemplo, el interés por los demás, la solidaridad, el diálogo, la confianza, la aceptación y la cordialidad en las relaciones. Sin embargo, todos ellos son valores que convergen para describir la comunión y una red de relaciones como rasgos básicos de la vida familiar. Con esta visión, el sínodo trató de afirmar que la nueva evangelización tendría como objetivo la construcción de la Iglesia como una “familia”, sin actitudes distantes y divisorias. El sínodo “soñó” con una Iglesia reconciliada, con diferentes grupos étnicos viviendo en comunión y solidaridad.³

¹ *Nota editorial*: La conferencia del cardenal Turkson fue pronunciada en inglés durante el congreso internacional de la Federación Bíblica Católica sobre “La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia”, celebrado en Roma en diciembre de 2010 para estudiar la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* del Papa Benedicto XVI, publicada en ese mismo año. La conferencia se publicó por primera vez en italiano en Ernesto Borghi (ed.), *Ascoltare, rispondere, vivere: atti del Congresso Internazionale “La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa” (1-4 dicembre 2010)*, Milano: Edizioni Terra Santa, 2011, p. 159-170.

² Cf. *Ecclesia in Africa* #63.

³ *Ibidem*.

“Reconciliados para vivir en comunión”: ¡esta iba a ser realmente la vida de la Iglesia! Porque la Iglesia es un cuerpo (= familia), cuyos miembros viven en comunión con Dios y con los demás.

En efecto, la comunión según el modo de vida de la Trinidad es la vida de la Iglesia. Es la obra de las acciones salvadoras de Dios. La justicia la alimenta y la hace crecer; y el fruto de ambas (comunión y justicia) es la paz. Por consiguiente, cuando la justicia es desatendida y pisoteada, la comunión se rompe, se deteriora y se debilita; y se necesita la reconciliación para repararla y restablecerla en su totalidad.

El sentido básico de la justicia: la justicia de Dios y de su reino

La noción de justicia parece haber estado vinculada al ámbito de la religión desde el principio, en la antigua Grecia,⁴ en las religiones tradicionales africanas, pero más concretamente en el Antiguo Testamento, donde la justicia es tanto religiosa (salvadora) como social. De hecho, en el Antiguo Testamento se manifiesta la firme convicción de que la justicia no puede llegar al ser humano por sí mismo, ya que es un don de Dios; y el Nuevo Testamento desarrolla más a fondo esta idea, haciendo de la justicia la revelación suprema de la gracia salvadora de Dios. Por lo tanto, en la justicia hay un carácter trascendente así como un carácter social; y es de vital importancia que la justicia social esté bien arraigada en la justicia divina trascendente, la justicia de Dios y de su reino (Mt 6,33).

El sentido de la “rectitud del reino”⁵

La rectitud/justicia del reino no es en realidad una justicia retributiva, aunque este es a veces el sentido de su asignación a Dios (Ap 15,4; 19,2.11; 16,5-6; Heb 6,10; 2 Tes 1,6); ni tampoco tiene el sentido de “conformidad con una norma o un conjunto de normas”. Al menos, no es este su sentido original, y nunca debería aplicarse a Dios de ese modo.

La justicia/rectitud de Dios y de su reino es una revelación de la justicia de Dios (sus actos de justicia) que está destinada a hacer los seres humanos justos y a configurar su vida ante Dios. Es una iniciativa de Dios, quien establece (restablece) la comunión o relación con el hombre mediante la acción justa, concebida como obras de salvación en nombre de Israel y de la humanidad. Por lo tanto, es un concepto de relación; y la persona justa es la que ha cumplido las exigencias que le impone la relación en la que se encuentra.

Presentada como *tsdaqah* y *tsedek*, la justicia/rectitud es el cumplimiento de las exigencias de la relación en la que uno se encuentra, ya sea una relación con Dios o con el ser humano.⁶ Y, cuando Dios o el ser humano cumple las condiciones que le impone la relación, es, en términos de la Biblia, “justo” (*tsadiq* / *dikaios*).



⁴ Platón, *Gorgias*, 5076; *Republica*, 1, 331a.

⁵ Cf. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, 88-85, 91-99.

⁶ La “justicia” en cualquiera de sus formas tiene el sentido básico de todo lo que se merece una persona en razón de su dignidad y vocación a la comunión de personas (cf. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, #3, 63).

Fundamentalmente, tres acontecimientos corresponden/constituyen las iniciativas de Dios que establecen todas las relaciones que existen entre Dios y los seres humanos, y, dicho sea de paso, también explican las diversas formas de relación entre las personas. Los seres humanos se relacionan con Dios por los siguientes motivos.

- La creación de la humanidad “a imagen y semejanza de Dios” (Gen 1,26-27). Por lo tanto, el origen común de la humanidad y la paternidad común relaciona por completo a todos los miembros de la familia humana, unos con otros, como hermanos y hermanas.⁷
- La elección de Israel en el pacto de Dios; por ello Israel es “el primogénito de Dios”, “su herencia” y “su porción”.
- La nueva alianza en la sangre de Cristo, por la cual todos los seguidores de Cristo llevan el “sello del Espíritu Santo” (Ef 1,13-14), que los convierte en “templos del Espíritu Santo” y “hogares de Dios”.

Estos tres motivos son la base de las relaciones entre Dios y la humanidad, en varios puntos de la historia. Son iniciativas de Dios y actos de su amor. El hombre/la humanidad o bien abre y acepta la relación o bien la cierra y la rechaza; y la justicia/rectitud describe la conducta tanto de Dios como del hombre en esta serie de relaciones. En este sentido, la rectitud es una justicia radical y completa de carácter religioso, que requiere que el hombre se entregue a Dios, en la obediencia y en la fe, y que hace de cada pecado una “injuria”, una injusticia y una impiedad.



La rectitud/justicia basada en la iniciativa divina de la creación

La pregunta sobre el pago de impuestos al César (Mt 22,15-22; Mc 12,13-17; Lc 20,20-26) le dio a Jesús la oportunidad de definir la relación básica entre Dios y el hombre como justicia (rectitud). Dios ha creado a la humanidad en una relación especial consigo mismo, a imagen y semejanza suya, y la existencia humana no conoce ninguna otra forma y carácter auténticos.

El episodio evoca la práctica de expresar la propiedad imprimiendo etiquetas, imágenes y títulos. La moneda es propiedad del César tal como indica su imagen impresa, hecho que permite a Dios reclamar la propiedad del hombre por su creación a imagen de Dios. Por lo tanto, la respuesta de Jesús: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” aborda la cuestión fundamental de si Dios recibe lo que es justo por parte de aquellos creados a su “imagen y semejanza” y que deben pertenecerle, es decir, los seres humanos (Gen 1,26-27). La pertenencia de la humanidad a Dios a causa de haber sido creada a su “imagen y semejanza” es la base de la vida de comunión entre Dios y la humanidad, y toma la forma de justicia,

esto es, la humanidad da a Dios lo que le corresponde. Y para hacerlo “obedece la voz de Dios”, “cree en Él” y “lo adora”. La falta de estas expresiones de pertenencia a Dios, como sucede cuando el hombre se entrega a los ídolos, hace al hombre culpable de la injusticia (injuria), y le invita a mostrar “arrepentimiento” (Hch 17,30).

La misma iniciativa divina conformó a la humanidad como descendientes de Dios (Hch 17,28-29), teniendo un solo Dios como Padre, compartiendo la filiación de Cristo, y siendo todos her-

⁷ A propósito, esto es también la base del mandamiento que exige un respeto positivo de la dignidad y los derechos de los demás, y una contribución solidaria a satisfacer sus necesidades (cf. *Gaudium et Spes* # 23-32, 63-72; Papa Juan XXIII, *Mater et Magistra*). La filiación común de la humanidad requiere que los hombres sean justos, actuando de conformidad con la voluntad de Dios, y unidos en solidaridad por el amor de Dios, como por el amor de un Padre.

manos y hermanas. Por consiguiente, existen relaciones en la humanidad que se basan en la creación y que tienen exigencias (derechos y obligaciones), cuya observancia describe a una persona como justa y recta.

La rectitud/justicia basada en el pacto de Dios

Los diferentes pactos en el Antiguo Testamento establecieron diversas relaciones:

1. Varias relaciones entre Dios y los individuos, los hogares y las familias, y el pueblo de Israel.

- individuos: Abraham (Gen 17,4), Isaac (Gen 17,19.21), Jacob (Ex 6,4), David (2 Cr 21,7);
- hogares y familias: Abraham (Gen 7,11), David (2 Sam 7);
- el pueblo de Israel (Dt 4,12-13; por lo tanto, Ex 19-20; 24,8; Lv 24,8; Is 24,5).

2. Las relaciones también entre personas humanas: Isaac y Abimélec (Gen 26,28-29), Jacob y Labán (Gen 31,44), David y Jonatán (1 Sam 20,16).

Los pactos establecían relaciones especiales, que imponían demandas a los participantes. El mantenimiento y la defensa de las obligaciones de la relación hacían que las partes fueran justas y rectas;⁸ y la justicia/rectitud era la observancia de las exigencias de las relaciones, lo que aseguraba la comunión y la hermandad, verticalmente, entre Dios y la humanidad, y horizontalmente, entre las personas. Los términos opuestos en la Biblia son “malvado/vil” y “maldad” (*rasha*), y ambos denotan la maldad cometida contra la persona con quien uno se relaciona. Así pues, el “malvado” destruye la comunión (comunión) al no cumplir las exigencias de la relación comunitaria.⁹

Las alianzas entre Dios y los individuos y el pueblo de Israel representaban las iniciativas de Dios, que conducían a los individuos, las familias y el pueblo de Israel a una relación especial y les exigían que cumplieran las demandas de las relaciones respecto a Dios y a ellos mismos. Por un lado, la exigencia de la relación era la sumisión con fe y confianza a la oferta de Dios, expresada a veces mediante la realización de un simple rito de circuncisión (Gen 17,10-11), pero a menudo mediante la observancia de las leyes (*torá*) de Dios (Ex 19,5; Dt 7,9, etc.). Por otro lado, los israelitas tenían que cumplir ciertas obligaciones entre ellos (justicia social) en razón de su alianza con Dios.

Cuando los individuos y el pueblo no cumplían las exigencias de la relación porque violaban la ley (pecaban), actuaban injustamente hacia Dios (injuria), y se apartaban ellos mismos de la relación. Sin embargo, no podían derogarla. Su reincorporación a la relación tenía que ser obra de Dios, el miembro perjudicado, que perdonaría la “injuria”. El propio Israel no tendría forma de regresar él mismo a la relación. Todo lo que Israel podía hacer era arrepentirse y permitir que Dios lo readmitiera en la relación. La justicia de Dios ofendida solo podía ser reparada (restablecida) por Dios. Es Dios quien justificó a Israel, haciéndolo de nuevo merecedor de la alianza; y Dios hizo esto por misericordia y amor. Dios demostró su rectitud haciendo que Israel fuera

⁸ Así, Tamar era más recta que su suegro, porque no quería cumplir con la costumbre familiar (Gen 38,26) y David no quería matar a Saúl, “porque es el ungido del Señor” (1 Sam 24,7.11) y un “padre” para él (1 Sm 24,12). Cuando una relación cambia, las demandas también cambian. Aquel que cuida a los huérfanos, a la viuda y los defiende es justo (Job 29,12.16; Os 2,19). El que trata a los sirvientes con humanidad, vive en paz con los vecinos y habla bien es recto/justo (Job 31,1-13; Prov 29,2; Is 35,15; Sal 52,3, etc.).

La *rectitud/justicia* como conducta que recae sobre los miembros de la comunidad es a veces salvaguardada y aplicada por los jueces y resuelta en los tribunales. Este es un sentido forense de la justicia; por lo tanto, tanto Dios como el rey juegan el papel de jueces (Dt 25,1; 1 Re 8,32; Ex 23,6s; Sal 9,4; 50,6; 96,13). Los juicios justos restauran la integridad de una comunidad, y es en este sentido que el juicio y el gobierno justos se convierten en atributos del Rey-Mesías.

⁹ El “malvado” (*rasha*) es aquel que ejerce la fuerza y la falsedad, ignora los deberes que el parentesco y el pacto le imponen, pisotea los derechos de los demás, etc. Cf. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, 81.

recto y digno nuevamente de la alianza; y la respuesta de Israel fue mostrar arrepentimiento y volver a aceptar en la fe dicha alianza.

La rectitud/justicia basada en la nueva alianza con Cristo

El Antiguo Testamento es, en gran medida, la historia de la ruptura de alianzas. Sin embargo, termina con la nota esperanzadora de la promesa de un nuevo pacto; y la venida de Jesucristo cumple la promesa y sella el nuevo pacto entre Dios y la humanidad con su muerte en la cruz.

Al no haber sido capaz de cumplir las demandas de su alianza con Dios, Israel se situó fuera de la relación y solo pudo rezar para que Dios lo salvara y “causara su retorno” (Sal 80,3.7.19), confesando sus pecados. Este fue el tema principal de Oseas y los profetas del post-exilio. La justicia de Dios consistía ahora en su justificación de Israel, haciendo que Israel volviera a la alianza a pesar de sus fracasos; por su parte, la justicia de Israel consistía en confesar sus pecados, en reconocer sus fracasos y aceptar en la fe la oferta misericordiosa de salvación de Dios.

De hecho, este era el contenido del ministerio y el bautismo de Juan el Bautista, quien cumplió toda la justicia en el sentido de que el arrepentimiento y la confesión de los pecados –que él exigía– eran el reconocimiento por parte de Israel (la humanidad) de su incapacidad para ser fiel a las exigencias del pacto, de su inmerecida experiencia, pero también del perdón y el favor justificante de Dios y del reconocimiento de que Dios actúa solo por amor y misericordia. Cuando Jesús recibió el bautismo de Juan, se unió a la humanidad para confesar todo lo anterior como la justicia de Dios.

En Jesús y en su ministerio, se ve la gracia justificante de Dios en acción, pasando por alto las justas demandas de la relación de alianza, y reincorporando a la humanidad, mediante la misericordia¹⁰ y el amor, en una relación de alianza. También se ve la constitución de una nueva comunidad de alianza, dotada del Espíritu Santo y capacitada así para responder a la justicia de Dios en la fe a través de la confesión de los pecados. “Pues por la bondad de Dios habéis recibido la salvación por medio de la fe. No es esto algo que vosotros mismos hayáis conseguido, sino que os lo ha dado Dios” (Ef 2,8).

En Dios, la justicia no es un atributo, sino un don, una gracia justificante, manifestada en sus acciones salvadoras hacia el hombre y recibida en la fe. El creyente, bautizado en Jesús (el maestro de la justicia), se convierte en la justicia de Dios en Cristo (2 Cor 5,21), testimoniándola, bajo el poder del Espíritu Santo, como totalmente gratuita. Es justificado (es decir, regresa a la comunión con Dios a través del perdón) por la misericordia y el amor de Dios.¹¹

En conclusión, se puede afirmar que la justicia de la Sagrada Escritura, la justicia/rectitud de Dios y de su reino, se caracteriza por “fundamentarse en el amor divino y ejercerse en la misericordia”. Como enseñó el Papa Juan Pablo II, la justicia no basta para formar, restaurar y mantener la comunión y las relaciones. Necesita misericordia y amor; y es la presencia del Espíritu, como un don y como una fuerza de amor, lo que confirma la justicia.

La “paz” que el mundo no puede dar

La justicia/rectitud, tal como vimos anteriormente, es un concepto de relación; y la persona justa ha cumplido con las exigencias que le impone la relación en la que se encuentra. En el caso del Israel pecador y la humanidad derrotada (Rom 5,6ss), a quienes Dios justifica imponiéndoles la justicia en Cristo por amor y misericordia, la exigencia de la relación en la que se encuentran es confesar la rectitud/justicia de Dios. Esto significa mostrar arrepentimiento y aceptar, en la fe, la oferta de Dios de la comunión de alianza en Cristo, y aceptar también la comunidad de cristianos como el lugar donde vivir la rectitud impuesta.

¹⁰ El Papa Juan Pablo II define la “misericordia” como “un poder especial de amor, que prevalece sobre el pecado y la infidelidad del pueblo elegido” (*Dives in Misericordia* #4.3).

¹¹ Así, el Papa Juan Pablo II enseña que en las relaciones entre individuos y grupos sociales, etc., “la justicia no es suficiente”. Se necesita ese “poder más profundo, que es el amor” (cf. *Dives in Misericordia* #12).

La persona justa y recta es, por lo tanto, aquella que se reconoce necesitada del perdón de Dios, se somete a su oferta en la fe, y así entra en comunión con Dios. De este modo, es decir, siendo justa y estando en comunión con Dios, también acepta a la comunidad cristiana de creyentes y al resto de la humanidad como personas con las que mantiene una relación de alianza ante Dios, y con las que debe vivir las exigencias de sus diversos tipos de relaciones como miembros de la alianza.

Curiosamente, en el Evangelio de Lucas se otorga “paz”, en la tierra, “entre los hombres que gozan de su favor” (Lc 2,14). El sentido de la frase: “entre los hombres que gozan de su favor” es, según algunos autores, “cualquiera que reciba la gracia de Dios y responda con fe”.¹² Esta interpretación de la frase coincide con la definición que antes hemos dado de la persona justa y recta. Parecería entonces que los “justos/rectos”, en cuanto están dispuestos a aceptar las obras de salvación de Dios en la fe, son los beneficiarios de la “paz” de Dios en la tierra.

Aquí se subraya la estrecha relación entre la paz y la justicia/rectitud. El salmista las describe abrazándose (Sal 85,10) y Pablo da testimonio de su interdependencia: “Así pues, ya justificados gracias a la fe, tenemos paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo” (Rom 5,1).

El sentido de la paz de Cristo

Por consiguiente, la “paz”, que es el fruto de la “justicia”, no tiene solamente un sentido secular puesto que significa la ausencia de conflictos (Gen 34,21; Jos 9,15; 10,1,4; Lc 14,32), la armonía en el hogar y en la familia (Is 38,17; Sal 37,11; 1 Cor 7,15; Mt 10,34; Lc 12,51), la seguridad y la prosperidad individual y colectiva (nacional) (Jc 18,6; 2 Re 20,19; Is 32,18). Ciertamente la “paz existe cuando los seres humanos y sus sociedades cumplen sus respectivas obligaciones y reconocen los derechos de otras personas y sociedades”,¹³ y este es uno de los resultados obtenidos al trabajar por la justicia.¹⁴ Pero la “paz” también trasciende el mundo y los esfuerzos humanos.¹⁵ Tiene también un sentido religioso, ya que toda “paz” es un don de Dios (Is 45,7) y la condición de paz es la presencia de Dios (Num 6,26). Generalmente expresada como *shalom* (en el Antiguo Testamento) y *eirēnē* (en la Biblia de los LXX y en el Nuevo Testamento), la “paz” de cualquier tipo es una plenitud establecida y dada por Dios. Así pues, mientras que los malvados no tienen paz (Is 48; Sal 34,14), la justicia bajo el pacto pacifica al hombre.

La “paz” mantiene una relación de causa-efecto con la “justicia” (Is 32,17), y se usa junto con la “rectitud” (Mal 2,6), la “fidelidad” (2 Sam 2,19) y la “veracidad” (Za 8,19) como virtudes de la vida en alianza. El contexto en el que se manifiestan es la alianza, como un acto de Dios que devuelve al hombre a la plenitud y a la relación con Dios. Precisamente, a causa de este escenario de alianza y experiencia de “paz” de Israel, y a la luz de los fracasos de la alianza de Israel, los escritos post-exílicos de Israel comenzarían a ver la “paz” producida por el castigo del siervo de Dios (Is 53,5).

Jesucristo, en su misión y ministerio, cumplió la visión de los últimos profetas de Israel, porque “fue entregado a la muerte por nuestros pecados y resucitado para hacernos justos” (Rom 4,25). Si la “paz” viene de Dios (Gal 1,3; Ef 1,2; Ap 1,4) y es de Dios (Flp 4,7; Col 3,5; Rom 15,33), la paz es Cristo mismo (Ef 2,14) y es su don (Jn 14,27). Es él quien la proclama y la establece (Ef 2,17). Él es la presencia de Dios, que trae la paz que nosotros mismos no podemos alcanzar. Viene con el reino/reinado de Dios que llama a la conversión. En última instancia, la “paz” del reino es un don, otorgado por Cristo resucitado a su comunidad de seguidores; y es también un don que debe ponerse de manifiesto en la vida y la conducta de los miembros de la comunidad.

¹² “A lo largo del Evangelio de Lucas, ‘la paz en la tierra’ llega a los marginados, a los discípulos, a los extranjeros, a cualquiera que reciba la gracia de Dios y responda con fe” (cf. Joel B. Green et alii [ed.], *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992, pág. 605).

¹³ *Pacem in Terris* #172.

¹⁴ *Gaudium et Spes* #84.

¹⁵ Aunque es una tarea, algo por lo que trabajar, la “paz” es un don de Dios, algo que nuestra paz terrenal solo anticipa vagamente.

Cuando Jesús otorga la paz

En su nacimiento, se anunció el don de la “paz”, así como la disposición para recibirla: aquellos que gozan de su favor, a saber, los “justos/rectos ante Dios”.

Cuando Jesús curó a los enfermos, los despidió “en paz” (“vete en paz”, Mc 5,34). “Vete en paz” no era una simple bendición de despedida. Era el ofrecimiento de *shalom*. Las personas curadas no solo recuperaron la plenitud de su cuerpo, sino que también obtuvieron la paz con Dios por medio de su fe, y sanaron por completo ante Dios y el hombre. En el caso de la mujer que sufría hemorragias (Mc 5,24-34), Jesús no solo la curó de su “flujo de sangre”, y de cualquier otra impureza social y religiosa que su enfermedad pudiera implicar, sino que también puso de relieve su fe: su curación ante Dios (Mc 5,34; 2,5; 10,52). El milagro de su curación fue un regreso a la plenitud, a su comunidad y al Dios de su fe.

El saludo de “paz” que dio Jesús a sus discípulos en la mañana de la resurrección (Jn 20,19-21) fue tanto el perdón de su traición y su abandono como la reanudación de la amistad. Jesús no solicitó que los discípulos admitieran su culpa. No hubo ninguna petición de perdón y no se pronunció ninguna disculpa. Simplemente hubo un benévolo olvido de todas las faltas. En su lugar se ofreció un perdón gratuito y un saludo conciliador de “paz”.

El castigo que sufrió Jesús nos trajo la “paz”, la “paz” de Jesús (Is 53,5). Es, por lo tanto, una restitución libre e inmerecida de la plenitud y la comunión con Dios y con la comunidad humana; y la reciben todos los que la reconocen como la gracia de Dios y responden en la fe... es decir, “aquellos que gozan del favor de Dios”. Los cristianos necesitan ser “aquellos que gozan del favor de Dios”, para que puedan recibir en la tierra la paz que los ángeles anunciaron: la paz de Cristo. Como mensajeros en la tierra de la paz de Cristo, Pablo exhorta a sus comunidades cristianas a buscar la paz (Rom 14,19; Ef 4,3; Heb 12,14) y a estar en paz unos con otros (Rom 12,18; 2 Cor 13,11). Ahora bien, también como dichos mensajeros en la tierra de la paz de Cristo, necesitamos recordar –igual que hicimos con la “justicia”– que “la paz es una experiencia que va más allá de la aplicación estricta de la justicia”. Requiere amor, y el amor que hace posible la paz entra en escena cuando los seres humanos comparten no solo sus bienes materiales, sino también sus valores personales y espirituales.¹⁶

Así pues, la Biblia puede ser considerada una “fuente” de “justicia” y de paz”, si se toman en cuenta su revelación y sus enseñanzas sobre la “justicia” y la “paz”.

“Justicia” y “paz” como virtudes sociales: compromisos de los cristianos en el mundo

Pero también hay un sentido en el que la Biblia, especialmente su lectura, puede ser considerada una fuente” de “justicia” y de “paz”. Nos referimos al hecho de que la Biblia instruye y prepara para el ejercicio y la vivencia de la “justicia” y de la “paz”. La lectura de la Biblia, como Palabra de Dios, convierte a una persona en un instrumento de justicia y de paz, permitiéndole vivir las implicaciones de su justificación/justicia gracias a Dios y al don de la paz de Cristo. Se trata de la vivencia de lo que la exhortación papal, *Verbum Domini*, llama “compromisos de los cristianos en el mundo”.

“Justicia” y “paz” como atributos de la humanidad redimida

En su sentido de “justicia”, la justicia de Dios hacia la humanidad, que constituye la justicia de la humanidad, describe su redención. La “humanidad justificada” es la “humanidad redimida” y devuelta a la comunión con Dios y consigo misma. Cristo, el Verbo del Padre Eterno, es el medio por el cual la humanidad se justifica y se redime. Así, la Carta a los Hebreos habla de la “redención eterna” de la humanidad por medio de la “sangre de Cristo, ofrecida por medio del Espíritu eterno sin mancha” (Heb 9,12ss). La Carta de Pedro retoma el tema de la redención de la humanidad por medio de la “sangre preciosa de Cristo” (1 Pe 1,18-19), pero continúa identificando la

¹⁶ Cf. *Gaudium et Spes* #78.

redención de la humanidad como un “renacimiento por medio de la semilla imperecedera de la Palabra de Dios viva y permanente” (1 Pe 1,23). Jesús, la Palabra de Dios en las Escrituras es el camino hacia la justicia de la humanidad (justicia/redención).

Es así como Jesús y su Palabra suscitan la conversión de la mujer samaritana en el pozo (Jn 4) y de Zaqueo (Lc 19,1ss). Y también de este modo la Palabra de Pentecostés predicada por Pedro lleva a la conversión (*justificación*) de tres mil oyentes, y se extiende en el ministerio apostólico de los seguidores de Jesús para traer “las otras ovejas que no son de este redil” (Jn 10,16). Estos son “los que creerán en mí (Cristo) por la palabra de ellos” (Jn 17,20).

Como instrumento de nuestra justicia, la Palabra de Dios necesita ser leída y meditada para entender la importancia de nuestra justicia (justificación).

Humanidad redimida, arquitectos de una ciudad terrenal que anticipa la ciudad celestial

La justicia de la humanidad debe convertirse en su forma de vida. Dios desea que su justicia hacia el hombre se convierta en la propia justicia del hombre. Debe ponerse de manifiesto, no solo en la relación de la humanidad con Dios, sino también en las relaciones humanas. Lo hace cuando inspira, por ejemplo, compromisos y solidaridades humanas, incluida la solidaridad con la creación.

Bajo el título “La Palabra de Dios y los compromisos en el mundo”, la exhortación postsinodal *Verbum Domini* identifica varias áreas de tales compromisos humanos y muestras de solidaridad (VD 99-108). En todas ellas, como observa el Santo Padre en la exhortación postsinodal *Verbum Domini*, es “la Palabra de Dios la que inspira a los hombres y mujeres a construir relaciones basadas en la rectitud y la justicia, y da testimonio del gran valor que tiene a ojos de Dios todo esfuerzo por crear un mundo más justo y más habitable” (VD 100).

En el ámbito social, un área común, pero importante, que muestra el compromiso inspirado en el sentido cristiano de la *justicia* es la búsqueda del bien común de la comunidad. Desearlo y esforzarse por conseguirlo es, según el Santo Padre, “una exigencia de justicia y caridad” (*Caritas in veritate* [Civ] 7). “Como todo compromiso con la Justicia” –continúa el Santo Padre–, “este [el compromiso con el bien común] tiene un lugar dentro del testimonio de la caridad divina que allana el camino para la eternidad a través de la acción temporal. En una sociedad cada vez más globalizada, el bien común y el esfuerzo por obtenerlo no pueden dejar de abarcar las dimensiones de toda la familia humana, es decir, de la comunidad de pueblos y naciones, de manera que configuren la ciudad terrenal en unidad y paz, convirtiéndola en cierta medida en una anticipación y prefiguración de la ciudad unida de Dios” (*Civ.* 7).

Esta vocación de trascender “la ciudad terrenal”, cimentada por actividades humanas que se inspiran en la justicia y la paz de Dios, se hace posible gracias a la revelación y la auto-manifestación de lo celestial en la historia humana. Porque, en efecto, “la gracia de Dios ha aparecido, brindándonos la salvación a todos, entrenándonos a renunciar a la impiedad y a las pasiones mundanas, y en la época actual a vivir vidas autocontroladas, rectas y piadosas...” (Tito 2,11).



De la palabra al compromiso

Implicaciones de una lectura bíblica que toma partido

SAMUEL ALMADA *

Introducción

Ciertamente toda exégesis, científica o no, está determinada por el contexto de vida del lector, por sus inquietudes y preguntas existenciales que determinan su perspectiva de lectura (eiségesis). De esta manera ninguna exégesis puede ser absolutamente objetiva o de validez universal. En primer lugar, el propio peso de la realidad que nos rodea es lo que condiciona y determina en gran parte nuestro horizonte de comprensión y nuestras preguntas; y resulta irresponsable intentar cualquier tipo de exégesis o interpretación de un texto sin tener en cuenta este aspecto fundamental. Esto tiene mayor vigencia hoy en un contexto de mayor flujo de información planetaria y de globalización en materia de comunicaciones.

De tal manera, hoy no podemos ignorar que nuestro contexto latinoamericano sigue dominado por un cuadro de pobreza, dispersión y desencanto que marca nuestra perspectiva de lectura y comprensión. Esta situación de vida determina a su vez nuestra búsqueda de cambio y articulación de proyectos de vida sustentables, y nos estimula a asumir responsabilidades en las decisiones que comprometen nuestro propio destino.

Así mismo, debemos reconocer que las situaciones de pobreza y marginación son el producto de una historia antigua y actual de opresión e injusticias que es muy difícil revertir rápidamente; y donde se mezclan factores y agentes externos e internos. El resultado fue el debilitamiento del tejido social donde existía e impidió la integración de diferentes sectores de la sociedad a un proyecto productivo y de distribución equitativa de los bienes y beneficios. En consecuencia, también se vio afectado el imaginario social y sus posibilidades de establecer ideas y proyectos alternativos viables. Por ejemplo, si los pueblos originarios de América Latina no son consultados o no participan plenamente de los pactos sociales, es natural que se opongan a cualquier tipo de proyecto por más bueno que parezca; y ésta es una de las razones principales que llevaron a una imposibilidad crónica de establecer acuerdos y concretar proyectos que sean ampliamente representativos. Así, los movimientos de liberación actualmente deberían poner el foco en la integración plena de los diferentes actores de nuestra sociedad y en la articulación de proyectos que se basen en el diálogo y tomen en cuenta los procesos sociales y culturales propios, lo cual a su vez es una manera más pertinente de participar en un mundo globalizado.

Tener en cuenta el contexto de vida como punto de partida para la lectura de un texto y sus proyecciones sobre la vida comunitaria, converge con el principio teológico y hermenéutico que comprende a Dios como el Dios de la historia que se revela en los acontecimientos del mundo y

* Samuel Almada es oriundo de la Patagonia (Argentina). Cursó estudios de teología en el Seminario Bautista de Buenos Aires, en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en Estrasburgo. Doctor por el Instituto Universitario ISEDET. Actualmente es profesor de Biblia (Antiguo Testamento) en el Instituto Bíblico Buenos Aires y otras instituciones teológicas. Es autor de diversos libros y numerosas publicaciones en revistas especializadas. Colaborador de la revista "Interpretación Bíblica" del Consejo Latinoamericano de Iglesias. Asesor exegético de Sociedades Bíblicas Unidas para la traducción del Antiguo Testamento al Qom (Toba). – Esta contribución fue publicada en *RIBLA* #53, 1.2006, pp. 31-39.

de los pueblos, y no sólo en la Palabra ya dicha.¹

Hablamos de comunidad lectora o receptora pues en última instancia todo texto existe gracias a una comunidad viva que lo recibe, lo transmite y también es moldeada por el texto recibido. De esta manera, el lector se encuentra incluido dentro del texto y forma parte del mismo; y a su vez, es interpretando sus textos cómo dicha comunidad se interpreta a sí misma.

Si la referencia al autor y al *Sitz im Leben* de un texto constituye su “trasfondo”, la comunidad lectora se encuentra en lo que denominamos el “adelante” del texto; y aunque estos dos planos se implican mutuamente, el “adelante” siempre supera al “trasfondo” y comanda la perspectiva y los modos de aproximación al texto; y como toda lectura se hace desde un contexto determinado lo relevante es el mensaje para la vida de quien lo recibe.

“El significado de un texto es cada vez un acontecimiento que nace del punto de intersección entre las obligaciones que un texto impone, lo cual está determinado en gran parte por su *Sitz im Leben*, y las expectativas diferentes de una serie de comunidades de lectura e interpretación que los presumibles autores del texto considerado no podrían anticipar.”² En este sentido, una hermenéutica atenta a la historia de la recepción de un texto siempre será consciente y respetuosa de la polisemia irreductible del mismo y de su reserva permanente de sentido.

1. Perspectiva de una comunidad lectora

Perspectiva evangélica

Definimos nuestra perspectiva de acercamiento al texto como *evangélica* en referencia al contexto de las iglesias y del pensamiento evangélicos. Esto significa asumir algunos presupuestos teológicos generales en el marco de la historia, las tradiciones y la identidad evangélicas; por ejemplo, podemos señalar la centralidad de la Biblia en el debate teológico y la orientación de las prácticas; en América Latina predomina la organización congregacional y la autonomía de las congregaciones locales; la historia está marcada por la disidencia frente a la religión dominante y las influencias de ésta en el poder de los Estados nacionales. De diversas maneras, los evangélicos hemos expresado el derecho a ser diferentes, lo cual muestra un grado considerable de convicción y compromiso con las creencias y prácticas sostenidas.

En los últimos veinte años, el número de evangélicos en América Latina ha crecido significativamente y también la cantidad de denominaciones, lo cual refleja un proceso dinámico de cambios y transformaciones al interior del mundo evangélico. Esto, a su vez, ha provocado crisis en la identidad evangélica y ha llevado a un replanteo profundo de sus perspectivas de inserción e interacción con el mundo, lo cual presenta desafíos concretos para la reflexión teológica y la lec-



¹ Esta pauta fundamental está más ampliamente desarrollada y explicada por J. Severino Croatto, *Liberación y libertad – Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, p. 8 y 17.

² Esta es una definición propuesta por André LaCocque y Paul Ricoeur en *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 9 (traducción propia). También tomamos de allí algunos conceptos sobre el papel que juega la comunidad lectora en la determinación del significado de un texto (ver p. 12-13).

tura de la Biblia. Uno de los desafíos particulares y actuales del mundo evangélico es pasar de la disidencia y la protesta a un papel más protagónico y comprometido en la vida pública y social, y la colaboración en la elaboración de nuevos paradigmas sociales y culturales.

Perspectiva comunitaria

La lectura comunitaria de los textos guarda afinidad con las características de la historia de la recepción del texto de la Biblia por parte de las diversas comunidades lectoras de diferentes épocas; y también sintoniza con el proceso de producción del texto como obra colectiva, lo cual es una característica de la mayoría de los libros bíblicos. Los diversos tipos de lectura e interpretación de los textos que se fueron estableciendo en la tradición judía, como el *midrás*, fueron surgiendo de la reflexión en el seno de la comunidad y no del trabajo de especialistas.

La profecía, por ejemplo, es una expresión que se produce en el seno de una comunidad, no es la predicación de un alienado. En la mayoría de los casos se debe hablar también de autoría colectiva, pues la composición de los textos refleja un largo proceso en el cual intervienen diversas comunidades, sectores y personas, de diferentes lugares y épocas. Por tanto, es pertinente hablar de la profecía como fenómeno comunitario; y a su vez, cuando la comunidad receptora encarna el mensaje profético y se transforma en portadora del mismo, podemos hablar de comunidad profética.

La lectura comunitaria de la Biblia es una modalidad ampliamente desarrollada en los ambientes evangélicos y en muchos aspectos es semejante a lo que se conoce como lectura popular o de base. Esta modalidad implica conceptos ideológicos particulares sobre los modos de producción del conocimiento y también sobre los modos de participación y organización del grupo.

La perspectiva comunitaria se opone a la individualista, pero la participación y el papel de los individuos son fundamentales para la conformación de la comunidad, que requiere de la solidaridad individual y voluntaria. Es importante comprender la responsabilidad individual como base de un proyecto comunitario, en el cual los intereses individuales y sectoriales estén subordinados al interés común. Lo comunitario presupone una forma de organización horizontal en la que se distribuyen equitativamente el conocimiento y otros bienes. Las jerarquías y prioridades se deben establecer atendiendo preferencialmente la situación de los más débiles y desfavorecidos.

Perspectiva ecuménica

La perspectiva ecuménica presupone una lectura bíblica abierta al diálogo entre diversos enfoques y énfasis, pero también que permita y estimule el intercambio con comunidades de lectura de otros libros, sagrados o no, e incluso con los que no tienen libro. Si la Biblia, que es una de las principales referencias del mundo evangélico, no nos ayuda a participar de un diálogo franco y abierto con todos, deberíamos replantearnos nuestros propios paradigmas teológicos y de lectura bíblica.³

En el contexto de un mundo más interrelacionado, la perspectiva ecuménica es aun más necesaria y pertinente; sin embargo, para muchos sectores evangélicos sigue siendo problemática pues es percibida como cierto relativismo que impide cualquier pretensión de verdad, y por tanto no se capta como un espacio de afirmación de valores y creencias que lleven al compromiso y el fortalecimiento de la participación en la comunidad.

Conviene recordar que en cierta manera el ecumenismo es hijo del protestantismo y quizás el espacio donde el protestantismo ha hecho uno de sus principales aportes al cristianismo; parte de la herencia de los reformadores fue su esfuerzo para alcanzar una catolicidad o policatolicidad.

³ Algunas pistas para la reflexión sobre un diálogo ecuménico las aporta Raimon Panikkar, "¿Es universal el lenguaje cristiano?", en *Los caminos inexhaustibles de la Palabra* (homenaje a J. Severino Croatto), Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000, p. 585-607.

Lo ecuménico también implica la afirmación de valores universales como la libertad de conciencia y de expresión, la justicia, los derechos humanos, el derecho a la vida. Lo ecuménico requiere de una disposición y actitud favorables al diálogo, y hay que ser conscientes de que un verdadero diálogo produce transformaciones en todos los participantes y enriquece de diversas maneras. Por último, la perspectiva ecuménica también requiere de toma de posición y compromiso. No se puede dialogar sobre ningún tema si los diferentes interlocutores no definen sus posiciones e ideas, o no son coherentes en su *praxis*. Por tanto, al contrario de lo que se piensa en algunos casos, la perspectiva ecuménica afirma y fortalece la identidad de los interlocutores, su historia y sus tradiciones, y es desde ese lugar particular donde cada interlocutor debe articular las ideas y proyectos que aporta al diálogo.

2. El texto de la Biblia y la palabra de Dios: clausura y apertura

Cuando nos referimos al texto de la Biblia se piensa en algo más o menos “fijo”, “clausurado”, cuyo desarrollo se ha acabado con su última redacción y posterior canonización; y a esta idea también han contribuido la exégesis moderna y los métodos histórico-críticos. La tradición escrita, aunque representa cierta determinación o limitación, nunca fue concebida como una forma de clausurar el sentido de los textos o interrumpir su carrera, sino todo lo contrario, ya que la fijación de un texto permite y propicia nuevas aperturas e interpretaciones. “Anunciar la clausura de un texto es como pronunciar un elogio fúnebre sobre una persona viva. El elogio puede ser fiel y apropiado, pero no por eso es menos torpe y prematuro”.⁴

No debemos desconocer que parte de esta tendencia hacia el “congelamiento” y la “clausura” de los textos vino y viene dada por la pretensión de algunos sectores de monopolizar el derecho a la interpretación de los mismos, y así ejercer un control sobre otros sectores y otras comunidades lectoras. Los fundamentalismos bíblicos, el literalismo, el concepto de inerrancia y otros tipos de lectura reduccionista o excluyente, reflejan dicha tendencia. Por otro lado, debemos ser conscientes de que toda lectura de un texto, en un contexto y en una situación determinada, implica necesariamente una forma de “clausura”, pero no para erigirse en excluyente o único criterio de verdad, sino para que sea pertinente y relevante para la situación específica; y en todo caso, dicha clausura a su vez propicia nuevas aperturas.



Afortunadamente siempre hubo y hay maneras de abrir los textos y producir nuevas lecturas. Diversas tradiciones y enfoques de épocas y lugares diferentes han enriquecido el espiral virtuoso de la interpretación y el sentido de los textos. Por ejemplo, la tradición judía habla de una *Torá escrita* acompañada de una *Torá oralmente transmitida*. No hay separación entre las dos; la segunda constituye un prolongamiento de la primera y le da vitalidad y capacidad de llenar el espacio temporal.⁵

⁴ Cf. A. LaCocque y P. Ricoeur, *Penser la Bible*, p. 10-11.

⁵ Idem, p. 10.

La tradición cristiana relaciona la Biblia con la palabra de Dios, no hay referencia a un texto o escritura de Dios; en este sentido la Escritura señala y se refiere a la palabra de Dios y no al revés. La *palabra* implica la oralidad y la *escritura* implica los textos; ahora es imposible reducir la palabra a un texto, y esta es una de las razones por las cuales un texto guarda una polisemia irreductible y una reserva permanente de sentido. Un texto siempre puede decir más de lo que dijo o dice.

El concepto de palabra de Dios aplicado a la Biblia nos brinda nuevas pistas para comprender la tradición escrita como horizonte de lectura siempre abierto, no acabado con la última redacción. La palabra pertenece a la órbita del espíritu, por eso podemos hablar de la Palabra de Dios como palabra permanente, palabra viva, la cual es imposible reducir a un texto.

3. La centralidad de la Biblia en el debate teológico

Rescatamos este principio heredado de la reforma, pues es un símbolo de la identidad evangélica que se manifiesta en el papel central que juega la Biblia en el debate teológico y la orientación de las prácticas de la comunidad. La Biblia resulta así una especie de espejo o parámetro (*canon* = caña de medir, medida) a través del cual la comunidad se mira y se interpreta a sí misma; es un punto de encuentro y una base para el diálogo y los acuerdos de la comunidad; es una fuente de autoridad y un criterio de verdad.

El principio hermenéutico evangélico de *sola scriptura* también implica considerar el texto de la Biblia como un todo, una unidad; el establecimiento de un canon tiene que ver con esta idea. La Biblia está constituida por diferentes partes que hablan de la misma cosa pero de diferente manera. Los ejes principales que estructuran el gran relato de la Biblia como totalidad son la justicia, el amor y la fidelidad, la esperanza, la alianza, la profecía, la presencia de Dios como gracia, el juicio, la libertad;⁶ y esto también alumbró y orienta la lectura fragmentaria o de las partes.

Esta perspectiva hermenéutica evangélica ha enriquecido generaciones de cristianos y ha estimulado el diálogo hacia dentro y hacia fuera de la comunidad; pero conviene prestar atención a algunas implicaciones de este principio para que no derive en prácticas reduccionistas o autoritarias.

En primer lugar, el principio de *sola scriptura* no implica que todo el mundo debe aceptar este parámetro o que haya una sola manera de interpretar la Biblia. Las lecturas de tipo literalista y/o excluyente que sostienen algunos sectores evangélicos no responden a este principio, antes bien son el producto de posiciones radicales frente a situaciones existenciales que experimenta la comunidad. Conviene recordar que los reformadores, junto con este, también sostuvieron otros principios igualmente importantes que tuvieron y siguen teniendo gran influencia en las tradiciones evangélicas posteriores (*sola gratia, sola fides, solo Cristo*).

En segundo lugar, la afirmación de este principio a veces intenta ocultar o disimular los lentes o “prejuicios” con los cuales el lector se aproxima al texto. Es obvio que no se puede leer un texto en el vacío y en todo caso conviene tomar conciencia del bagaje cultural, ideológico y personal que condiciona nuestra lectura. Esto a su vez nos permite ponderar y mejorar nuestros criterios de lectura y su articulación con la vida de la comunidad.

En tercer lugar, no se debe cortar la relación esencial del texto con la comunidad viva que lo recibe y lo transmite. Por ejemplo, en la exégesis cristiana es importante considerar seriamente la relación entre el texto de la Biblia hebrea (Antiguo Testamento) y su comunidad de origen, el pueblo de Israel. Actualmente cualquier tipo de aproximación al texto bíblico también debe considerar su relación con la comunidad de fe que lo recibe y lo transmite (ver lo que se dice más abajo sobre la lectura confesional de los textos bíblicos).

⁶ Cf. J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, Lumen, 1994, p. 92.

4. Metodología crítica y lectura sociopolítica de la Biblia

Una expresión concreta de que el principio hermenéutico de la reforma de *sola scriptura* propició nuevas perspectivas de acercamiento a la Biblia, es el hecho de que los reformadores estuvieron entre los principales impulsores del incipiente estudio crítico de la Biblia, algo que luego se continuó profundizando en diferentes tradiciones evangélicas, desarrollando lo que se conoce como los métodos histórico-críticos que guardan vigencia hasta nuestros días en el marco del estudio científico de la Biblia.⁷

En el siglo pasado, los métodos histórico-críticos tradicionales también se vieron enriquecidos por nuevas aproximaciones al texto bíblico provenientes de la lingüística. Sin perjuicio de lo que hemos dicho sobre la estrecha relación entre el texto y la comunidad receptora, y la pertinencia de los métodos histórico-críticos, la lingüística ha aportado una perspectiva complementaria que enfatiza la sincronía del texto con aproximaciones de diferente tipo, entre las que podemos destacar el estructuralismo y el análisis semiótico de los textos. Esto ha brindado nuevas perspectivas para la comprensión de los textos y ha sido un paso significativo hacia el enriquecimiento del sentido, la apropiación de aquellos y su relectura.

Actualmente, un aspecto insoslayable de la metodología crítica está constituido por la lectura sociopolítica y económica del texto, que al igual que los métodos histórico-críticos tradicionales trabajan sobre lo que hemos denominado más arriba el trasfondo o el atrás del texto. La lectura sociopolítica y económica permite discernir en los textos aspectos sociales, ideológicos y de poder que están presentes en el contexto de producción de dichos textos, y de tal manera ofrece criterios y parámetros útiles y pertinentes para iluminar el contexto sociopolítico del lector actual (el adelante del texto), enriqueciendo el espiral hermenéutico.

La lectura sociopolítica y económica estimula una lectura comprometida y ofrece una mayor conciencia sobre el criterio de subjetividad con el cual comprendemos nuestra propia realidad y leemos nuestros textos. Este aspecto se manifiesta con claridad en la propia historia de la Biblia y las diferentes formas de utilización de la misma por parte de distintos grupos o sectores de cristianos. No es lo mismo leer la Biblia desde la posición de los ricos y poderosos, que de la posición de los pobres y oprimidos; no es lo mismo utilizar la Biblia para justificar y sostener políticas inhumanas, sembrar guerras y destrucción, y apropiarse de lo ajeno, que para reclamar el derecho a una vida digna, el fin de toda opresión y la solidaridad entre los pueblos. Mientras unos leen en la Biblia que Dios quiere *paz y seguridad*, otros leen que Dios demanda *justicia y liberación*; todo depende de quién, cómo y en qué condiciones la lee.

5. Método científico y lectura confesional

Todos los métodos mencionados más arriba se encuadran en lo que frecuentemente se denomina el estudio científico de la Biblia, mientras se ha visto excluida de dicha categoría la lectura desde el ángulo de la fe o lectura confesional de la Biblia. En primer lugar, debemos reconocer que la perspectiva de lectura confesional es constitutiva de la Biblia y ha sido fundamental en la recepción, transmisión y vigencia del texto, y por tanto un enfoque necesario y central a la hora de considerar y ponderar nuestros métodos de aproximación. Además, si hemos afirmado que todo método implica cierta subjetividad, y se puede también hablar de “ciencias” humanas y sociales, igualmente podemos aceptar la lectura confesional en el diálogo científico o académico.

Sería imposible leer, por ejemplo, el relato del éxodo y la liberación del país de la esclavitud sin considerar o comprender el lenguaje de la fe que expresa la presencia de Dios que interviene en la historia de su pueblo para salvarlo. Dicho relato tiene un valor teológico insoslayable, y aun los relatos “más históricos” son interpretados para expresar una dimensión de fe.

Las posiciones irreconciliables, hasta hace poco tiempo, entre la metodología científica y el enfoque desde la fe posee diversas vertientes. Una de ellas es el dominio alcanzado en la época moderna por el paradigma científico y su racionalidad positivista que fue invadiendo diferentes

⁷ Ver por ejemplo las pistas exegéticas y hermenéuticas desarrolladas por Friedrich D. E. Schleiermacher y otros, en F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg, H. Kimmerle, 1959 e 1974.

ámbitos del saber en el Occidente cristiano; y creyendo superar de esa manera el oscurantismo y la superstición alimentados por expresiones religiosas que dominaban anteriormente, fue excluyendo a Dios, la teología y las hipótesis confesionales del paradigma científico. Si bien es cierto que la religión fue perdiendo su papel dominante con el auge de la ilustración y de la ciencia moderna, también es cierto que el oscurantismo y superstición siguió vigente; y por otra parte, no es menos cierto que la racionalidad científica también recurrió a la fe para afirmar muchos de sus axiomas y paradigmas fundamentales.

En América Latina, donde la experiencia religiosa siempre fue significativa, en los últimos años la perspectiva de la fe en la lectura de la Biblia se vio reforzada tras cierto cuestionamiento y desencanto en los países centrales con relación a los paradigmas que sostenían la racionalidad científica moderna. En este proceso también se fueron atenuando las posiciones mutuamente excluyentes y antagónicas de las aproximaciones científica y confesional a la Biblia, y hoy existe una mayor apertura para avanzar hacia nuevos paradigmas dialógicos y complementarios. Este asunto lo podríamos encuadrar en la misma línea de pensamiento que desarrolla Ricoeur en una de sus últimas reflexiones: *La Critique et la Conviction*; ⁸ allí se establecen algunas relaciones dialógicas y recíprocas que son válidas y oportunas para nuestra reflexión; por ejemplo, entre la crítica y la convicción, la emancipación y la lealtad, la claridad y lo difuso, el rendir cuenta y el decir no (poner límite), entre cambiar y tener un punto fijo.

6. Lectura bíblica ecuménica e intercultural

Si bien es cierto que la lectura confesional debe hacerse en estrecha relación con la comunidad de fe, lo cual implica una clausura y una afirmación de la identidad; esto no significa que debemos aislarnos en nuestro criterio o transformarlo en criterio único. Al contrario, es justamente a partir de nuestra lectura (interpretación, clausura) y de la afirmación de una identidad particular que podemos ir al encuentro del otro y que podemos dialogar.

Para algunos no es posible entablar un diálogo ecuménico o intercultural que tome como punto de referencia a la Biblia; y si bien es impertinente imponer a otros un criterio de verdad o una fuente de autoridad determinados (como es para los cristianos la Biblia), no será renegando de nuestras convicciones o excluyendo la Biblia como vamos a aportar al diálogo y al entendimiento con otras religiones y culturas. La Biblia es una plataforma válida desde nuestra identidad y cultura para hacer un aporte al diálogo, aunque debemos recordar que no es un libro que se lee en el vacío, sino que está relacionado estrechamente con una comunidad viva y también viene mediado por los criterios de interpretación de sus lectores.

Por tanto, una forma responsable de encaminarnos hacia un diálogo ecuménico e intercultural es a partir de hacernos cargo de nuestra historia y tradiciones, con su potencialidad pero también con su carga de complejidad y de contradicciones. También implica una relectura de nuestro bagaje y la definición de posiciones teológicas e ideológicas que orienten



⁸ *La Critique et la Conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, 1995.

nuestro compromiso. Finalmente, requiere de una actitud abierta a la voz del espíritu que nos permita exponernos al diálogo y a la mirada del otro, para recibir al que es diferente como a un verdadero enviado de Dios.

7. De la palabra liberadora al compromiso

La lectura de la Biblia en clave liberadora acompañó el movimiento de la teología de la liberación desde sus comienzos y fue uno de sus recursos fundamentales. Una de las características de este movimiento es que se extendió fuera de las iglesias alcanzando las universidades, movimientos obreros y otros actores sociales; también sirvió de inspiración en otros continentes para iluminar y acompañar diferentes movimientos de liberación, ofreciendo alternativas para la teología y la lectura bíblica realizada en los países centrales.⁹

Con el pasar de los años dicho paradigma empezó a mostrar algunas limitaciones y dificultades para responder a los cambios sociales y culturales con sus nuevos desafíos, sin embargo conviene retener lo principal de su intuición original. Su pertinencia viene dada por la situación social en América Latina que lejos de mejorar, en muchos aspectos y para la mayoría, está peor que hace treinta años.

Dada esta realidad, volvemos a afirmar que la Biblia pertenece preferencialmente a los pobres y oprimidos, quienes tienen la perspectiva más adecuada para releer el kerigma bíblico. Un desafío actual en esta línea de pensamiento es la emergencia de nuevos sujetos y situaciones que reclaman su derecho de interpretar y de ser interpretados por la Biblia: *pueblos originarios, culturas afroamericanas, perspectiva ecológica y de vida sustentable, perspectiva de género*.¹⁰ Esto representa una oportunidad de recrear el mensaje bíblico y de ofrecer novedades de sentido que aporten a contextos y situaciones específicas. La lectura como producción de nuevos sentidos ha sido fundamental en la conformación de la misma Biblia y en la historia de su recepción, y es la manera de transmitir una palabra viva, relevante y pertinente en todo tiempo.

Otro desafío es poner el foco del debate y de la acción en nuestras propias posibilidades para el cambio y para superar la historia de injusticias y desigualdades, articulando un discurso coherente con los procesos y dinámicas propias de nuestra realidad social y cultural. Siguiendo aquella pauta citada más arriba sobre la revelación de Dios en la historia y los acontecimientos, la *praxis* es el punto decisivo a partir del cual se fundamenta la palabra dicha. Es también allí donde se prueban las ideas, y donde se debe demostrar la validez y eficacia de la teoría. En el esquema de la hermenéutica liberadora, la *praxis* ocupa un papel esencial en la producción de sentido y el enriquecimiento del círculo hermenéutico.

Sobre el compromiso: convicción, ética y misión

El compromiso es el primer paso para comenzar a andar el camino de la liberación. En primer lugar, hablamos de la convicción pues es un constitutivo esencial del compromiso y de la ética, y también representa un énfasis significativo de la confesión evangélica. La convicción es la identificación con las ideas y creencias a las cuales se adhiere, es un reflejo de honestidad intelectual que no siempre resulta obvio. En el pensamiento evangélico, la convicción está íntimamente relacionada con el acto o experiencia de fe y es una expresión básica de pertenencia a la comunidad; por eso se habla del “bautismo de creyentes”, se utiliza preferentemente el término “creyente” para referirse al cristiano y en general hay menos espacio para la adhesión nominal. Esta posición también involucra la “experiencia de conversión” y una tendencia hacia la diferenciación y disidencia con la mentalidad del “mundo”, lo cual a su vez representa un potencial signifi-

⁹ Un repaso actual y más detallado de esta historia, y algunas consideraciones valorativas de la misma se pueden leer en el artículo de Néstor Míguez, “Lectura Latinoamericana de la Biblia – Experiencias y desafíos”, en *Cuadernos de Teología XX* (2001), p. 77-99, y también en Juan José Tamayo y Juan Bosch (editores), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001.

¹⁰ Ver propuesta de Pablo Richard sobre este asunto en “Hermenéutica. Camino de encuentro con la Palabra de Dios. Diez principios teóricos sobre la Lectura Comunitaria de la Biblia”, *Los caminos inexhaustibles de la Palabra*, p. 539-541.

cativo para el cambio que quizás todavía no ha encontrado un cauce definido y no está suficientemente aprovechado.

En segundo lugar, afirmamos la necesidad de una ética consecuente y coherente con las ideas y creencias que sostenemos, algo que tampoco siempre resulta obvio. El término hebreo *halajá*, que significa camino o recorrido, nos ilustra esta idea de la ética como la conducta concreta a través de la cual expresamos e interpretamos la palabra. La ética no alude a lo que se debe o se debería hacer, sino a lo que se hace efectivamente, los hechos, que habitualmente son más elocuentes que las palabras.

En tercer lugar, la misión sería casi una consecuencia de la convicción, la ética y el compromiso, pero conviene desarrollar un poco más el concepto pues para algunos el término es conflictivo y puede resultar confuso. Lamentablemente muchas veces se ha utilizado el término misión para referirse a la práctica de la imposición de ideas y al proselitismo compulsivo; lo cual tiene suficiente fundamento histórico como para provocar el rechazo de muchos. Pero en todo caso, no deberíamos dejar caer la idea o el concepto básico de misión pues tiene una carga altamente positiva y constructiva, ya que implica el compromiso con las ideas y el involucramiento en acciones de transformación.

El concepto de misión está estrechamente relacionado con el de ecumenismo, y en ambos casos es igualmente perjudicial la falta de definiciones como la indiferencia. A veces da la impresión que para algunos expresar las creencias propias, tomar posiciones o tener un punto de referencia, no es compatible con la apertura al diálogo y la tolerancia. Tolerancia no es aceptar cualquier cosa, sino la capacidad de escuchar y comprender particularmente al que piensa diferente, para establecer un diálogo y buscar juntos los puntos de encuentro y cooperación.

Hacia una ideología profética movilizadora

La ideología profética es un condimento esencial de la hermenéutica y el movimiento de la liberación. Aquí podemos señalar tres dimensiones pertinentes del profeta bíblico que destaca Croatto en una de sus obras¹¹: *el crítico, el concientizador y el intérprete de los tiempos*. La profecía es en primer lugar una crítica del pecado y la mentira en medio del pueblo; por tanto, denuncia la maldad y la injusticia en todas sus formas y demanda la conversión y el cambio de actitud. La profecía es un factor de conscientización de la persona inauténtica y alienada, desenmascara lo que es falso y ubica en la realidad; por ejemplo, desenmascara el falso culto a Dios y los engañosos anuncios de paz. La profecía interpreta los tiempos y discierne la historia, por eso afecta a lo político y a los factores de poder. La profecía tiene también un papel fundamental en la orientación y la elaboración de propuestas, y proclama el establecimiento de alianzas. La fuerza del profeta está en la Palabra, no en su poder político, económico, militar o sacerdotal; y en ese sentido no es un jefe o caudillo popular. La autoridad de la Palabra viene del espíritu de Dios que se manifiesta en la comunidad, de acuerdo a lo que dijimos más arriba en el marco de la perspectiva comunitaria.

El ámbito privilegiado de aplicación de la ideología profética movilizadora es la educación y la cultura, que es donde también se refleja la crisis moral y de humanidad que nos afecta como sociedad. Los procesos de transformación y mejoramiento de las condiciones de vida están íntimamente conectados con la educación y la cultura, pues se trata de producir un verdadero cambio desde abajo; desde donde saldrá una mejor distribución de la riqueza, políticos obedientes a la voz del pueblo soberano y una integración más justa con el mundo.

Esto también lleva a resignificar la acción política y social, en un contexto donde gran parte de la dirigencia política está devaluada y contaminada con hechos de corrupción, y el sistema de representación está en crisis. Es fundamental reivindicar la política como espacio para el ejercicio de la libertad y reivindicación de derechos ciudadanos, que implican una mayor presencia y protagonismo de la sociedad en el control de la gestión pública.

¹¹ Ver *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, p. 77-91.

La Biblia y la cultura del martirio en el Oriente Próximo

Lectura teológica de 2 Macabeos 6-7

YARA MATTA *

Introducción

Para los expertos en Sagrada Escritura, hablar de Biblia y de cultura remite automáticamente a los ambientes donde se ha forjado esta Palabra revelada, transmitida a través de muchas generaciones, a lo largo de una historia compleja y accidentada. Cabe preguntarse, ¿podría la exploración del semillero del pasado y del vivero de todas las civilizaciones del antiguo Oriente iluminar la relación entre la Biblia y la cultura del próximo Oriente hoy? ¿Cómo repercuten actualmente estos dos temas bíblicos en la vida de un cristiano de esta región, expuesto cada día a la persecución, es decir, al martirio? ¿Qué sucede con esta rica herencia, por la que se ha derramado la sangre de una multitud de mártires desde el comienzo de la era cristiana? Ya a finales del siglo primero, Ignacio de Antioquía (fallecido entorno al año 107) escribía a los romanos: «Escribo a todas las iglesias, y hago saber a todos que de mi propio libre albedrío muero por Dios [...]. Os exhorto, pues, que no uséis de una bondad fuera de sazón. Dejadme que sea entregado a las fieras puesto que por ellas puedo llegar a Dios. Soy el trigo de Dios, y soy molido por las dentelladas de las fieras, para que pueda ser hallado pan puro [de Cristo]» (Rom 4,1). Su deseo de morir mártir tiene una sola razón: «Siempre y cuando pueda llegar a Jesucristo», dice en la misma epístola (5,3). Más adelante afirma: «A Aquél busco, que murió en lugar nuestro; a Aquél deseo, que se levantó de nuevo [por amor a nosotros]. Los dolores de un nuevo nacimiento son sobre mí» (6,1).

Hoy, diecinueve siglos más tarde, los cristianos orientales tienen que enfrentarse a la triste realidad de una situación similar. Tienen que estar dispuestos, en cualquier momento, a dar respuesta de la esperanza que está en ellos (1 Pe 3,15). Precisamente en este contexto, en la Iglesia maronita el Patriarca Béchara Raï ha bautizado el año 2017 como «*el año del martirio¹ y de los mártires*», invitando a los fieles a vivirlo como «una ocasión única para renovar su compromiso cristiano dando testimonio de Cristo» y a estar dispuestos a coronar este testimonio con el martirio en caso de necesidad, «a fin de que el amor triunfe sobre el odio; la paz sobre la guerra; la fraternidad sobre la enemistad y la justicia sobre la injusticia» (Carta circular del 9 de febrero de 2017, núm. 20).

Esta coyuntura pone la cultura del martirio en diálogo con los textos bíblicos. ¿Será también el creyente llamado a dar testimonio de su fe y de su esperanza acogiendo voluntariamente el derramamiento de su sangre? ¿Cuáles son los fundamentos escriturísticos veterotestamentarios de las teologías cristianas posteriores del martirio? ¿Y qué sentido pueden tener para hoy? En el marco de esta modesta presentación, propongo sencillamente hacer una relectura de dos pasajes del segundo libro de los Macabeos. Después de algunas observaciones preliminares, trataré brevemente del contexto histórico, social y religioso del libro, para luego concentrarme específicamente en 2 Macabeos 6-7, como un texto clave relativo al tema del martirio en la tradición judía y, además, como un fundamento importante de las teologías cristianas sobre el mismo tema.

* Profesora de Sagrada Escritura en *Saint Joseph University* en Beirut (Líbano). Miembro del Comité Ejecutivo de FEBIC.

¹ En árabe, la misma palabra significa martirio y testimonio (*Chahâda*).

Cuestiones preliminares

Los términos griegos *martyrs* (mártir) y *martyrion* (martirio) aparecen en la Biblia griega de los Setenta, mientras que la Biblia hebrea no contiene ningún caso de martirio en el sentido estricto de una muerte violenta, infligida por autoridades hostiles y preferida a la apostasía por parte del creyente perseguido. Los términos de la LXX a menudo son utilizados con el significado de una atestación judicial o jurídica, de un testimonio determinado. Sin embargo, a pesar de la ausencia de esta terminología, los libros de los Macabeos ofrecen una o varias teologías del martirio, que no dejan de preparar el terreno para la reflexión teológica cristiana². Al contrario, los primeros Padres de la Iglesia aluden de buena gana a la literatura macabea en el contexto de las narraciones de los mártires³, a pesar de la diversidad de los acentos teológicos propios de cada libro.

De los cuatro libros que nos han llegado, solamente 1 y 2 Macabeos forman parte de la Biblia católica, mientras que 3 y 4 Macabeos pertenecen al canon de ciertas iglesias ortodoxas orientales. Cabría recordar que la historia narrada en estos libros no es una historia continuada y que estos libros no pertenecen necesariamente a los mismos ambientes ni a las mismas épocas. Además, los dos primeros libros deuterocanónicos no vehiculan la misma ideología de la resistencia, como justamente muestra K. Berthelot⁴. En efecto, dicha ideología explora dos modos distintos de presencia: el de la resistencia armada, por una parte; y el del martirio, por otra. Entre 1 y 2 Macabeos se puede percibir una cierta tensión con tintes polémicos. El primer libro aprecia la fuerza de la oposición armada y hace un retrato muy positivo del guerrero Judas y de sus sucesores, los cuales se habían levantado contra los Seléucidas. Por su parte, en cambio, 2 Macabeos alaba la vía del martirio⁵. K. Berthelot justamente concluye que la ideología macabea es «plural», porque «si 2 Macabeos contiene los primeros ejemplos de mártires judíos, 1 Macabeos, narrando los mismos acontecimientos, no hace ningún elogio del martirio y más bien transmite una llamada a la lucha armada contra los opresores de Israel y contra los apóstatas que se encuentran en el seno de la misma nación»⁶. El desafío sigue siendo, sin embargo, el de la fidelidad a la Ley y a las costumbres judías frente al helenismo. Los dos libros del canon católico relatan la reacción de la consciencia judía, vinculada a las tradiciones ancestrales, a toda apostasía o sometimiento. Sin embargo, es 2 Macabeos el libro que sigue específicamente la vía del martirio y por eso acapara nuestra atención. Antes de abordar las célebres escenas del martirio de Eleazar y de los siete hermanos y de su madre (2 Mac 6,18-7,41), queremos evocar brevemente el marco histórico, y sobre todo socio-religioso, de este libro.

Segundo libro de los Macabeos: el marco histórico

Según los especialistas, esta obra se podría fechar en los años 120-110 antes de nuestra era. Su autor, anónimo, habría resumido la obra escrita en griego por un tal Jasón de Cirene, de otro modo desconocido



² Ver por ejemplo el estudio de C. Tassin, «A Theology of Martyrdom» [bibliografía completa al final].

³ Cf. R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées*.

⁴ Cf. K. Berthelot, «L'idéologie maccabéenne».

⁵ Con casi dos siglos de diferencia, el cuarto libro retoma, mediante una lectura parcial un poco diferente, la narración del martirio de Eleazar y de los siete hermanos con su madre en 2 Macabeos.

⁶ K. Berthelot, «L'idéologie maccabéenne», p. 101.

(2 Mac 2,23). Los acontecimientos narrados cubren la persecución ordenada por Antíoco IV Epifanes (175-164) y las luchas victoriosas de Judas Macabeo. Esta persecución parece ser, originariamente, el efecto de una parte del sacerdocio y de la burguesía de Jerusalén que quería introducirse en la cultura mediterránea de la época para poder participar en el comercio internacional⁷. En este sentido, los judíos no buscaban abandonar la Ley ni las tradiciones ancestrales en cuanto tales, sino más bien evitar todo aquello que los caracterizaba como pueblo aislado y singular: por ejemplo, la circuncisión, el sábado o las reglas alimenticias (cf. 1 Mac 1,11-15). Así, la ideología de 2 Macabeos celebra la fidelidad a la Ley de ciertos judíos y condena la apostasía de otros. Incluso si el acento no recae sobre el celo activo y la extirpación de los impíos como en 1 Macabeos, esta adhesión a todo lo que representa la identidad judía se convierte en un signo y una prenda de la capacidad de morir por la Ley. Así, como bien dice K. Berthelot⁸, la tendencia general de 2 Macabeos es establecer un vínculo privilegiado entre el martirio y la insistencia en el respeto de las leyes alimenticias, hasta el punto de presentar a Judas Macabeo «como un ermitaño preocupado sobre todo por la pureza ritual» y por el «respeto de la *Kashrut*».

El endurecimiento de las posiciones relativas a la identidad judía revela, no solamente una pertenencia religiosa, sino que comporta también una dimensión sociológica, política y cultural. El judaísmo (*ioudaismos*)⁹ no designa simplemente la religión judía en general, sino más bien, por oposición al helenismo, el celo de los judíos que se adhieren a la Ley de los Padres, poniendo en riesgo la propia vida. Por otro lado, si para los griegos los otros pueblos son unos bárbaros incivilizados, 2 Mac 2,21 hace un cambio de perspectiva saludando a «los valientes que lucharon generosamente por el *judaísmo* (...) y persiguieron la locura de los *bárbaros*...». Nótese, con C. Tassin¹⁰, «la contradicción, a lo largo del libro, entre la lucha armada para salvar los valores de Israel y, por otro, la aparente pasividad de los mártires», como «una manera de mostrar que es el sacrificio ejemplar de estos últimos lo que inspira a los combatientes».

En efecto, cuando Judas y sus compañeros imploran al Señor en 2 Mac 8,3-4, le suplican que escuche «la sangre que grita hacia Él, que recuerde la masacre inicua de los niños inocentes...». Inmediatamente, Judas se hace invencible contra los gentiles, puesto que la cólera divina se transforma en misericordia (2 Mac 8,5). En definitiva, la sangre de los mártires hace posible que Judas, sostenido por la bendición divina, lleve a cabo su acción. En breve, para el autor de 2 Macabeos, los mártires juegan un papel capital en la lucha contra el poder seléucida y en la defensa de la Ley, aunque no empuñen las armas. Es una forma de resistencia contra aquellos que quieren hacer desaparecer la particularidad de Israel en un marco histórico y político muy complejo. ¿Cómo se explica, en el plano religioso, esta actitud de fidelidad a Dios a través de la narración del martirio de Eleazar y los siete hermanos?

El martirio de Eleazar (2 Mac 6,18-31)

Bajo Antíoco IV, los judíos fueron obligados a participar en las fiestas paganas, como lo indica 2 Mac 6,7. En la cultura reinante, estas manifestaciones rituales invitaban más a la sumisión política que a la declaración de un acto de fe ante el rey. Sin embargo, la realidad es más compleja. Para los judíos, Dios mismo es el rey de Israel. ¿Cómo podían separar ellos lo político de lo religioso? Además, según 2 Mac 7,3, el rey Antíoco asiste a las torturas de los mártires, lo cual es una manera para que el autor imponga su propia lectura de los acontecimientos. Por otro lado, Antíoco toma la palabra en una conmovedora exhortación, antes de contar la muerte de Eleazar y los siete hermanos:

«Ruego a los lectores de este libro que no se escandalicen por estas desgracias. Consideren que no sucedió esto para destrucción, sino para educación de nuestra raza. Es que Dios demuestra su benevolencia cuando no deja que los pecadores sigan pecando durante largo

⁷ Ver la interesante presentación de C. Tassin, *Des Maccabées à Hérode le Grand*.

⁸ K. Berthelot, «L'idéologie maccabéenne», p. 106.

⁹ El término es utilizado cuatro veces en 2 Macabeos: 2,21; 8,1; 14,38*. Ver su empleo en la carta de san Pablo a los gálatas, donde el apóstol expresa su celo por las tradiciones judías ancestrales (Gal 1,13-14).

¹⁰ C. Tassin, «A Theology of Martyrdom», p. 80.

tiempo, sino que, al contrario, interviene pronto para castigarlos. Tratándose de los demás pueblos, Dios espera pacientemente que colmen la medida de sus pecados para darles el castigo. Mientras que con nosotros procede de una manera diferente, pues no espera para castigarnos que hayamos colmado la medida. Por eso nunca aparta su misericordia de nosotros, y no abandona a su pueblo, incluso cuando nos castiga mediante la adversidad. Sirva lo anterior como una manera de hacer resaltar estas verdades. Y ahora continuemos el relato» (2 Mac 6,12-17).

A modo de introducción a la narración del martirio, el autor traza el cuadro en el que habría que comprenderlo y de este modo anima a los lectores a que interpreten teológicamente las desgracias presentes de los justos. Las persecuciones tienen, en primer lugar, valor de educación para el pueblo, pero también son signo de su gran benevolencia, porque los impíos serán castigados¹¹. Según una respuesta veterotestamentaria tradicional, los justos tendrán su recompensa y los malvados no prosperarán eternamente (cf. Gen 15,13-14; Sal 94,3.5; etc.)

En este contexto, el sangriento relato del mártir Eleazar cobra todo su sentido. Los perseguidores quieren forzarlo a consumir carne de cerdo, algo que está prohibido por la ley mosaica (Lev 11,7; Dt 14,8). El contexto parece ser cultural (pues concierne las ofrendas y los sacrificios), lo que acentúa el carácter ultrajante de la ofensa contra la cultura y la religión de Israel. Algunos aconsejan a Eleazar que finja sumisión a la orden recibida. El rechazo del anciano se explica por su preocupación hacia las jóvenes generaciones; quiere que su conducta sea un ejemplo para ellas:

«Pues muchos jóvenes creerían que yo, a los noventa años, me he pasado a las costumbres paganas. Con esta simulación, y por miedo a perder lo poco de vida que me queda, yo los llevaría a traicionar también a ellos, deshonrándome en mi vejez» (2 Mac 6,24-25).

Este hombre, «de edad avanzada y de noble aspecto», no transmite en este texto la esperanza de la resurrección. Su convicción y su fe en el Dios viviente y soberano le dictan su conducta irreprochable: «Aunque ahora me salvara de los hombres, no me salvaría, sea vivo o muerto, de las manos del Todopoderoso (*Pantokratôr*)» (2 Mac 6,26). A pesar de la ausencia de la doctrina de la resurrección, Eleazar reconoce y proclama la soberanía del Señor sobre el universo entero. Aun cuando el texto refleja la concepción tradicional del *She'ol* (el *Hades*, 2 Mac 6,23), muestra que el Señor Dios es el señor del mundo y trata a los vivos y a los muertos con justicia. Igualmente, según la tradición judía, una vida larga se asocia habitualmente a la bendición del Señor (Prov 3,1-2). Eleazar goza de esta bendición y encarna a la vez los valores apreciados por el mundo griego, es decir, la dignidad, el valor y el noble ejemplo. Su retrato es apto para suscitar la estima de todos, pero lo que marca la verdadera diferencia es el arraigo, no en una doctrina filosófica como el estoicismo, sino en la adhesión a «la santa legislación establecida por Dios» (2 Mac 6,23), a «los venerables y las leyes santas» (2 Mac 6,28) y al «temor del Señor» (2 Mac 6,30). Morir por la Ley equivale en este sentido a querer morir por Dios. La finalidad no es recibir la recompensa de una vida eterna, sino expresar la fe profunda en Dios, así como ofrecer a los jóvenes un modelo convincente a fin de suscitar en ellos el celo por la fe y los valores de sus padres.

Al final de este relato, el lector comprende que la evocación del martirio de Eleazar no tiene como objetivo *narrar una tragedia*, sino dar una lección *de vida, de valor y de virtud para la ulterior generación de lectores*¹². El noble anciano aspira a la edificación de su pueblo perseguido y despreciado por sus opresores. En esta empresa, la esperanza de la resurrección no tiene cabida, mientras que el motivo del *She'ol* desvela un Dios, justo soberano, que salva y recompensa a los fieles inmediatamente después de su muerte. Presentado como un eminente doctor de la Ley (2 Mac 6,18), Eleazar¹³ se distingue, por tanto, de los «doctores del pueblo» evocados en el libro de

¹¹ Cf. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, p. 280, quien hace un recorrido histórico de esta idea teológica: en el momento de la redacción de 2 Macabeos, Antíoco IV ya había desaparecido, en 164, lo que asegura a los lectores que Dios ha mantenido sus promesas.

¹² C. Tassin, «A Theology of Martyrdom», p. 88.

¹³ 4 Macabeos 7,6-11 hace de Eleazar un sacerdote. Para C. Tassin, «A Theology of Martyrdom», p. 85, Eleazar representaría un círculo de juristas vinculado al sacerdocio (cf. Sir 38,34-39,11).

Daniel (Dan 11,32-35) en unas circunstancias similares, puesto que el profeta considera la perspectiva de la resurrección (Dan 12,2-3).

La conclusión de la narración en 2 Mac 6,31 añade que este memorial de virtud afectó no solamente a los jóvenes, sino a la gran mayoría de connacionales. En efecto, el emocionante relato busca no tanto insistir en los horripilantes detalles de la ejecución pública cuanto en la edificación del lector. La teología que se desprende del relato se puede declinar en tres direcciones. En primer lugar, Dios es presentado como un pedagogo que educa a su pueblo. En segundo lugar, Dios permanece fiel a sus promesas y su juicio es ineludible, aunque no inmediato. Y finalmente, el acto sublime del martirio es narrado en vista de las jóvenes generaciones y de los potenciales lectores. El heroísmo de Eleazar producirá sus frutos, pero un nuevo tema aparecerá en el siguiente relato (2 Mac 7) para justificar la aceptación del martirio: el de la resurrección.

El martirio de los siete hermanos y de su madre (2 Mac 7,1-42)

El relato de este martirio está escrito en un estilo tremendamente patético, lo que «traduce el conmovedor interés de Jasón y del que resume la historia»¹⁴. El primer libro de los Macabeos hace alusión a esos acontecimientos, al notar que «A pesar de todo esto, muchos israelitas permanecieron firmes y resueltos a no comer alimentos impuros. Prefirieron la muerte antes que contaminarse con aquella comida (prohibida por la Ley) que violaba la Santa Alianza» (1 Mac 1,62-63). A pesar, pues, de los rasgos legendarios épicos característicos de la transmisión oral y de las tradiciones populares, el acontecimiento ofrece innegablemente un fondo histórico. Vencer en el horror con gran detalle solo vale la pena para atraer a los lectores hacia una noble causa; de ahí la escabrosa visión de lenguas cortadas, cabezas escalpadas, miembros en rodajas y cuerpos a la parrilla.

Los siete hermanos y su madre se enfrentan, como Eleazar, a la orden impúdica de consumir carne de cerdo. El primero de los jóvenes expresa en un primer momento la razón de su rechazo: «Nosotros no podemos quebrantar la ley de nuestros antepasados» (2 Mac 7,2). El resultado positivo del ejemplo ofrecido por el anciano Eleazar está en marcha. El segundo hijo se dirige al rey invocando al Señor, rey del mundo: «Asesino, nos quitas la presente vida, pero el Rey del mundo nos resucitará. Nos dará una vida eterna a nosotros que morimos por sus leyes»¹⁵ (2 Mac 7,9). De este modo empieza a vislumbrarse una relación implícita entre la creación y la resurrección. A continuación, sigue la declaración del tercer hijo: «De Dios he recibido estos miembros, pero por amor a sus leyes los desprecio, y de Dios espero recobrarlos» (2 Mac 7,11). El vínculo establecido entre la creación del cuerpo humano y la resurrección es más claro; está lejos del concepto de inmortalidad que será retomado ulteriormente por 4 Macabeos.

El cuarto hijo completa esta perspectiva teológica cuando se dirige «con nobleza» al torturador real en estos términos: «Más vale morir a manos de los hombres y aguardar las promesas de Dios que nos resucitará; tú, en cambio, no tendrás parte en la resurrección para la vida» (2 Mac 7,14). En esta concepción, la resurrección solo concierne a los justos.



¹⁴ Traduction Œcuménique de la Bible, Notes intégrales, París, Cerf, 2010, p. 1722.

¹⁵ C. Tassin, «A Theology of Martyrdom», p. 90, nota 30, piensa que por medio del término griego *anabiôsis* (regreso a la vida), todavía se sigue buscando el vocabulario de la resurrección.

Con el quinto hijo, el narrador pasa a otro tema: a pesar de las tristes apariencias, Dios no ha abandonado la estirpe de Israel. El sexto hijo retomará este tema añadiendo que el rey y su descendencia sufrirán los tormentos divinos. El autor anuncia *a posteriori* el fin de Antíoco (2 Mac 9) y de su hijo (2 Mac 14,2). Se trata, pues, de la doctrina tradicional de una retribución divina a lo largo de la historia. El autor también atribuye al rey moribundo una confesión de su derrota ante el Dios contra el cual antes había luchado: «Al ver que sus dolores aumentaban se dio cuenta que era un castigo de Dios. Ni él mismo podía soportar su fetidez. Decía: “Es justo someterse a Dios. El mortal no debe igualarse a él”» (2 Mac 9,11-12).

La manera en la que el autor construye este relato muestra que el malvado censurado no manifiesta de ninguna manera arrepentimiento, sino mero despecho. En los relatos macabeos jamás aparece la idea de un perdón concedido a los verdugos. La perspectiva de los redactores se concentra sobre otro tema bien distinto: la victoria final e ineludible de Dios sobre la impiedad. Por otra parte, según las palabras del sexto hijo, la persecución sufrida está relacionada con los pecados cometidos por el pueblo, es decir presumiblemente con la traición de los «helenizantes» que abandonaban los valores de Israel. En la historia santa varias veces se encuentra la idea según la cual Dios se sirve de las naciones enemigas para castigar a sus elegidos. Pero, al mismo tiempo, no permite que los instrumentos de dicha corrección sobrepasen la función punitiva que les ha otorgado. ¿Tiene aquí el martirio de los siete hermanos un valor expiatorio? El final del relato así lo sugiere, precisamente en las palabras pronunciadas por el séptimo hijo: «Yo con mis hermanos entrego mi cuerpo y mi vida por las leyes de mis padres, invocando a Dios para que pronto se apiade de nuestra raza, y tú, con tormentos y azotes, llegues a confesar que él es el único Dios. Que en mí y en mis hermanos se detenga la cólera del Todopoderoso, que justamente descarga sobre toda nuestra raza» (2 Mac 7,37-38).

Antes del suplicio del último hijo, el autor hace intervenir a la madre, cuyas palabras completan la teología de la resurrección, fundándola sobre el misterio de la maternidad y de la creación. En efecto, ella subraya en su discurso que la vida es un don de Dios: «No me explico cómo nacieron de mí; no fui yo la que les dio el aliento y la vida; no fui yo la que les ordenó los elementos de su cuerpo. Por eso, el Creador del mundo, que formó al hombre en el comienzo y dispuso las propiedades de cada naturaleza, les devolverá en su misericordia el aliento y la vida, ya que ustedes los desprecian ahora por amor a sus leyes» (2 Mac 7,22-23). Y más adelante, la valiente madre retoma su lamento en favor del Creador que da y vuelve a dar la vida, declarando que había creado las cosas «de la nada» (2 Mac 7,28). Estamos ante el primer testimonio de la concepción de una creación *ex nihilo* (Vulgata), diferente del *tohu wa bohu* organizado por Dios en Gen 1,2.

Este conmovedor relato, bien construido del punto de vista literario, permite sacar algunas conclusiones. En primer lugar, el lector constata que el lenguaje de la resurrección en 2 Macabeos 7 todavía se sigue buscando, así como el vocabulario del martirio. Por otra parte, el tema del valor heroico, característico del estoicismo, está fuertemente presente, insinuando «la dificultad del judaísmo antiguo para encontrar su originalidad teológica y espiritual en relación a este universo filosófico griego»¹⁶. De todos modos, el testimonio de fidelidad a la Ley divina a precio de la propia vida permite a los mártires macabeos anunciar la fe en la resurrección, enfatizando el castigo de Dios por el pecado del pueblo. Los relatos de 2 Macabeos 6-7 no se contentan con exponer un informe patético de las torturas sufridas, sino que invitan al lector a reconocer los valores y las tradiciones antiguas de los padres en la fe y, en lo que concierne el martirio de los siete hermanos, afianzan la reflexión del creyente mediante una auténtica enseñanza sobre la resurrección en relación con el Dios Creador. Ante la tentación del invasor helenismo pagano, este comportamiento ejemplar ofrece a los judíos una lección de valentía y fidelidad, «para que conozcan los paganos que tú eres nuestro Dios», como dice la introducción del libro (2 Mac 1,27).

De todos modos, dos grandes diferencias distinguen esta presentación del martirio de la concepción cristiana. Los Macabeos mueren también por las leyes divinas y la fidelidad a la alianza, mientras que los primeros cristianos expresan su pertenencia a una persona: el Cristo viviente.

¹⁶ C. Tassin, «A Theology of Martyrdom», p. 94.

Además, aquí el motivo cristiano del perdón con respecto a los verdugos está ausente. ¿Cómo ha influenciado la concepción del martirio en el judaísmo antiguo a las posteriores teologías cristianas? y ¿cuál es la recepción cristiana de esas relecturas?

Relecturas cristianas y actualización

El autor de la epístola a los Hebreos parece conocer la fe de estos mártires cuando dice: «Las mujeres recibieron sus muertos por medio de la resurrección; mas otros fueron torturados, no aceptando el rescate, para obtener mejor resurrección» (Heb 11,35). Sin embargo, las concepciones del martirio presentes en el Nuevo Testamento tienen otros matices. El ejemplo de Esteban en Hechos 6-7 revela un testigo-mártir que se identifica con Jesucristo el Maestro¹⁷. Su comportamiento, sus palabras y su destino están en conformidad con Cristo en quien cree. El martirio se convierte en la identificación con Cristo que ha dado su vida por la multitud. Ya no es por la ley divina sino a causa de una persona que los primeros cristianos mueren en la esperanza de la resurrección. Aún más, esta sangre derramada se convierte para las primeras generaciones cristianas en una fuerza de vida. En su *Apología* (50,13), Tertuliano lo corrobora con insistencia: «No medra vuestra crueldad por ingeniar tormentos exquisitos, que para nosotros la mayor pena es caricia más sabrosa para morir más gustosos. Segando nos sembráis: más somos cuanto derramáis más sangre; que la sangre de los cristianos es semilla». Por otro lado, los relatos de martirio en 2 Macabeos 6-7 tuvieron una recepción excepcional en los escritos de los Padres de la Iglesia y en la espiritualidad antioquina¹⁸. Los patriarcas orientales no cesan de recordar en toda ocasión la cadena de mártires cristianos que han regado la tierra de Oriente con su sangre. Nuestro propósito aquí no es analizar el culto de los mártires en clave cristiana, sino comprender, a la luz de los textos bíblicos, las teologías del martirio y el valor testimonial de la fe en Cristo en el Oriente Próximo en la actualidad. Siguiendo el modelo de Jesús que ha entregado la propia vida, el cristiano acepta ser testigo hasta el extremo, hasta entregar también la propia vida.

En este sentido, el martirio cristiano no puede ser una acción gratificante, todavía menos un suicidio buscado voluntariamente. Cuando Jesús anunciaba a sus discípulos persecuciones y sufrimientos (cf. Mt 10,16-18; Mc 10,30; Jn 15,18-20; etc.), no los incitaba a la glorificación de la muerte en cuanto víctimas, sino a traducir su amor por el don supremo de la vida y el amor a los enemigos. Dar la vida como Jesús es un acto de amor, para Dios y para el mundo. El Papa Benedicto XVI lo definía así: «El martirio es exclusivamente un acto de amor, hacia Dios y hacia los seres humanos, incluidos los perseguidores»¹⁹. Los cristianos no creen en algo, creen en alguien, que es Amor. Están invitados, en nombre de este Amor llamado Jesucristo, a perdonar a sus verdugos. De hecho, el motivo del perdón en los relatos de martirio del judaísmo antiguo es totalmente desconocido. Como en 2 Macabeos 6-7, el Talmud narra el martirio de Rabbí Aqiba en la misma línea de la fidelidad a la Ley y a las tradiciones judías. Ejecutado por los romanos a principios del segundo siglo de nuestra era, Rabbí Aqiba había sido condenado primero por razones políticas, a saber, su apoyo a Bar Kokba, que se había rebelado contra Roma entre el año 132 y el 135, y que era venerado por Aqiba como si fuese el Mesías, el «Hijo de la Estrella». Como en la época de Antíoco IV, el martirio encierra diversos componentes, a la vez religiosos, sociales y políticos. La escena de los atroces sufrimientos infligidos al gran maestro de la Ley queda sublimada por la expresión de su amor hacia el Dios único y por su oración profunda al ritmo de la respiración hasta el último soplo:

Cuando hicieron salir a Rabbí Aqiba para ejecutarlo, era la hora de recitar el Shema Israel²⁰. Mientras laceraban su carne con peines de hierro, se aplicó a sí mismo para aceptar con amor el yugo del reino de los cielos. Sus discípulos le preguntaban: «¿Hasta cuándo rezarás, maestro nuestro?» Él les dijo: «Toda mi vida, he estado preocupado por esta frase: Tú amarás al Señor con toda tu alma [Dt 6,4], es decir, incluso si se lleva tu alma. Me preguntaba cuándo podría realizar esto. Ahora que está a mi alcance, ¿cómo podría no realizarlo?» Cuando él

¹⁷ Cf. Y. Matta, «La figure d'Étienne, témoin et martyr (Ac 6,1-8,4)».

¹⁸ Cf. R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées*.

¹⁹ Benedicto XVI, *Angelus*.

²⁰ Dt 6,4-9: «Escucha, Israel: el Señor nuestro Dios es el único Señor...».

pronunció el Único (*êhad*), prolongando la palabra, expiró. Una voz surgió del cielo y dijo: «Bendito eres, Rabbí Aqiba, porque ya estás en el mundo venidero!» (Berakot 61b).

La belleza de este testimonio no impide comparar la manera con que Ignacio de Antioquía, en su carta a los Romanos (V, 3), considera su próximo martirio, una docena de años antes que el de Rabbí Aqiba: «*Que todos los suplicios del diablo vengan sobre mí, con la sola condición que encuentre a Jesucristo*». Aqiba muere para dar testimonio del Dios único y de su Ley resumida en el *Shema Israel*. Ignacio muere, según una teología de la cruz, para encontrar a Cristo. Aquí se separan dos concepciones, ambas admirables, surgidas de antiguas tradiciones comunes.

Por otra parte, hoy asistimos a la extensión del concepto de martirio (del cristianismo al islam), lo que plantea la cuestión de pasar de un registro propiamente religioso a uno de carácter político. En efecto, los «yihadistas», los extremistas musulmanes y los kamikazes a veces son presentados como *mártires* en favor del islam. Sin embargo, existe una diferencia fundamental, irreducible, con el cristianismo. El fundamento de lo que se llama, por extensión, el martirio musulmán, procede del principio de «matar o hacerse matar combatiendo en el camino de Allah» (*Sourate 9,111: At-Tawbah, Le Repentir*). Dicho de otro modo, la violencia puede surgir, sea del perseguidor, sea del creyente que defiende su fe. Nótese además que la «guerra santa» declarada por ciertos *islams* hoy no se puede asimilar al martirio cristiano tal como viene descrito en la Escritura. Sin embargo, hoy la llamada es urgente. Muchos cristianos en Iraq, en Yemen, hasta en Egipto, pasando por toda la región que ha visto nacer el cristianismo, pueden decir siguiendo a San Pablo: «Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero» (Rom 8,36). Ante esta creciente cultura de la violencia y de la eliminación del otro, ¿cómo se puede comprender la fidelidad a la Ley y a la identidad cristiana, conservando la apertura de corazón y el amor? ¿Está llamado el cristiano del Próximo Oriente a ser mártir en esta época, y a qué precio?

A la luz de 2 Macabeos, la consciencia del testigo que cree en Jesucristo tiene que enfrentarse a muchos combates. El primer combate concierne el testimonio de la verdad y la justicia. En efecto, en la vida cotidiana el creyente es llamado a dar testimonio de su ser profundo en Cristo. El auténtico martirio no se establece obligatoriamente por la muerte del testigo, pero manifiesta la perseverancia y la fidelidad en la simplicidad de la vida cotidiana, donde el don de uno mismo es constante y valiente. ¡En nuestras sociedades cercanas a Oriente no se puede hacer un diálogo interreligioso honesto, a expensas de la verdad que moviliza al cristiano, es decir, la persona de Jesucristo! Los valores humanos y espirituales, inspirados por el Evangelio y vividos en todo tipo de circunstancias difíciles, se convierten así en un testimonio más elocuente que los discursos «políticamente correctos», bastante frecuentes en nuestros ambientes.



Hay un segundo combate que resulta más duro de hacer: el del amor. En el caso de martirio, la antigua tradición judía no había mencionado la invitación a perdonar a los perseguidores. Asumido por Jesús (Lc 23,34) y reiterado por Esteban, el primer mártir según el Nuevo Testamento (Hch 7,60), el acto de perdonar constituye una especificidad cristiana que ha acompañado a generaciones de mártires a lo largo de los siglos. Desafortunadamente, la lectura sociopolítica de la actual situación internacional deja a los cristianos de Oriente una impresión decepcionante: la concepción del martirio corre el riesgo de ensombrecer la realidad de las víctimas liquidadas a un precio irrisorio. Todo está politizado en favor de los intereses, de la explotación, de guerras inventadas, incluido el testimonio cristiano. ¿Cómo luchar contra la emigración y las masacres de estos cristianos, para que sigan siendo un signo de esperanza en un mundo sediento de paz y de justicia? Es la responsabilidad de cada uno y de todos, a todos los niveles.

El tercer combate empieza aquí abajo, pero orienta la mirada del testigo hacia la vida eterna en Cristo. La fe en la resurrección marca al cristiano mediante el sello del Cristo pascual. La dimensión de la cruz, presente en la vida cotidiana del cristiano, lo identifica con el Señor esperando con confianza el esplendor de la resurrección. Así pues, la herencia judeo-cristiana invita a la vida. Más tarde, en la tradición talmúdica, un dicho bien conocido insiste en la vida del ser humano como objetivo último de la Ley: «¡Vive por la Torá, no mueras por ella! Pero, llegado el caso, ¡puedes morir por ella!» (*Yoma* 85b); tal como hizo Rabbí Yehuda quien, en el momento del suplicio, rodeado por un rollo de la Ley y quemado vivo, da testimonio de la perennidad de las palabras de la Torá exclamando: «¡El pergamino arde, pero las letras de la Torá vuelan!». Este amor por la Ley de Dios, San Pablo lo sustituirá por el amor por Cristo: «Para mí, vivir es Cristo, y la muerte es una ganancia» (Flp 1,21). Crucificado con Cristo, ya no es él que vive, sino Cristo que vive en él (Gal 2,20).

He aquí la esperanza de la que estamos dispuestos a dar testimonio, sabiendo que la promesa de vida anunciada por Jesucristo es verídica y que «la esperanza no nos defrauda, porque Dios ha derramado su amor en nuestro corazón por el Espíritu Santo que nos ha dado» (Rom 5,5). Pero para que los cristianos puedan continuar dando testimonio del Verbo divino en este Oriente destrozado, hacemos una llamada urgente a la comunidad internacional. Si, en Cristo, «nos ha sido dada la gracia, no solo de creer en él, sino también de sufrir por él» (Flp 1,29), no habría que olvidar jamás que «los muertos no alabarán al Eterno, ni todos aquellos que descienden al lugar del silencio» (Sal 115,17).

Breve bibliografía

- Benedicto XVI, *Angelus*, Roma, Fiesta de San Esteban, 26 de diciembre 2007.
- Baslez, M.-F., «Hellenismos-loudaismos, Cross-Approaches of Jewish-Greek Literature of Martyrdom», *Henoch* 32/1 (2010), pp. 19-33.
- Bauer, D., «Der Tod von Märtyrern und die Hoffnung auf die Auferstehung», *Bibel und Kirche* 57 (2002), pp. 82-86.
- Berthelot, K., «L'idéologie maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyr», *Revue des Études juives* 165/1-2 (2006), pp. 99-122.
- Boyarin, D., *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, Bayard, 2004.
- Doran, R., *Two Maccabees. A Critical Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Goldstein, J. A., *II Maccabees* (Anchor Bible 41A), New York, Doubleday & Co., 1983.
- Matta, Y., «La figure d'Étienne, témoin et martyr (Ac 6,1-8,4)», *Theologia*, USEK, 2017, pp. 29-37.
- Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2006.
- Tassin, C., *Des Maccabées à Hérode le Grand*, Cahiers Évangile 136, Paris, Cerf, 2006.
- Tassin, C., «Une théologie du martyr dans le judaïsme ancien? (2, 3 and 4 Maccabées)», en Cardinal W. Kasper et al. (ed.), *Theological Studies on Martyrdom*, Séoul, Brotherhood Publishing House, 2013, pp. 77-118.
- Ziadé, R., *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Supplements to Vigiliae Christianae 80, Leiden - Boston, Brill, 2007.

La buena noticia de Lucas para los pobres: ambigüedades y desafíos

HNA. MA. ANICIA B. CO, RVM *

Introducción

El evangelio de Lucas ha sido llamado el “evangelio de los pobres”. Contiene más referencias a los pobres que los otros evangelios y da especial importancia a la preocupación por los pobres. En Lc 4,16-30 la predicación inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret presenta el ministerio de Jesús como cumplimiento de la profecía de Isaías (Lc 4,18-19, cf. Is 61,1-2; 58,6). Jesús es el ungido y enviado por Dios para proclamar la buena noticia a los pobres. Esto resuena en la respuesta de Jesús a la pregunta de los enviados de Juan el Bautista (Lc 7,22): “Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios de su enfermedad, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia”. Estos dos textos resaltan a los pobres como beneficiarios del anuncio de Jesús. La proclamación de la buena noticia a los pobres resume el ministerio de Jesús en el evangelio de Lucas y esta parece ser la clave para interpretar los diferentes textos de Lucas sobre la riqueza y la pobreza, los bienes materiales y la renuncia a los mismos.

¿Qué quiere decir Lucas cuando habla de “buena noticia para los pobres”? Este artículo analizará qué es para Lucas la “buena noticia” y cómo clarifica el significado y los desafíos de las enseñanzas sobre la pobreza y la riqueza en su evangelio.

“Proclamar la buena noticia” en el evangelio de Lucas y en los Hechos de los Apóstoles

La historia de Jesús en el evangelio de Lucas tiene su continuación en la historia de sus discípulos después de su resurrección y ascensión. Esta continuación se encuentra en los Hechos de los Apóstoles. Los dos libros fueron escritos por el mismo autor.

El sustantivo griego *euaggelion*, “vangelio”, no aparece en el evangelio de Lucas pero se utiliza dos veces en los Hechos de los Apóstoles (Hch 15,7; 20,24). En cambio, el verbo *euaggelizō*, “traer buenas noticias”, es característico del vocabulario de Lucas (Lc 10; Hch 15). Un estudio del uso de esta palabra en Lucas-Hechos nos ayudará a entender el significado que tiene para Lucas.

En el evangelio de Lucas, el verbo aparece cuatro veces como parte de la introducción a la narración o sumario y seis veces en estilo directo. “Predicar la buena nueva” es la descripción general que Lucas hace de la actividad de Juan el Bautista (Lc 3,18), el ministerio de Jesús (Lc 8,1; 20,1) y el de los Doce (Lc 9,6). Basándose en el contexto inmediato de Lc 3,18, Juan el Bautista proclama la venida del Mesías (cf. Lc 3,15-17). Por otro lado, Lc 9,6 muestra que los Doce actúan bajo las órdenes de Jesús (Lc 9,2). Proclaman la buena nueva y curan a los enfermos. La referencia del anuncio de Juan el Bautista y de los Doce es Jesús. Jesús describe su propia misión y actividad como la proclamación de la buena nueva (Lc 4,18.43; 7,22; 16,16). Los otros dos ejemplos

* La hermana Anicia Co pertenece a la congregación de las *Religious of the Virgin Mary* (RMV). Tiene una licenciatura (STL) y un doctorado en teología (STD) así como un PhD en Religious Studies de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica, 1987 y 1990). Se encarga de la formación inicial y continuada de su congregación. Enseña Sagradas Escrituras en la Loyola School of Theology, en el Institute of Formation and Religious Studies, en el Institute for Consecrated Life in Asia y en el St. John Vianney Theological Seminary. Fue presidenta de la FEBIC de Filipinas.

del uso de dicha palabra se encuentran en el mensaje del ángel Gabriel a Zacarías, en el que anuncia la buena nueva de que su oración ha sido escuchada y que va a tener un hijo (Lc 1,19), y en el mensaje de un ángel a los pastores proclamando la buena nueva del nacimiento de Jesús, que es el Mesías y el Señor (Lc 2,10).

En los Hechos de los Apóstoles la palabra se utiliza tres veces en estilo directo con Pedro como orador (Hch 10,36 discurso dirigido a Cornelio y su familia), Pablo (Hch 13,32 discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia), y Bernabé y Pablo (Hch 14,15 discurso en Listra). Hch 10,36 habla de Jesucristo como el que proclama el evangelio de paz y afirma su origen divino. En Hch 13,32 Pablo proclama la buena nueva de la resurrección como el cumplimiento de la promesa de Dios a Israel. En Hch 14,15 la buena nueva de Bernabé y Pablo es que el pueblo regresa al Dios viviente. En estos tres casos encontramos tres grupos de personas que reciben el anuncio de la buena nueva: los judíos, los temerosos de Dios y los paganos. Como resumen o parte de la narración, la palabra se utiliza para resumir la actividad de Pedro y los apóstoles (Hch 5,42), los discípulos que se dispersaron a causa de la persecución (Hch 8,4), Felipe (Hch 8,12.25.35.40), los conversos de Chipre y Cirene (Hch 11,20), Pablo (Hch 13,32-33; 17,18) con Bernabé (Hch 14,7.15.21; 15,35) y con Timoteo (Hch 16,10). Los discípulos proclaman las palabras de Jesús (Hch 8,25; 15,35), el reino de Dios y el nombre de Jesucristo (Hch 8,12; 28,31). Su proclamación incluye la buena nueva de la resurrección de Jesús como el cumplimiento de las promesas de Dios.

A partir de esta breve exposición podemos ver que el uso de *euaggelizō* en lugares específicos de Lucas-Hechos es deliberado y sirve para vincular la misión de Jesús y la de sus discípulos, así como para expresar el origen y el avance de la proclamación cristiana.



“La buena noticia” en Lucas

Como se ha señalado anteriormente, hay seis ejemplos de *euaggelizō* en estilo directo en el evangelio de Lucas. En cuatro ocasiones Jesús es el orador que proclama él mismo su misión y el reino de Dios (Lc 4,18.43; 7,22; 16,16). Los otros dos casos se encuentran en la narración de la infancia, donde el ángel es el que proclama la buena nueva (Lc 1,19; 2,10). Un breve análisis de estos textos revela la forma en que Lucas entendía la buena nueva.

1. Lc 4,18-19

Lc 4,18-19 es parte del dramático episodio (Lc 4,16-30) que Lucas compuso para presentar el ministerio de Jesús. En esta escena, Jesús lee en voz alta el libro del profeta Isaías. Lucas describe a Jesús proclamando su identidad y misión por medio de las palabras del profeta Isaías. Lucas ilustra así cómo Jesús comienza su ministerio anunciando la buena noticia y muestra la fuerza efectiva de esta proclamación a través del propio comentario de Jesús: “Hoy mismo se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros” (Lc 4,21). Lucas utiliza el texto de Isaías para dar al lector una idea general de la misión de Jesús: “El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar libertad a los

presos y a dar vista a los ciegos; a dejar libres a los oprimidos; a proclamar el año favorable del Señor". En esta cita tomada de Is 61,1-2, se omite la segunda parte de Is 61,2 y se inserta un texto de Is 58,6 antes de Is 61,2a: "dejar libres a los oprimidos".

- 4,18 a El Espíritu del Señor está sobre mí,
 b porque me ha consagrado
 c para llevar la buena noticia a los pobres;
 d me ha enviado
 e a proclamar libertad a los presos
 y a dar vista a los ciegos;
 f a dejar libres a los oprimidos;
 4,19 a proclamar el año favorable del Señor.

El texto puede dividirse en tres afirmaciones principales:

- A 4,18a "El Espíritu del Señor está sobre mí": introducción y afirmación principal
 B 4,18bc "Me ha consagrado para llevar la buena noticia a los pobres"
 C 4,18d-19 "Me ha enviado a proclamar libertad... el año favorable del Señor"

Lc 4,18a es la idea principal e introductoria que rige todo el texto. El versículo recuerda los textos anteriores que mencionan la relación de Jesús con Dios y el Espíritu Santo. Jesús fue concebido por el poder del Espíritu Santo (Lc 1,35). El ángel Gabriel que Dios envió a María (Lc 1,26ss) le reveló la identidad y la misión del niño (Lc 1,30-33.35). Jesús "será llamado Hijo del Altísimo", "santo", "Hijo de Dios". "Dios el Señor lo hará rey, como a su antepasado David, y reinará por siempre en la nación de Israel. Su reinado no tendrá fin" (Lc 1,32b-33). Su nacimiento fue anunciado a los pastores por el ángel que también proclamó su identidad mesiánica: Hoy os ha nacido en el pueblo de David un salvador, que es el Mesías, el Señor" (Lc 2,11). Simeón llama al niño "salvación de Dios... la luz que alumbrará a los paganos y que será la honra de tu pueblo Israel" (Lc 2,30-32). A través de algunas noticias sobre su crecimiento (Lc 2,39-40; 2,52) que describen cómo Jesús progresa en fuerza, sabiduría y gracia ante Dios y las personas, Lucas manifiesta que Dios ha estado siempre con Jesús. En Lc 2,41-51 Lucas ilustra la sabiduría de Jesús y su conocimiento y conciencia del Padre (Lc 2,46-49). Mientras ora después de su bautismo, Jesús recibe el Espíritu y la revelación de su identidad como el Hijo amado de Dios (Lc 3,21-22). Entonces Lucas refiere que Jesús regresa del río Jordán "lleno del Espíritu Santo" y es conducido por el Espíritu al desierto (Lc 4,1). Después de su experiencia en el desierto, superando todas las tentaciones, Jesús vuelve a Galilea lleno del poder del Espíritu (Lc 4,14). Lc 4,16-30 es un punto culminante en el desarrollo narrativo de la revelación de la identidad y la misión de Jesús.

Las primeras palabras de Jesús se dirigen a sus padres y hablan del Padre (Lc 2,49). Lucas describe a Jesús rezando después de su bautismo, pero solo permite al lector escuchar la voz del Padre y no las palabras de Jesús (Lc 3,21-22). En el relato de la tentación de Jesús en el desierto, Jesús se enfrenta al diablo con palabras de las Escrituras (Lc 4,4, cf. Dt 8,3; 4,8, cf. Dt 6,13; 4,12, cf. Dt 6,16). En Lc 4,18ss Lucas también nos presenta a Jesús leyendo en voz alta las palabras de las Escrituras. Y es el propio Jesús quien declara el cumplimiento de las Escrituras (Lc 4,21). Esto es coherente con la caracterización que Lucas hace de Jesús en la historia de Emaús, donde Jesús explicaba "todos los pasajes de las Escrituras que hablaban de él" (Lc 24,27). Jesús es el que abre la mente a los discípulos para que comprendan las Escrituras y les explica cómo se cumplen en él (Lc 24,32.44-47).

En este texto el paralelismo es bastante evidente. "Me ha consagrado" es paralelo a "Me ha enviado". La razón o el propósito de la consagración para llevar la buena noticia a los pobres" es paralelo al propósito del envío: "proclamar libertad a los presos y dar vista a los ciegos", "dejar libres a los oprimidos" y "proclamar el año favorable del Señor". Basándose en estos paralelismos, los pobres a quienes se proclama la buena noticia (Lc 4,18bc) pueden identificarse con las

personas mencionadas en el versículo paralelo (Lc 14,18d): los presos, los ciegos, los oprimidos. “Proclamar” aparece dos veces (Lc 4,18e y 4,19). Los dos textos paralelos encuadran la frase “dejar libres a los oprimidos” (Lc 4,18f).

(4,18b) porque me ha consagrado

(4,18d) Me ha enviado

(4,18c) para llevar la buena noticia a los **pobres**

(4,18e) a proclamar libertad a los **presos**

y a dar vista a los **ciegos**

(4,18f) a dejar libres a los **oprimidos**

(4,19) a proclamar el año favorable del Señor.

También hay que tener en cuenta que la palabra *aphesis* aparece en Lc 4,18e (libertad) y Lc 4,18f (libre). “Proclamar libertad a los presos” significa lo mismo que “dejar libres a los oprimidos”. Entre estas dos expresiones está “dar vista a los ciegos”.

Del paralelismo y la estructura del texto, podemos deducir lo siguiente: a) Lc 4,18e-19 elabora el significado de “llevar la buena noticia a los pobres” (*euaggelisasthai ptōchoi*); b) la consagración (Lc 4,18b) y el envío (Lc 4,18e) se solapan en su significado en relación con la identidad y la autoridad de Jesús (cf. Lc 20,1-8); c) Lc 4,19 incorpora las ideas de Lc 4,18e-f; d) el significado de “pobre” (*ptōchos*) se especifica con “presos”, “ciegos” y “oprimidos”; e) la buena noticia se refiere a la liberación, la libertad, el perdón, de alguna manera evocativos del año jubilar, que podría ser el significado del “año favorable del Señor” (Lc 4,19).

2. Lc 7,22 (paralelo de Mt 11,5)

La profecía de Isaías se cumple en la persona y la proclamación efectiva de Jesús (Lc 4,18-19.21). El cumplimiento de esta profecía en el ministerio de Jesús se ratifica en Lc 7,22. El contexto de este versículo (Lc 7,18-23) trata la pregunta de Juan el Bautista sobre la identidad de Jesús. Él envía a sus discípulos a preguntarle a Jesús: “¿Eres tú el que había de venir o debemos esperar a otro?” (Lc 7,20). En la versión lucana de la historia (comparar con Mt 11,2-6), la pregunta se repite (Lc 7,19-20) y se describen las acciones de Jesús que suceden allí en ese momento (Lc 7,21). Lucas hace que los discípulos de Juan sean testigos reales de la actividad de Jesús. “En aquel mismo momento sanó Jesús a muchas personas de sus enfermedades y sufrimientos, y de los espíritus malignos, y dio la vista a muchos ciegos” (Lc 7,21). Jesús les dice: “Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: que los ciegos recuperan la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios de su enfermedad, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia” (Lc 7,22). El principio y el final de la enumeración recuerdan Lc 4,18: “los ciegos recuperan la vista” corresponde a “dar vista a los ciegos” y “a los pobres se les anuncia la buena noticia” remite a “llevar la buena noticia a los pobres”.

En griego la enumeración de Lc 7,22 consiste en dos partes unidas por *kai* (“y”) y cada parte contiene una serie de tres personajes: los ciegos, los cojos, los leprosos en la primera parte y los sordos, los muertos, los pobres en la segunda. En el versículo resuena Is 29,18-



19 (“los sordos podrán oír... los ciegos podrán ver... los pobres se alegrarán...”); Is 35,5-6 (“se abrirán los ojos de los ciegos y los oídos de los sordos se destaparán; entonces saltará el cojo como el ciervo”); Is 26,19 (“tus muertos revivirán”); Is 61,1-2 (“la buena noticia para los pobres... dar vista a los ciegos”). En Isaías el binomio común es el ciego y el sordo. En base a la estructura del versículo, parece que Lucas amplió el binomio para incluir a los cojos, los leprosos, los muertos y los pobres. El relato de Lucas, desde Lc 4,14 hasta 7,21, incluye historias del ministerio de Jesús en relación a estas personas. En esta sección, una muestra de la predicación de Jesús a los pobres se encuentra en Lc 6,20ss. La última frase –“a los pobres se les anuncia la buena noticia”– parece indicar no solo una de las actividades de Jesús sino el resumen de su ministerio. Las personas que experimentan la curación y la salvación gracias a él figuran entre los pobres que reciben y experimentan la proclamación de la buena noticia de Jesús.

3. Lc 4,43 (paralelo de Mc 1,38)

Después de Lc 4,16-30, Lucas sigue de cerca la narración de Marcos en Lc 4,31-44 (véase Mc 1,21-39), luego inserta un episodio (Lc 5,1-11) antes de seguir de nuevo a Marcos en Lc 5,12 – 6,11 (véase Mc 1,40 – 3,6). Lc 4,43 es la versión que Lucas hace de Mc 1,38.

Mc 1,38	Lc 4,43
Vayamos a otros lugares cercanos a predicar también allí el mensaje, porque para eso he venido.	También tengo que proclamar la buena noticia del reino de Dios a los otros pueblos, porque para esto he sido enviado.

Lucas cambia la palabra *kēlussō* (“predicar”) de Marcos por *euaggelisasthai* (“llevar buenas noticias”), pero aquí utiliza el verbo en el siguiente versículo (Lc 4,44, véase Mc 1,39). Lc 4,43 clarifica el contenido, propósito y origen de la proclamación de Jesús. Las palabras proclamar la buena noticia” y “enviado” de este versículo remiten a la predicación inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,18f).

4. Lc 16,16 (paralelo de Mt 11,12-13)

Lc 16,16 forma parte de las palabras de Jesús a los fariseos en Lc 16,14-31. En Lc 16,14 se describe a los fariseos como amantes del dinero que se burlaban de Jesús. La respuesta de Jesús consiste en una serie de dichos (Lc 16,15-18) y en una parábola (Lc 16,19-31). Después de criticar a los fariseos en Lc 16,15, Jesús habla del reino de Dios en Lc 16,16: “La ley de Moisés y los escritos de los profetas llegan hasta Juan. Desde entonces se anuncia la buena noticia del reino de Dios, y todos se esfuerzan por entrar en él”. Este texto es significativo porque establece con claridad que la buena nueva es el reino de Dios. Menciona a Juan de quien se dice que proclama la buena nueva (Lc 3,18) y nos recuerda la relación entre Juan y Jesús.

5. Lc 1,19 y 2,10

Tanto Lc 1,19 como Lc 2,10 contienen la expresión “proclamar la buena noticia”. Lc 1,19 es la respuesta del ángel Gabriel a la pregunta de Zacarías (1,18). Contiene los verbos “enviar” y “proclamar la buena noticia” que también se encuentran en Lc 4,18-19 y 4,43. En estos textos son comunes las ideas de ser enviado, proclamar la buena noticia y Dios como el origen del envío y la proclamación. Lc 2,10 presenta la proclamación del ángel a los pastores (Lc 2,10-12) después del nacimiento de Jesús (Lc 2,1-7).

- Lc 1,19 Yo soy Gabriel y estoy al servicio de Dios.
Él me ha enviado a hablar contigo
y a anunciarte esta buena noticia.
- Lc 2,10 No tengáis miedo,
porque os traigo una buena noticia
que será motivo de gran alegría para todos.

En Lc 1,19 y 2,10 el ángel proclama la buena noticia del nacimiento de un niño. En Lc 1,19 Zacarías recibe la buena noticia del ángel Gabriel; en Lc 2,10 el ángel se dirige a los pastores. En el caso de Zacarías, la noticia se da antes de que suceda. Aquí la proclamación angélica es promesa y profecía. Por otro lado, la proclamación a los pastores se hace después del acontecimiento. La noticia de gran alegría es el nacimiento del Salvador, Cristo el Señor (Lc 2,11). Así como el ángel anuncia a los pastores el nacimiento y la identidad de Jesús como Mesías, en Lc 4,18ss Jesús proclama su identidad e inaugura su misión mesiánica.

Además de resaltar el significado del nacimiento de Juan el Bautista y Jesús, los textos también destacan por la comparación y el paralelismo que establecen entre ambos personajes. También resulta interesante el uso del verbo *euaggelisasthai* para designar la actividad de Juan el Bautista en Lc 3,18 por lo que al paralelismo de Lucas se refiere.

6. Lc 20,1 (añadido a Mc 11,27)

La última vez que aparece *euaggelizein* es en Lc 20,1, donde se habla de la actividad de Jesús en el templo. Se encuentra en el contexto del episodio que trata la cuestión de su autoridad (Lc 20,1-8, véase Mc 11,27-33). Jesús responde a la pregunta de los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos con otra pregunta sobre quién envió a Juan a bautizar (Lc 20,3-4). No se ponen de acuerdo en cómo responder a Jesús, así que le dicen que no lo saben (Lc 20,5-7). Jesús entonces responde: “Entonces tampoco yo os digo con qué autoridad hago estas cosas” (Lc 20,8). Desde el principio del evangelio de Lucas, el lector sabe que la autoridad de Jesús viene de Dios.

En cierto modo Lc 20,1-8 recuerda a Lc 7,8-23. Ambos textos tratan la cuestión de la actividad y la identidad de Jesús; ambos mencionan a Juan el Bautista. En Lc 7,8ss, Jesús responde positivamente a los enviados de Juan permitiendo que sus discípulos sean testigos de sus actividades; en Lc 20,1ss, en cambio, los jefes de los sacerdotes, los escribas y los ancianos permanecen en la sombra. A la luz de Lc 20,1-8 y 7,8-23, resulta evidente que Lc 4,18ss y 2,10-11 no solo transmiten la identidad y la misión de Jesús sino también su autoridad.

Las últimas palabras de Jesús antes de su ascensión (Lc 24,44-49) anuncian el cumplimiento de su misión mesiánica (Lc 24,46). Él ha cumplido lo que se ha escrito del Mesías a través de su sufrimiento, muerte y resurrección y ha abierto la posibilidad de convertirse para recibir el perdón de los pecados. Así pues, confía a sus discípulos la misión de predicar la conversión para el perdón de los pecados en su nombre (Lc 24,47). Esto implica que parte de la misión que Jesús ha cumplido consiste en formar a los discípulos para continuar su misión y la proclamación del evangelio a todas las naciones (Lc 24,48). En esta escena Jesús no solo habla de cumplimiento sino también de promesa. Insta a sus discípulos a permanecer en Jerusalén porque él enviará la promesa del Padre, la fuerza que viene de Dios, el Espíritu Santo (Lc 24,49).

Las últimas palabras de Jesús resumen de alguna manera todo su ministerio. No solo se refieren a su pasión, muerte y resurrección, sino que también evocan el comienzo de su ministerio en Galilea (Lc 4,14ss), donde anunció su misión de proclamar la liberación. Al final del evangelio, la liberación hace referencia al perdón de los pecados. Lc 24,44-49 también evoca el comienzo del evangelio donde la escena inicial muestra al ángel Gabriel anunciando la buena nueva a Zacarías. En su anuncio, el ángel trae esperanza y despierta expectativas del cumplimiento de una promesa. Hacia el final del evangelio, después de proclamar la buena noticia de su cumplimiento, Jesús hace una promesa, evoca nuevas esperanzas y expectativas para la venida del Espíritu Santo que

dará poder a sus discípulos para continuar proclamando la buena noticia, tal como el mismo Jesús ha comenzado a hacer.

En los Hechos de los Apóstoles se cumple la buena noticia de la venida del Espíritu Santo. Los Hechos muestran cómo los discípulos llevan a cabo la misión del Señor Resucitado. Lucas también utiliza la palabra *euaggelizō* en momentos significativos de la narración de los Hechos, para recordar al lector la continuidad de la misión de Jesús en la proclamación de los discípulos.

Los pobres reciben la buena noticia

La proclamación inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret hace hincapié en su misión profética y evangelizadora con los pobres. Antes, después de considerar el texto a nivel formal, hemos deducido de la estructura de Lc 4,18-20 que la buena noticia se refiere a la liberación, la libertad, el perdón y que se menciona a los pobres en la misma proclamación, es decir, los presos, los ciegos, los oprimidos. ¿Qué tienen en común? El hecho de estar necesitados, afligidos, limitados en su movimiento, subyugados, legalmente desfavorecidos. Estas son las personas denominadas pobres, *ptōchoi*, en Lc 4,18.

Ptōchos, “pobre”, aparece diez veces en Lucas (Lc 4,18; 6,20; 7,22; 14,13.21; 16,20.22; 18,22; 19,8; 21,2.3), pero nunca en los Hechos de los Apóstoles. La palabra significa “indigente, mendigo”, alguien necesitado y afligido. Denota una “indigencia absoluta que obliga al pobre a buscar la ayuda de otros mendigando”. Los pobres a los que hay que anunciar la buena noticia son los pobres en sentido material, personas vulnerables, que viven marginadas de la sociedad, que no tienen nada, incluidos los que se ven abocados a la pobreza de manera injusta. Considerando que, de hecho, esto es lo que hizo Jesús, resulta evidente que Lucas nos brinda un resumen interpretativo del ministerio de Jesús, a través de la cita de Isaías.

Los pobres en el ministerio de Jesús

Jesús se relacionó y se sentó a la mesa con recaudadores de impuestos y pecadores. Defendió a los que eran despreciados por los sabios, los escribas y los fariseos. Curaba a los enfermos, tocaba a los leprosos y los sanaba; declaraba a los pobres bienaventurados y alimentaba a los hambrientos. Instruyó a sus discípulos para que continuaran su misión. Si Jesús realmente atendió a los pobres y desfavorecidos a nivel material, entonces en Lc 4,18 “pobres” debe ser interpretado como pobres a nivel material. La pobreza material no solo significa falta de recursos materiales sino también pobreza en términos no materiales. Aunque podía haber compasión por los pobres, los desamparados y los indigentes eran a menudo objeto de burla y de desprecio, se les consideraba vulnerables a la manipulación, indefensos, sin ley y no merecedores de confianza.

Jesús es una buena noticia para los pobres. Él proclama que pertenecen al reino de Dios. Cuando la gente los desprecia y los excluye, Dios no los excluye. De hecho, son los primeros afortunados del reino. Esta idea se expresa en Lc 6,20-23: “Dichosos vosotros los pobres, porque el reino de Dios os pertenece. Dichosos los que ahora tenéis hambre, porque quedaréis satisfechos. Dichosos los que ahora lloráis, porque después reiréis. Dichosos vosotros



cuando la gente os odie, cuando os expulsen, cuando os insulten y cuando desprecien vuestro nombre como cosa mala, por causa del Hijo del hombre. Alegraos mucho, llenaos de gozo en aquel día, porque recibiréis un gran premio en el cielo; pues también maltrataron así sus antepasados a los profetas". Para los pobres, los afligidos, los necesitados y los oprimidos que sienten que Dios está lejos de ellos o que están excluidos del reino de Dios, esta es ciertamente una buena noticia. Jesús proclama que Dios está de su lado, Dios les ofrece el reino y les promete un cambio de situación.

La proclamación de Jesús en Lc 4,18-19 y 6,20-23 es una promesa de salvación para los pobres, pero Jesús también advierte a los ricos: "Pero ¡ay de vosotros los ricos, porque ya habéis tenido vuestra alegría! ¡Ay de vosotros los que ahora estáis satisfechos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque vais a llorar de tristeza! ¡Ay de vosotros cuando todos os alaben, porque así hacían los antepasados de esta gente con los falsos profetas!" (Lc 6,24-26). Esta inversión de suertes es aclamada en el Magnificat como la acción de Dios en favor de los humildes: "Actuó con todo su poder: deshizo los planes de los orgullosos, derribó a los reyes de sus tronos y puso en alto a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías" (Lc 1,51-53).

Del mismo modo, en la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31) Abraham expresa esta inversión: "Hijo, recuerda que a ti te fue muy bien en la vida y que a Lázaro le fue muy mal. Ahora él recibe consuelo aquí, y tú en cambio estás sufriendo". No se dice nada acerca de que Lázaro sea digno, bueno o justo; simplemente es pobre y tiene una enfermedad de la piel. La buena noticia de la parábola es que Dios equilibra la situación. No se dice nada sobre el hombre rico que abusa de Lázaro. Él simplemente sigue con su vida, celebra suntuosas fiestas todos los días y viste de púrpura y lino fino. Mientras que Lázaro es conocedor de la vida del hombre rico porque desea alimentarse con lo que cae de su mesa, el rico no es en ningún modo consciente de la existencia de Lázaro. Los perros que lamen las llagas de Lázaro parecen ser mejores que el hombre rico porque para ellos Lázaro existe. El contraste sorprendente es que Lázaro en su pobre condición es capaz de dar un "festín" a los perros, pero el hombre rico lleno de riquezas no ofrece ninguna ayuda o consuelo a Lázaro. Por lo tanto, la parábola también es una advertencia para los ricos. Habrá un juicio final y los ricos serán juzgados en base a su actitud y actuación hacia los pobres.

La buena noticia de Jesús para los pobres es su propia vida de total confianza en Dios. Él vive la misma vida de los pobres y muere con la muerte de un miserable criminal, condenado, torturado, burlado y repudiado. No solo sus palabras y acciones, sino también su propia vida y muerte ponen de manifiesto su solidaridad con los pobres. Su resurrección es el clímax de la buena noticia que proclama. Su resurrección valida su proclamación. Recibir la buena noticia es vivir como él enseña; proclamar la buena noticia es vivir la nueva vida que él ofrece por medio de su resurrección.

Basándose, por lo tanto, en la vida y el ministerio de Jesús, el término "pobres" en Lc 4,18 (cf. Is 61,1) se refiere a los pobres en sentido material que no solo carecen de recursos materiales sino también de otras necesidades esenciales para vivir de manera digna.

La visión de Lucas sobre los pobres

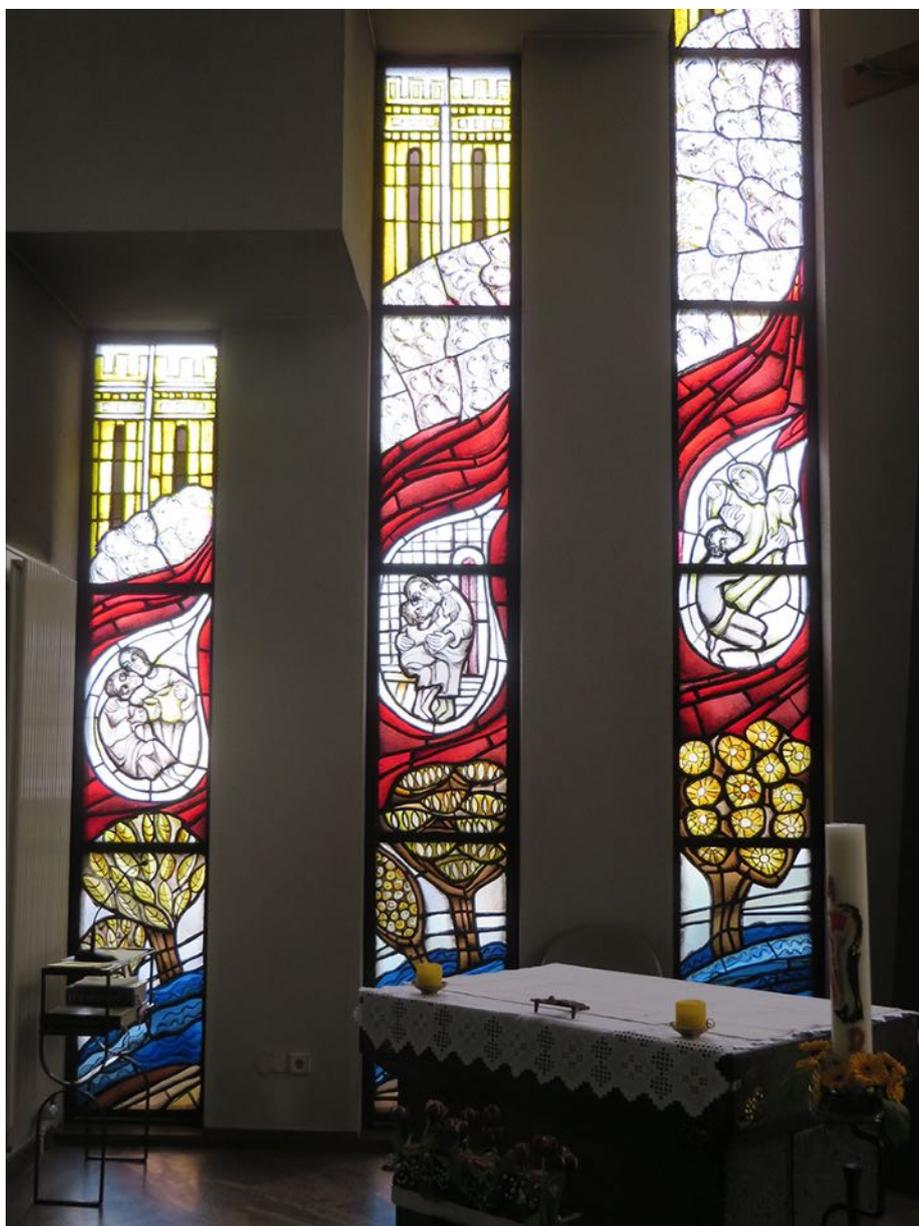
Lucas nos transmite la tradición sobre Jesús que muestra preocupación por los pobres en su vida, palabras y hechos. Hay una brecha de varios años entre el tiempo de Jesús y el tiempo del relato de Lucas. La pregunta es si Lucas habla de algo más aparte de los pobres materiales en Lc 4,18 (cf. Is 61,1). Hemos señalado anteriormente que la pobreza material conlleva otras formas o dimensiones de pobreza. La pregunta ahora se centra en el significado básico del término "pobre" en Lc 4,18.

1. Los pobres en Lc 4,18 a la luz de Is 61,1

En Lc 4,18 *ptōchoi*, "pobres", es la traducción griega (LXX) del hebreo *'anawim* en Is 61,1. *'Anawim* es la forma plural de *'anaw*, una forma alternativa de *'ani*. *'Ani* denota principalmente una relación más que una situación de angustia social. Viene de la raíz *'anah* que significa res-

ponder a alguien verbalmente o con una acción. Más tarde pasó a describir la posición de inferioridad frente a quien exige la respuesta. 'Ani es concretamente el oyente, el necesitado; con el tiempo también llegó a designar a aquel que es empobrecido o desposeído injustamente. YHWH es el protector de los *'anawim* porque se acercan a él (Sal 140,12; 40,17; 86,1; 109,22; 69,29; 74,19; 140,12). La palabra llega a tener un significado religioso: "humilde", "piadoso" (Sal 18,27 *tapeinos*).

El texto de Is 61,1-2 pertenece a la tercera parte del Libro de Isaías (capítulos 56-66) que fue escrito probablemente a finales del siglo VI a. de C. El mensaje del Tercer Isaías se dirige al pueblo que regresó del exilio y reclamaba el derecho a la tierra. La ciudad seguía devastada y el pueblo no estaba seguro de su condición de comunidad santa. El profeta anunció la reconstrucción de Sión por parte de YHWH y animó a Israel a entregarse de nuevo al culto religioso y a la justicia social. Será la acción divina de Dios. Dios establecerá la justicia para Israel. Así pues, Is 61,1ss se dirige a Israel en su conjunto. La caracterización de Israel como los pobres de YHWH se encuentra en el Segundo Isaías (Is 49,13; 51,21; 54,11). La proclamación continúa en Is 61,3ss que habla de la restauración de Israel. El tiempo de gracia para los exiliados de Israel es también una ocasión para la venganza de Dios sobre sus enemigos (Is 61,2.5-6).



Los pobres en Is 61,1 podrían ciertamente hacer referencia a todo Israel; sin embargo, el contexto de Lc 4,18ss muestra que Lucas amplía el significado del término “pobres”. La omisión de la última parte de Is 61,2 –“un día de venganza por parte de nuestro Dios”– y las referencias de Jesús a Elías y Eliseo (Lc 4,25-27) indican que la proclamación va más allá de la visión del nacionalismo judío. En la proclamación de Jesús se incluye a los paganos. Este mensaje no es bien recibido por los seguidores de Jesús. La reacción de la gente pasa del asombro (Lc 4,22a) al cuestionamiento (Lc 4,22b), la ira (4,28) y la violencia (Lc 4,29).

Se dice que en la época del Segundo y Tercer Isaías *‘anawim* tenía un significado religioso. Así pues, el significado de pobre en Is 61,1 es humilde, modesto, piadoso. El texto ofrece una promesa de jubileo escatológico a los pobres y humildes que son llamados a confiar en Dios y a esperar sus acciones de justicia y liberación a favor de los pobres (Is 61,4ss, cf. Is 11,4). La buena noticia de la liberación (*aphesis*) tiene que ver con la liberación de la deuda moral-espiritual. Tiene relación con el perdón de los pecados. La buena noticia es la ruptura de “los lazos que atan a la gente al pecado en todas sus formas”. Esto no niega que Jesús libera a las personas de varias formas concretas de opresión física, social y económica. El perdón de los pecados es en realidad un tema recurrente en Lucas-Hechos y está relacionado con el tema de la salvación (Lc 1,77). Hacia el final del evangelio de Lucas, se ve a Jesús confiando a los discípulos el mensaje de conversión para recibir el perdón de los pecados en su nombre (Lc 24,47).

Jesús proclamó el reino de Dios a su pueblo y la mayoría de sus seguidores eran pobres. En la Palestina del siglo primero solo había unos pocos ricos, a saber, los grandes terratenientes, Herodes y la familia real y sus funcionarios y algunos comerciantes. Los pobres de la época eran jornaleros, esclavos, pequeños propietarios, arrendatarios de grandes terratenientes y todos aquellos que trabajaban para ganarse la vida. A veces estaban abrumados por impuestos, diezmos, alquileres y se convertían en deudores. También había pobres que vivían parcial o totalmente de la beneficencia: los mendigos, los enfermos, los ciegos, los cojos, los leprosos, los indigentes, los pobres desempleados y los vagabundos, los huérfanos, las viudas, las víctimas de la mala suerte que necesitaban atención social. Aunque recibían algún tipo de ayuda como comida diaria o semanal, los ricos los trataban con desprecio. Su pobreza material implicaba pérdida de dignidad, estatus y seguridad e incluso suciedad. La preocupación de Jesús por los necesitados asombraba a los ricos. Jesús ofrecía a los pobres y a los enfermos el conocimiento de Dios y el perdón, incluso cuando no podían ir al templo ni podían ofrecer sacrificios para el perdón de los pecados. Jesús era realmente una buena noticia para ellos. Sin embargo, no todos los que escucharon a Jesús y fueron testigos de sus sorprendentes acciones creyeron en él. Jesús predicó a los pobres, pero solo lo aceptaron los pobres dispuestos a recibir a Dios.

A la luz de estas consideraciones, se puede decir que Lucas amplía el horizonte para comprender a los pobres. La buena noticia de Jesús no es solo para Israel, sino también para los paganos. Esto se muestra más claramente en el relato de los Hechos de los Apóstoles. Jesús dirigió su atención a los pobres en sentido material, pero no todos los que le escucharon, pobres o ricos, estaban convencidos de su predicación. Aquellos que aceptaron su buena noticia y creyeron en él fueron los pobres que eran humildes y abiertos a Dios. La aceptación del mensaje de Jesús elimina la división entre ricos y pobres.

2. Los pobres en la narración de Lucas

En la época en que Lucas escribió su relato, el movimiento cristiano se había extendido a lo largo del entorno mediterráneo del Imperio Romano. Él tenía una perspectiva más amplia de la misión de Jesús y continuó transmitiendo en sus días la tradición de los apóstoles, los testigos presenciales de Jesús y los misioneros. Aunque mantuvo una distancia entre su tiempo y la narración del evangelio, su perspectiva global y las preocupaciones de la comunidad o comunidades a las que se dirigía influyeron en sus escritos. Las enseñanzas sobre la riqueza y la pobreza en el evangelio muestran la preocupación de Lucas tanto por los pobres como por los ricos. En la siguiente sección se presentan los personajes del relato lucano que reciben y viven en su propia piel la buena noticia.

Los primeros que recibieron la buena nueva en el relato de Lucas fueron Zacarías e Isabel. Ambos se caracterizan por ser justos ante Dios e irreprochables (Lc 1,5). Pertenecen al clan sacerdotal. Zacarías era un sacerdote rural; era pobre si lo comparamos con la aristocracia sacerdotal del templo. Tanto Zacarías como Isabel eran de edad avanzada. No tenían hijos. La buena noticia que el ángel trajo a Zacarías fue el nacimiento de un niño, y no cualquier niño. Sería Juan, que iría delante del Señor con el espíritu y el poder de Elías y prepararía así al pueblo para recibir al Señor (Lc 1,13-17). La buena noticia anunciada a Zacarías fue vivida por la misma Isabel cuando concibió y dio a luz a Juan. Reconoció que Dios la miró y la libró de la vergüenza ante los demás (Lc 1,25).

María, una joven de Nazaret, prometida a José, aceptó la palabra del ángel y concibió en su seno al Hijo de Dios (Lc 1,26-38). Lucas no menciona el linaje de María. Es simplemente una joven de Nazaret y parienta de Isabel (Lc 1,36). En su canto de alabanza (Lc 1,46-55) María habla de sí misma como una humilde sierva. Dios “consideró la condición humilde de su sierva” (*epeblepsen epi tēn tapeinōsin tēs doulēs autou*, Lc 1,48). El nacimiento del Mesías es anunciado a los pastores (Lc 2,10-11). Aunque el término “pastor” se utiliza como imagen de Dios en las Escrituras judías, los pastores de la época de Jesús no eran vistos con buenos ojos. Eran considerados ladrones y tramposos porque se sospechaba que robaban el excedente del rebaño que se les había confiado. Teniendo en cuenta la posición que ocupaban los pastores en la sociedad de Israel, la proclamación del ángel a este grupo de personas es significativa. Es un ejemplo más en el que Dios favorece a los pobres y los humildes.



En Lc 3,18 se habla de Juan como el que anuncia la buena nueva. Proclamaba en todas las regiones del Jordán el bautismo como signo de conversión para recibir el perdón de los pecados (Lc 3,3). Proclamaba el juicio inminente y exhortaba al pueblo a “demostrar con hechos vuestra conversión” (Lc 3,8). Predicó a la multitud (Lc 3,10), a los recaudadores de impuestos (Lc 3,12) y a los soldados (Lc 3,14). Cada uno de estos grupos le preguntó: “¿Qué debemos hacer?”. Juan respondió a la multitud: “El que tenga dos túnicas, ceda una al que no tiene ninguna; el que tenga comida, compártala con el que no tiene” (Lc 3,11). A los recaudadores de impuestos les dijo: “No cobréis más de lo que está ordenado” (Lc 3,12b), y a los soldados: “No quitéis nada a nadie con amenazas o falsas acusaciones. Y conformaos con vuestra paga” (Lc 3,14b). Los actos concretos de conversión que Juan aconsejó son acciones de justicia, solidaridad y bondad hacia los pobres. La enseñanza de Juan abordaba los temas sociales, económicos y políticos de su época, pero no mostraba ningún indicio de querer cuestionar el sistema establecido. Lucas también debió considerar que esta enseñanza era importante para su época. De entre todos los evangelistas, solo él ha conservado esta lección de Juan el Bautista. Juan la pudo haber proclamado a sus contemporáneos o bien Lucas interpretó la predicación de Juan de esta manera para su comunidad. El texto muestra la preocupación de Lucas por los pobres desprovistos de bienes materiales y transmite la idea de que compartir es una forma de hacer frente a las necesidades de los pobres.

Después de la proclamación de Jesús en Lc 4,16-30, Jesús emprendió su ministerio. Lucas nos narra historias de personas que fueron testigos de las enseñanzas de Jesús y experimentaron su presencia sanadora. Eran los enfermos, hombres y mujeres, con diversas enfermedades, y los oprimidos por los demonios (Lc 4,40ss; 5,15; 6,17-19; 7,21-22; 4,31ss; 4,38ss). Lucas ilustra a través de historias cómo las actividades de Jesús cumplieron la profecía de Isaías. Los endemoniados fueron liberados del poder de los espíritus malignos (Lc 4,31ss; 8,26ss; 9,37ss); los leprosos quedaron limpios (Lc 5,12ss; 17,11ss); los paralíticos fueron perdonados y volvieron a caminar (Lc 5,17ss); una mujer pecadora fue perdonada (Lc 7,36ss); un hombre con la mano tullida (Lc 6,6ss), el criado de un centurión (Lc 7,1ss), una mujer con hemorragias (Lc 8,49ss), una mujer encorvada (Lc 13,10ss), un hombre con hidropesía (Lc 14,1ss) y un mendigo ciego (Lc 18,35ss) fueron sanados; la multitud hambrienta fue alimentada (Lc 9,12ss); una hija (Lc 8,40ss) y un hijo (Lc 7,11ss) fueron vueltos a la vida. Los recaudadores de impuestos y los pecadores compartían mesa con él (Lc 5,27ss; 15,1-2). Sus propios discípulos fueron testigos de su poder salvador (Lc 8,22ss). Estos eran los pobres que gozaban de la alegría del reino a través del afecto, la compasión, la curación y el perdón de Jesús.

Sin embargo, Lucas nos muestra que Jesús no se dedicó solo a los pobres. Jesús también aceptó invitaciones para comer en la casa de un fariseo (Lc 7,36ss) o de un dirigente (Lc 14,1ss). El banquete sirvió para que Jesús diera lecciones sobre la hospitalidad y la liberación de los pobres. “Cuando des una fiesta, invita a los pobres, a los inválidos, a los cojos y a los ciegos; así serás feliz, porque ellos no te pueden pagar, pero tú recibirás tu recompensa cuando los justos resuciten” (Lc 14,13-14). Sin duda, Jesús se refiere a los pobres en sentido material y anima a los ricos a ayudar a los pobres en vista del juicio futuro. Cuando Jesús trata con los ricos, los invita a volcarse en los pobres, a relacionarse con ellos. Su preocupación por los pobres revela también una preocupación por los ricos, ya que les enseña lo que deben hacer para formar parte del reino de Dios. Jesús se invitó a sí mismo a la casa de Zaqueo (Lc 19,1ss). Zaqueo, jefe de los recaudadores de impuestos, que era rico y considerado un pecador, recibió a Jesús con alegría en su casa. La conversión de Zaqueo se pone de manifiesto en su decisión de dar la mitad de sus posesiones a los pobres y de devolver el cuádruple a cualquiera que haya defraudado (Lc 19,8).

Cuando Jesús vio a los ricos echando dinero en el arca de las ofrendas y a una viuda pobre que echaba también dos monedas de cobre, se apresuró a enseñar el contraste a sus discípulos (Lc 21,1-3). Él alabó a la viuda pobre más que a los ricos porque los ricos dieron sus ofrendas de lo que les sobraba, pero la viuda “en su pobreza, ha dado todo lo que tenía para su sustento” (Lc 21,4). En el evangelio de Lucas esta historia viene precedida por la denuncia que hizo Jesús de los escribas a quienes acusó de buscar los asientos de honor en las sinagogas y los mejores puestos en los banquetes, y de devorar las casas de las viudas (Lc 20,47). La cuestión no es solo el contraste entre ricos y pobres, sino las acciones de los ricos y poderosos contra los pobres, acciones de injusticia que empobrecen cada vez más a las viudas y a los pobres. El tema de la justicia también se expone en la parábola de la viuda y el juez injusto (Lc 18,1-8) que se narra como una enseñanza sobre la perseverancia en la oración. Concluye con el siguiente dicho: “¿Cómo Dios no va a hacer justicia a sus escogidos, que claman a él día y noche? ¿Los hará esperar? Os digo que les hará justicia sin demora” (Lc 18,7-8a).

A lo largo de su ministerio, Jesús estuvo acompañado por discípulos que lo dejaron todo y le siguieron (Lc 5,11; 5,28; 18,28). Compartieron su vida de pobreza y proclamaron el evangelio según sus instrucciones: “No llevéis nada para el camino: ni bastón ni bolsa ni pan ni dinero ni ropa de repuesto” (Lc 9,3). Dio órdenes similares a los setenta y dos discípulos: “No llevéis bolsa ni monedero ni sandalias” (Lc 10,4). También había mujeres en su compañía. Estas mujeres y muchas otras ayudaron a Jesús y a los Doce con sus propios recursos (Lc 8,3). Jesús y su comunidad de discípulos vivieron una vida pobre y llevaron a cabo su misión en la pobreza, pero no eran indigentes. En la última cena, Jesús preguntó a sus discípulos: “Cuando os envíe sin bolsa ni provisiones ni sandalias, ¿acaso os faltó algo?”, y ellos contestaron: “Nada” (Lc 22,35). Su vida de pobreza fue una vida de total confianza en Dios, tal como Jesús les enseñaba (Lc 6,20ss; 11,1ss; 12,22-34).

Tomando en consideración los diferentes personajes que aceptaron la proclamación de Jesús, podemos decir que los pobres en la narración de Lucas incluyen a los pobres en sentido mate-

rial, moral y religioso. Esto concuerda con el tema de la universalidad de la salvación en el evangelio de Lucas. Jesús proclamó a todos los que tenían interés en escuchar.

3. Ser pobre para seguir a Jesús

Lucas nos relata las historias de la vocación de los discípulos de Jesús que lo dejaron todo para seguirlo. Pedro y sus compañeros “llevaron las barcas a tierra, lo dejaron todo y se fueron con Jesús” (Lc 5,11). Leví, que estaba sentado en su despacho de recaudación de impuestos cuando Jesús lo llamó, lo dejó todo, “se levantó y lo siguió” (Lc 5,27-28). Después de escuchar el dicho de Jesús sobre la dificultad de un hombre rico para entrar en el reino de Dios, Pedro comentó: “Nosotros hemos dejado todo lo nuestro y te hemos seguido” (Lc 18,28). Jesús respondió: “Os aseguro que todo el que por causa del reino de Dios haya dejado casa, esposa, hermanos, padres o hijos, recibirá mucho más en este mundo, y en el mundo venidero recibirá la vida eterna” (Lc 18,29-30).

La historia del dignatario rico (Lc 18,18-23) muestra que las riquezas pueden ser un obstáculo para seguir a Jesús. Le preguntó a Jesús qué debía hacer para alcanzar la vida eterna. Jesús le dijo que guardara los mandamientos. Cuando dijo que los había cumplido desde su juventud, Jesús le contestó: “Todavía te falta una cosa: vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres. Así tendrás riquezas en el cielo. Luego ven y sígueme” (Lc 18,22). Al oír esto, se entristeció porque era muy rico. La historia de Lucas sobre el dignatario rico parece no tener un final. Lucas omitió la conclusión de Marcos: “Se fue triste” (Mc 10,22). Lc 18,22 recuerda lo que Jesús dijo a sus discípulos en Lc 12,32-33: “No tengáis miedo, pequeño rebaño, que el Padre, en su bondad, ha decidido daros el reino. Vended lo que tenéis y dad a los necesitados; procuraos bolsas que no envejecan, riquezas sin fin en el cielo, donde el ladrón no puede entrar ni la polilla destruye”. Jesús pronuncia estas palabras después de la lección sobre la confianza en la providencia de Dios (Lc 12,22-31). La invitación a vender posesiones y dar limosna es una llamada a vivir una vida de confianza en la bondad del Padre. Es también una invitación a renunciar a la propiedad en beneficio de los pobres. Jesús insta a los discípulos a tener una actitud que dé prioridad al valor espiritual por encima de las cosas materiales, a compartir y a preocuparse por los demás más que por las posesiones y la seguridad de uno mismo. La renuncia a los bienes tiene sentido en vista del reino, pero sigue siendo una condición difícil para los discípulos. En Lc 14,33 se formula de manera aún más radical: “Cualquiera de vosotros que no renuncie a todo lo que tiene no puede ser mi discípulo”. La demanda es inequívoca; exige la renuncia total a las posesiones de cada uno. El dicho se dirige a la multitud (Lc 14,25) y la respuesta a esta llamada distinguirá a los verdaderos discípulos de la multitud.

La enseñanza sobre la renuncia a las riquezas debe ser considerada en relación con la forma de ver la propia vida y la muerte. En la parábola del rico necio (Lc 12,16-21), el hombre rico cuya tierra produjo abundante cosecha decide derribar sus graneros y construir otros más grandes donde pueda almacenar todo su grano y sus bienes. Planea gozar de una vida segura. Pero Dios le dice: “Necio, vas a morir esta misma noche: ¿para quién será lo que tienes guardado?”. La parábola es la respuesta de Jesús a aquel que le pidió ayuda para conseguir que su hermano compartiera la herencia con él (Lc 12,13). Jesús utiliza esta parábola para ilustrar su enseñanza sobre la codicia: “Guardaos de toda avaricia, porque la vida del hombre no depende de la abundancia de sus riquezas” (Lc 12,15). Jesús cuestiona la actitud de los ricos que aseguran su futuro y lo construyen sin tener en cuenta a los demás. No importa que los ricos busquen seguridad con sus posesiones; ellos desconocen el momento de su muerte que puede reducir a la nada todo aquello por lo que han trabajado. La muerte es un momento en el que uno lo pierde todo. Las riquezas no pueden asegurar a ninguna persona contra la muerte. Ante la muerte, uno aprende el valor relativo de la riqueza y las posesiones (cf. Sir 41,1-2). Lucas continúa esta parábola con la enseñanza de Jesús sobre la confianza en Dios (Lc 12,22ss). La visión del desenlace final de la vida que cada persona tiene es la que puede servirle de guía para tomar decisiones correctas sobre su vida y sus bienes (cf. Sir 7,36). Para Lucas, el final es la realidad escatológica de la solidaridad en el reino de Dios. Es esta realidad escatológica la que da sentido a la renuncia a las riquezas. Pare-

ce que la enseñanza sobre la renuncia a las posesiones expresa realmente el valor del reino de Dios.

Lo que Jesús comenzó en su ministerio es un estilo de vida alternativo de pobreza profética extrema. Es una forma de vida alternativa que manifiesta una confianza radical en Dios, sirve de protesta contra la vida de los ricos y expresa la solidaridad con los más pobres.

La renuncia a la riqueza puede ser vista como una manifestación del sacrificio que Jesús pide: “El que quiera ser mi discípulo, olvídense de sí mismo, cargue con su cruz cada día y sígame. Porque el que quiera salvar su vida la perderá; pero el que pierda su vida por causa mía, la salvará” (Lc 9,23-24). La posesión puede ser vista como un símbolo de la persona; por lo tanto, renunciar a la posesión es un símbolo de renuncia al propio yo. Bajo el deseo de acaparar bienes está el deseo de preservar el yo. El sacrificio puede equivaler a la renuncia a las posesiones. Así pues, el llamamiento a negarse a sí mismo para seguir a Jesús aparece como otra forma de expresar la exigencia de renunciar a las riquezas o es la actitud que permite cumplir la exigencia de desprenderse de las mismas. Aprender a negarse a sí mismo comienza con aprender a desprenderse de lo que se tiene. Volverse pobre para seguir a Jesús no es solo una cuestión de disciplina ascética. Resulta claro en Lc 6,20ss que la pobreza de los discípulos es por el bien de Jesús y el reino de Dios. Jesús enseña a sus discípulos a ser ricos delante de Dios (Lc 12,21), a buscar su reino y “Dios se encargará de daros además todas esas cosas” (Lc 12,31).

Lucas aprecia la llamada de Jesús a la renuncia. Hace hincapié en la tradición que él ha recibido (Lc 9,23-27, véase Mc 8,38-9,1; Lc 18,18-30, véase Mc 10,17-22; Lc 12,22-31, véase Mt 6,25-45; Lc 12,33-34, véase Mt 6,19-21) repitiendo la enseñanza sobre la renuncia a las riquezas (Lc 12,33; 14,33; 18,22) y añadiendo historias y parábolas que cuestionan la actitud de la gente ante los bienes materiales. Este es un desafío que Lucas plantea a sus propios contemporáneos. Lo que importa no son tanto los bienes materiales sino el reino de Dios y la buena noticia del reino de Dios es lo que fundamenta y da sentido a la renuncia a poseer.

4. Compartir los bienes como una forma de discipulado

Además de la enseñanza sobre la renuncia, el evangelio de Lucas contiene parábolas y dichos sobre la posesión y el uso de los bienes. Estas enseñanzas sobre las posesiones parecen contradictorias. Antes hemos señalado que Lucas habla constantemente de posesiones, pero no habla de posesiones de manera uniforme. ¿Lucas realmente se contradice? ¿O pretende ofrecer a sus contemporáneos diferentes puntos de vista sobre los bienes materiales? En nuestra opinión, todas sus enseñanzas se rigen por la buena noticia del reino.

En el evangelio Lucas pone ejemplos de personas que utilizan sus posesiones para beneficiar a otros. Las mujeres que acompañaban a Jesús cubrieron sus necesidades con sus propios recursos (Lc 8,1-3). Zaqueo decidió deshacerse de sus riquezas (Lc 19,1-9). El samaritano de la parábola (Lc 10,29-35) que auxilió al hombre asaltado por los ladrones es un ejemplo de cómo usar las posesiones para ayudar a los necesitados (Lc 10,33-35). La parábola del mayordomo deshonesto (Lc 16,1-8) ilustra cómo se utilizan los bienes materiales para asegurar el futuro inmediato y de qué manera pueden ser útiles para conseguir heredar el reino. En la parábola del rico y Lázaro (Lc 16,19-31) tenemos un ejemplo negativo. El rico ignora su responsabilidad hacia los pobres y no atiende la necesi-



dad de Lázaro que estaba sentado justo al lado de su puerta y, por consiguiente, es llevado al infierno. Esta es una seria advertencia para los ricos que solo piensan en esta vida y en sí mismos.

Según Lucas, los miembros de su comunidad necesitan aprender cómo ocuparse de la riqueza y las posesiones, ya que pueden ser un obstáculo para el reino de Dios y causar tensiones en la comunidad.

Las enseñanzas de Jesús sobre la pobreza, la renuncia y el uso de la riqueza y las posesiones están relacionadas con el reino de Dios. Es la visión de la vida más allá de este mundo, la dimensión escatológica, la que da sentido a estas enseñanzas. En los Hechos de los Apóstoles Lucas muestra cómo la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén cumplía las enseñanzas de Jesús sobre las posesiones (Hch 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Lucas describe una comunidad muy unida y en la que todos compartían sus bienes entre sí (Hch 2,44). Ellos “vendían sus propiedades, todo lo que tenían, y repartían el dinero según las necesidades de cada uno” (Hch 2,45). En su vida comunitaria, compartían alegres la mesa y la oración, y creían profundamente en la enseñanza de los apóstoles. Lucas se apresura a señalar que la disposición a compartir los bienes proviene de la actitud de cada creyente. “Todos los creyentes, que ya eran muchos, pensaban y sentían de la misma manera. Ninguno decía que sus cosas fueran solo suyas, sino que eran de todos” (Hch 4,32). Aquí Lucas da una imagen convincente de unanimidad total y unión profunda entre los creyentes. La base de su unidad y armonía es su fe común. La unión del corazón y el alma se fundamenta además en una actitud básica de altruismo, sobre todo con respecto a las posesiones materiales. Nadie reclama de forma egoísta ni siquiera lo que le pertenece por derecho. El hecho de compartir los bienes temporales es una manifestación externa de la unión del corazón y el alma, y también de una actitud interior de apertura, desapego de las posesiones materiales y ausencia de intereses egoístas. La venta de las riquezas y la distribución a cada uno según sus necesidades da como resultado una situación en la que “no había entre ellos ningún necesitado” (Hch 4,34), un eco de Dt 15,4. En Hch 2,42ss; 4,32ss, Lucas describe una comunidad ideal inspirada en el primer grupo de discípulos de Jesús que vivieron con él y compartieron su vida de pobreza. Lucas dibuja un retrato ideal de una comunidad cristiana imbuida por el espíritu de entrega y generosidad.

La ausencia de la palabra *ptōchos* en la narración de los Hechos no significa que Lucas haya abandonado su preocupación por los pobres. El relato de los Hechos se centra en la difusión del mensaje cristiano, aunque también hay algunas historias que muestran la preocupación por los pobres (Hch 6,1ss; 11,28ss). En la descripción de la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, Lucas ha unido la exigencia de la renuncia a las posesiones con la práctica de compartirlas. Esta es la visión que Lucas tiene de una comunidad igualitaria de discípulos del Señor Resucitado. La buena noticia de Lucas a los pobres es un desafío para que en la comunidad no haya ningún necesitado. El objetivo de renunciar a las posesiones y compartirlas no es empobrecer la comunidad sino permitirle ser testigo de la Resurrección del Señor.

Buena noticia para los pobres

La concepción de Lucas de la buena nueva nos permite ver las enseñanzas sobre la riqueza y la pobreza bajo una nueva luz. Nuestro estudio del significado de la buena noticia en Lucas-Hechos nos ha permitido entender mejor el significado de los pobres en Lucas. Lucas se refiere a los pobres desde el punto de vista material, aquellos que carecen de recursos materiales y necesidades no materiales, pero también se refiere a los moralmente pobres y a los pobres religiosos o espirituales. La proclamación de la buena noticia a los pobres ofrece la perspectiva adecuada para interpretar los diferentes dichos y parábolas sobre la riqueza y la pobreza. Tanto la renuncia a las posesiones como el compartirlas tienen por objetivo lograr una comunidad igualitaria que manifieste el reino de Dios.

La buena noticia de que los pobres son bendecidos puede ser recibida con diferentes reacciones. “Dichosos vosotros los pobres, porque el reino de Dios os pertenece” (Lc 6,20). La buena noticia de Jesús para los pobres es que, aunque no se les tomaba en consideración y se les despreciaba, eran en realidad los primeros beneficiarios del reino. Jesús les aseguró su valía y el

interés del Padre por ellos. Jesús desafió la concepción e imagen de los pobres que prevalecían en la sociedad de su época.

Hoy en día se discute mucho sobre la pobreza mundial. La reducción de la pobreza mundial ha sido un tema de debate desde hace varias décadas. A pesar de tantas organizaciones, organismos, instituciones y grupos internacionales y locales que trabajan para los pobres, con ellos y entre ellos, es sorprendente comprobar cómo el problema de la pobreza se ha agravado y la brecha entre ricos y pobres se ha hecho incluso más profunda. Una analista del lenguaje nos llama la atención sobre el discurso de la pobreza y nos hace reflexionar sobre lo que transmitimos mediante la forma en que hablamos de, sobre y a los pobres. ¿Cómo puede la lucha contra la pobreza no convertirse de verdad en una lucha contra los pobres o el programa para erradicar la pobreza en un programa para eliminar a los pobres? ¿Sigue siendo apropiado hablar de “pobres” como una categoría o etiqueta para las personas que viven en la pobreza? Sandra Jeppesen nos dice lo siguiente sobre la pobreza: “La pobreza está en mis huesos. Las lecciones sobre la pobreza son que el dinero no lo es todo, la gente es lo primero y compartir puede ayudarte. Las cosas gratuitas labraron un camino en mi vida. En compañía de punks y anarquistas, la pobreza es un modo de vida internacional, un ascetismo político anticonsumista. Si todos los que conoces viven en la pobreza, tienes una comunidad; no es gran cosa... una vida de pobreza tiene sus buenos momentos también, como cualquier vida”¹. La autora continúa identificando diferentes situaciones de pobreza: “La pobreza es compleja en cuanto está relacionada con el género y la raza y la experimentan los indígenas, las personas discapacitadas, los niños, las personas sin hogar, los niños limpiaparabrisas, los alcohólicos, los trabajadores sexuales, las personas con problemas de salud mental, los drogadictos, etcétera. Las personas que viven en la pobreza se convierten en criminales, objetos de vigilancia policial, sospechosos automáticos. Hay una sensación de injusticia”. ¿Cómo es posible hablar de los pobres sin etiquetarlos y perpetuar los prejuicios sociales y culturales sobre ellos? Actualmente nuestro reto es redefinir nuestra noción de pobreza y nuestra manera de hablar de los pobres. No basta con pronunciar una bendición sobre los pobres, sino que hay que reconocer que ellos son también una bendición y hay que trabajar con ellos para que puedan gozar de las bendiciones de Dios.

Lamentablemente, los innumerables avances de nuestra sociedad parecen llevar a los pobres aún más al margen de la vida social. Nuestro mundo globalizado ha producido una enorme riqueza “hasta tal punto que si se distribuyera equitativamente, se erradicaría toda la pobreza”². Aunque pueda parecer una exageración, en nuestro entorno local se informa del crecimiento de la economía del país, pero este crecimiento económico tiene poco o ningún impacto en los pobres. Las enseñanzas de Lucas sobre la riqueza y las posesiones pueden al menos incomodar a aquellos que se enriquecen a costa de los pobres. Lucas nos recuerda que un afán ilimitado por acumular riquezas puede sumir a las personas en una pasión que las hace esclavas de sus posesiones.

Una de las soluciones de Lucas al problema de la pobreza y las relaciones en su comunidad es que los ricos compartan sus posesiones. Esto no es solo una cuestión de generosidad hacia los pobres, sino un desafío para establecer unas condiciones en la comunidad que permitan a los pobres vivir con dignidad.

Lucas también quiere concienciarnos de que la pobreza está interconectada con otras formas de sufrimiento humano y marginación, como, por ejemplo, “la enfermedad, los trastornos mentales y el ostracismo social... Cualquier asociación o identificación con los pobres en aras de un beneficio político egoísta, que al final no beneficie a los verdaderos pobres, debe ser puesta de manifiesto”³. Este es un reto para el testimonio profético.

La renuncia a las posesiones es un ideal que puede ser difícil de seguir. En el evangelio de Lucas, este ideal no está motivado por el ascetismo sino por la alegría, la buena nueva del reino. El

¹ Sandra Jeppesen, “From ‘War on Poverty’ to ‘War on the Poor’: Knowledge, Power and Subject Positions in AntiPoverty Discourses”, *Canadian Journal of Communication* 34/3 (2009) 407.

² Eben Scheffer, “Luke’s View on Poverty in its Ancient (Roman) Economic Context: A Challenge for Today”, en *Scriptura* 106 (2011) 131.

³ Ibid.

ideal de la renuncia puede ser la puerta estrecha del reino. A medida que los discípulos se dirigen hacia el reino de Dios y siguen a Jesús en esta misión de proclamar el reino, recorren el camino hacia la renuncia, camino que ellos mismos inician para alcanzar el reino con toda plenitud.

En 2009, el Papa Benedicto XVI eligió el tema “Combatir la pobreza para construir la paz” como mensaje del Día Mundial de la Paz. En su homilía (1 de enero de 2009), distinguió entre la pobreza a elegir y la pobreza a combatir. La pobreza que hay que elegir es la que Jesús eligió y propuso a sus discípulos; la pobreza que hay que combatir es una precariedad que Dios no desea, una pobreza que impide a las personas y a las familias vivir como corresponde a su dignidad; una pobreza que ofende a la justicia y a la igualdad y que amenaza la convivencia pacífica.



Los pobres y los marginados en el Evangelio de Juan, antes y ahora

MIRIAM R. ALEJANDRINO, OSB *

“Ninguna actividad exegética perturba la tranquilidad del ‘imperio’ ni un solo momento. Los especialistas bíblicos tienen curiosamente poco que sufrir por los Nerones y Domicianos de nuestro tiempo. Pero tampoco sus estudios transmiten luz ni fuerza a los cristianos perseguidos por los señores de este mundo.”¹

¿Pertenece a esta categoría? La elección del tema para la Convención CBAP [Asociación Bíblica Católica de las Filipinas] de este año, e incluso de años anteriores (por ejemplo, en 2000, “Anunciar un año de gracia del Señor”; en 2003, “Esperanza para un pueblo que sufre”), expresa nuestro deseo de ser consecuentes y responder a las necesidades de los pobres y marginados de nuestra sociedad.

Sin querer presentar un análisis exhaustivo sobre los pobres y marginados en el Evangelio de Juan, me gustaría destacar aquí algunos textos que nos permitirán conocer ciertas respuestas bíblicas a los pobres y marginados de entonces y de ahora. Según la tradición bíblica, los pobres son aquellos que no tienen seguridad económica y social. Los pobres dependen de otros para su sustento. Mientras que el Antiguo Testamento nos revela las riquezas espirituales de la pobreza, el Nuevo Testamento ve a los verdaderamente pobres como los herederos privilegiados del reino.²

Propongo tomar en consideración los siguientes textos del Evangelio de Juan: Jn 4,7-42 sobre la mujer samaritana; Jn 5,2-9 sobre el hombre paralítico en la piscina de Betesda; Jn 7,53-8,11 sobre la mujer acusada de adulterio; Jn 9,1-34 sobre el ciego de nacimiento; Jn 12,1-8 sobre la unción de María de Betania. Para nuestro objetivo, no abordaré los problemas textuales, sino que llevaré a cabo un análisis narrativo de estos textos.

La mujer samaritana (Juan 4,5-42)

Durante nuestra tercera convención anual, del 19 al 21 de julio de 2002, Niceta Vargas presentó una ponencia sobre “Los roles de los hombres y las mujeres en la comunidad joánica: Paradigmas para los roles del discipulado en el siglo XXI”.³ En su ponencia, Vargas hizo un estudio a fondo del episodio de la mujer samaritana, aplicando también el análisis narrativo, con especial atención a la caracterización. Tras un análisis científico exhaustivo del texto, Vargas conclu-

* Miriam Recreo Alejandrino pertenece a las *Hermanas Benedictinas del Rey Eucarístico*. Obtuvo su Maestría en Educación Religiosa por la Maryhill School of Theology (Quezon City, Filipinas, 1987), la Licenciatura en Teología Monástica de San Anselmo (Roma, 1989), la Licenciatura en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico (Roma, 1992) y un doctorado en Teología Bíblica por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, 1998). Enseñó durante varios años en el Divine Word Seminary (Tagaytay City) y en el Seminario Mayor de Catalunan Grande y el St. Alphonsus Theological and Mission Institute (Davao City), entre otros compromisos. Publicó varios artículos y libros, recientemente *History of Salvation. A Journey of Faith. A Handbook for Teachers and Students* (Claret Publications, Quezon City, 2019).

¹ Leslie Hoppe, *There Shall Be No Poor Among You: Poverty in the Bible* (Nashville, TN: Abingdon, 2004), 175.

² Por ejemplo, Lc 6,20.

³ En *The Roles of Women and Men in Scripture* (Manila: Catholic Biblical Association of the Philippines, 2002), 28-69.

ye que la mujer samaritana es una figura simbólica y al mismo tiempo un ser individual. Ella escribe:

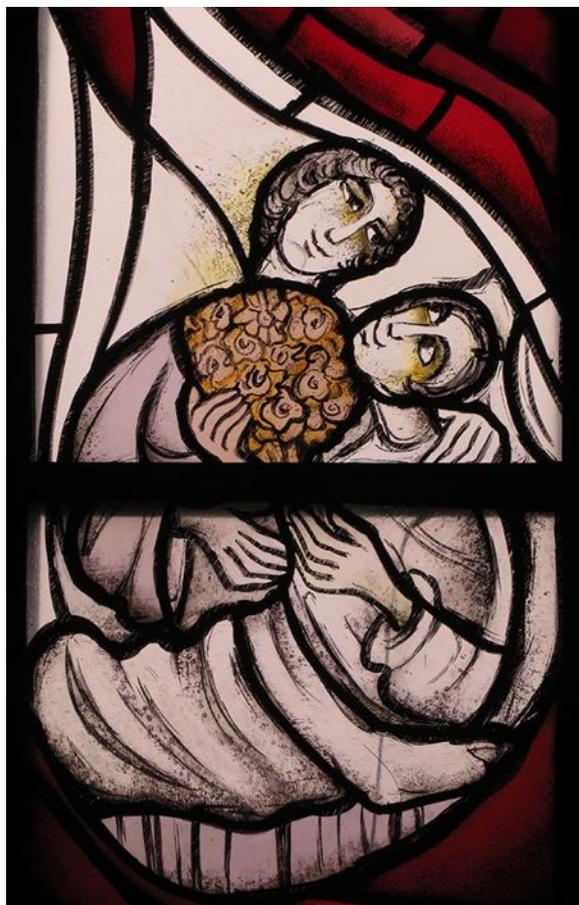
La mujer samaritana también representa una comunidad que es invitada a convertirse en discípula de Jesús, a pesar de los antecedentes étnicos y religiosos, y a pesar de la discriminación de género y de las prácticas... Hay una evolución gradual del personaje de la mujer samaritana como individuo: pasa de ser una desconocida, una mujer común en Samaria, a ser una discípula de Jesús.⁴

Podemos añadir que la mujer samaritana no solo era una mujer común de Samaria, sino que también representa a la mujer marginada de la sociedad. La samaritana no recibe ningún nombre. No es importante saber su nombre porque es insignificante en la sociedad. Ella tenía que sacar agua del pozo al mediodía (v. 6), cuando nadie estaba allí, para evitar ser ridiculizada. No ha cumplido con la Ley de Moisés (Ex 20,14/Dt 5,18) porque ha tenido cinco esposos, y el que vive actualmente con ella no es su esposo (v. 17s). Por lo tanto, esta mujer no es aceptada ni siquiera por sus compañeros samaritanos. Vive marginada como mujer y como samaritana. Así es como Juan describió a la mujer samaritana y su situación.

Veamos ahora la figura de Jesús en este episodio. Al principio de la historia, Jesús estaba agotado por el viaje, así que se sentó junto al pozo. Tenía sed y estaba solo porque sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar comida. En ese momento una mujer samaritana vino a sacar agua. Jesús inicia el diálogo: “Dame de beber” (v. 7b). Jesús se sirve de situaciones de la vida real –un pozo, un viaje, el trabajo, la familia, la sed y el cansancio– para iniciar una conversación con la mujer samaritana. Su sed verdadera permite a la mujer sentirse necesaria y útil. Jesús despierta en ella la voluntad de ayudar y servir. Curiosamente, Jesús declara estar sediento, pero no bebe. Hablar con la mujer le hace olvidar su sed y, aprovechando la situación actual, conduce a la samaritana a descubrir la buena noticia dentro de la vida misma (v. 14). Jesús utiliza la experiencia diaria de la mujer como medio para dar a conocer el evangelio.

Jesús abre otra puerta para comunicarse con la mujer, es decir, la “puerta de la familia”. Jesús le dijo: “Ve a llamar a tu marido y vuelve acá”. Ella respondió: “No tengo marido”. Jesús le dijo: “Tienes razón al decir que no tienes marido, porque has tenido cinco maridos, y el que ahora tienes no es tu marido; es cierto lo que has dicho” (vv. 16-18). En este punto, la mujer identifica a Jesús como profeta.

Entonces la mujer toma la iniciativa y abre la puerta de la religión. Ella plantea la pregunta sobre el verdadero lugar de culto. “Nuestros antepasados”, dice ella, “adoraron a Dios en este monte, pero tú dices que el lugar donde la gente debe adorarlo es Jerusalén” (v. 20). Jesús se adentra en la religión y explica: “Mujer, créeme, se acerca la hora en que no adorarán al Padre ni en este monte ni en Jerusalén. Vosotros no sabéis a quién adoráis; nosotros, en cambio, sí sabemos a quién adoramos, pues la salvación viene de los judíos” (vv. 21-22). Jesús respalda las normas aceptadas al reconocer que la salvación viene de los judíos. Pero continúa diciendo, “Pero



⁴ Vargas, “Los roles de los hombres y las mujeres en la comunidad joánica”, 48.

llega la hora, y es ahora mismo, cuando los que de veras adoran al Padre lo harán conforme al Espíritu de Dios y a la verdad. Pues así quiere el Padre que le adoren los que le adoran. Dios es Espíritu, y los que le adoran deben hacerlo conforme al Espíritu de Dios y a la verdad” (vv. 23-24). Observemos aquí la actitud ecuménica de Jesús. No se encierra en su propia religión, sino que se abre a lo que es diferente y lo acoge.

Durante el diálogo, Jesús se guía por lo que ha aprendido de la mujer en su conversación. No se impone, ni la condena, sino que la respeta. Hace que la mujer samaritana reflexione sobre su propia vida y descubra en ella misma una dimensión más profunda. Sobre la relación entre Jesús y la mujer samaritana, Vargas escribe:

La relación entre Jesús y la mujer samaritana pone de manifiesto que ambos se comunican en igualdad de condiciones, como personas. El respeto de Jesús hacia la samaritana le permite a ella percatarse de la importante persona que tiene ante sí. Con su dignidad en alto, reconoce la identidad de la persona que conversa con ella. Jesús, un judío, y la mujer, una samaritana, ya no son extraños ni enemigos. Él le ofrece el don de Dios; ella se convierte en un miembro de su comunidad de discípulos.⁵

Jesús rompe las barreras de raza, sexo y religión. Earl Palmer escribe: “Él rompe las máscaras que ocultan nuestros sentimientos dolorosos y sensibles sobre quiénes somos”.⁶ William Barclay lo ve desde otra perspectiva. Él dice:

Jesús rompió las cadenas que los ligaban al pasado y les dio un poder que les permitió afrontar el futuro... Jesús permitió a la mujer samaritana romper con el pasado y abrió un nuevo futuro para ella, así como para la comunidad samaritana.⁷

Esta historia de diálogo con la mujer marginada de Samaria ilustra la pedagogía de Jesús. Él ve a la mujer como una persona que merece respeto, a pesar de su situación “pecaminosa”. Jesús parte de realidades humanas como la sed, la familia y la religión, y lentamente lleva a la mujer a tomar conciencia de su dignidad como hija de un Dios bondadoso y a reconocer quién es Jesús. Esta nueva conciencia la convierte en una misionera entre sus compañeros samaritanos. Jesús no juzga el estatus social de la mujer. Antes bien, Jesús la devuelve a la sociedad, ya no como una marginada, sino como una discípula cuyo testimonio hizo que los samaritanos creyeran en Jesús como el Salvador del mundo.

El paralítico en la piscina de Betesda (Juan 5,2-16)

De entre los muchos inválidos –ciegos, cojos y paralíticos– el evangelista elige un hombre que había estado enfermo durante treinta y ocho años. Este hombre llamó la atención de Jesús porque sabía que había estado allí durante mucho tiempo. Jesús inicia el diálogo con una pregunta: “¿Quieres recobrar la salud?”. El enfermo responde: “Señor, no tengo a nadie que me meta en el estanque cuando se remueve el agua. Para cuando llego, ya se me ha adelantado otro” (vv. 6-7). El enfermo no tenía a nadie que le ayudara a entrar en el agua. El hombre enfermo es el vivo retrato de una persona totalmente desalentada y deprimida. Su situación es muy desesperada. Se trata de otro miembro marginado de la comunidad judía en aquel entonces. Nadie se fija en él ni le ofrece ayuda. Los judíos solo se dan cuenta de su presencia cuando se cura, porque incumple la ley al llevar su camilla en sábado.

Jesús trata el problema crónico de la desesperanza y la depresión. Sin embargo, la curación del paralítico le lleva a un conflicto con los judíos (v. 16). Esta historia nos ofrece dos respuestas al problema de una persona marginada en la sociedad. Mientras que Jesús se interesa por la recuperación del paralítico, los judíos están más preocupados por la ley del sábado. Para los judíos, la ley del sábado tiene prioridad sobre las personas.

⁵ Ibidem, 46.

⁶ Earl Palmer, *The Intimate Gospel: Studies in John* (Waco, TX: Word, 1978), 54.

⁷ William Barclay, *The Gospel of John*, vol. 1 (Filadelfia, PN: Westminster, 1975), 172.

La mujer acusada de adulterio (Juan 7,53-8,11)⁸

Los escribas y los fariseos llevaron ante Jesús a una mujer que, según ellos, había sido sorprendida en adulterio. Como en Juan 4, la mujer no tenía nombre. Simplemente es identificada por su pecado: el adulterio. Los escribas y los fariseos no la consideraban una persona con sentimientos y dignidad. Barclay explica que “Ella era simplemente un peón en el juego que pretendía destruir a Jesús”.⁹ Su declaración, “Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en el acto mismo del adulterio” (Jn 8,4), implica que los testigos (¿ellos mismos?) habían visto el acto. Pero, ¿dónde está el hombre? ¿Por qué trajeron solo a la mujer? La ley de Moisés ordena que “si un hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo, tanto el adúltero como la adúltera serán condenados a muerte”.¹⁰ Leon Morris supone que “Si todo el plan fue diseñado, se habría previsto una vía de escape para el hombre”.¹¹ Los escribas y los fariseos miraban a la mujer sorprendida en adulterio no como una persona sino como una cosa, un instrumento que les servía para formular una acusación contra Jesús. Y Jesús simplemente los ignoró. Se inclinó y escribió con el dedo en el suelo.

La respuesta inicial de Jesús a los acusadores de la mujer fue el silencio. Palmer describe este silencio como “estresante y asombroso, la primera señal de la autoridad de Jesucristo que tenemos en este relato”.¹² Raymond Brown explica que “la descripción de Jesús como un juez sereno tiene toda la majestad que uno esperaría de Juan”.¹³ Cuando los escribas y los fariseos insistieron en interrogar a Jesús, él se enderezó y les dijo: “El que de vosotros esté libre de pecado que le arroje la primera piedra” (v. 7). Esto enmudeció a los acusadores de la mujer. “Uno tras otro fueron saliendo, comenzando por los más ancianos, y Jesús se quedó solo con la mujer que estaba delante de él” (v. 9). El único que permaneció con la mujer fue Jesús. San Agustín describió magistralmente la escena: “Solo quedaron dos: la miserable y la misericordia”.¹⁴ En lugar de pedirle a la mujer explicaciones por la acusación, le preguntó sobre sus acusadores: “Mujer, ¿dónde están? ¿Ninguno te ha condenado?” (v. 10).

La mujer esperó el veredicto, que resultó ser una proclamación de la misericordia de Dios: “Tampoco yo te condeno. Vete, y de ahora en adelante no vuelvas a pecar” (v. 11). Este episodio confirma la tradición sinóptica de que Jesús vino a llamar no a los justos, sino a los pecadores. Jesús vino a buscar y a salvar a los perdidos (Lc 19,10; Mt 9,13; Mc 2,17).

La historia ilustra de nuevo cómo Jesús trata a los miembros marginados y excluidos de la sociedad. Jesús los trata con compasión; no los condena, como hacen los escribas y los fariseos. Jesús ofrece el perdón junto con la obligación de evitar el pecado en el futuro.

El ciego de nacimiento (Juan 9,1-34)

El episodio de la mujer acusada de adulterio es seguido por el de un hombre que nació ciego. En esta historia, aparecen varios personajes con diversas respuestas a la curación del ciego de nacimiento. En primer lugar, hablaremos de los discípulos que preguntaron a Jesús, “Maestro, ¿por qué nació ciego este hombre? ¿Por el pecado de sus padres o por su propio pecado?” (v. 2). La pregunta pone de manifiesto la creencia judía común de que la enfermedad, como la ceguera, es una consecuencia del pecado. Así que se presumía que el ciego o sus padres eran pecadores. La respuesta de Jesús debió sorprenderles: “Ni por su propio pecado ni por el de sus padres, sino para que en él se demuestre el poder de Dios” (v. 3). Sus palabras fueron seguidas de una acción

⁸ La mayoría de los manuscritos antiguos omiten Jn 7,53-8,11. Para una amplia explicación sobre el origen joánico de esta perícopa, véase Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: United Bible Societies – Deutsche Bibelgesellschaft, 1975), 219-222.

⁹ Barclay, *The Gospel of John*, vol. 2, 5.

¹⁰ Lev 20,10 y Dt 22,22ss.

¹¹ Leon Morris, *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), 885.

¹² Palmer, *The Intimate Gospel*, 86.

¹³ Raymond Brown, *The Gospel According to John*, XIII-XXI (AB 29A; Nueva York: Doubleday, 1970), 71

¹⁴ “Relicti sunt duo, misera et misericordia”, en Jo. XXXIII, 5 (Corpus Christianorum, 309).

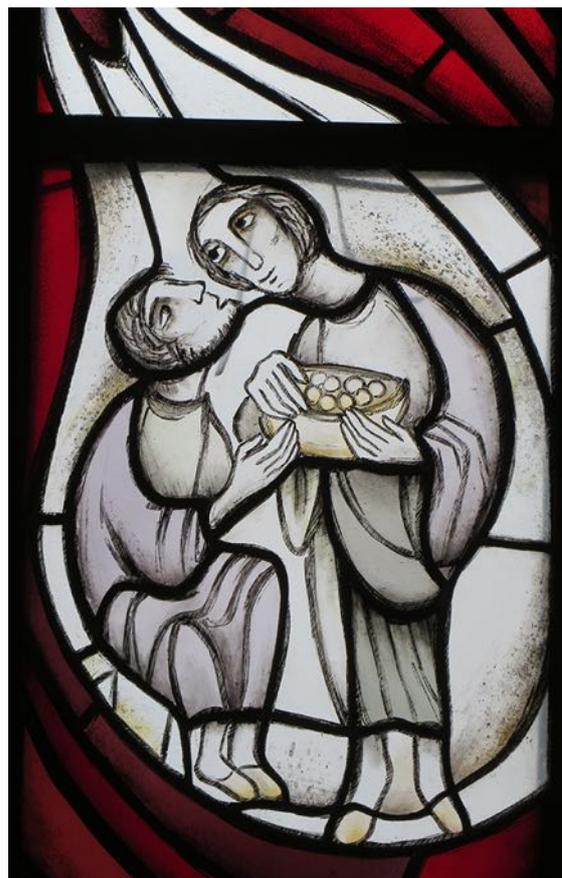
y una lección: escupió en el suelo, hizo con la saliva un poco de lodo y untó con él los ojos del ciego. Luego le dijo que se lavara en la piscina de Siloé. Siguiendo las instrucciones de Jesús, el hombre que nació ciego volvió a ver. El versículo 8 describe al hombre como un “mendigo”. Incapaz de trabajar debido a la ceguera, dependía de la limosna de los demás para vivir.

Los comentaristas difieren a la hora de interpretar la curación del ciego. Barclay encuentra dos “grandes principios eternos” en esta historia: (1) Jesús no intenta explicar la conexión entre el pecado y el sufrimiento; la aflicción de este hombre es para él una oportunidad de mostrar lo que Dios puede hacer; (2) al ayudar a los que tienen problemas o sufren dolor, podemos demostrar a otros la gloria de Dios.¹⁵ James McPolin considera la curación física del ciego como una señal de que los ojos de la fe son abiertos por Jesús y para Jesús que es la “luz del mundo”.¹⁶ Para Schnackenburg, la historia refleja la disputa judeocristiana en la época del evangelista.¹⁷

En segundo lugar, tenemos a los padres del ciego. El versículo 22 narra que los padres del ciego de nacimiento “temían a los judíos, porque los judíos se habían puesto de acuerdo para expulsar de la sinagoga a cualquiera que reconociera a Jesús como el Mesías”. La reacción de los padres fue de miedo. No se menciona que se alegraran por la curación de su hijo.

Y en tercer lugar, hay que considerar también la respuesta de los judíos. Ellos insultaron al hombre curado de su ceguera (v. 28) cuando les preguntó si ellos también querían ser discípulos de Jesús (v. 27). A pesar del testimonio del hombre (vv. 30-33), los judíos siguieron indignados y lo expulsaron.

He aquí otra ilustración de las diferentes respuestas a los pobres y marginados en la época del evangelista Juan. Mientras que los discípulos de Jesús consideran el pecado como la causa de la ceguera del hombre, Jesús responde a la necesidad del hombre curando su ceguera. Para Jesús, la enfermedad es una oportunidad para manifestar la gloria de Dios. Los padres del ciego no pueden mostrarse agradecidos y felices por la curación de su hijo por miedo a las autoridades judías. Para los judíos, la observancia del sábado es más importante que la curación del ciego. Para los judíos, la fiel observancia del sábado caracteriza un hombre de Dios.



María de Betania unge a Jesús (Juan 12,1-8)

Durante la cena en la casa de Lázaro, su hermana María tomó una libra de perfume muy caro, hecho de nardo puro, ungió los pies de Jesús y luego los secó con sus cabellos. La casa se llenó de la fragancia del perfume (vv. 1-3). El acto de homenaje de María a Jesús escandalizó a Judas, el discípulo descrito por el evangelista como “el que estaba a punto de traicionarlo [a Jesús]” (v. 4). En los evangelios sinópticos (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9) no se menciona a Judas Iscariote. La versión de Mateo es: “Al ver esto, los discípulos se enojaron y comenzaron a decir: ‘¿Por qué este derroche? Podía haberse vendido el perfume por mucho dinero, para ayudar a los pobres’” (Mt 26,8-9). Marcos, sin embargo, es más general: “Algunos de los presentes, indignados, se decían

¹⁵ Barclay, *The Gospel of John*, 29.

¹⁶ James McPolin, *John* (Pasay, Metro Manila: St. Paul, 1979), 135.

¹⁷ Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to Saint John*, vol. 2 (Nueva York: Crossroads, 1969), 246.

unos a otros: ‘¿Por qué se desperdicia este perfume? Podía haberse vendido por más de trescientos denarios, para ayudar a los pobres’. Y regañaban a la mujer” (Mc 14,4-5). En el versículo 6 del evangelio de Juan se hace un paréntesis: “Pero Judas no dijo esto porque le importasen los pobres, sino porque era ladrón y, como tenía a su cargo la bolsa del dinero, robaba del que allí ponían”. Mientras que los evangelistas Mateo y Marcos no mencionan otro motivo que no sea la ayuda a los pobres, el evangelista Juan señala el afán egoísta de Judas, es decir, las ganas de tener el dinero para sí mismo.

Jesús corrige la actitud de Judas: “Déjala en paz. Lo compró para poder guardarlo para el día de mi entierro. A los pobres siempre los tendréis entre vosotros, pero a mí no siempre me tendréis” (vv. 7-8). Dom Bernard Orchard ve esta afirmación como una referencia a la proximidad de la muerte de Jesús.¹⁸ Según Kevin Quast, “El momento del entierro de Jesús ha llegado y él ya está preparado. Su muerte, a su vez, beneficiará a todos, incluidos los pobres”.¹⁹ Okure explica que la unción es el “último acto de caridad que se le hace a Jesús. En el judaísmo, enterrar a los muertos está por encima de la limosna como una de las mayores obras de caridad. Se unge a Jesús una última vez, mientras que siempre habrá oportunidad de dar limosna a los pobres.”²⁰ Se puede dar dinero a los pobres en cualquier momento, pero la generosidad hacia Jesús debe manifestarse ahora.

Puede sonar extraño que aquí Jesús parece no preocuparse por los pobres. Sin embargo, durante la última cena, Juan relata que cuando Jesús le dijo a Judas que hiciera rápidamente lo que iba a hacer (13,27b), “algunos pensaron que, como Judas era el encargado de la bolsa del dinero, Jesús le decía que comprara algo para la fiesta o que diera algo a los pobres” (13,29). Así pues, Jesús podía tener en mente el interés por los pobres.

Judas expresó su preocupación por los pobres, pero en realidad tenía un interés personal: quería el dinero para sí mismo. Aparentemente Judas tenía buenas intenciones, pero el evangelista nos revela sus planes ocultos. Se esconde detrás de los pobres para lograr su objetivo oculto. Judas se sirvió de los pobres para conseguir su propósito.

Resumen

Nuestro breve análisis de los textos seleccionados del Evangelio según Juan nos aporta algunas ideas sobre las respuestas bíblicas a los pobres y marginados de entonces. En la historia del paralítico en la piscina de Betesda y en la del ciego de nacimiento, los judíos mostraron una actitud indiferente antes e incluso después de ser curados por Jesús. Los judíos marginaron a estos enfermos y, cuando recuperaron la salud, tuvieron dificultades para aceptarlos porque su curación se produjo en sábado.

La mujer acusada de adulterio fue condenada por los judíos sin un juicio justo. Judas, el discípulo encargado de la bolsa del dinero, criticó a María por despilfarrar un perfume tan costoso ungiendo a Jesús. En apariencia Judas quería que el dinero fuera para los pobres, pero en realidad quería el dinero para sí mismo. Este es un claro ejemplo de utilización de los pobres por motivos egoístas.

En todas las historias que hemos analizado, Jesús se ocupa de los pobres y marginados al margen de las normas de celebración del sábado y de la ley mosaica sobre el adulterio. Aquellos considerados por los judíos como pobres pecadores y marginados –como la samaritana, el paralítico, el ciego de nacimiento y la mujer acusada de adulterio– fueron las mismas personas que se ganaron el respeto y la compasión de Jesús. Su encuentro con Jesús permitió su curación física y también su transformación.

¹⁸ Dom Bernard Orchard, ed., *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (Londres: Thomas Nelson and Sons, 1952), 1002.

¹⁹ Kevin Quast, *Reading the Gospel of John: An Introduction* (Nueva York: Paulist Press, 1991), 88.

²⁰ Teresa Okure, “John”, en *The International Bible Commentary, A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, ed. William R. Farmer, et al. (Quezon City: Claretian, 1998), 1484.

El evangelista Juan nos ha presentado tres tipos de respuestas a los pobres y los marginados. Una es ejemplificada por Jesús, que trata a los pobres y a los marginados con compasión y amor porque son personas que tienen una dignidad digna de respeto. Jesús no solo ve lo que la persona ha sido, sino sobre todo lo que una persona es capaz de ser. La persona tiene prioridad sobre el estatus social y las leyes. Jesús alienta a los pobres pecadores y a los marginados a descubrir en ellos mismos el potencial para convertirse en miembros buenos y activos de la sociedad. La segunda respuesta la protagonizan los judíos, los fariseos y los escribas, que tratan a los pobres y a los marginados con desprecio porque su mayor preocupación es la observancia de la ley mosaica más que el bienestar de la persona. La tercera respuesta es la de Judas, cuya preocupación por los pobres viene motivada por un interés egoísta.

Respuestas actuales

Una vez examinadas las respuestas bíblicas a los pobres y marginados en el Evangelio de Juan y confrontadas con los problemas descritos por Hoppe, nos planteamos ahora la pregunta de cuál debería ser nuestra respuesta. Actualmente la situación mundial no es mejor que en los tiempos bíblicos. El desafío que tenemos ante nosotros es aún mayor que antes.

Nuestro mundo afligido reclama que más cristianos comprometidos ayuden a los pobres y los marginados, que vivan una vida solidaria con los que no disponen de recursos económicos, los enfermos y los marginados. Los individuos y las comunidades de fe deben mostrar compasión, sencillez y solidaridad con los pobres y los marginados. Los pobres y los marginados deben estar en la agenda de la comunidad de fe. La experiencia de los pobres y los marginados en nuestra sociedad es una “metáfora apropiada para la necesidad universal de salvación.”²¹ No debemos buscar respuestas a esta llamada desde el exterior. Si queremos un cambio para mejorar, debe comenzar en nosotros. Como dice la canción, “Que haya paz en la tierra y que empiece conmigo”.

¿Cuál debería ser nuestra respuesta? ¿Debería ser como la actitud de Jesús hacia la samaritana, la mujer acusada de adulterio, el paralítico y el ciego de nacimiento? ¿O debería ser como la respuesta de los judíos, los escribas y los fariseos, que trataron a esta gente con desprecio y condena? ¿O debería ser como la falsa preocupación de Judas por los pobres, que fue motivada por un interés egoísta tal como hemos visto en la historia de la unción de Jesús por María?

Tú y yo debemos tomar una decisión.



²¹ Hoppe, *There Shall Be No Poor Among You*, 171.

Romanos frente a la crisis económica neoliberal y el diálogo intercultural

ELSA TAMEZ *

Introducción

Romanos es una carta que comúnmente se utiliza para fundamentar aspectos doctrinales de la tradición cristiana. A menudo se olvida que es una carta escrita en una situación particular para una comunidad específica. Como los primeros capítulos de la carta discurren sobre temas centrales para los cristianos, como lo son: pecado, salvación, fe, gracia, ley, elección, etc., no es difícil entrar en discusiones abstractas sin relación con los contextos. De hecho, los comentarios clásicos han ayudado a reforzar este enfoque teológico descontextualizado.

La segunda parte de la carta contiene exhortaciones y situaciones concretas importantísimas, pero pareciera que la primera parte, por su peso dentro de la tradición cristiana, eclipsó esta segunda, dejando a un lado, incluso, una de las principales motivaciones, según investigaciones recientes, que llevaron a Pablo a escribir a las comunidades cristianas de Roma: su viaje a España.

Afortunadamente los estudios académicos actuales están cada vez más inclinándose hacia la situación específica de las comunidades en Roma. Esto está llevando a redescubrir aspectos pasados por alto en la lectura tradicional de las nociones teológicas mencionadas. Ejemplos de aportes valiosos encontramos en Neil Elliott¹, Richard Horsley² y Robert Jewett³.

En este artículo vamos a presentar de forma muy general algunas contribuciones de Romanos que creemos pertinentes para un contexto pobre, religioso y pluricultural, como lo es el latinoamericano, que vive bajo el sistema económico de libre mercado. Pero antes presentaremos algunas cuestiones preliminares y al final terminaremos con algunos aspectos problemáticos de la carta. En nuestro artículo que aparece en *RIBLA* 20, “¿Cómo entender la carta a los romanos?” nos concentramos, sobre todo en dar pautas pedagógicas para introducirnos a la carta desde una manera contextualizada. Hicimos énfasis en el pecado de la injusticia y la justicia de Dios releída desde la exclusión. En este artículo retomamos lo fundamental de aquellos postulados, pero ahondamos en el conflicto intercultural interno en las comunidades cristianas de Roma y retomamos el pecado estructural a la luz de la crisis económica actual. Para el propósito de *La carta a los romanos* he tomado los aportes de Jewett de su excelente y voluminoso comentario reciente sobre Romanos.

* Elsa Tamez es méxico-costarricense, residente en Colombia. Es Profesora Emérita de la Universidad Bíblica Latinoamericana y consultora de traducciones de las Sociedades Bíblicas Unidas. Recibió su doctorado en teología de la Universidad de Lausanne, Suiza, y su licenciatura en literatura y lingüística de la Universidad Nacional en Costa Rica. Ha escrito varios libros e innumerables artículos sobre la lectura contextual de la Biblia, y sobre lectura feminista de la Biblia. Los últimos años ha trabajado como consultora de traducción de la Biblia a las lenguas de señas. Por su trabajo hermenéutico ha recibido varios premios. – Este artículo es tomado de *RIBLA* #62 (2009.1, 86-95).

¹ Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (New York: Orbis Books, 1994).

² Richard Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2004); idem (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1997); idem (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000).

³ Robert Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2007).

Cuestiones preliminares fundamentales

Hay consenso en que la carta a los Romanos se escribió en la primavera del 57, desde Corinto. También se acepta que la encargada de llevar la carta es Febe, diaconisa de Cencreas, un puerto de Corinto, y benefactora de varios cristianos, ente ellos Pablo. Tercio, lo dice él mismo, fue quien escribió la carta dictada por Pablo. Según Jewett, es muy probable que él haya acompañado a Febe para dar lectura a las diferentes comunidades de Roma.

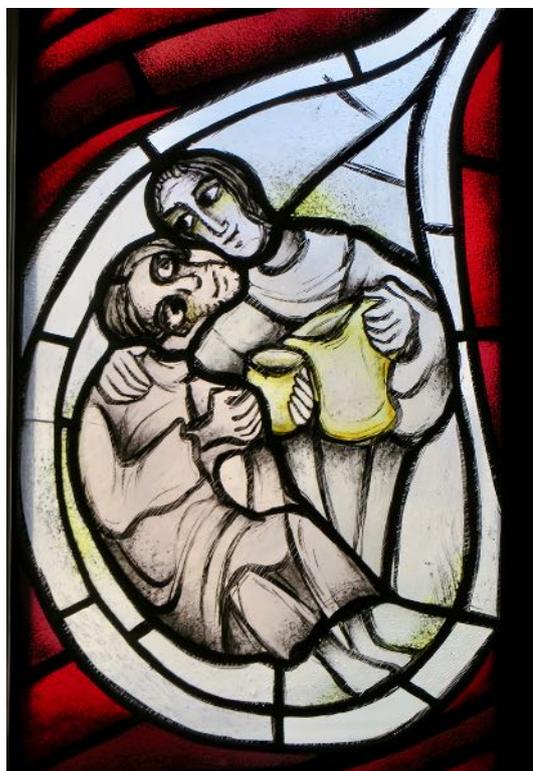
Su estilo es eminentemente retórico. Es complicado decidir a qué género de la retórica pertenece, por eso se han propuesto el deliberativo, por las exhortaciones, y el judicial, por su lenguaje forense. Sin embargo, nos parece interesante que Jewett proponga el tipo demostrativo, ya que el discurso presenta un tono diplomático, justamente por la situación tensa en la cual se encuentra Pablo frente a la jerarquía de la iglesia en Jerusalén y en especial porque necesita del apoyo de las comunidades romanas para llevar el evangelio a España.⁴

Si comparamos entre sí las cartas auténticas de Pablo, encontramos con Romanos cierta diferencia, incluso en la forma de tratar a sus destinatarios. En Gálatas se discute el tema de la ley y la justificación por la fe, pero el discurso retórico es diferente. Romanos es más larga y a diferencia de otras cartas, excepto Gálatas, dedica extensas secciones ininterrumpidas a temas teológicos.

La forma de dirigirse a los destinatarios, íntimos, es diferente en Romanos. Esto es porque se está dirigiendo a comunidades que Pablo no conoce personalmente pues no las ha fundado. Su estilo retórico es bastante diplomático. Además se encuentra en una situación que merece mucha entereza en la forma de decir las cosas.

Varias son las razones que le llevan a escribir de esta forma, además del hecho de que no tiene la autoridad apostólica como en las otras comunidades, por no ser su fundador. En la mira del autor están sus próximos viajes a Jerusalén (15,25), Roma (15,24) y España (15,24). Planea ir a Jerusalén a dejar la colecta que recogió en Asia Menor para los pobres (15,26). Sin embargo la situación con la jerarquía es tensa debido a su posición demasiado polémica para los judíos de acoger a los gentiles sin circuncidarse ni seguir la ley mosaica. Pablo sabe que las comunidades de Roma fueron fundadas por personas que venían de Jerusalén, de manera que quiere ganarse a la comunidad explicando bien su posición con respecto a la igualdad de todos los pueblos frente a Dios (véase Rom 1-8).

Por otro lado, también sabe que en las comunidades cristianas romanas se está dando la discriminación al revés: los gentiles convertidos, que son la mayoría debido a la expulsión de los judíos por un decreto de Claudio, están discriminando a los judíos convertidos porque éstos conservan ciertas costumbres en relación a los alimentos y festividades, provenientes del judaísmo (14,1-15,13). Por eso dedica una buena parte de su carta a explicar su posición, para que no haya malentendidos; me refiero a su posición con respecto a la inclusión de todos, judíos y gentiles, como pueblos iguales ante Dios.



⁴ Jewett (p. 42ss) analiza el género demostrativo y observa también cercanía con el discurso parenético y judicial, que también están presentes en la carta.

La situación en la cual se encuentra Pablo es delicada y por eso, de una forma bastante solemne, les suplica a los destinatarios de Roma que en nombre del Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo oren por él para que la colecta sea recibida “por los incrédulos de Jerusalén” (15,20).

Pero, siguiendo a Jewett, el propósito primordial de la carta es el de conseguir apoyo para su viaje misionero a España. El apóstol necesita contactos en Roma que le ayuden a su vez con contactos en España, lugar donde no hay colonias judías, ni se habla griego.⁵ En España Pablo no puede seguir el modelo que nos presenta el libro de los Hechos en el proceso de la fundación de iglesias. Es decir comenzando con judíos, prosélitos y temerosos de Dios⁶, y terminando con judíos y gentiles convertidos al cristianismo. Pablo necesita gente que le ayude en la traducción al latín y a otras lenguas locales⁷. Las comunidades cristianas en Roma son pobres, como lo veremos más adelante, por lo tanto no pueden financiar el viaje; Jewett piensa que Febe, una mujer importante y rica, sería la encargada de financiarlo, sin embargo, necesita del visto bueno y el apoyo de los cristianos de Roma, para conseguir la logística y los traductores⁸.

Los destinatarios, de acuerdo a los estudios de Peter Lampe, son pobres. Su ubicación los delata: viven en su mayor parte en el distrito de Trastevere y en la Vía Appia/Capena. Ambos lugares, especialmente Trastevere, son lugares muy insalubres, donde llegaban los inmigrantes pobres de todas partes, comerciantes y artesanos. Hay, sin embargo, rastros de cristianos que se reunían en otra región de estrato social más acomodado, pero eran la minoría⁹.

En Trastevere se concentraban los judíos que habían llegado de Jerusalén. La gente de esos lugares procede de distintas culturas, y siguen sus costumbres culturales y religiosas. De acuerdo a las excavaciones arqueológicas es aquí donde las comunidades cristianas tenían sus reuniones. Este hecho, hace notar Jewett¹⁰, cambia la visión que tenemos en otras comunidades en Asia, fundadas por Pablo, las cuales cuentan con un benefactor que apoya económicamente a la iglesia y presta su casa para las reuniones litúrgicas. Aquí no hay casas (*oikos* o *domus*), sino edificios de 3 a 5 plantas (*insula*), generalmente de madera, con departamentos amontonados; sin patio interior, ni pasillos, ni agua potable, ni baños. La gente pagaba alquiler. Esto implica que los cristianos podrían reunirse en alguno de los apartamentos y que todos tendrían que colaborar para la cena eucarística y para cualquier proyecto comunitario. En la planta baja había negocios pequeños donde muy bien podrían reunirse los cristianos, unas 10 a 20 personas.

Culturalmente, los destinatarios de la carta son gentiles en su mayoría. Se especifica en varias partes. Hay también judíos convertidos, seguramente también prosélitos y temerosos de Dios convertidos al cristianismo. Las relaciones entre estos grupos de procedencia cultural diferente estaban generando tensiones y discriminaciones entre los miembros de las comunidades. Posiblemente muchos judíos, especialmente los líderes, habían salido expulsados por el decreto de Claudio en el año 49 (cf. Hch 18,2) y los gentiles ganaron espacio y liderazgo; con el regreso de aquellos surgen los conflictos.

Estos seguramente eran conflictos serios ya que Pablo se enteró viviendo en Corinto. Busca entonces ayudar a que los miembros de las comunidades se acojan entre sí, con respeto y armonía. Este es el problema más claro y concreto al interior de la comunidad que observamos en la epístola, y que nos da pistas para una relectura a la luz de la diversidad cultural que experimentamos en todos los países debido a la migración.

La tesis de la carta es que delante de Dios todos los pueblos son iguales. No hay preferencias: así como todos son pecadores, incluso los que cuentan con una ley justa y santa, todos igualmen-

⁵ Ibid., p. 74ss.

⁶ Prosélitos son aquellos gentiles que se convierten al judaísmo, se circuncidan y siguen la ley de Moisés; los temerosos de Dios son aquellos que se convierten al judaísmo, pero no se circuncidan.

⁷ Jewett, op. cit., p. 79.

⁸ Ibid., p. 89s.

⁹ Cf. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen: JCB Mohr-Paul Siebeck, 1987); Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* (San José: DEI, 1990), p. 109ss.

¹⁰ Jewett, op. cit., p. 64ss.

te tienen la posibilidad de recibir, como un don, la justicia de Dios. Esta es una justicia que libera del pecado, de la ley y de la muerte. Los que acogen ese don, aclaman a un mismo Dios como Padre de hijos libres, por medio del Espíritu derramado en los corazones. Esta tesis es una buena noticia para los destinatarios de Roma, procedentes de diversas culturas y de estrato pobre.

Aportes de la carta al proceso popular latinoamericano

Pablo escribe a comunidades que viven en la capital del Imperio Romano. Están experimentando conflictos por problemas de relacionamiento debido a diferencias religiosas y culturales; además, en relación a la clase social, la mayoría son pobres. Estas características, propias también de los pueblos de América Latina, pobres y de diversas culturas y espiritualidades, sometidos al sistema económico neoliberal que está causando estragos por la crisis actual, nos lleva a enfocar las siguientes claves de lectura para el contexto latinoamericano: Énfasis en respeto mutuo, advertencia frente al pecado estructural que esclaviza y lleva a la ruina, y el problema de la obediencia ciega a una ley sin intervención crítica de la conciencia. La carta invita a vivir como resucitados y caminar en novedad de espíritu. Partamos, pues, de un problema concreto, cotidiano, de discriminación, que le llevará a Pablo a postular afirmaciones teológicas universales.

Acogiéndonos en las diferencias

El capítulo 16, muchas veces pasado por alto, es fundamental para comprender la diversidad existente entre los miembros de las diversas comunidades en Roma. A través de los nombres puede deducirse el trasfondo cultural y económico. Encontramos nombres griegos, judíos y latinos. La mayoría tiene nombres griegos (19 personas). Este hecho, de acuerdo a los expertos, señala el estatus de esclavo o liberto, ya que era costumbre ponerles a estos nombres griegos como Hermans, Olympas, Persis, etc.; aunque lo mismo podemos decir de nombres latinos, como Julia (16,15), el cual es usado también para esclavas en casas romanas. Algunos de identidad judía usan nombres griegos, como Andronico y Herodion, o latinos, como Aquila, Prisca, Junia y Rufos.

Además de los 26 nombres de hombres y mujeres, Pablo saluda por lo menos 5 comunidades distintas. En 16,5a Pablo saluda a las personas que se reúnen en la casa de Priscila y Aquila; en 16,19b a la comunidad cristiana de entre los esclavos de Aristóbulo; en 16,11b a la comunidad de entre los esclavos de Narciso; en 16,14b a la comunidad (hermanos) que están con Asíncrito; y en 16,15b a la comunidad que está con Filólogo, Julia y otros. A esta última comunidad los llama “los santos”, posiblemente por ser de trasfondo judío.

Esta variedad de nombres nos revela la identidad cultural (judío/gentil) y también el estatus social y económico. Priscila y Aquila, por tener una casa en la cual se reúne la iglesia, se supone que tienen una posición más acomodada, a diferencia de otras comunidades como la de los esclavos que se reúnen en casas de tipo vecindad (*insula*).¹¹

Las tensiones entre y dentro de las comunidades aparecen claramente en el capítulo 14 y también en parte del capítulo 15. Es muy probable que para este tiempo (57 E.C.) la tensión al interior del judaísmo entre aquellos que creían que Jesús era el Mesías y los que no, se había profundizado tanto que estaban a punto de separarse como dos religiones distintas¹². Pablo trata de evitar eso, exhortando a que se acojan mutuamente sin exigir que el otro cambie su postura o que alguien domine sobre otro. El problema concreto y cotidiano es que algunos comen determinados alimentos y observan días especiales, por cuestiones de tradición religiosa y otros no distinguen ni entre los alimentos ni entre los días.

Posiblemente se trata de judíos (o prosélitos o temerosos de Dios) cristianos que aún seguían ciertas prescripciones de la ley mosaica y gentiles que no se sentían atados a estas costumbres. Estos se consideraban fuertes mientras que los otros son llamados débiles. Pablo exhorta a que

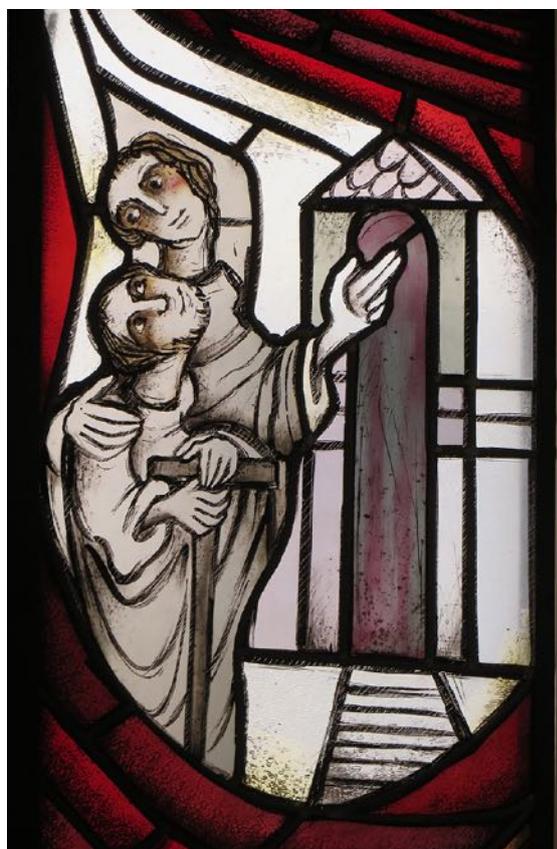
¹¹ El hecho de que diga “a los de” significa que son esclavos de alguien.

¹² Cf. James Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-definitions in Earliest Roman Christianity* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993).

los fuertes acojan a los débiles y estos no juzguen a los fuertes. En 15,3 escribe: “El que come, no desprecie al que no come; y el que no come, tampoco juzgue al que come, pues Dios le ha acogido”. En la comunidad no se debe ni juzgar ni menospreciar al otro por cuestiones de tradiciones o pareceres (14,10). Estas son cuestiones que debilitan la comunidad, la fragmentan y hacen que el proyecto del Reino de Dios no se vea con claridad. Por eso afirma: “Que el Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo” (14,17).

Las comunidades, viviendo en la capital del Imperio Romano, tienen muchos problemas que afrontar, como el de la pobreza, la inseguridad, los impuestos, la discriminación de los ciudadanos romanos, la persecución por rechazar el culto al emperador, etc. El desgaste interno entre las comunidades perjudica el proyecto comunitario de Dios. Por eso lo que se debe fomentar en la comunidad y entre las comunidades es todo aquello que edifique mutuamente y conduce a la paz (14,19).

El primer paso deben tomarlo los llamados “fuertes” que se sienten libres de comer de todo; estos, que probablemente son gentiles o judíos cristianos como Pablo, deben abstenerse de dar escándalo a quienes creen que es malo tomar ciertas bebidas (vino) o comer ciertos alimentos



(carne; 14,21). Primero están las personas antes que la satisfacción personal. Pero la exhortación es a todos. Los que no comen carne ni vino, ni celebran determinados días, no deben ser criticados tampoco. Por eso Pablo resume su llamado: “Por tanto, acogeos mutuamente como os acogió Cristo para gloria de Dios” (15,7).

Esta situación circunstancial de aquel tiempo, ¿qué nos dice a nosotros en América Latina hoy? Una de las tareas de los cristianos en el actual mundo globalizado es el aprender a convivir con otras culturas, sean cristianas o no. Los cristianos y cristianas necesitamos aprender a convivir con cristianos de otras culturas y razas, que comparten la Biblia como canon, pero que tienen prácticas diferentes de adoración o estilos de vida de acuerdo a su tradición cristiana. Las discusiones centradas en detalles de estilos de vida de los demás, y en juzgar al otro/a, no solo gastan mucha energía inútilmente, sino que hacen que se pierda de vista el proyecto de la comunidad. El texto de Romanos aquí visto, enseña esto entre otras cosas.

Pero también los cristianos debemos aprender a convivir en diálogo permanente con otras culturas que confiesan otra religión, y se guían con otro canon. La globalización actual nos une, y la lucha por la justicia, contra la violencia y contra el deterioro del ambiente, es una exigencia que nos debe llevar a superar las barreras confesionales. Y aunque la carta a los Romanos aporta hasta cierto límite en el diálogo interreligioso, pues lo clausura en la fe de Jesucristo, la creación entera sigue gimiendo, esperando la revelación no solo de los cristianos de diversas culturas, sino de todas las personas de todas las religiones del mundo.

La humildad, el respeto, la apertura, la escucha, el conocimiento del otro y la praxis por la justicia son fundamentales para el diálogo interreligioso. Un diálogo intercultural que parte de la creencia de que la propia religión cristiana es superior, no es ningún diálogo. La humildad es el ingrediente indispensable para cualquier diálogo interreligioso. En un diálogo la apertura sincera a escuchar, conocer y comprender la otra cultura hace que el diálogo no sea una farsa oficial ecuménica.

Relacionando este pasaje de Romanos (14,1-15,13) con la primera parte de la carta que habla sobre la justicia de Dios (Romanos 1-8), la cual retomaremos en el siguiente punto, podemos concluir que: 1) La justicia de Dios ha sido revelada a todas las culturas; ninguna cultura es perfecta. La dominación esclavizante, que Pablo llama pecado, no hace excepciones entre los pueblos ni las personas; todas son llamadas a perfeccionarse para el bien común. 2) Para que el diálogo intercultural ocurra, tenemos que tener siempre presente la visión que nos une, es decir, el proyecto que busca el bien común. Las discusiones no deben centrarse en críticas y menosprecios a prácticas culturales distintas, perdiendo así el horizonte. 3) Por último: debemos aceptar el desafío de vivir en solidaridad con culturas minoritarias, excluidas y discriminadas.

La avaricia que lleva a la muerte de todos y el pecado estructural

Acogerse solidariamente entre los pobres de diferentes culturas, pareceres y espiritualidades es importante porque se vive bajo un sistema que para Pablo lleva a la destrucción de todos. A ese sistema él le llama pecado.

Varios eruditos desde los 90s han comenzado a relacionar la carta a los Romanos con el Imperio Romano, y la lectura popular de América Latina no lo hace de otra forma. La terminología utilizada que hoy día consideramos profundamente teológica era utilizada en la antigüedad mediterránea en el lenguaje diario; evangelio, salvador, fe, hijo de Dios, señor, sabemos, son términos utilizados para el emperador, el cual era considerado de linaje divino. Recordemos que él es considerado divino hijo de Dios, señor y salvador, que trajo la paz al mundo¹³. Además, el triunfo de una guerra, el nacimiento de un hijo y el aniversario del emperador son considerados evangelios. En monedas se lee *jus et fides* (justicia y fe).¹⁴

Todos esos términos son utilizados por Pablo en su carta a los Romanos pero aplicados a Jesucristo. No es, pues, por casualidad que Pablo, a los cristianos de Roma haya hablado de esa forma; sus destinatarios harían inmediatamente la relación. Pablo expone en su tesis la justicia de Dios como una justicia diferente a la justicia romana, un pueblo experto en leyes, y no solo la justicia de Dios como algo aparte de la ley mosaica.

Encontramos, entonces, dos aspectos importantes en relación al contexto del primer siglo: por un lado, la justicia que ofrece Dios la ofrece a todos los pueblos sin distinción, por eso no debe haber discriminaciones entre unos y otros; y por otro, la justicia de Dios es diferente a la justicia del Imperio Romano, manifestada en sus leyes y en la famosa Pax Romana. La justicia de Dios está llena de gracia, no se fija en los méritos, ni los exige y favorece a los excluidos. Es decir que se caracteriza por su misericordia.

Para llegar a esta afirmación Pablo, en los tres primeros capítulos de su carta a los Romanos describe lo que es pecado (*amartia*). El término aparece en singular y personificado (3,9). Se habla del poder que esclaviza y lleva a la muerte. El concepto es clave para entender el sistema vigente en el primer siglo, bajo el Imperio Romano, y el sistema vigente actual, bajo la globalización económica de políticas neoliberales. Sobre esto ya hemos hablado en otros artículos.¹⁵

Aquí queremos retomar someramente el asunto, ya que hoy día estamos viviendo en una profunda crisis del sistema neoliberal y se están viendo los resultados de cómo se está llevando a la ruina a la mayoría de las personas, no solo a los pobres. El llamado capitalismo salvaje que abrió la brecha escandalosa entre pobres y ricos, ahora está afectando los sectores medios y a todos, de alguna forma. Sólo una justicia diferente, un modelo económico diferente, puede ayudar a salir del atolladero en el cual nos metió el sistema des-regulado del mercado libre. La consigna "sálvense quien pueda" promovida por el individualismo exacerbado no puede salvar ni a quien se quiera salvar.

¹³ Cf. la famosa inscripción de Priene que alaba al emperador quien terminó la guerra y ordenó la paz. Según esta estela, para el mundo, el nacimiento del Divino Augusto era el comienzo del evangelio de paz.

¹⁴ Sobre esta terminología véase Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza: estudio socio-económico de 1 Tesalonicenses* (Tesis doctoral; Buenos Aires: ISEDET, 1989); Neil Elliott, op. cit.

¹⁵ Véase Elsa Tamez, "Libertad Neoliberal y libertad paulina", *Pasos* (1997) 79; eadem, "El Dios de la gracia versus el 'dios' del mercado", *Concilium* 287 (2000) 139-48.

Antes de hablar de pecado Pablo lo anuncia en 1,18, aludiendo a la inversión total que rige en el mundo, la cual es condenada por Dios: “En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los seres humanos que aprisionan la verdad en la injusticia”. Esta inversión la va explicando en un ritmo lento desde 1,19 hasta 3,9 refiriéndose a las prácticas de injusticias de los seres humanos que movidos por los deseos avaros (*epithumia*) de su corazón fueron construyendo la inversión de la sociedad “aprisionando la verdad en la injusticia”.

La literatura sapiencial ve la inversión en el hecho de que mientras que al impío le va muy bien al justo le va mal. Para Pablo, siguiendo la tradición sapiencial (Sab 13,1-9) y profética (Jer 22,13-16), esto es rechazo del conocimiento del verdadero Dios o la veneración a los ídolos (1,23). Las prácticas revelan el falso conocimiento de Dios, porque estas prácticas están orientadas por los deseos egoístas, avaros.

En este punto queremos centrarnos: la avaricia y el egoísmo como motor de arranque que genera la construcción del pecado estructural. El pecado estructural visible en el sistema en donde los valores éticos se han invertido, se apodera de todos los habitantes, de manera que convencer a corazones aislados de que la avaricia no es algo bueno, resulta insuficiente.

Si bien el caos sistémico surge de los deseos avaros, la solución no está en convertir los corazones, sino, paulinamente hablando, en la nueva creación proveniente de una justicia sistémica: la justicia de Dios, es decir la justicia del reinado de Dios, la cual es revelada para todos, tanto a víctimas como victimarios. Porque bajo el pecado (*amartia*) o sistema pecaminoso, incluso los que se creen que por sus leyes pueden presentarse como justos ante Dios no pueden. Sus prácticas los delatan, pues promulgan leyes como el no robar, y roban (2,21).

Pablo elabora este argumento en el capítulo 2 de Romanos para dejar claro que los judíos, que se sentían libres de pecado por contar con la ley de Moisés, también estaban bajo el pecado (2,9-29). Por eso Pablo va más allá de la literatura sapiencial al concebir el pecado como un poder personificado que somete a todos los seres humanos, buenos y malos.

La avaricia incontrolable hoy día manifestada principalmente en las hipotecas de las viviendas, fue la mecha que hizo explotar la crisis financiera mundial más profunda de los últimos 79 años. Querer ganar fácil, especulando, sin reglas éticas reguladoras, está teniendo un final desastroso que está arrastrando a todos a la ruina de alguna forma¹⁶. Hoy más que nunca se está viendo con más nitidez las consecuencias de un pecado estructural promovido por la avaricia. En los 90s las grandes corporaciones y los personajes más ricos del mundo veían la avaricia (*greed*) como una virtud; hoy, se están sufriendo las consecuencias: desempleo exorbitante, desalojo de familias de sus casas, inseguridad, miedo y suicidios.

El economista Paul Krugman, Premio Nóbel de Economía en el 2008, afirma: Éste es uno de esos momentos en los que toda una filosofía ha sido desacreditada. Los que defendían que la avaricia era buena y que los mercados debían auto-regularse sufren ahora la catástrofe¹⁷. Hablando sobre el mismo tema de la crisis financiera actual, el teólogo Hans Küng señala en una entrevista: “en la avaricia los seres humanos pierden sus ‘almas’, su libertad, su compostura, su paz interior, y con ello lo que los hace humanos”.¹⁸

La avaricia en tiempos del Imperio Romano se manifestó en muchas formas, especialmente en la creación de las guerras de conquista para extraer los impuestos de los dominados, y en las concentraciones de tierra por parte de la élite. Pero no estaban exentas todo tipo de personas, como los inversionistas y especuladores de las viviendas populares de aquel tiempo.

¹⁶ Para un análisis de la actual situación, véase: Wim Dierckxsens, *La crisis mundial del siglo XXI: oportunidad de transición al postcapitalismo* (San José: DEI/Desde abajo, 2008).

¹⁷ Entrevista para *El País*, 15 marzo 2009, Sevilla, hecha por A. González y M.A. Noceda.

¹⁸ Bahianoticias.com. Información ciudadana y solidaria, 23 de febrero del 2009.

Las comunidades cristianas en Roma sabían muy bien lo que era la avaricia, pues la padecían en la cotidianidad, por ejemplo tanto en el cobro de impuestos por el Imperio Romano, como en la explotación de inversionistas privados en la construcción de las viviendas. En el estudio de las *insulae* donde vivían los pobres en Roma leemos a menudo sobre la avaricia de los dueños que alquilaban los apartamentos. Había *insulae* elegantes, en otros barrios de estrato social más alto, pero las *insulae* en los barrios pobres, ya dijimos, eran por lo general edificios de apartamentos aglutinados, muy pequeños. Los inversionistas, para aprovechar todos los espacios, a veces no dejaban patios interiores ni luz ni corredores al grado de que a veces era difícil acceder a algunos, pues había que pasar por varios apartamentos a la vez antes de llegar al deseado. Los propietarios, por avaricia, edificaban con materiales de menor costo, y como querían sacar la mayor ganancia, llegaron a edificar hasta cinco y ocho pisos, lo que comúnmente era de tres y cuatro plantas. Esto, por supuesto, generaba desplomes. El material empleado era madera, razón por la cual los incendios eran frecuentes, pues se utilizaban lámparas de aceite para la iluminación. Incendios y derrumbes eran una de las mayores causas de muerte. Ya desde el tiempo del gobierno de Julio César (49 - 44 A.E.C.) se tuvieron que decretar leyes para regular estas construcciones con respecto a altura y material de construcción (ladrillo cocido). Pero aún encontramos corrupción y especulación de los inversionistas, ya que se dice que el incendio en Roma, cuya culpa echó Nerón a los cristianos, tenía como trasfondo eliminar las *insulae* de mala muerte para reconstruir la ciudad.

Nadie está exento del mal de la avaricia, porque tanto los buenos deseos del corazón como los deseos avaros, forman parte intrínseca de la condición humana. Y con frecuencia, reconoce Pablo, lo que no se quiere hacer, eso se hace; y lo que se quiere hacer, no está al alcance (7,15). Sin embargo, insiste el apóstol en que el Espíritu puede orientar el corazón hacia los buenos deseos convertidos en buenas obras (8,6; cf. Gál 5,22).

Pablo habla del pecado estructural como un atolladero del cual no hay salida sino sólo por la intervención de la justicia de Dios. Hoy día, frente a la crisis, el economista Wim Dierckxsens afirma con esperanza que el desplome del sistema neoliberal se presenta como una oportunidad para replantear nuevas formas de relaciones económicas y de estilos de vida¹⁹.



La gracia y la ley en mundos globalizados por intereses imperiales

Otro de los aportes vitales de Pablo, tanto en Romanos como en Gálatas, es su análisis de la ley. Sólo lo mencionamos de paso. El tema surge a partir de su autocrítica a la ley Mosaica con la intención de aclarar que el cumplimiento de la ley, por más buena que sea, no salva ni hace justas a las personas. De manera que tanto los de su cultura judía como los no-judíos delante de Dios son iguales, pues han sido sometidos al pecado y necesitan de una lógica diferente a la ley para superar el estado de cosas. Esta lógica Pablo la llama gracia, o fe o Espíritu.

Pablo en su análisis va más allá de la ley de Moisés; tiene en mente su experiencia negativa con esta ley pero también con las leyes romanas, viendo en su cumplimiento actos de injusticia.

¹⁹ Ibid, p. 40ss.

El capítulo 7 de Romanos es un análisis importantísimo y vigente que Pablo hace sobre la lógica de la ley. Para una relectura les remito a mi artículo que apareció en *RIBLA* 51:

Básicamente Pablo trata dos puntos en este capítulo [Romanos 7] de carácter aclaratorio con respecto a la ley. Los versículos 7,7-13 explican la relación funesta entre pecado y ley, así como la consecuente aniquilación de la conciencia; y los versículos 7,14-24 exponen la relación funesta entre el pecado y la persona humana. En ambos casos el problema fundamental no es ni la ley ni la persona, sino el pecado estructural (*amartia*) que convierte a la ley y a los deseos humanos en sus mecanismos para ser efectivo y mostrar su poder destructor y mortífero.²⁰

El tema se vuelve pertinente justamente ahora que estamos experimentando la crisis de un mercado des-regulado, es decir, que no admite interferencia o reglas del Estado. La ley de mercado, como los economistas neoliberales la impusieron, se cumple sin intervención de la razón, sin tomar en cuenta circunstancias ni lugares. Esa irracionalidad, al cumplirse no hacía más que excluir a muchas personas que no podían competir. Pero el caos se agravó al no haberse regulado el mercado ni haber puesto controles a la avaricia de los banqueros que recibían hipotecas de casas a intereses, al final, impagables. Los dueños de estas casas, de un día para otro, se quedaron sin casa y con una deuda gigante.

Esto lo están viviendo millones de personas, no sólo en los Estados Unidos, sino en otras partes del mundo, enganchadas con el mismo sistema neoliberal. Más del 50% no han podido pagar su casa y miles ya han sido desalojados por la ley. El cumplimiento de la ley en el desalojo de miles de personas, por no poder pagar la cuota mensual muestra patéticamente lo que Pablo afirma acerca de la relación funesta entre el pecado y la ley (7,13). En cada desalojo y desempleo se vive una tragedia humana, y se comete pecado. Ahora, el nuevo presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, junto con el senado y la cámara de representantes, están interviniendo y exigiendo controles. Demasiado tarde.

El capítulo 6 de la carta a los Romanos invita a vivir una nueva manera de ser humano, a guiarse más por el discernimiento a favor de la vida de las personas y no de la ley, pues la vida de estas está sobre cualquier ley. La ley es buena en tanto está al servicio de la vida de las personas y de los pueblos.

Romanos 13,1-7

Estos siete versículos han sido un problema para la relectura, ya que Pablo pide a las comunidades cristianas que se sometían a las autoridades constituidas, en este caso al Imperio Romano. Pareciera que echa a la borda todos los aportes que ha hecho sobre el don de la libertad de la ley del pecado y de la muerte. Senén Vidal resuelve el problema afirmando que es una interpolación no-paulina²¹, pues contradice los postulados de Pablo. Otros afirman que la intención de este texto, entre otras cosas, y con todas sus limitaciones, es salvaguardar a las frágiles comunidades perseguidas, ya que estos no querían pagar los impuestos y eso las colocaba en una posición de peligro frente a los avaros cobradores²². Jewett considera la sección como auténtica de Pablo, pero contradictoria, es paradójica en el sentido de que la crítica que Pablo hace en su carta al sistema de patronazgo y de honor y vergüenza, aquí la hace a un lado exhortando a rendir honor al emperador y sus autoridades. Según Jewett, esto es debido a que Pablo necesita toda la ayuda del sistema para poder misionar en España.²³ El apóstol nunca se imaginó las repercusiones catastróficas que ha tenido este texto en la historia, sobre todo en sistemas de dictadura.

²⁰Véase Elsa Tamez, "El sistema pecaminoso, la ley y los sujetos en Romanos 7,7-25" (*RIBLA* 2005.2, 79-85).

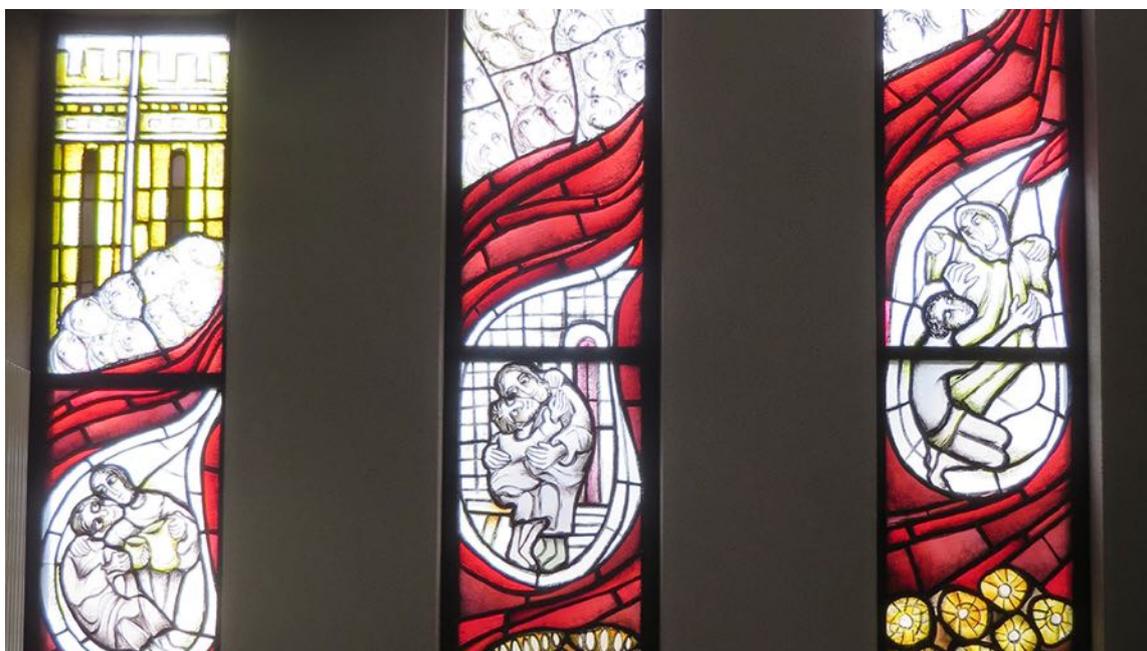
²¹ Véase Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1996).

²² Cf. Uwe Wegner, "Romanos 13,1-7: Los Cristianos y las autoridades: una lectura sociológica", *RIBLA* 4 (1989).

²³ Jewett, *op.cit.*, p. 803.

Conclusión

La carta de Pablo a las comunidades de Roma es un documento no solo pertinente para las comunidades de Roma, perseguidas, discriminadas y con problemas internos de discriminación intercultural, sino un documento altamente vigente para los tiempos actuales. Si ya en los 90, cuando se recompuso el mundo y la sociedad de mercado globalizado y de políticas neoliberales se impuso como la única alternativa, los teólogos y biblistas vislumbrábamos las consecuencias para los excluidos; hoy día, entrada la primera década del siglo XXI, vuelve a tornarse indispensable esta crítica frente a la catástrofe económica de la cual todos somos testigos y víctimas. Lo mismo podemos decir en cuanto a las tensiones interculturales dentro de las comunidades cristianas romanas y el diálogo intercultural ineludible en nuestra América Latina.



Hermenéutica de la traducción y la reconstrucción de la Biblia

JEAN-CLAUDE LOBA-MKOLE *

Universidad de Pretoria

1. Introducción

Jesse N. K. Mugambi sigue siendo uno de los defensores más conocidos de la teología de la reconstrucción en África. El primer objetivo de este trabajo es apreciar la contribución de Mugambi a la luz de otros escritos similares, especialmente los de la escuela de teología de Kinshasa y los de Charles Villa-Vicencio. En términos generales, el paradigma de la reconstrucción tiene por objeto reconstruir todos los sectores de la vida en África, incluidos los ministerios de la Iglesia en los que la traducción de la Biblia representa una parte esencial. Por este motivo, el segundo objetivo de este estudio es mostrar si el paradigma de la reconstrucción es capaz de hacer alguna aportación en el ámbito de la traducción de la Biblia y comprobar si este último objetivo puede mejorar el anterior. A continuación, el artículo expondrá en primer lugar algunos contenidos de la hermenéutica de la reconstrucción africana, y, en segundo lugar, presentará una breve historia de la traducción de la Biblia en África, en la que se pondrá de relieve cualquier contribución de la hermenéutica de la reconstrucción. África se entiende en un sentido geográfico y se refiere a la tierra, la gente o la cultura del continente que lleva ese nombre. En la conclusión se resumirán los resultados de este estudio.

2. Hermenéutica de la reconstrucción

La hermenéutica de la reconstrucción en África se asocia sobre todo con el keniano Jesse N. K. Mugambi, el sudafricano Villa-Vicencio y el congoleño Kā Mana. Para algunos estudiosos, se trata de una nueva corriente de pensamiento que comenzó en 1990 bajo el patrocinio de la Conferencia de Iglesias de toda África (AACC). Esta corriente ofrece un pensamiento alternativo para movilizar recursos con el fin de reconstruir el África posterior a la Guerra Fría, un tema que los primeros paradigmas, como la inculturación y la liberación, tal vez no abordaron de forma apropiada. Sin embargo, parece más constructivo considerar la inculturación, la liberación y la reconstrucción como intentos singulares de articular la teología contextual en África. Cada una de ellas, e incluso todas juntas, constituyen tareas inacabadas en la medida en que ninguna puede presumir de ofrecer por sí sola el enfoque exhaustivo y definitivo de la realidad africana. Además, las tres persiguen el mismo objetivo final, a saber, la mejora de la vida espiritual y social en África. Así pues, no es sorprendente que muchos aspectos de su programa y sus expresiones se solapen. Y aún resulta más interesante que la escuela de teología de Kinshasa haya lidiado con los tres paradigmas, aunque algunos estudiosos puedan asociar Kinshasa solo con la inculturación. La primera sección de esta parte intentará mostrar cómo se articulan los tres paradigmas en la escuela de teología de Kinshasa. La segunda y la tercera analizarán cómo Charles Villa-Vicencio y Jesse N. K. Mugambi han desarrollado respectivamente la teología de la reconstrucción.

* Jean-Claude Loba Mkole (OP, STD, PhD) es un Global Translation Adviser de las Sociedades Bíblicas Unidas (Nairobi, Kenia) e investigador de la Free State University (Bloemfontein, Sudáfrica). Sus campos de investigación incluyen la exégesis del Nuevo Testamento (evangelios sinópticos y literatura paulina), estudios de la traducción bíblica (teorías funcionalistas) y el criticismo del canon bíblico. Sus herramientas interpretativas preferidas son paradigmas histórico críticos, literarios y culturales.

2.1 Hermenéutica de la reconstrucción en la escuela de teología de Kinshasa

La escuela de teología de Kinshasa se refiere a una tradición de pensamiento generada entre los congoleños y otros estudiosos mediante la formación académica, la enseñanza, la investigación o la participación pastoral en las facultades católicas de Kinshasa desde su fundación en 1957. Se ha centrado en la teología contextual con especial énfasis en la inculturación. La escuela heredó este concepto de algunos pioneros cercanos en el tiempo, como Placide Tempels, que escribió *La Philosophie Bantoue* (La filosofía bantú) en 1948, y de un libro colectivo titulado *Des Prêtres noirs s'interrogent* (Los sacerdotes negros se cuestionan) (1956). Por norma general se entiende la inculturación como un proceso de encarnación del evangelio en una cultura y la evangelización de la cultura o un diálogo constructivo entre las culturas bíblicas, tradicionales y contemporáneas. *La Philosophie Bantoue* y *Des Prêtres noirs s'interrogent* abogaban por la necesidad de evangelizar África de manera que se promovieran sus valores culturales positivos y se desestimaran solo los negativos, en lugar de degradar la cultura africana en su conjunto. Para la escuela de teología de Kinshasa, el debate teológico que tuvo lugar en 1960 entre Tharcisse Tshibangu (1960) y Alfred Vanneste (1960) sobre la posibilidad de una teología africana marcó un comienzo más académico de la teología de la inculturación en África. En 1961, la Conferencia Episcopal de la República Democrática del Congo adoptó y presentó la inculturación como la opción pastoral clave para la Iglesia. Esta opción concebía el crecimiento de las iglesias locales de manera que llegaran a autofinanciarse en cuanto a personal, teología, liturgia y recursos económicos. No es de extrañar que tal opción desencadenara un movimiento de liberación para no depender de fuerzas externas en ningún sector vital. En consecuencia, la escuela de teología de Kinshasa ha sido descrita con razón como una teología de inculturación y de promoción-liberación (Ngindu-Mushete, 1989, pág. 107; Bujo e Ilunga-Muya, 2003-2006, pág. 67). Más recientemente, se ha desarrollado un paradigma de inculturación-liberación con nuevas ideas de exégesis bíblica, mediante los métodos de la hermenéutica bíblica de la inculturación o la exégesis y las mediaciones interculturales (Matand, 1998; Cilumba, 2001; Loba-Mkole, 2005). Aunque el interés por la inculturación y la promoción-liberación es característico de la escuela de teología de Kinshasa, estos dos temas trascienden esta escuela, como lo demuestran los trabajos de otros teólogos africanos (Bujo e Ilunga-Muya, 2003-2006).



En la escuela de teología de Kinshasa la hermenéutica de la reconstrucción surgió con el filósofo, teólogo y sacerdote católico N. Tshiamalenga (1981), fue difundida por una institución de la Iglesia Católica Panafricana, el Simposio de la Conferencia Episcopal de África y Madagascar (SECAM, 1985), y fue muy defendida por el teólogo luterano Kā Mana (1993; 1994; 2000). Tomando prestado este concepto de K. O. Apel y J. Habermas, Tshiamalenga define la reconstrucción como una síntesis crítica de diversas situaciones expresadas con palabras y de un conjunto significativo de textos filosóficos empezando a partir de colecciones preexistentes. Implica una deconstrucción del sentido recibido y su reconstrucción con un sentido mejorado. Tshiamalenga presenta cuatro etapas de reconstrucción aplicables a la filosofía africana: 1) la elección de los temas, 2) la reproducción fiel y crítica, 3) la reconstrucción histórica y/o sistemática, y 4) la producción filosófica creativa. La reproducción fiel y crítica se refiere a una

traducción genuina y debidamente justificada de las tradiciones recogidas. La reconstrucción histórica y/o sistemática requiere encontrar un conjunto integrador, gracias a una elección racional de uno o varios conceptos operativos. La producción filosófica creativa se logra cuando un filósofo africano responde a las preguntas universales de la humanidad y su destino, en consonancia con las fuentes africanas y mundiales. Muchos filósofos han practicado una reconstrucción sistémica similar de filosofías o tradiciones anteriores. Esto se aplica a Platón con la noción de ideas, a Aristóteles con la materia y la forma, a Descartes con la evidencia, a Kant con el tema trascendental, a Marx y Engels con la lucha de clases, a Tempels con la fuerza de la vida y a Nyerere con “ujamaa”. El mismo Tshiamalenga ideó la filosofía de la “bisoidad”, que es un neologismo acuñado a partir de la palabra lingala “biso”, que significa “nosotros”. Esta filosofía pone el acento en la absoluta primacía del “nosotros” sobre el “yo-tú”. A escala mundial, la “bisoidad” se basa siempre en la filosofía del lenguaje (Apel y Habermas), pero resuena con fuerza en la filosofía africana de la solidaridad o la del “ujamaa” de Nyerere. Para Tshiamalenga, este proceso de reconstrucción semipragmática puede extenderse también a la teología africana. Es solo necesario que esta última integre los cuatro factores esenciales en su trabajo de investigación, es decir, la selección de temas, la reproducción fiel y crítica, la reconstrucción histórica y/o sistemática y la producción teológica creativa.

El sistema filosófico de la bisoidad” de Tshiamalenga valora la ética tradicional africana, a saber, la del grupo étnico luba (República Democrática del Congo central). Esta ética se define en términos de “ética ante Dios” y “ética ante la sociedad”. La ética ante Dios sondea el corazón, pero lo que ofende a Dios es la mala intención más que la materialidad de las acciones malvadas. Sin embargo, la gente está más preocupada por la ética ante la sociedad. Esta ética se resume en cuatro grandes crímenes dictados por los antepasados: matar o herir a otro, apoderarse de los bienes o la esposa de otro, apoderarse de otros por medio de la brujería y las mujeres adúlteras (1974, p. 184).



En 1985, el SECAM invitó a los cristianos a participar en la reconstrucción del continente:

La credibilidad y la posibilidad de la evangelización se darán en la medida en que estén de acuerdo con la legítima aspiración africana de tomar las riendas de su destino, y en la medida en que se pongan a disposición de la búsqueda de soluciones a los problemas de este continente y su reconstrucción (SECAM 1985, #77).

Kä Mana (1993, p. 45) critica la teología de la inculturación-liberación porque la considera inadecuada para el África poscolonial, y adopta el modelo de reconstrucción propuesto por la AACC. No se refiere ni a Tshiamalenga ni al SECAM. Reconoce a Jose B. Chipenda y André Karamaga como los iniciadores de la teología de la reconstrucción antes de que la AACC la adoptara en 1990. Para Kä Mana, este paradigma era apropiado ya que, tras el fracaso de treinta años de independencia, África necesitaba reconstruir economías sostenibles, políticas humanas, sociedades creativas y culturas capaces de emprender iniciativas históricas.

Kä Mana (1993, pp. 117-118; 1994, pp. 216-222) postula cuatro tareas éticas y prácticas de la teología de la reconstrucción, que incluyen la *encarnación* (estar inmerso en la vida de las sociedades africanas), *el cuestionamiento* (cuestionar todo lo que aliena la dignidad humana), la *liberación* (liberar la imaginación para superar la enfermedad psicológica, la incapacidad política, la inactividad cultural y la ansiedad económica) y la *innovación* (plantar la semilla del Reino de Dios en los espacios políticos, económicos, sociales, espirituales y morales del

continente). Resulta aún más interesante el hecho de que Kä Mana (1993, p. 197) reconoce que la liberación, la inculturación y la reconstrucción son tres partes inseparables de la misma experiencia de vida. Mientras los africanos están abrumados por experiencias de vida tristes, sueñan con la vida en abundancia prometida por Jesús de Nazaret. El proyecto de reconstruir África halla su fundamento bíblico más sólido en Jn 10,10 (Kä Mana, 1994, p. 101). Jesús de Nazaret y la Cristología son la esencia de la teología de la reconstrucción. Se describe a Jesús no solo como el fundador de la fe cristiana, sino también como la persona que representa la lógica radical del amor. Gracias a Jesús, la ética de la reconstrucción implica una lucha por, en y mediante el amor. Esto se manifiesta en la lógica de dar y compartir, crear al otro a su imagen y semejanza, mostrar solidaridad en base a la dignidad humana y permitir un nuevo mundo en el que todos estén unidos por amor (1993, pp. 191-193).

Aunque Kä Mana no hace uso de las ideas de Tshiamalenga, termina haciendo lo que este último recomendó para la teología africana, es decir, deconstruir y reconstruir. Como dice Valentin Dedji (2003, p. 141):

Él [Kä Mana] no solo se apresura a deconstruir la mayoría de las teorías teológicas, ideológicas y sociales que hasta ahora han caracterizado los debates intelectuales en África, sino que también sugiere pautas alternativas de pensamiento creativo y acción reconstructiva. Él ejemplifica el principio según el cual, para reconstruir, hay que deconstruir.

2.2. Villa-Vicencio y la teología de la reconstrucción

En 1992, Charles Villa-Vicencio publicó un libro titulado *A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights* (Una teología de la reconstrucción: la construcción de una nación y los derechos humanos). Este libro investiga las implicaciones de transformar la teología de la liberación en una teología de la reconstrucción. El papel de la teología de la reconstrucción se analiza dentro del contexto de la construcción de naciones, el lastre de las generaciones pasadas, el estado de derecho y los valores, los derechos humanos, la política, la economía y el derecho a creer.

Para Villa-Vicencio, los temas de justicia económica y empoderamiento espiritual de los pobres siguen siendo relevantes para el período de reconstrucción en Sudáfrica, Europa oriental, América Latina y otros lugares. Además de las exigencias propias de cada contexto, hay que tener en cuenta cuatro cambios históricos que han tenido lugar en el contexto mundial:

El fracaso de las estructuras económicas y políticas de Europa oriental; el fin de una creencia generalizada en ideales socialistas utópicos en los países del Tercer Mundo; el fracaso del capitalismo occidental a la hora de satisfacer las necesidades de los pobres; una nueva constatación de que, incluso bajo las condiciones más adversas, los pobres se rebelan para exigir sus derechos (Villa-Vicencio, 1999, p. 163).

En este contexto, el empoderamiento de los pobres se convierte en un concepto clave del programa de reconstrucción de Villa-Vicencio. Pide a los teólogos que se interesen por los derechos humanos, promoviendo la democracia desde el punto de vista del “reconocimiento de la diferencia y el derecho a mostrar disconformidad”, y también que se involucren en “asuntos de constitucionalismo, estado de derecho, derechos humanos y elecciones libres como base para abordar los problemas económicos de los pobres” (Villa-Vicencio, 1999, p. 168).

Villa-Vicencio (1999, pp. 164-167) presenta ocho observaciones teológicas para que la Iglesia considere la promoción como una economía alternativa o justa que favorezca a los pobres. Son las siguientes:

- (1) La teología debe elaborar un discurso sobre el bienestar de la creación de Dios, que implica el debido respeto a la dignidad humana, la solidaridad y el entorno natural: ni un ser humano ni un sistema natural deben ser sometidos a una explotación innecesaria.
- (2) Es necesario un compromiso a favor de un presupuesto equilibrado, aunque favorezca a los pobres, para materializar los ideales teológicos de la economía alternativa.

- (3) La Iglesia ha de trabajar con economistas implicados, activistas políticos y pobres víctimas de explotación para corregir las situaciones que benefician a los ricos y empobrecen a los pobres (corporaciones transnacionales, negocios monopolistas, tecnología que ahorra mano de obra, etc.).
- (4) La Iglesia debe preguntarse de nuevo si el interés por los pobres se promueve según algún sistema económico en particular.
- (5) Conviene apoyar modelos específicos de crecimiento económico y de distribución en beneficio de los pobres y los desamparados, fomentando las iniciativas de pequeñas empresas, comercio informal y cooperativas agrícolas, y protegiéndolas de ser engullidas por las grandes empresas.
- (6) Deben abordarse seriamente las cuestiones de la contaminación ambiental derivada de la economía industrial (Mugambi y Vähäkangas, 2001; RAT, 2004).
- (7) La Iglesia ha de discernir las implicaciones prácticas del trabajo teológico que apoya la lucha por un sistema económico justo dentro de la Biblia. El Dios bíblico toma partido por los pobres y los indigentes (Lev 25; Éx, Am; Mt 25,31-46; Lc 1,46-56, etc.).
- (8) La Iglesia debe tomar nota de la objeción legítima de los economistas de que “¡la teología no produce cereales, ni construye casas!”. Sin embargo, la teología tiene que desempeñar el papel de sacar a la luz las tradiciones bíblicas básicas de liberación en la lucha por un sistema económico justo.

En la teología de la reconstrucción de Villa-Vicencio, el *ubuntu* y la *libertad* se consideran valores éticos. El *ubuntu* (humanidad) es una categoría clave de las tradiciones africanas, entendida como la integridad orgánica de la humanidad, una integridad realizada en y a través de otras personas. En opinión de Villa-Vicencio, esta noción está recogida en el proverbio xhosa: *umuntu ngumuntu ngabantu* (una persona es una persona a través de personas). Él defiende que el *ubuntu* “conlleva la constatación de que para bien y para mal estamos moldeados por un sinfín de otras personas con las que compartimos nuestras vidas”. El *ubuntu* es un conjunto de relaciones significativas que son muy valoradas por la cultura tradicional africana, a saber, el parentesco sanguíneo, por matrimonio o incluso por asociación (Villa-Vicencio, 1999, p. 169; Mugambi y Smit, 2004, pp. 83-111). La libertad es un valor humano básico que no se alcanza en un día, ni de una vez para siempre. Es más bien un proceso inacabado (Villa-Vicencio, 1999, p. 171). Nelson Mandela (1994, pp. 616-617), el icono sudafricano de la lucha por la libertad, reconoce que incluso su liberación de la cárcel fue solo el primer paso de un viaje más largo y difícil.

2.3 Mugambi y la hermenéutica de la reconstrucción

Después de su artículo publicado en 1991, Jesse N. K. Mugambi ha elaborado la reconstrucción de manera más notoria a partir de 1995 en adelante (2003). Este paradigma se propuso como un nuevo paradigma para la teología cristiana africana y se acordó durante el Comité General de la AACC (1991) celebrado en Nairobi a principios de 1990. Para Mugambi (1995, p. 2), este concepto tiene un aliciente multidisciplinar, ya que debería ser de interés para sociólogos, economistas y politólogos. Lo que resulta aún más interesante es que él considera que la reconstrucción debería interesar a teólogos africanos de todas las convicciones doctrinales, dado que la tarea de reconstrucción social no puede limitarse a los confines religiosos confesionales. Según él, el concepto de liberación “se ha vinculado estrechamente a los teólogos protestantes anglófonos, después de que los teólogos latinoamericanos y afroamericanos lo popularizaran por primera vez”. La inculturación “se ha asociado con algunos teólogos católicos africanos, y fue popularizada por primera vez por los estudiosos misioneros católicos, sobre todo por Aylward Shorter” (Mugambi, 1995, p. 2). La teología de la reconstrucción de Mugambi o, más bien, la teología cristiana de la reconstrucción social se orienta hacia diferentes ámbitos, que incluyen el personal, el cultural, el eclesial, el político, el económico, el estético, el moral y el teológico (Mugambi, 1995, pp. 15-17; 2003, p. 36-60). En cuanto a la metodología, la teología reconstructiva de Mugambi actúa a través de “cuatro modos de actividad intelectual: descriptivo, prescriptivo, prospectivo y postulativo” (Mugambi, 2003, p. 218).

Para Mugambi (1995, p. xv), el “nuevo orden mundial” necesitará una nueva comprensión de la Iglesia o un nuevo ecumenismo y una nueva teología correspondiente que “debería ser reconstructiva en lugar de destructiva... inclusiva en lugar de competitiva...”. Mugambi (1995, p. 13) reconoce que la noción de construcción y reconstrucción se inspira en la ingeniería y en las ciencias sociales. Sin embargo, intenta articularla como un paradigma teológico. Nehemías, en el libro que lleva su nombre, y Jesús, en Mt 5-7, son considerados como figuras ejemplares en “textos teológicos reconstructivos”. Según Mugambi (2003, p. 74), la tarea o la ética de la reconstrucción requiere la participación de todos los miembros de la comunidad. Se invita a los profesionales y a los miembros no cualificados a que presten voluntariamente sus conocimientos o su trabajo allí donde sean necesarios para el proceso de reconstrucción, por el bien común de toda la comunidad. En otras palabras, cada uno es responsable de contribuir a edificar mejores comunidades religiosas y civiles en África. Si bien se ha acusado a Mugambi de falta de originalidad, tiene el mérito de hacer hincapié en la necesidad de construir una base sólida para un nuevo ecumenismo que dé prioridad a la cooperación y la amabilidad por encima del viejo antagonismo entre las iglesias cristianas africanas (Dedji, 2003, p. 87).

Algunos estudiosos bíblicos han comenzado a adoptar el paradigma de la reconstrucción y lo utilizan como una herramienta hermenéutica bíblica. Manus propone una relectura reconstructiva de Mc 11,15-19, que narra la historia de la purificación del templo. Su modelo de lectura reconstructiva consiste en establecer el contexto sociohistórico de la narración, y analizar el texto de Marcos, así como la revisión sinóptica-joánica del texto. Plantea entonces algunas interpretaciones basadas en el análisis previo. Concluye que ante todo la acción de Jesús nos invita a reconstruirnos a nosotros mismos, para adentrarnos luego en la sociedad como “sal de la tierra y luz del mundo”. Esta conclusión se basa en el relato de Mc 11,11-19 que, en última instancia, describe a Jesús como el Reconstructor: “el reconstructor de la degradación en la que había caído el centro nacional religioso y de culto” y “el reconstructor del bienestar espiritual de los adoradores del templo” (Manus, 2003, p. 116). Manus (2003, p. 106) es el primer estudioso africano que ha intentado “demostrar cómo la teología de la reconstrucción de Mugambi puede reforzarse todavía más a través de la hermenéutica intercultural” (es decir, la exégesis bíblica). Resulta extraño que Mugambi no se refiriera a un movimiento tan excelente y con tanto respaldo en su gran publicación posterior. Mugambi (2003, pp. 150-153) tiene una sección sobre “Hermenéutica bíblica reconstructiva en África”, pero no menciona la obra de Manus ni ninguna otra publicación importante. No obstante, inspirado tanto en Mugambi como en Manus, cada uno a su manera, este artículo ofrece otra posibilidad de realzar la hermenéutica de la reconstrucción con una contribución del estudio bíblico, a saber, una aproximación a la traducción de la Biblia.

A su vez, Farisani (2004, pp. 56-82) se sumerge en la lectura de Rom 12,1-2 a la luz del paradigma de la reconstrucción. Su modelo de hermenéutica de la reconstrucción parece armonizar los puntos de vista de algunos exegetas con respecto a Rom 12,1-2 y los diferentes niveles de reconstrucción definidos por Mugambi en 1995. En una nota final, reconoce que Mugambi y otros percibieron el cambio en la situación africana y la importancia del paradigma de la reconstrucción para responder a las demandas de transformación social. Al parecer, Farisani comprendió bien las opiniones de Mugambi sobre la inculturación/liberación frente a la reconstrucción. Esta última surgió en el contexto de la reconstrucción social poscolonial, mientras que la primera está relacionada con el contexto del colonialismo. En consecuencia, el objetivo de la teología de la inculturación sería conseguir que el evangelio fuera significativo para las culturas africanas, mientras que el objetivo de la liberación sería liberar a los pobres de la opresión. La



teología de la reconstrucción “sugiere acciones proactivas que denuncien la pobreza y erradiquen la pobreza de la sociedad” (Farisani, 2004, p. 78).

En resumen, la reconstrucción es un paradigma hermenéutico que ha sido propuesto y defendido no solo por individuos (Tshimalanga, Kā Mana, Villa-Vicencio y Mugambi), sino también por comunidades católicas y protestantes (SECAM, AACC).

Además de los cuatro pioneros que respaldaron a nivel individual este nuevo paradigma por razones filosóficas y teológicas, es alentador observar que estudiosos bíblicos como Manus y Farisani han emprendido el mismo camino. ¿Cómo pueden beneficiarse de este movimiento las traducciones de la Biblia en África o cómo pueden fortalecerlo?

3. La traducción de la Biblia en África

Para tener una idea adecuada de lo que la traducción de la Biblia en África es capaz de recibir de la hermenéutica de la reconstrucción o de cómo puede mejorar esta última, es importante comprender la historia de las versiones de las Escrituras en el continente. Además, como este artículo es probablemente el primer estudio que vincula la hermenéutica de la reconstrucción con el estudio de la traducción de la Biblia, el enfoque histórico parece ser el más adecuado. Antes de entrar en materia, resumiré brevemente el significado de la traducción de la Biblia.

Cualquier traducción o texto traducido (incluidas las versiones de la Biblia) presupone diferentes marcos de referencia: componentes de la comunicación (participantes, textos y medios de comunicación), marcos cognitivos (signos, gestos, palabras, expresiones, imágenes, etc.), marcos socioculturales (ritos religiosos, comportamientos sociales, valores culturales, etc.) y marcos organizativos (comunidades religiosas, organizaciones dedicadas a la traducción de la Biblia, poderes políticos). Parece apropiado definir la traducción como un complejo acto de comunicación mediada (Wilt, 2003, pp. 27-80; Wendland, 2004, p. 84) o un acto de mediación intercultural (Cronin, 2003, p. 124; Loba, 2005, p. 19; 2008, pp. 179-180). Hay muchos métodos de traducción: el literalista, el funcionalista, el descriptivo, el textual-lingüístico, el de relevancia, el interpretativo, el comparativo, el profesional y el literario-retórico (Wendland, 2004, pp. 47-80). Por motivos prácticos, me ceñiré a la definición de traducción de la Biblia como aquella que consiste en reproducir en el idioma receptor el equivalente natural más cercano del mensaje en el idioma original, en cuanto al significado y estilo (Nida y Taber, 1969, p. 12). El enfoque funcionalista de Nida es el más conocido en África y en otros continentes. Sin embargo, este modelo aún debe ser mejorado y aplicado en su totalidad a varios proyectos de traducción africanos que afirman seguir este método. Ahora bien, analizar la historia de la traducción de la Biblia en África puede aportar algunas ideas útiles que ayuden al lector a apreciar la conveniencia de mejorar la calidad. En la siguiente sección se revisará esta historia en dos secciones: el período de las primeras traducciones y el de las traducciones modernas.

3.1. Las primeras traducciones (siglo III a. C. – siglo VI d. C.)

La historia de la traducción de la Biblia en África se remonta al siglo III a. C., cuando la Biblia hebrea fue traducida al griego en Alejandría (Egipto). Esta famosa traducción se conoce como la Septuaginta (LXX), en referencia a los setenta ancianos que se encargaron de llevarla a cabo. Sin embargo, la *Carta de Aristeas*, seguida por Flavio Josefo (*Ant.* 12.2.13), habla de setenta y dos ancianos (seis traductores por cada una de las doce tribus de Israel). Algunos padres de la Iglesia como San Agustín y San Jerónimo mencionan setenta, mientras que una fuente judía (*Sopherim*, c.i) habla de cinco ancianos. Todos estos números son importantes desde el punto de vista simbólico. El número setenta y dos representa una gran parte de cada tribu israelita; setenta se refiere a Israel por medio de los ancianos que acompañaron a Moisés para recibir los mandamientos de Dios en el Monte Sinaí, y el número cinco recuerda a uno de los libros del Pentateuco o la Torá en general. Aunque trabajaron en suelo africano, es obvio que los traductores de la LXX no eran africanos, ni tampoco lo era la lengua de origen (hebreo) ni la lengua de destino (griego). Sin embargo, los africanos de Alejandría pudieron beneficiarse de esta traducción, ya que se guardó en la biblioteca real de Alejandría para su uso público, y más tarde se difundió entre las

primeras comunidades cristianas del norte de África.

Antes de finalizar el siglo II d. C., la población del norte de África también interactuaba con las Escrituras a través de la traducción del latín antiguo (*Vetus Itala*), que se basaba en la LXX y en los manuscritos griegos del Nuevo Testamento. Al principio, la literatura cristiana en latín floreció en el norte de África con Clemente de Alejandría (150-216), Tertuliano (155-230), Orígenes (185-254), Atanasio de Alejandría (293-373), Agustín de Hipona (354-430), y muchos más. Las citas bíblicas de estos padres de la Iglesia africana y de los escritores eclesiásticos sirven como fuentes importantes no solo para estudiar las técnicas de traducción de la Biblia, sino también para reconstruir los primeros manuscritos del Nuevo Testamento. Estas citas forman parte del “texto reconstruido del Nuevo Testamento” (Petzer, 1994, p. 11) y son también “absolutamente vitales para reconsiderar la historia de la transmisión del texto del Nuevo Testamento” (Ehrman, 1994, p. 134). Respecto a la crítica textual, lo que representan las citas del latín antiguo y las citas patrísticas para la transmisión del texto del Nuevo Testamento remite a lo que la LXX significa para el texto del Antiguo Testamento:

Muchos manuscritos de la Biblia latina tienen una importancia singular porque a menudo dan testimonio de un texto más antiguo que muchos manuscritos griegos conservados (en el caso del Nuevo Testamento) o del texto masorético o del texto de la LXX (para el Antiguo Testamento) (Bogaert, 1996, p. 426; véase también Loba-Mkole, 1999, p. 115).

Según Johan Lust, “incluso después del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, la Septuaginta... sigue siendo uno de los testimonios más importantes, aunque indirecto, del texto hebreo” (Lust, 2002, pp. 17-18; Cook, 2005, p. 539). Incluso en algunos casos la Vulgata de San Jerónimo (siglos IV-V d. C.) parece depender más del latín antiguo y de la LXX que de la Biblia hebrea.

Las primeras traducciones de la Biblia africana en cuanto a lenguaje y contenido podrían ser las versiones egipcia o copta. Se sabe que el uso del griego era habitual para los primeros cristianos del Bajo Egipto, pero los nativos hablaban copto, es decir, bohaírico, sahídico, ajmímico, fayúmico y otros dialectos. Las traducciones de la Biblia en estos dialectos, aunque no todas, se remontan al siglo III o IV d. C. Las versiones más importantes de la Biblia copta se conservan en bohaírico o menfítico (hablado en Menfis y Alejandría) y sahídico (utilizado en el norte de Tebas). El bohaírico ha sido el texto estándar de la Iglesia en Egipto desde el siglo XI o XII. Se han conservado algunos fragmentos extensos de textos bíblicos en sahídico, así como los manuscritos de la biblioteca gnóstica de Nag-Hammadi. Se han encontrado pocos fragmentos en ajmímico (por ejemplo, el evangelio de Juan, que data del siglo IV) y en fayúmico (por ejemplo, Hch 7,14-28; 9,28-39).

África ha desempeñado un papel importante tanto en la traducción de textos bíblicos como en su reconstrucción. Ofreció un lugar (Alejandría) para traducir la Biblia hebrea, así como estudiosos que, a través de sus traducciones latinas o coptas, contribuyeron de forma notable a la transmisión y reconstrucción crítica de la Biblia. Además, algunos manuscritos de tipo alejandrino (*Codices Sinaiticus, Vaticanus y Alexandrinus*, todos ellos del siglo IV d. C.) se consideran testimonios de primer orden (categoría I) desde la perspectiva de la crítica externa del Nuevo Testamento. Cabe mencionar también que los papiros, algunos de los cuales representan los primeros testimonios del Nuevo Testamento desde el período anterior al año 150 d. C., son todos productos egipcios.

Otras traducciones antiguas en África incluyen las versiones etiópicas (siglo IV-VI d. C.). La Biblia fue traducida de la LXX a la lengua etiópica o ge'ez por varias manos. En cuanto a la tra-



ducción de la Biblia, la versión etiópica es la única que ha conservado el libro de Enoc, que tiene cierta influencia en las tradiciones judías y también en la teología del Nuevo Testamento. Judas 14-15, por ejemplo, cita explícitamente a Enoc 1,9. El libro de Enoc también gozaba de gran estima entre los escritores patrísticos. Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes y Agustín consideraron que el libro era una obra genuina del patriarca. Más tarde, este libro perdió credibilidad y dejó de ser citado. Sin embargo, la exégesis moderna ha subrayado su importancia para comprender la teología del Nuevo Testamento (por ejemplo, la figura del hijo del hombre, la literatura apocalíptica, etc.) (Charles, 1893; Charlesworth, 1985). Cabe señalar que la actividad bíblica en Etiopía no comenzó con las traducciones en ge'ez, sino que se remonta a los períodos del Antiguo y el Nuevo Testamento (véase la historia de la Reina de Sabá en 1 Re 10,10-13 y 2 Cr 9,1-12, y la del eunuco etíope en Hch 8,26-40). No obstante, el movimiento de las Escrituras que se extendió por el norte de África hasta el cuerno de África no llegó al África subsahariana. Esta última tuvo que esperar a la era misionera.

Desde la perspectiva de la hermenéutica de la reconstrucción, la historia de las primeras traducciones bíblicas forma parte del proceso de recopilación y reconstrucción crítica de los textos bíblicos originales. Los estudiosos todavía ven el texto alejandrino como el mejor representante posible del texto original, pero debe investigarse mucho más para determinar la naturaleza del texto original y su relación con los autógrafos (Petzer, 1994, pp. 35-36; Omanson, 2006, p. 21*). Parafraseando a H. D. Betz, todo el estudio del Nuevo Testamento o de la Biblia se ocupa de la reconstrucción. El Nuevo Testamento (o la Biblia) en sí mismo es el resultado de la reconstrucción. El Nuevo Testamento (o la Biblia) se ha reconstruido a partir de miles de manuscritos y fragmentos, un proceso que aún continúa (Betz, 2001, p. 6). Por consiguiente, un paradigma de la reconstrucción invita a los biblistas africanos actuales y futuros, junto con otros colaboradores, a participar en la crítica textual y a homenajear la larga tradición de transmisiones excepcionales de las Escrituras en el continente.

3.2. Las traducciones durante la era misionera (siglos XV-XXI)

Según Phil Noss (1998, p. 75), “durante la era misionera se inició la traducción de las Escrituras en las lenguas del sur del desierto del Sahara”. La primera traducción de las Escrituras es sin duda el Padre Nuestro en kikongo, publicado en la *Doctrina Christiana* de los padres jesuitas en San Salvador (Loanda, Angola) en 1624. El idioma kikongo se habla en Angola, el Congo y la República Democrática del Congo. Es probable que esta traducción se basara en una Biblia portuguesa. Unos dos siglos más tarde, el evangelio de Marcos se convirtió en el primer libro de la Biblia publicado en la lengua bullom de Sierra Leona (Liberia) en 1816. La primera Biblia completa apareció en lengua malgache en 1835, diecinueve años después del evangelio de Marcos en lengua bullom. Desde el siglo XIX, la traducción de las Escrituras ha continuado prácticamente sin cesar en toda África: “En términos de idiomas y traductores, sin duda está en su punto álgido hoy día” (Noss, 1998, p. 75). Sin embargo, la mayoría de las traducciones de la Biblia en África son traducciones de traducciones:

Es interesante observar que la mayoría de las traducciones existentes en África no se basaban en las fuentes escritas en la lengua original, es decir, los textos originales en hebreo, griego y arameo, sino en otras traducciones en los principales idiomas de las potencias coloniales. ¡Estas son, por así decirlo, traducciones de traducciones! (Mojola, 2002, pp. 206-207).

¿Qué hay de malo en las traducciones de traducciones? Esta pregunta podría plantear otras, como por ejemplo: ¿Qué traducir? ¿Quién traduce? ¿Para quién? ¿Por qué traducir? ¿Cómo traducir? Las respuestas a estas preguntas deben abordar respectivamente cuestiones relativas a la naturaleza del texto original, la identidad de los traductores, las necesidades y el poder del destinatario, las razones para traducir, así como los principios y procedimientos de las traducciones. En última instancia responder a estas preguntas ayudará a averiguar si es correcto o incorrecto realizar traducciones de traducciones. Por ejemplo, se espera que un proyecto de traducción patrocinado por las SBU (Sociedades Bíblicas Unidas) responda a estas preguntas de la siguiente manera: La fuente debe estar escrita en el idioma original (hebreo, arameo y grie-

go), como sucede en algunos casos como los siguientes: “The Gospels of Matthew and John in the Ga Language”, 1843; “Afrikaans Bible”, 1933; “Swahili Habari Njema Bible”, 1995, “Malagasy Common Language Bible”, 2003. Los traductores (hombres y mujeres) deben ser hablantes nativos de la lengua de destino y tener una buena formación en exégesis bíblica. El destinatario debe ser la comunidad local de hablantes nativos, especialmente los cristianos, pero también los no cristianos. Aunque una traducción de la Biblia se propone obviamente participar en el misterio de la proclamación del reino de Dios, a menudo obedece a objetivos particulares (una fácil comprensión de las Escrituras para la mayoría de personas, interpretaciones literarias o litúrgicas, etc.). Una vez que se han definido las razones y los objetivos, se puede continuar, como es lógico, con las cuestiones metodológicas. Si se trata de un proyecto de traducción que está especialmente interesado en que la mayoría de los destinatarios obtengan una comprensión fácil – pero al mismo tiempo fiel– del texto, se recomienda la equivalencia funcional. Estos requisitos pueden considerarse como un resumen de la ética de la traducción de la Biblia en las SBU, al menos a la luz de los principios de traducción establecidos por Eugene A. Nida y Charles Taber (1969; véase también Wilt, 2003). En consecuencia, todo indica que algo falla en muchas traducciones de las Escrituras de las SBU en África, ya que se basan en otras traducciones, en desacuerdo con la política de las SBU que recomienda que las fuentes sean las que están escritas en las lenguas originales de la Biblia. Para corregir esta situación, los traductores tendrán que estar a la vanguardia (Mojola, 2002, p. 212).

Habida cuenta de la descripción anterior, parece que es necesario reconstruir las prácticas de traducción de las Escrituras de las SBU en África, en lo que respecta a la naturaleza del texto original. Sin embargo, antes de emprender el análisis de cómo se puede hacer tal reconstrucción, vale la pena considerar la *raison d'être* de tal empresa. ¿Por qué los traductores africanos deberían tomarse la molestia ahora de utilizar textos fuente originales o dedicarse a la crítica textual? Esta pregunta tiene sentido si sabemos que incluso algunos de los primeros cristianos en suelo africano solían leer las Escrituras no solo a partir de una traducción (por ejemplo, la LXX), sino también a partir de traducciones de traducciones, por ejemplo, algunas versiones en latín antiguo y en copto que se basaban en la LXX.

Una de las razones históricas por las que estos primeros africanos se sentían incómodos con las traducciones era de carácter apologético. Los judíos ridiculizaban a los cristianos por argumentar en base a traducciones en lugar de utilizar las fuentes originales. Una segunda razón podría hacer referencia a las interpretaciones heterodoxas o heréticas de las Escrituras entre los cristianos, que en algunos casos eran el resultado de traducciones basadas en fuentes secundarias tergiversadas. Para evitar críticas, tanto externas como internas, y malentendidos, los primeros cristianos africanos decidieron revisar o traducir las Escrituras utilizando los textos originales (cf. las revisiones de la traducción en latín antiguo y la traducción de la Vulgata y sus revisiones). Actualmente, ¿se encuentran los cristianos africanos en una posición más segura en cuanto a malentendidos externos e internos, celos y críticas, y pueden utilizar, por consiguiente, sus traducciones de traducciones con total tranquilidad? Los celos entran en juego porque muchos lectores, con razón o sin ella, asumen que cualquier traducción realizada a partir de una fuente secundaria es muy poco fiable, sobre todo cuando se dispone de la fuente “original”. Ilustremos este punto con un caso de Sudáfrica:

El primer intento de traducir los evangelios y los salmos de la Biblia estatal fue tan criticado cuando apareció en 1922 que se decidió iniciar una traducción completamente nueva a partir de las lenguas originales (Hermanson, 2002, pp. 8-9).

¿El hecho de insistir en que los traductores africanos dominen las lenguas bíblicas originales y la exégesis no implicaría perpetuar una ideología colonizadora, ya que estos parámetros han sido establecidos por los occidentales? (Dube, 2001, p. 152). Cuando se dispone de un texto “original”, parece más colonial y degradante depender de fuentes secundarias para traducir las Escrituras en África. Una Biblia en lingala, por ejemplo, contribuirá de forma muy valiosa a la comprensión poscolonial de las Escrituras si los traductores procuran interpretar el significado de los textos fuente “originales”. Si esa Biblia en lingala es, por ejemplo, una traducción de una Biblia francesa, entonces consciente o inconscientemente se estará colonizando la mente del lector con conceptos franceses en lugar de los de las fuentes “originales”. Si bien la divulgación

de las Escrituras a través de conceptos franceses puede ser apropiada para los franceses, tal vez no lo sea para los bangala o para otros hablantes de lingala. Esto no significa que un hablante de lingala no deba leer una Biblia en francés. Él o ella pueden usarla con sentido crítico como otra fuente secundaria, que en última instancia tiene valores y desafíos similares a los de la Biblia en lingala, siempre y cuando ambas traducciones partan de los mismos textos “originales”. Así pues, una fuente secundaria no serviría de espejo para permitir que otro texto secundario acceda al texto “original”. Esta es una forma de emancipar una fuente secundaria del dominio de otra fuente secundaria.

La mayoría de las traducciones de la Biblia africana de la época moderna (desde el siglo XV hasta ahora) son traducciones de traducciones. Es necesario reformular esta práctica para hacer revisiones y nuevas traducciones que estén basadas directamente en las lenguas bíblicas “originales”. En los círculos de las SBU, esta política ya existe, pero en África debe ser reforzada.

4. Conclusión

Desde la perspectiva de la escuela de teología de Kinshasa, la hermenéutica de la reconstrucción comenzó con el filósofo y teólogo Tshiamalenga en 1981. Fue retomada por el SECAM en 1984-1985, luego por la AACC en 1990-1991, y fue más ampliamente defendida por Villa-Vicencio (desde 1992), Kā Mana (desde 1993), Jesse N. K. Mugambi (desde 1995) y otros. La reconstrucción consiste en mejorar la sociedad y las comunidades cristianas en África en lo que respecta a la política, la economía, la cultura, la ética, la estética, la espiritualidad y el ecumenismo. Desde que empezaron a existir las Escrituras documentadas en el continente (cf. la LXX), África ha desempeñado un papel importante en la adaptación y traducción de las fuentes “originales”. A pesar de esta noble tradición y de la política de la UBS, que también recomienda que las traducciones se hagan a partir de las fuentes “originales”, muchas traducciones modernas de la Biblia en África son traducciones de traducciones.

En el proceso de vincular la traducción de la Biblia en África y la hermenéutica de la reconstrucción, en este artículo se ha defendido que la primera puede beneficiarse de la segunda de dos formas, a saber, tomando mayor conciencia de que la Biblia y su traducción significan reconstrucción, y mostrando que las traducciones de traducciones deben ser sustituidas por traducciones de los “originales”. La aplicación de esta política de traducir a partir de los “originales” supone asimismo una aportación específica de los traductores de la Biblia africana para fortalecer el proceso de la hermenéutica de la reconstrucción. Al mismo tiempo, el presente artículo ha demostrado cuán beneficioso sería relacionar la hermenéutica de la reconstrucción de Mugambi con algunas aportaciones de la escuela de teología de Kinshasa, y también con las de Villa-Vicencio. Mientras que Mugambi defiende la reconstrucción social desde perspectivas intelectuales (actividades descriptivas, prescriptivas, prospectivas y postulativas), se considera que la escuela de teología de Kinshasa ha proporcionado más fundamentos filosóficos y teológicos para un paradigma de la reconstrucción (cf. Tshiamalenga y Kā Mana). Además, la propuesta de Villa-Vicencio insiste en construir la nación mediante el empoderamiento político y económico de los pobres a través de un sistema democrático y una economía justa.



Bibliografía

- AACC (All Africa Conference of Churches). 1991, *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*. Nairobi: AACC.
- Aland, Barbara y Joël Delobel (editores). 1994, *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*. Kampen: Kok.
- Betz, Hans D. 2001, *Observaciones del Presidente de la SNTS*. En *Interpreting the New Testament in Africa*, editado por Mary Getui y otros, pág. 5-8. Nairobi: Acton.
- Bogaert, Pierre-Maurice. 1996, L'importance de la Septante et du 'Monacensis' de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (cap. 35-40). En *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*, editado por Marc Vervenne, pág. 399-428. Lovaina: University Press.
- Bujo, Bénézet y Juvénal Ilunga-Muya (editores). 2003-2006, *African Theology. The Contribution of the Pioneers*. 2 Vols., Nairobi: Paulines.
- Charles, Robert Henry. 1893, *Book of Enoch*. Traducido del texto etiópico por el Prof. Dillmann's. Oxford: Clarendon Press.
- Charlesworth, H. James. 1983, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cilumba, Antoine N. Cibumba. 2001, *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe*. Bonn: Borengässer (Arbeiten zur Interkulturalität, 3).
- Cook, J. 2005, Some Novel Developments in Septuagint Research. *Old Testament Essays* 18(3), pág. 531-541.
- Cronin, M. 2003, *Translation and Globalization*. Londres, Nueva York: Routledge.
- De Saint Moulin, Léon. 1997, La perception du salut et de la libération à Kinshasa. *Revue Africaine de Théologie* 42, pág. 203-233.
- Dejji, Valentin. 2003, *Reconstruction and Renewal in African Theology*. Nairobi: Acton.
- Denaux, A. (editor). 2002. *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*. Lovaina: Sterling; París: Peeters.
- Dube, Musa Wenkosi. 2001, 'What I have written, I have written' (John 19:22)? En *Interpreting the New Testament in Africa*, editado por Mary Getui y otros, pág. 145-163. Nairobi: Acton.
- Ehrman, D. Bart. 1994, The Use and Significance of Patristic Evidence for NT Textual Criticism. En *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*, editado por Barbara Aland y Joël Delobel, pág. 118-135. Kampen: Kok.
- Farisani, Elelwani. 2004, Transformation and Renewal in Contemporary Africa (Rom 12:1-2). En *Text and Context in New Testament Hermeneutics*, editado por J. N. K. Mugambi y J. A. Smit, pág. 56-82. Nairobi: Acton.
- Getui, Mary N. y otros. 2001, *Interpreting the New Testament in Africa*. Nairobi: Acton.
- Hermanson, E. 2002, A Brief Overview of Bible Translation in South Africa. En *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*, editado por A. J. Naudé y H. J. C. van der Merwe, pág. 6-18. Bloemfontein: University of the Free State.
- Kä Mana. 1993, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. París: Karthala.
- Kä Mana. 1994, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*. París: Karthala; Nairobi: CETA; Yaoundé: Clé; Lome: Haho.
- Kä Mana. 2000, *La nouvelle évangélisation en Afrique*. París: Karthala; Yaoundé: Clé.
- Kä Mana y Kenmonge, Jean-Blaise. 1996, *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique. Actes du colloque international organisé par le CIPRE en juin 1996 à Batié*. Yaoundé: Clé.
- Kabasele Mukenge, André. 2005, *Lire la Bible dans une société en crise. Etudes d'herméneutique interculturelle*. Kinshasa: Médiaspaul.

- Loba-Mkole, Jean-Claude. 1999, Disclosure of the Messianic Secret in Mark 14:62? A Text Critical Response. *Neotestamentica* 33, pág. 113-123.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 2005, *Triple Heritage. Gospels in Intercultural Mediations*. Kinshasa: CERIL; Pretoria: Sapientia.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 2008, History and Theory of Bible Translations. *Acta Patristica et Byzantina* 19, pág. 169-184.
- Lust, Johan. 2002, Textual Criticism of the Old and New Testaments. En *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, editado por A. Denaux, pág. 15-31. Lovaina: University Press.
- Mandela, Nelson. 1994, *Long Walk to Freedom*. Boston: Little Brown & Co.
- Manus, Chris U. 2003, *Intercultural Hermeneutics in Africa. Methods and Approaches*. Nairobi: Acton.
- Matand, Jean-Bosco B. 1998, L'herméneutique de l'inculturation dans Acts 15 et Gal 2,11-14. En *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Acte du cinquième colloque international*, editado por J. Kalonga, pág. 143-167. Kinshasa: Carmel Afrique.
- Mojola, A. O. 2002, Bible Translation in Africa. What Implications does the New UBS Perspective have for Africa? An Overview in the Light of the Emerging new UBS Bible Translation Initiative. En *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*, editado por A. J. Naudé y H. J. C. van der Merwe, pág. 202-213. Bloemfontein: University of the Free State.
- Mugambi, J. N. K. 1991, *The Future of the Church and the Church of the Future*. En AACC.
- Mugambi, J. N. K. 1995, *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold Word*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Mugambi, J. N. K. 2003, *Christian Theology and Social Reconstruction*. Nairobi: Acton.
- Mugambi, J. N. K. y J. A. Smit (editores). 2004, *Text and Context in New Testament Hermeneutics*. Nairobi: Acton.
- Mugambi, J. N. K. y Mika Vähäkangas, Mika (editores). 2001, *Christian Theology and Environmental Responsibility*. Nairobi: Acton.
- Naudé, A. J. y H. J. C. van der Merwe (editores). 2002, *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*. Bloemfontein: University of the Free State.
- Ngindu-Mushete, Alphonse. 1989, *Thèmes majeurs de la théologie africaine*. París: L'Harmattan.
- Nida, A. Eugene y Charles Taber. 1969, *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill.
- Njoroge, Nyambura J. y Musa W. Dube (editores). 2001, *Talitha Cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg: Cluster.
- Noss, Philip. 1998, Methods of Bible Translation: An Ecumenical Approach. *Revue Africaine des Sciences de la Mission* 8, pág. 74-95.
- Omanson, Roger L. 2006, *A Textual Guide to the Greek New Testament. An Adaptation of Bruce M Metzger's Textual Commentary for the Needs of Translators*. Stuttgart: Bible Society of Germany.
- Petzer, Jacobus H. 1994, The History of the New Testament – Its Reconstruction, Significance and Use in New Testament Textual Criticism. En *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*, editado por Barbara Aland y Joël Delobel, pág. 11-36. Kampen: Kok.
- Punt, Jeremy. 2004, Value of Ubuntu for Reading the Bible. En *Text and Context in New Testament Hermeneutics*, editado por J. N. K. Mugambi y J. A. Smit, pág. 83-111. Nairobi: Acton.
- RAT (Revue Africaine de Théologie). 2004, *Ecologie et théologie africaine*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Rowland, Christopher (editor). 1999, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: University Press.

- SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar). 1985, *L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*. Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagascar (Kinshasa 15-22 July 1984). Kinshasa: CEZ.
- Speckman, McGlory T. 2001, *The Bible and Human Development in Africa*. Nairobi: Acton.
- Tamrat, Tadesse. 1972, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*. Oxford: Clarendon Press.
- Tshiamalenga, Ntumba. 1974, La philosophie de la faute dans la tradition luba. *Cahiers des Religions Africaines* 8, pág. 167-186.
- Tshiamalenga, Ntumba. 1981, Les quatre moments de la recherche philosophique africaine aujourd'hui. *Bulletin de Théologie Africaine* 3, pág. 71-80.
- Tshibangu, Tarcisse. 1960, Vers une théologie de couleur africaine. *Revue du Clergé Africain* 15, pág. 333-346.
- Ukpong, Justin S. 1996, The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13). An Essay in the Intercultural Biblical Hermeneutic. *Semeia* 73, pág. 189-210.
- Uzukwu, Elochukwu E. 1996, *A Listening Church. Autonomy in African Churches*. Nueva York: Maryknoll.
- Vanneste, Alfred. 1960, "D'abord une vraie théologie", *Revue du Clergé Africain* 15, pág. 346-352.
- Vervenne, Marc (editor). 1996, *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*. Lovaina: University Press.
- Villa-Vicencio, Charles. 1992, *Theology of Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villa-Vicencio, Charles. 1999, Liberation and Reconstruction. The Unfinished Agenda. En *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editado por C. Rowland, pág. 153-176. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendland, Ernst R. 2004, *Translating the Literature of Scripture. A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*. Dallas: SIL International.
- Wilt, Timothy. 2003, *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester, UK y Northampton, MA: St Jerome.



Proyectos y experiencias

Lo que me sale del corazón

Sobre la fuente y el rumbo de la interpretación de la Biblia

CARLOS MESTERS

Río de Janeiro, 25 de enero del 2005

Querido amigo Milton,

Muchas gracias por la invitación a escribir algo en el número especial de RIBLA. Cuando pregunté: “¿Cuál es el tema?”, usted respondió: “Algo que te salga del corazón y que tenga que ver con la interpretación de la Biblia en América Latina”. Voy a intentar retomar un tema, sobre el cual escribí unas pocas líneas en el boletín del CEBI. Creo que este artículo mío va a estar medio inconexo, porque las cosas del corazón no siguen siempre la articulación de la razón.

Un día, yo estaba reflexionando sobre el salmo: “el Señor es mi pastor”. Pensé dentro de mí: “Cuando yo digo *pastor*, viene a mi cabeza una idea de *pastor* que no es la misma que estaba en la cabeza de la persona que hizo el salmo”. Y cuando yo rezo *mi* pastor estoy hablando de mí y no de la persona que hizo el salmo. Y muy probablemente, la experiencia de protección que yo siento al decir: “El Señor es *mi* pastor” es muy diferente de la experiencia de protección divina que llevó a aquella persona a hacer el salmo. Y cuando digo: Señor, yo pienso en Jesús. Pero la persona que hizo el salmo no podía pensar en Jesús, puesto que escribió muchos siglos antes del nacimiento de Jesús.

Las tres palabras básicas de esta frase: “Señor”, “mi”, “pastor”, usadas tanto por el autor del salmo como por mí, son como tres ventanas *iguales*, pero en dos casas *diferentes*. Si usted mira por estas tres ventanas hacia dentro de la casa de la persona que hizo el salmo, usted va a ver algo muy diferente de lo que verá al mirar por las mismas tres ventanas de mi casa.

Otro ejemplo es el documento conciliar *Dei Verbum* sobre la interpretación de la Biblia. Al comienzo del documento, los dos mil y tantos obispos de la Iglesia católica, reunidos en el Concilio en los años 60 del siglo pasado, hicieron suyas las palabras de las primeras cartas de Juan, escritas hace 2000 años atrás, y dijeron “¡Aquello que vimos y oímos nosotros, ahora lo anunciamos a ustedes!” (1 Jn 1,2.3). En esta frase, ellos se refieren a lo que ellos mismos, los obispos, pudieron “ver y oír” en aquellos días del Concilio y que, ahora, a través del documento, quiere comunicar a los miembros de sus diócesis. El “*nosotros*” que, en el texto original, es Juan, ahora, en el documento del Concilio, son los obispos. Los destinatarios, mencionados con “*ustedes*”, que, en el texto original, eran los miembros de aquella pequeña comunidad de Asia para la cual Juan dirigía su carta, ahora, en el texto de los obispos, son los millones de cristianos católicos del siglo XX. Los obispos usan las *mismas palabras*, las *mismas* letras, usadas por Juan, pero, en la boca de los obispos estas palabras se vuelven vehículo de una experiencia totalmente *diferente*. Todo cambió: los destinatarios, el remitente, el contenido, el lugar y la fecha. Lo único que no cambió fue la letra de la Biblia, el sobre, el embalaje. ¡Y a decir verdad, creo que todos nosotros usamos la Biblia así: Jesús, Pedro, Pablo, Lutero, San Francisco, Santa Teresita, los obispos, los pastores, los papas, las comunidades, los religiosos, las religiosas, los católicos, los protestantes, los creyentes, usted, yo, todos! Todos nosotros, cuando tenemos una experiencia de Dios y de la vida, intentamos expresarla usando las palabras de la Biblia. Buscamos palabras en la Biblia para, por medio de ellas, revestir y expresar lo que sucede en el alma, en el corazón y en la práctica de uno.

Aparentemente, la única vez en que no procedemos así es cuando hacemos exégesis propiamente dicha, es decir, cuando con ayuda del análisis científico, del griego y del hebreo, buscamos determinar lo que significaba el texto en la época en que fue escrito. Digo “aparentemente”, pues la realidad es otra. Recuerda a un exégeta alemán, creo que se llamaba Spitta. Él hizo un análisis rigurosamente científico del Evangelio de Juan y llegó a la conclusión de que el texto actual es una composición de dos textos anteriores: uno más antiguo y otro más reciente. En el texto más antiguo, así concluía él, no había milagro. El milagro solo estaba en el texto más reciente. Después, llegamos a saber que él, Spitta, no creía en el milagro. Y ¿qué decir de las teorías de Michael Novak, exégeta norteamericano, que combina la exégesis científica con la economía capitalista y concluye que los profetas, para no equivocarse tanto, debían haber hecho un poco más de análisis de la realidad económica de su tiempo. ¿Y las teorías de M. Noth, N.K. Gottwald y otros sobre el origen del pueblo de Dios en el tiempo de los Jueces? El contexto en que vivieron ellos en el siglo pasado influyó en la exégesis científica que hacían del texto bíblico. El ejemplo más bonito es el de Rudolf Bultmann, uno de los mayores exégetas del siglo pasado. Él llegó a elaborar la *Historia de las formas* y la *Desmitización* a partir de la experiencia dolorosa como capellán militar durante la primera guerra mundial (1914-1918). El contacto directo con los soldados en las trintrechas terribles de aquella guerra absurda lo llevó a hacer una relectura radical de las cosas de la Biblia. Hay muchos otros ejemplos.

Por eso, yo creo, Milton, que por mayor que sea el rigor científico, nadie se escapa. Nadie puede relegar sus propios ojos en el análisis que hace de los textos bíblicos. No existe una formulación inalterable, totalmente objetiva, de la verdad, que atravesaría los siglos, inmune a los cambios. Todos y todas, queriendo o no, revestimos nuestra experiencia actual con palabras antiguas de la Biblia. Así hacen los exégetas y los estudiosos, los obispos y los papas, los pastores y los misioneros. Todo cambia, menos la cubierta, el embalaje, el texto bíblico. La Biblia se parece a aquellas ropas típicas, que no cambian a lo largo de los años, pero que en cada época, lugar y generación las usan diferentes personas. Usted ve a alguien andando en la calle y, de acuerdo al tipo de ropa que él o ella usan, reconoce a la persona y la función que ella ocupa, el trabajo que hace, o la fiesta que celebra. En la calle *reconocemos* a la novia, al padre, a la monja, al soldado, al policía, al rabino por la ropa que usan. Así, vestir la ropa de la Biblia trae un cierto *reconocimiento*. Todo es diferente: remitente, destinatario, fecha, lugar y contenido. Solo la ropa es igual. Es por la ropa que nosotros reconocemos a la persona, y es por la ropa que la persona se identifica y se presenta a los otros.

Esta es la pregunta que nos queda: ¿Por qué nos empeñamos en usar la Biblia como envoltorio de nuestros pensamientos, investigaciones, intuiciones y experiencias? Voy a intentar una respuesta. Quién sabe, usted tendrá otra respuesta. ¡Siento curiosidad por conocerla! Aquí va la mía:

Por el hecho de que alguien use las palabras de la Biblia para transmitir una experiencia que vivió, él está diciendo que su experiencia se sitúa en un río que viene desde los tiempos de la Biblia. O mejor, él expresa el deseo de beber del mismo pozo en que bebieron las personas del tiempo de la Biblia, y de sentirse animado por el mismo Espíritu que animaba a ellas en aquel tiempo.

Esta manera de usar la Biblia es muy antigua. Así era como se interpretaba la Biblia en el tiempo de Jesús y en los primeros siglos. Curiosamente y felizmente, esta misma tradición anti-



gua reaparece hoy, sin etiqueta, en la manera de cómo el pueblo de las comunidades usa la Biblia. Lo que caracteriza la lectura cristiana de la Biblia son tres cosas: familiaridad, libertad y fidelidad.

Familiaridad: sentimos la Biblia como algo que es nuestro, de nuestra *familia*. Ella expresa lo que somos y vivimos. Expresa nuestra identidad, de la cual no queremos desligarnos sino que queremos profundizar cada vez más. Por eso, procuramos revestir nuestras experiencias con palabras de la Biblia. Dentro de la Biblia nos sentimos como en casa. ¡Es nuestro libro! Y por ser *nuestro* libro, podemos usarlo con libertad. Es el libro de cabecera que nos da identidad. Como dice San Pablo: “Se escribió para nosotros que estamos cerca del fin de los tiempos”.

Esto me hace recordar a Tomás, un agricultor que vive cerca de João Pessoa. El decía así: “Cuando yo comencé en este camino en la Escuela Bíblica, fui viendo y sintiendo que la Biblia no es broma. Que ella exige mucho de uno. Exige que uno viva lo que la gente oye, y lo que él va aprendiendo. Ahí yo aprendí que no sería capaz de permanecer en este camino. Pensé en dejar la Escuela Bíblica. Aguanté un poco más y entonces fui notando que si uno va dejando entrar dentro de uno a la Palabra de Dios, uno mismo se va divinizando. Así, ella se va adueñando de uno mismo y ya no se consigue separar lo que es de Dios y lo que es de las personas. Ni se sabe muy bien lo que es Palabra de Él y palabra del pueblo. Eso hizo la Biblia en mí. Entonces yo ya no pude dejar la Escuela Bíblica” (*Por trás da Palavra* 46[1988]28).



Esa manera de Tomas de usar la Biblia en la vida nos hace recordar a María, la madre de Jesús. Para hacer su salmo, ella hizo como Tomás: expresó su propia experiencia de Dios y de vida con palabras de la Biblia. Su salmo, el Magníficat, es una bonita colcha de retazos, casi todos sacados del libro de los Salmos.

Libertad: usamos la Biblia para expresar nuestras experiencias del siglo XXI. Cuando en ella encontramos afirmaciones que ya no combinan con la sensibilidad humana de hoy, nos tomamos la libertad de saltar el texto o de explicarlo simbólicamente. Por ejemplo, el breviario de la Iglesia Católica omite el Salmo 109(108) que solo habla de venganza. Jesús, Pablo y los primeros cristianos tenían la misma libertad cuando citaban el Antiguo Testamento: “¡Antiguamente se dijo, pero yo digo...!” En nombre de la Biblia, los doctores condenaron a Jesús. Jesús, usando la misma Biblia, rebatía la acusación y, de cierto modo, se coloca a sí mismo como nuevo criterio de interpretación cuando dice: “¡El Hijo del Hombre es dueño del sábado!” La fidelidad de los doctores a la letra de la Biblia no consigue encuadrar la libertad del Espíritu que actúa en Jesús y le da una llave nueva para captar el sentido profundo de la letra y un criterio para condenar el fundamentalismo estrecho de los doctores.

Jesús tomaba esa libertad, no para reducir el mensaje al tamaño de su propio pensamiento, sino para ser fiel a la intención más profunda del mensaje. “¡No vine para terminar con la Ley, sino para llevarla a su pleno cumplimiento!” Su libertad era expresión de su fidelidad. Hoy ha crecido la sensibilidad de la conciencia humana. Ya no se acepta la violencia que aparece legitimada en nombre de Dios en muchas páginas del Antiguo Testamento. Si el profeta Elías hiciese hoy lo que, en aquel tiempo, en nombre de Dios, hizo con los 400 profetas de Baal, sin ninguna duda sería condenado a prisión perpetua.

Fidelidad: Si la conciencia nueva la humanidad nos lleva a contestar ciertos pasajes de la Biblia y a explicarlos de otra manera, no lo hacemos para adaptar la Biblia a nuestro modo de pensar, sino para poder ser fieles a la intención más profunda de la Biblia y de la vida y para preservar limpia la fuente de donde todo nace y continúa naciendo.

Algunas veces, sucede lo contrario. Cuando el estudio exegético muestra que mi interpretación forzó el sentido de la letra, entonces, la fidelidad me obliga a cambiar y a ser fiel a la letra. La letra es como los fundamentos sobre los cuales se levanta la casa. Pero uno habita en la casa y no en los fundamentos de esta. La casa sin fundamentos es como casa encima de la arena. Por otro lado, cuando la fidelidad a la letra amenaza con aplastar la libertad del Espíritu, la reacción viene de inmediato y dice: “¡La letra mata, y solo el Espíritu es el que puede dar vida a la letra!”

Esto significa que, en el fondo, el criterio básico o la fuente de todo no es la Biblia ni el estudio de la Biblia, sino la experiencia que hoy tenemos de Dios y de la vida, y yo no estoy solo sino yo estoy dentro de la comunidad y dentro de la humanidad, y en comunión con ella, y de ella recibo mi identidad y sensibilidad. O mejor, el criterio básico está en esta interacción del texto del pasado con nosotros que hoy leemos el texto. En cierta manera, continuamos escribiendo la Biblia. Lo importante es el diálogo, el compartir, la escucha sin dogmatismos, tanto entre nosotros de hoy como con nuestro pasado y con la letra. En el momento en que alguien, o un grupo impone a los otros su manera de ver las cosas, y exige obediencia en nombre de Dios, sin escuchar al conjunto, sin escuchar la letra y sin escuchar al Espíritu que sopla hoy y sin tomar en cuenta la experiencia de hoy, él se aísla, por más que él piense vencer la cabeza o el corazón.

Creo que debemos ir profundizando los tres rumbos: familiaridad, libertad y fidelidad, no como tres caminos diferentes o paralelos, sino como tres troncos que nacen de una misma raíz. No de una raíz teórica, sino de la raíz de la experiencia de Dios y de la vida a través de Jesucristo.

De los tres caminos, el más importante es la familiaridad. Pienso que nos falta la familiaridad, sentirse en casa con la Biblia, como Tomás y María, como Jesús y Pablo, o como decía doña Ángela de Aratuba, Ceará, después de un cursito de Biblia: “¡No necesito salir de Ceará para entender la Biblia! ¡Ella actúa y está aquí mismo!” La familiaridad impide que la Biblia, el pasado, se convierta en un museo de la religión; impide que el fundamentalismo, sea el carismático o liberador, se apropie de la fidelidad y mate en nosotros la libertad. La familiaridad es la que genera la verdadera libertad de los hijos e hijas en la casa de los padres. Y pienso que la práctica actual de las comunidades nos puede ayudar.

El pueblo de las comunidades al leer la Biblia trae consigo su propia historia y tiene en el ojo los problemas que vienen de la realidad dura de su vida. La Biblia aparece como un espejo, *símbolo* (Heb 9,9; 11,19), de aquello que él mismo vive hoy así, se establece una unión profunda entre vida y Biblia que, algunas veces, puede dar la impresión aparente de un concordismo superficial. En realidad, es una lectura de fe muy semejante a la lectura que hacían las comunidades de los primeros cristianos (Hch 1,16-20; 2,29-35; 4,24-31) y la de los Santos Padre en los primeros siglos de las iglesias. A partir de esta unión entre Biblia y vida, los pobres hacen el descubrimiento, el *mayor* de todos: “Si Dios estuvo con aquel pueblo en el pasado, entonces Él también está con nosotros en esta lucha que hacemos para liberarnos. ¡Él también escucha nuestro clamor!” (cf. Ex 2,24; 3,7). Así va naciendo, imperceptiblemente, una nueva experiencia de Dios y de la vida que se volvió el criterio más determinante de la lectura popular y que menos aparece en sus explicitaciones e interpretaciones. Pues el mirar no se ve a sí mismo.

Nunca olvido un gesto que usted hizo, Milton, en 1987, en Belo Horizonte, en una celebración de la penitencia durante un encuentro del CEBI para elaborar un proyecto de formación. Usted cogió un estaca seca, la puso encima de un fuego que estaba encendido en el centro de la asamblea y dijo: “Todo lo que hicimos con la Biblia en el nivel de formación: investigación, estudio, cursos, proyectos, profundización, comentarios, si no está al servicio de los grupos de base, don-



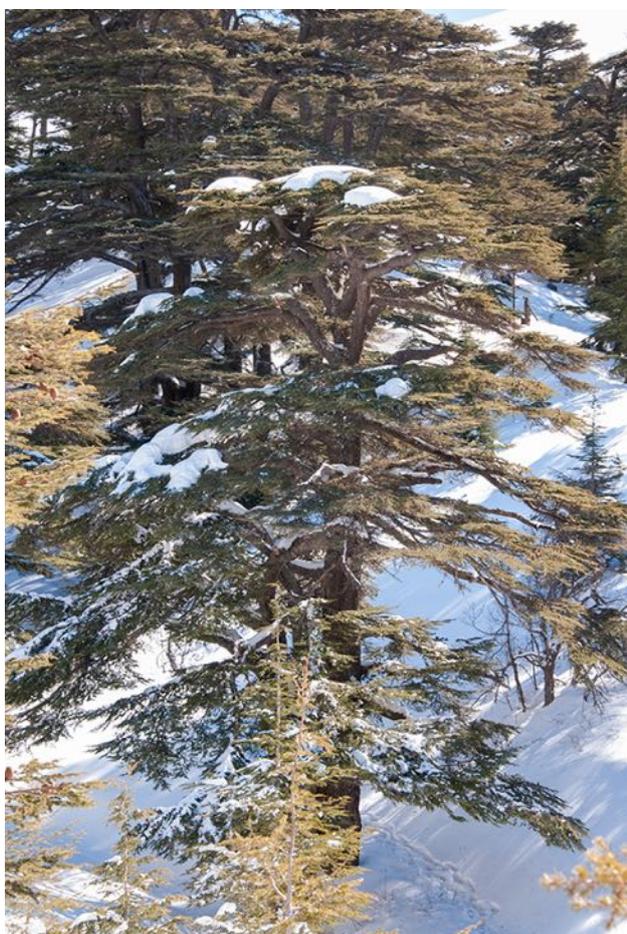
de la Palabra de Dios entra en la vida” –en este momento dejó caer en palo en fuego– “¡que sea quemado y olvidado!”

¿Cómo hacer que esta familiaridad, libertad y fidelidad crezcan y comiencen a marcar todo el trabajo que hacemos con la Biblia? Creo que esto es más difícil que lo que uno se imagina. La visión tradicional del origen del Universo, que forma el telón de fondo de toda la revelación bíblica, está cambiando por completo por las nuevas informaciones que nos proporciona la ciencia. Todo deberá ser repensado. Bultmann apenas tocó la superficie.

Pienso que vale la pena profundizar e investigar la tradición de la lectura judía de la Biblia que tenía vigor en el tiempo de Jesús y de Pablo, y la tradición que marcaba la lectura de la Biblia en la época anterior a la separación de las iglesias. No para hacer como ellas hicieron. ¡No! Sino para más allá de las interpretaciones de ellos, captar la intuición profunda con que se aproximaban a la Palabra de Dios, intuición marcada por una familiaridad que les daba una libertad que hoy nos hace falta, y también marcada por una fidelidad que era capaz de cuestionar el fundamentalismo que se agarraba a la letra.

Milton, esto es todo lo que me pasa por el corazón como un viento que no para. Es una pregunta que me cuestiona y me ilumina en mi manera de leer la Biblia. Quien sabe si su respuesta no es diferente de la mía. Si lo fuera, me gustaría escucharla para poder compartirla y enriquecernos mutuamente. Un abrazo grande para ti, para Rosi, Débora, Raquel y Priscila,

Frei Carlos



La Palabra de Dios se hace caridad para la alegría de los pequeños

P. VITO ANTONINO LIPARI, RCJ

Jesús recorría todos los pueblos y aldeas enseñando en las sinagogas de cada lugar. Anunciaba la buena noticia del reino y curaba toda clase de enfermedades y dolencias. Viendo a la gente, sentía compasión, porque estaban angustiados y desvalidos como ovejas que no tienen pastor. Dijo entonces a sus discípulos: “Ciertamente la mies es mucha, pero los obreros son pocos. Por eso, pedid al dueño de la mies que mande obreros a recogerla” (Mt 9,35-38).

La experiencia de la Palabra que se traduce en el compromiso de la caridad recuerda el pasaje del Evangelio de Mateo que inspiró a Annibale Maria Di Francia, sacerdote diocesano que fundó la Congregación de los Rogacionistas, a la cual pertenezco. En él la Palabra estudiada y predicada se ha convertido en una forma concreta de amor y asistencia hacia los pobres y necesitados.

El comienzo de un viaje

Mi experiencia sacerdotal se ha inspirado en el ejemplo de Annibale Di Francia desde el comienzo del ministerio. Después de mi ordenación sacerdotal (29.06.1975) fui enviado a una misión a Brasil, donde trabajé en la formación de los seminaristas, la enseñanza escolar y la pastoral familiar. En esta tierra descubrí la riqueza de las “comunidades de base” y la vivacidad de la lectura de la Biblia. En mi trabajo pastoral vi cómo las familias más pobres tomaban fuerza de la Biblia para vivir, proclamar y dar testimonio de la Palabra de Dios. El compromiso de ayudar a una familia pobre, de visitar a los enfermos, a los encarcelados, a los



discapacitados o de ponerse a disposición de la parroquia para el servicio litúrgico o la enseñanza de la catequesis era la consecuencia natural de la lectura y la meditación de la Biblia.

En 1987 fui enviado como formador de los seminaristas a la naciente misión rogacionista en el estado de Kerala (India). Me encontré en un contexto social y religioso diferente al de Brasil, pero muy animado. La iglesia católica de Kerala, aunque en minoría comparada con los hindúes y los musulmanes, muestra una considerable fuerza pastoral y compromiso social. La profunda labor pastoral, la formación catequística de los niños, la oración en familia, la lectura y la meditación de la Biblia han permitido que las comunidades maduren considerablemente en términos cristianos.

Después de varios años de trabajo en la formación de los seminaristas, sentí la necesidad de comprometerme en el campo pastoral. Esta necesidad surgió después de ver tanta pobreza en las familias, tantos niños que luchaban por asistir a la escuela, aunque fuera gratuita. La situación precaria de los hospitales y la falta de asistencia social crearon muchos problemas de inseguridad social. Basta con un accidente o una enfermedad que deja incapacitado a uno de los

padres para poner en crisis a toda la familia. Se pierden empleos, se venden tierras, se crean deudas y crece la pobreza... Es el comienzo de la desesperación para toda la familia.

En mi ministerio estaba angustiado y no conseguía proclamar la Palabra de Dios a los seminaristas hablando de compasión y compromiso social sin vivir concretamente el compromiso social en la caridad. Con este deseo comencé a organizar un pequeño comedor de beneficencia. Ayudé a los que llamaron a nuestra puerta, pero no percibí ningún cambio radical en la situación de los pobres. Sobre todo, quería que los niños pobres no solo miraran el exterior de nuestro Instituto, sino que lo vieran desde dentro y lo sintieran como su hogar. Quería que el comienzo del año escolar fuera un momento de alegría para las madres que tenían que enviar a sus hijos a la escuela y no una pesadilla por no tener dinero para comprar libros o uniformes escolares para los niños.

El proyecto de la adopción a distancia

Un día una familia hindú me invitó a la boda de su hija. Asistí a la boda con gran placer, les hice un regalo a los novios y establecí una hermosa amistad con la nueva familia. La pareja tuvo dos hijos y la familia vivió una vida muy pacífica y digna...

Algunos años más tarde, al volver de Italia, fui a visitar a esta familia, pero la casa estaba deshabitada. Los vecinos me dijeron que el padre de los dos niños había muerto en un accidente y que la familia había tenido que vender todo e irse, pero nadie sabía dónde. Solo después de un par de meses y tras mucha investigación pude averiguar a dónde se habían mudado. La familia vivía muy pobremente cerca de un arrozal en una cabaña sobre zancos. Experimenté la verdadera pobreza y recordé la Palabra de Cristo: "Tuve hambre y me disteis de comer" (Mt 25,35). No pude contener las lágrimas... la madre y la abuela me dijeron que no sabían cómo vivir y mantener a los dos niños y hacerlos estudiar.

Desde ese día empecé a poner en práctica la Palabra del Evangelio, pidiendo ayuda para una adopción a distancia de los dos niños por familias italianas.

Fue el comienzo del «Proyecto de la adopción a distancia».

La madre pudo enviar a los niños a la escuela, entonces alguien ayudó a comprar un pedazo de tierra y construir su casita. Ahora la familia está bien, los niños han completado sus estudios y han entrado en el mundo del trabajo. Después de ayudar a esos dos huérfanos, comenzó una actividad de apoyo para muchos niños. Los párrocos y muchos colaboradores presentaron urgencias especiales para atender a las familias más pobres de sus parroquias. Actualmente más de 600 de los niños adoptados son huérfanos de al menos uno de sus padres.



En poco tiempo el número de niños adoptados superó los diez, luego los cien y luego los mil. Después de veinticinco años desde que comenzó el programa de compromiso social, hay 1.750 niños adoptados y más de 1.500 que ya han completado estudios universitarios o cursos técnicos. Hoy en día trabajamos con niños huérfanos, sin tierra y sin hogar, discapacitados, enfermos, niños abandonados...

La Biblia y la oración por las vocaciones

El compromiso caritativo se ha transformado en oración por las vocaciones. En treinta años han nacido muchas vocaciones sacerdotales y se han abierto varias casas para seminaristas.

En el año 2000 se ordenaron los primeros sacerdotes indios de nuestra Congregación. Hoy hay 55 sacerdotes y nuestro seminario está floreciendo con vocaciones. Fueron precisamente los seminaristas los primeros colaboradores en este programa de caridad. Varios de nuestros sacerdotes coordinan con muchos laicos esta actividad solidaria en las diversas regiones y naciones donde estamos presentes.

La visita a las familias de los niños, la animación de encuentros a nivel de barrio o de pueblo, la construcción de más de 300 casas, la traducción de las cartas a los benefactores, etc. también han ayudado mucho a nuestros seminaristas en su formación. Escuchar la Biblia y la experiencia de la caridad es una parte integral de su plan de formación.

La presencia de los seminaristas y de los primeros sacerdotes rogacionistas indios en los encuentros con las familias de los adoptados ha sido eficaz para compartir la oración de Jesús: “Por eso, pedid al Dueño de la mies que mande obreros a recogerla” (Mt 9,38). La experiencia de compromiso con la solidaridad se ha vuelto progresivamente interreligiosa.

Compromiso social y diálogo interreligioso

En nuestros encuentros con los niños adoptados a distancia y con sus familias, todos están invitados a rezar por los “buenos trabajadores”: todos ellos, sea cual sea la religión a la que pertenecan, quieren gente de paz, como Mahatma Ghandi (de religión hindú), todos quieren que haya gente como el ex presidente de la India Abdul Kalam (de religión musulmana) y todos quieren que Dios envíe mucha gente de gran humanidad y fe profunda, como la Madre Teresa de Calcuta. Personas como estas nunca tendrán dificultades para reunirse, dialogar y asegurar un futuro mejor para nuestro mundo. La consecuencia es, pues, que todos rezan a Dios para que envíe gente de este tipo al mundo. Nuestros seminaristas también están invitados a abrir sus mentes y corazones a horizontes ilimitados. A la luz de la Palabra de Dios vivida en la caridad, descubramos la verdad de lo que dice Pablo en 1 Tim 2,4: “Dios quiere que todos los hombres se salven”.



En nuestros encuentros con los niños adoptados a distancia y con sus familias, todos están invitados a rezar por los “buenos trabajadores”: todos ellos, sea cual sea la religión a la que pertenecan, quieren gente de paz, como Mahatma Ghandi (de religión hindú), todos quieren que haya gente como el ex presidente de la India Abdul Kalam (de religión musulmana) y todos quieren que Dios envíe mucha gente de gran humanidad y fe profunda, como la Madre Teresa de Calcuta. Personas como estas nunca tendrán dificultades para reunirse, dialogar y asegurar un futuro mejor para nuestro mundo. La consecuencia es, pues, que todos rezan a Dios para que envíe gente de este tipo al mundo. Nuestros seminaristas también están invitados a abrir sus mentes y corazones a horizontes ilimitados. A la luz de la Palabra de Dios vivida en la caridad, descubramos la verdad de lo que dice Pablo en 1 Tim 2,4: “Dios quiere que todos los hombres se salven”.

La caridad y la Biblia hoy día

Los destinatarios de este proyecto caritativo son todos los niños que viven en situaciones particulares de dificultad y que, por lo tanto, pertenecen a familias de diversas religiones. Lo que se exige a todas las familias es el respeto mutuo hacia todos, la educación escolar para todos, incluso para aquellos niños que, siendo discapacitados, solo podrán asistir a escuelas especiales. Uno de los valores que uno quiere cultivar es el de la gratitud a Dios y a sus bienhechores. La gratitud a Dios se cultiva a través de la oración de alabanza y agradecimiento, mientras que la gratitud a los demás se expresa a través de la correspondencia epistolar y la oración a Dios por ellos y sus familias.

La Biblia se encuentra en todos los hogares y chozas de los cristianos, pero muchos no cristianos leen la Biblia y participan en retiros y ejercicios espirituales en casas de retiro. Por



ejemplo, en la cercana casa de retiro de los vicentinos, participan semanalmente entre 10.000 y 20.000 personas de todas las religiones, y la base es siempre bíblica. A menudo invitamos a las familias con dificultades particulares a participar y se obtienen muchas conversiones con cambios, si no de religión, sobre todo de estilo de vida y compromiso en su familia.

En las familias cristianas, incluso las que viven en las chozas más pobres, siempre hay un rincón de la casa para la Biblia. Hay más de 4.000 niños y jóvenes que han sido beneficiados por esta acción caritativa a lo largo de los años: huérfanos, discapacitados, pobres, sin hogar y personas de diferentes religiones y orígenes sociales. Todas estas familias entran en contacto con otras tantas familias de bienhechores que, a través de la caridad y su testimonio cristiano, dan mensajes positivos y muy significativos a las familias adoptadas, cristianas y no cristianas.

Esta expresión es muy frecuente, sobre todo entre los jóvenes que han sido adoptados por sus bienhechores: "Cuando tenga un trabajo, yo también apoyaré a los niños necesitados en sus estudios, como tú lo haces por mí". Muchos de ellos han completado sus estudios y ya lo están haciendo, y eso es una fuente de alegría para nosotros. La Palabra de Dios produce y seguirá produciendo frutos. No es raro que muchos hindúes y musulmanes citen pasajes de la Sagrada Escritura, incluido el Evangelio, en sus cartas a los bienhechores.



La Biblia, concretizada en la caridad hacia los pequeños, se convierte en un instrumento de intercambio y diálogo interreligioso. Al encontrarse con el amor de Dios que se hace don y caridad para todos, las diferencias se sienten menos y se facilita el diálogo interreligioso. Con motivo del 25º aniversario del Programa de adopción a distancia, durante el encuentro en el que participaron unas 4.000 personas, tres niños –un hindú, un musulmán y un cristiano– encendieron juntos una vela. Se explicó que solo del encuentro de las diferentes religiones puede nacer una verdadera luz para el mundo que lleve a la cultura del encuentro, la solidaridad y el amor.

La adopción a distancia acerca muchas familias a su parroquia. De hecho, los párrocos están involucrados en este proyecto, se interesan por las familias de los niños y garantizan el uso correcto del apoyo financiero. Incluso en el caso de los no católicos, la adopción a distancia siempre crea un clima de simpatía entre las familias y los sacerdotes. Muchos hombres, víctimas del vicio del alcohol o del juego, gracias al apoyo dado a sus hijos, son remitidos a centros sociales para su desintoxicación y recuperación. Incluso en estos casos, la lectura de la Biblia les ayuda a permanecer fieles a sus compromisos.

La Palabra de Dios que es luz, fuego y amor ha actuado y sigue actuando en la transformación de los ambientes y las personas. Cuando, por indicación de los obispos o de algún párroco, se nos notifica una zona de abandono para ser sanada, se identifica a un buen número de los niños más necesitados y se procede a la adopción a distancia. Hasta ahora no hemos tenido grandes dificultades para encontrar bienhechores para los niños huérfanos, los niños discapacitados o los de familias especialmente desfavorecidas. Este tipo de acción se ha repetido en más de 50 lugares de Kerala, en un radio de 300 km. La visita de varios bienhechores italianos a nuestra misión y a las familias de los beneficiarios ha facilitado, a través del boca a boca, otras ayudas y otros proyectos. Incluso cuando el mensaje bíblico no puede ser transmitido con palabras, entra con toda su fuerza en las familias a través de la solidaridad y el amor.



La evangelización como compromiso con la promoción humana La experiencia en Caserta (Italia) en la Parroquia del “Buon Pastore”

“Familia, levántate y anuncia”

Introducción

Estamos en el sur de Italia y precisamente en la diócesis de Caserta, que se encuentra en la “tierra de los incendios”. Para quienes no conocen la realidad local, es bueno saber que este territorio de gran tradición espiritual y eclesial, también está marcado por el “crimen organizado” que produce degradación humana, social y espiritual. Los fenómenos de desviación social son



bien conocidos: drogas, prostitución, conspiración para cometer delitos, falta de un estado de derecho, incapacidad para planear un futuro que valga la pena vivir. Las emergencias obligan a muchos jóvenes a emigrar fuera de Italia en busca de nuevos entornos para construir su futuro. Durante años, los hombres y mujeres de esta tierra han estado luchando para construir la legalidad. La comunidad cristiana está igualmente comprometida con el contexto social, que tiene cada vez más necesidad de liberación y renovación.

En los últimos cinco años se ha activado de forma fructífera un trabajo concreto de utilización de la Biblia en el mundo social de la ciudad de Caserta. La experiencia bíblica forma parte del proyecto de “nueva evangelización” que la Diócesis ha activado con el impulso del Sínodo de los Obispos sobre “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana” (2012). Así, en 2013 nació el “proyecto de la nueva evangelización” en la parroquia del “Buon Pastore”, que comenzó con la Conferencia Diocesana “Evangelizar hoy en Caserta” (2013). Esta conferencia sentó las bases del proyecto que hoy en día ve a un centenar de evangelizadores involucrados en unos ochenta centros de escucha.

1. La participación de los laicos en la escucha y la difusión de la Biblia

La conferencia marcó la culminación de un viaje iniciado en 2011 con la llegada del nuevo párroco, P. Antonello Giannotti, quien visitó las aproximadamente 2.500 familias de la parroquia e inició un curso de formación para agentes pastorales (oración, *lectio divina* sobre los evangelios, redescubrimiento de las verdades de la fe, reflexiones sobre la teología pastoral), un viaje centrado en el redescubrimiento de la alegría de la Palabra de Dios para reavivar el entusiasmo por comunicar la fe. Si el don de la fe, de hecho, se vive en profundidad, es una experiencia que no permanece solitaria porque crea la necesidad, que se hace urgente, de compartirla con otros. La palabra que inspira esta dinámica es la exclamación paulina: “Ay de mí si no anuncio el Evangelio” (1 Cor 9,16). En una tierra tan humillada, uno siente la necesidad de proponer la Biblia como una luz para facilitar el discernimiento. La fe nace de la escucha de la Palabra de Dios (Rom 10,18). Así nació la implicación de los laicos que, alimentados por la Biblia, comenzaron a responder a la llamada del párroco y a redescubrir su compromiso con la realidad social.



La parroquia ha adoptado el proyecto de la Nueva Evangelización, que se divide en tres fases: a) La presencia de la Biblia entre los creyentes; b) La escucha y el testimonio; c) El proyecto de evangelización: *"Familia, ¡levántate y anuncia!"*.

2. La presencia de la Biblia entre los creyentes

La Palabra se hizo carne y vino a habitar entre nosotros (Jn 1,14). En Cristo encarnado la comunidad redescubrió la importancia de la presencia de la Biblia entre los creyentes. Es un signo de la cercanía de Dios en la encarnación del Hijo. El primer paso de la comunidad en el compromiso social es hacer sentir la presencia de Cristo en la Palabra de salvación. El Verbo se comunica en el misterio del Hijo hecho carne.

La elección de la Encarnación se traduce para Jesús en un estilo de presencia histórica en medio de los hombres y mujeres, que no es aplastante sino crítico, que no es apático sino dinámico. Jesús se mueve entre la gente, allí donde la gente vive, trabaja y sufre. La misión de Jesús de Nazaret revela el misterio de su existencia. Este proceso de crecimiento se nutre del reconocimiento de que la Sagrada Escritura habla a todas las personas. No puede permanecer cerrada, sino que con el poder del Espíritu debe convertirse en misionera. De aquí viene la tarea de la comunidad parroquial: llevar la Biblia a la historia de las personas con amor, para llegar a todo el territorio, a todas las culturas y opciones civiles del vecindario. Sólo a través del redescubrimiento de la Biblia la parroquia puede construir la misión de salvación de Cristo para todas las personas que viven en el territorio.

A la luz de la Biblia, la comunidad del "Buon Pastore" comenzó a abandonar la ilusión de ser un centro de atracción y concentración de ovejas, y trató de redescubrir los pastos abiertos, la realidad del pueblo humano, mirando a su alrededor, dándose cuenta de la presencia de las personas, de todas las personas. Alrededor de la escucha de la Biblia se formaron grupos de agentes pastorales que empezaron a ocuparse de las realidades populares de la parroquia. Visitaron barrios enteros con situaciones problemáticas, numerosas comunidades de vecinos con problemas sociales que afectaban a los jóvenes, las familias y los ancianos.

En primer lugar, los catequistas tenían la tarea de acercarse a las familias de la zona, de entrar en los edificios, de multiplicar los signos –pequeños pero visibles– de la presencia de la Palabra de salvación en los grandes bloques de pisos. Toda la comunidad, de diferentes maneras, se colocó en el territorio "en situación": se comprometió a involucrarse en todas las situaciones humanas y sociales de la zona de la que es responsable.

La visita anual del párroco a las familias, la presencia en el territorio de agentes pastorales y los datos del censo parroquial, han permitido fotografiar lo existente: edad de los ciudadanos, presencia de enfermos y desempleados, nivel de educación, número de practicantes, etc. son datos indispensables para el plan de evangelización.

3. Escucha y testimonio

Los trabajadores pastorales iluminados por la lectura de la Biblia se pusieron a disposición para escuchar los problemas de la gente, como lo hizo Jesús en su misión. Cristo escuchó a las mujeres y hombres de su tiempo, sus necesidades, sus inseguridades: los encuentros más hermosos de los que dan testimonio los Evangelios fueron los de los "marginados". Jesús escuchó su voz, su necesidad de amor, de salud, de relaciones sinceras, de reconciliación; los acarició tiernamente con sus manos y los sanó con una palabra: Dios te ama. El testimonio del conocimiento y la escucha del otro es aprender a reconocer a "los marginados", a "los pobres", a nuestros hermanos y herma-



La "Cruz de Lampedusa"

nas amados por Jesús; leer sus nombres, sus rostros, sus direcciones con el fin de superar las barreras que a menudo los separan de la comunidad de los visitantes frecuentes.

Escuchar o “intuir” las necesidades mínimas, tratar de entender cómo resolverlas de alguna manera, descubrir la necesidad del otro: estas son las acciones que han caracterizado esta fase. La presencia de los representantes de las comunidades de vecinos ha sido indispensable para indicar situaciones particulares o simplemente para crear las condiciones adecuadas para el diálogo. Las diversas necesidades han sido señaladas: el verdadero testimonio ha comenzado.

4. El proyecto de evangelización: “Familia, ¡levántate y anuncia!”

Después de la fase de pre-evangelización (presencia, escucha y testimonio), hemos llegado al corazón del proyecto, “*Familia, ¡levántate y anuncia!*”. La familia se convierte en un sujeto activo de la nueva evangelización y nacen comunidades familiares de evangelización que operan en la mayoría de los condominios de la parroquia.

Las comunidades familiares de evangelización son una “articulación pastoral” que quiere poner de relieve el entramado relacional humano presente en el territorio y la importancia de la familia en su dimensión sacramental. Se basan en el dinamismo natural por el cual los cónyuges construyen gradualmente vínculos relacionales en torno a sí mismos que, aunque varían en intensidad, se expanden como círculos concéntricos a partir de los hijos, los parientes, los vecinos, los colegas y los amigos. Se basan sobre todo en la gracia sacramental del matrimonio que da a los cónyuges un don y una tarea específica en la construcción de la Iglesia.

Las comunidades familiares de evangelización son:

– *Comunidades*: porque están compuestas por personas de diferentes estados de vida (casados, separados, solteros, consagrados, etc.), que juntos constituyen “la iglesia que se reúne en tu casa” (Rm 16,5) para alabar al Señor, escuchar su Palabra y vivir relaciones de fraternidad y amistad.

– *Familiares*: porque tienen como guía a una pareja de esposos que, por la gracia del sacramento del matrimonio y el mandato del párroco, hace presente y actualiza a Jesús que ama a su Iglesia y porque, al reunirse en las casas, contribuyen a dar forma de familia a toda la comunidad parroquial. Cada familia, de hecho, es la semilla de la Iglesia.

– *De evangelización*: porque su propósito es acoger y hacer crecer a los nuevos discípulos en el Señor y animar a cada miembro a profundizar en la Palabra, a evangelizar dentro de su propio ambiente de vida.



5. ¡El Evangelio es la razón de nuestra presencia aquí!

El Evangelio es la razón de nuestra presencia aquí. Con este lema, entramos en las casas de la comunidad. Mensualmente, se celebran cenáculos bíblicos sobre el *Evangelio según Lucas*. Las familias de la parroquia se han convertido en sujetos activos de la evangelización: abren las puertas de sus casas y sus corazones a la Palabra, animan los momentos de compartirla con las familias del bloque de pisos o del condominio.

Para cada condominio de la parroquia hay una pareja/familia que es un punto de referencia para la relación entre la comunidad parroquial y el condominio. Dicha pareja/familia participa en momentos de formación espiritual con el párroco y en la *lectio divina* mensual, invita y cada mes acoge a los vecinos para un cenáculo bíblico que ella misma se encarga de organizar. A partir de este año, a estas parejas se les ha confiado la tarea de acompañar a los padres – residentes en su propio condominio o barrio–, que presentan a sus hijos para el sacramento del Bautismo.

Además de las familias, los animadores de los centros de escucha también están involucrados en la evangelización de la calle: llevan unas hojas pequeñas de papel con frases del Evangelio y breves comentarios, y las distribuyen en la calle.

Los frutos que el proyecto ha producido en estos años son maravillosos. Los “cenáculos del Evangelio”, nacidos desde el comienzo del proyecto en 2013, han participado cada vez más y se han convertido en una presencia viva en el condominio. Se han creado grupos muy unidos en los que las relaciones que antes eran sólo de conocidos se han convertido en amistades y las relaciones que antes eran sólo de amigos se han fortalecido. El compartir la Biblia ha llevado a momentos de reunión y de compartir que han mejorado la calidad de la vida en los condominios: numerosos son los testimonios de relaciones que han renacido después de años de guerras reales; significativas y emocionantes son las situaciones de pobreza y de soledad aliviadas por relaciones de familiaridad nacidas del compartir la Palabra.

Los “cenáculos del Evangelio” se han convertido en el momento adecuado para involucrar a las familias y hacerlas sentir parte viva de una comunidad que, dirigida por su incansable pastor, lleva años trabajando sin escatimar esfuerzos porque desea, busca y se preocupa por el bien de los demás. Una fe auténtica siempre implica un profundo deseo de cambiar el mundo, de transmitir valores, de dejar algo mejor después de su paso por la tierra. Aunque “el orden justo de la sociedad y el Estado es la principal tarea de la política”, la Iglesia “no puede ni debe permanecer al margen de la lucha por la justicia”. Los cenáculos son, por lo tanto, cada vez más una oportunidad para “salir del Templo” e involucrar a la gente invitándola a vivir los cambios en los estilos de vida que la parroquia ha estado proponiendo durante algún tiempo.



La Palabra de Dios se propone y medita en términos de “nuevos estilos de vida”, es decir, con el objetivo de redescubrir una nueva relación con:

- las personas (recuperando la riqueza de las relaciones humanas fundamentales para la felicidad y el sentido de la vida, construyendo relaciones interpersonales no violentas y el respeto a la diversidad, educando a la alteridad no como una amenaza sino como una riqueza, superando la soledad de la vida urbana con la belleza del encuentro y la convivencia);
- las cosas (de una situación de servilismo a la relación de utilidad, de un consumismo desenfrenado a un consumo crítico, de la dependencia a un uso sobrio y ético);

- la naturaleza (de la violencia ambiental al respeto de la creación, de la mercantilización de la naturaleza a la relación con “nuestra madre tierra”, del uso indiscriminado a la responsabilidad ambiental);

- el mundo (de la indiferencia ante los problemas mundiales a la solidaridad y la responsabilidad, de la cerrazón y el fundamentalismo a la apertura y la implicación, del bienestar a la justicia social, de las tendencias nacionalistas a la educación a la universalidad).

Y a la meditación de la Palabra meditada en términos de “nuevos estilos de vida” le sigue la participación activa en iniciativas parroquiales, con la invitación dirigida a los participantes de los cenáculos a realizar acciones concretas. En este sentido son numerosos los testimonios, sobre todo en las zonas populares de la comunidad: gracias al proyecto de la nueva evangelización, se ha empezado a hablar entre otras cosas de estas realidades, de recogida de basuras diferenciada y por primera vez se están sentando las bases para que pueda convertirse en algo normal. El compartir con alegría la Palabra de Dios ha llevado a las personas a sentirse Iglesia y ha suscitado el deseo de liberación mediante la recuperación de la dignidad en el respeto del bien común. La evangelización no sería completa si no tuviera esto en cuenta, si no se basara en la llamada recíproca, que se hacen continuamente el Evangelio y la vida concreta, personal y social respecto al ser humano.

La exhortación apostólica *Evangelii gaudium* ha dado un impulso considerable al proyecto, llamando a todos a dejar nuestra seguridad interior, espiritual y pastoral para abrazar la salida del Templo. No sólo esta exhortación, sino todo el magisterio del Papa Francisco, nos impulsa a encontrarnos con el otro, sea quien sea, el lejano, el marginado, el pobre. Hay una sed de autenticidad evangélica y de relación con el otro que la *Evangelii gaudium* propone como un camino privilegiado para nuestro trabajo pastoral. La luz del Evangelio guía a los creyentes en su compromiso social al servicio de todas las personas.

Por Teresa Rossi
Parroquia “Buon Pastore” – Caserta

[las fotos son tomadas de: www.buonpastorecaserta.it]



Testimonio de familias vietnamitas

Paul Nguyễn Ngọc Tường
Theresa Trần Thị Quỳnh Nga
 y
John. B Trần Minh Đức
Theresa Nguyễn Quỳnh Trâm

CBF – South East Asia

Sus Eminencias,
 Sus Excelencias,
 Reverendos Padres,
 Queridos hermanos y hermanas religiosos/religiosas,
 ¡Hermanos y hermanas en Cristo! y todos los participantes, me gustaría hacer una breve presentación de nuestra familia:

Soy Paul Nguyễn Ngọc Tường (un ingeniero) y mi esposa Therese Trần Thị Quỳnh Nga (una profesora). Han pasado 12 años y 2 meses desde nuestro matrimonio en 2005. En este momento, tenemos tres hijos: Joseph Nguyen Ngoc Bach (10 años), el mayor; James Nguyen Ngoc Bao (7 años), y Therese Nguyen Ngoc Quynh Thy (5 años), la más joven.



Nuestro matrimonio no es muy diferente de los demás, ya que ha pasado por circunstancias difíciles y numerosas pruebas que solo hemos podido superar por medio de la gracia de Dios, y también gracias a la compañía, el apoyo y las oraciones de las hermanas y hermanos de nuestro Grupo Familiar Católico Parroquial. Me encanta compartir nuestra historia para testimoniar que las palabras de Dios nos dan fortaleza para superar los grandes desafíos a los que nuestra familia se enfrenta.

Me impactó saber que estaba embarazada del tercer hijo. Fue algo terrible e inaceptable. No estábamos preparados para tener otro niño, porque nuestro hijo mayor tenía solo cuatro años mientras que el menor tenía quince meses. Además, en aquel momento nuestra familia estaba en apuros y vivíamos con mi hermana mayor. Cuatro de nosotros teníamos que vivir embutidos en una pequeña habitación de doce metros cuadrados. Yo mantenía vivo el duro recuerdo de criar a un niño, y fue aún más difícil con la hiperactividad de nuestro segundo hijo. Mis dos hijos nacieron por cesárea, y el tiempo transcurrido entre los dos nacimientos fue bastante corto, lo que afectó mucho a mi salud y a las incisiones quirúrgicas. Además, lo iba a pasar mal en la escuela donde trabajo debido a la política de tener solo dos hijos. Los problemas de salud, las cuestiones económicas, la presión del trabajo, todo esto nos estresaba a mi esposo y a mí.

Frente a este desafío, nos sentamos juntos y pareció como si Dios nos dijera: “... hasta los cabellos de la cabeza los tenéis contados uno por uno... dos pajarillos vendidos por una pequeña moneda... vosotros valéis más que muchos pajarillos...” (cf. Mt 10,29-31).

Aunque las palabras de Dios así lo dijeran, cuando compartimos esta historia con otras personas, la mayoría me aconsejaron abortar. Fue aún más triste cuando la familia de mi esposo nos dijo: “Deberíais deshaceros de él, porque no podéis costear su crianza”. Mi familia es más educa-

da y tiene miedo a pecar y solo añadió: “Pensároslo bien y decidid, no preguntéis más”. Por un lado, nosotros estábamos desanimados y pensábamos en abortar para ahorrar recursos para los otros dos niños. Por otro lado, siendo católicos nos sentíamos culpables, teníamos remordimientos de consciencia. Dudábamos...

En esos momentos de vacilación, Dios estuvo con nosotros a través de nuestro grupo parroquial “Gospel Sharing Group”. Este grupo mantiene reuniones periódicas cada semana. Nos reunimos, alabamos y rezamos a Dios, y también compartimos nuestras inquietudes diarias para apoyarnos mutuamente y fortalecer nuestra fe. Mi esposo y yo compartimos con el grupo nuestro problema y pedimos sus oraciones. A diferencia de las opiniones anteriores, el grupo lo acogió como una noticia alegre. En esa reunión, un miembro del grupo leyó un pasaje del evangelio de Mateo –Mt 6,25-34– en el que Jesús dijo a sus discípulos: *“Por tanto, os digo: No estéis preocupados por lo que habéis de comer o beber para vivir, ni por la ropa con que habéis de cubrir vuestro cuerpo...”*. Sentí como si Dios me hablara a través de aquel miembro del grupo. Me ayudó a darme cuenta de que muchas parejas de nuestro grupo querían tener hijos pero no tenían ninguno, mientras que yo solo pensaba en abortar. El Dios presente en la Sagrada Escritura me consoló y me animó a no preocuparme por qué comer, beber o vestir... *“Esas son las cosas que preocupan a los paganos; pero vuestro Padre celestial ya sabe que las necesitáis. Vosotros, antes que nada, buscad el reino de Dios y todo lo justo y bueno que hay en él, y Dios os dará, además, todas esas cosas”*. Las palabras de Dios nos acogen en la gracia, no en la ansiedad, y nos proporcionan paz. La crisis sobrevino cuando el embrión tenía seis semanas. Acepté la situación en paz, cuando el feto tenía tres meses.

Gracias a la providencia de Dios y a las oraciones de nuestro grupo, estuve serena y gocé de buena salud durante mi embarazo. Al acercarse el día del parto, incluso recé para poder asistir a la Vigilia Pascual antes de dar a luz. Mi oración fue aceptada. La niña nació el 8 de abril de 2012, el domingo de Pascua. Es una niña encantadora. Quynh Thy tiene ahora 5 años. Es inteligente e ingeniosa. Los que nos habían aconsejado abortar comentan ahora que fuimos sensatos al no hacerlo. Las palabras de Dios nos dan poder. La dificultad de criar a un niño sigue ahí. Debemos hacer cada día todo lo posible para educarlos y guiarlos para que conozcan a Dios y le recen. Antes pensábamos que aquellas dificultades eran imposibles de afrontar y, en cambio, ahora nos parecen llevaderas.

Estamos convencidos de que las palabras de Dios nos consuelan cuando estamos en aprietos. Nuestra familia es capaz de superar las dificultades y los retos de la vida, gracias a las palabras de Dios, a nuestras reuniones semanales, oraciones, alabanzas, reflexión compartida del evangelio. Las palabras de Dios guían los pensamientos y los actos de nuestra familia. Nos sentimos respaldados, nuestra fe se fortalece y llevamos todos los días una vida llena de Dios. Amén.

Sus Eminencias,
Sus Excelencias,
Reverendos Padres,
Queridos hermanos y hermanas religiosos/religiosas,
¡Hermanos y hermanas en Cristo!

Me gustaría presentarles brevemente a mi familia. Mi nombre es Nguyễn Quỳnh Trâm. Vivo en la ciudad de Hochiminh y tengo 39 años. Soy feligresa de la parroquia de Tan-Phu. Estoy casada, y ahora tengo 3 hijos: dos niños (10 y 13 años respectivamente) y una niña más pequeña (8 años). Después de graduarme en la universidad, trabajé como ingeniera química, pero ahora llevo un pequeño negocio para cuidar de mis hijos y ocuparme también de la economía familiar. Como fiel de la parroquia de



Thanh-Da, mi esposo, J.B Trần Minh Đức, de 39 años también, trabaja como ingeniero informático.

Me casé con él después de seis años de conocernos y cuatro años de estar juntos en el “Bible Sharing Group” (BSG) de la parroquia. Justo después de nuestra boda, fuimos a vivir a una casa lejos de la de mis padres y, cuando nuestro primer hijo nació, fue una gran alegría para toda la familia. Sin embargo, fue muy difícil para nosotros cuidarlo porque padecía de reflujo gastroesofágico (de forma abreviada, ERGE). Vomitaba una y otra vez durante el día. Por lo tanto, decidí quedarme en el hogar como ama de casa, llevando un pequeño negocio mientras lo vigilaba.

Dos años después, nuestro segundo hijo nació con dificultades debido a que, durante el embarazo, yo estuve tomando dosis altas de antibióticos para el tratamiento de la *timpanitis* (una enfermedad inflamatoria del oído medio) y de la *rubéola*. Su vida estaba en riesgo, y por eso un médico me sugirió que abortara, alegando que durante los tres primeros meses del embarazo la infección causada por el virus de la *rubéola* puede afectar al feto y dejarle secuelas en el cerebro y el corazón. Lo único que hice fue entregarme a Dios y a la Santísima Virgen María. Rezamos juntos con gran fervor, y nos dimos cuenta de que leer y compartir la Palabra de Dios en nuestro grupo era una misteriosa fuente de consuelo. Así que decidí firmemente no abortar. Unos meses después, el niño nació con algunos trastornos en el corazón y el cerebro, pero no fue tan terrible como había diagnosticado el doctor. ¡Gracias a Dios!

Sin embargo, las pruebas nos llegaban una tras otra. Di a luz a un tercer hijo con problemas debido a mi trastorno fetal. Seguramente yo ya estaba extenuada porque debía cuidar a mis dos primeros hijos, y entonces me sentí tan perdida que me pregunté por qué Dios dejaba que mi familia sufriera. Con tanta fatiga, me distancié gradualmente del “Bible Sharing Group”; por así decirlo, iba a reunirme con ellos solo una vez cada dos meses en lugar de tres o cuatro días como hacía antes. De la misma manera, en vez de dos veces por semana, ahora ya no tenía tiempo para estar sola ante el Santísimo Sacramento. Durante mis oraciones, no podía concentrarme ni meditar en silencio para escuchar al Señor; en lugar de eso, las cosas relacionadas con la vida familiar, los niños, los negocios y demás deambulaban por mi mente. Solíamos rezar juntos la oración de la noche, pero la manteníamos sin energía hasta que finalmente se convirtió en una oración privada porque nuestros hijos lloraban y gritaban durante la oración.

Tal vez todo resultó ser un fracaso porque tuve que vigilar sin tregua a mis tres hijos y ocuparme del pequeño negocio al mismo tiempo. Así pues, todo se torció y cambió rápidamente. Incluso pasé por otra prueba, aún peor, ya que mi esposo mantenía una relación extramatrimonial con otra mujer. En ese momento, había una tensión extrema entre nosotros, pero me preparé para salir adelante. Pensé mucho en cuál era mi vocación familiar, llena en cualquier caso de clavos y espinas, en si aceptaba los puntos de vista de mi marido para poder vivir en armonía sin tener en cuenta su infidelidad o si respondía energicamente incluso rebelándome para hacérselo saber o no.

No hay duda de que Dios ayuda a los que están en aprietos. La imagen de la Iglesia primitiva narrada en los Hechos de los Apóstoles me recordó que “Todos se mantenían firmes en las enseñanzas de los apóstoles, compartían lo que tenían y oraban y se reunían para partir el pan. Todos estaban asombrados a causa de los muchos milagros y señales hechos por medio de los apóstoles. Los que habían creído estaban muy unidos y compartían sus bienes entre sí... Todos los días se reunían en el templo, y partían el pan en las casas y comían juntos con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y eran estimados por todos, y cada día añadía el Señor a la iglesia a los que iba llamando a la salvación” (cf. Hch 2,42-47).

Viviendo según la Palabra de Dios, empecé a participar en el “Bible Sharing Group”, así como a asistir cada vez más a la Eucaristía para liberarme del estrés y poder luego cambiar el ambiente familiar. En casa no me quedaba quieta sin hacer nada, sino que reunía a mis hijos para rezar al Señor. Al principio les enseñé a hacer la señal de la cruz, a decir buenas noches a Dios y a pedir a la Santísima Virgen María y al Señor que nos concedieran una noche serena. Luego, les enseñé a rezar la oración del Señor, el Ave María y el Gloria. El tiempo pasaba volando. Adquirieron el hábito de ofrecer a Dios oraciones realmente hermosas, conmovedoras y sencillas. Podían sentir el ambiente familiar y rezaban fervientemente por su padre (mi esposo) diciendo, por ejemplo,

“Señor, ayuda a mi padre a dejar de beber cerveza”, “ayúdale a dejar de fumar”, “haz que nos quiera, que no se enfade con nosotros y que vuelva a casa más temprano”, etc. Por lo tanto, mientras oraba sentía como si Dios me susurrara: “Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados, y yo os haré descansar. Aceptad el yugo que os impongo, y aprended de mí, que soy paciente y de corazón humilde; así encontraréis descanso. Porque el yugo y la carga que yo os impongo son ligeros” (Mt 11,28-30).

Desde entonces, aproveché cualquier oportunidad para invitarlo a asistir a las sesiones periódicas de oración del grupo, y le informé sobre las reuniones o retiros previstos, aunque recibí más respuestas negativas que positivas. Por mi parte, no había asistido con regularidad a las reuniones del grupo, pero mis conflictos familiares eran más o menos conocidos por sus miembros. Aunque ellos no conocían exactamente el tema, seguían rezando por mi familia en silencio.

Habían pasado un par de años. Nuestro conflicto empeoró hasta tal extremo que decidimos vivir separados; él se mudó de casa y yo me quedé cuidando a nuestros tres hijos. Les contamos con desgana la mentira de que su padre marchaba lejos por una especie de viaje de negocios, y que solo volvería a casa los fines de semana. Sin duda nuestro conflicto no podía resolverse; de hecho nuestro matrimonio estaba a punto de romperse. Creía que, solo por la gracia de Dios, sentía que aún lo amaba, a pesar de tener el corazón roto por culpa de su comportamiento. Sin embargo, estaba dispuesta a perdonarlo porque Dios ha querido que yo perdona no solo siete veces, sino hasta setenta veces siete (cf. Mt 18,22).

Fue gracias a la Palabra de Dios transformadora. El Señor mismo intervino directamente en los caminos torcidos a lo largo de los altibajos de la historia. Justo en ese momento, Dios hizo maravillas con mi esposo a partir de un incidente, por así decirlo gracioso, que sucedió del siguiente modo: cada martes todos los miembros del grupo nos reuníamos. De repente, como él añoraba a nuestros hijos, vino a casa a cenar con nosotros, y se iba a marchar justo después para no encontrarse con la gente. Sin embargo, por casualidad, los miembros del grupo vinieron a mi casa antes de tiempo sin previo aviso. Como lo vieron, él no pudo irse y se quedó un rato para unirse a la sesión de rezos. Entonces descubrió que se sentía aliviado a pesar de tanta lucha en su vida espiritual; y finalmente, algo cambió de forma radical hasta tal punto que su pareja quiso terminar la relación y se despidió de él.

Luego regresó para asistir fielmente a las sesiones del grupo bíblico y a sus retiros, y para participar más en sus actividades. En la vida familiar, se preocupa por los niños con verdadero entusiasmo, ayudándome a formarlos no solo en la vida moral y religiosa sino también en sus estudios. Por mi parte, no dejo de alabar y dar gracias a Dios por todo el amor que ha mostrado hacia mi propia vida y también a través de todos los incidentes ocurridos en mi familia. En este momento, después de un episodio que nos ha cambiado la vida, nuestra vida matrimonial se está reconvirtiendo, pero reconozco que Dios está siempre con nosotros y nuestra vida está iluminada y fortalecida por la Palabra de Dios para superar cualquier dificultad. Por consiguiente, gracias a Él, crecemos en la fe que nos permite ser firmes y leales.

Biblia y arte

La capilla Regina Pacis en Heisdorf y las obras de misericordia

Entre las realizaciones artísticas que testimonian el compromiso social en la Biblia, ocupan un lugar especial las que reflejan las seis obras de misericordia de la parábola del juicio final en Mt 25,31-46.

“Tuve hambre y me disteis de comer;
tuve sed y me disteis de beber;
fui forastero y me recibisteis;
anduve sin ropa y me vestisteis;
caí enfermo y me visitasteis;
estuve en la cárcel y vinisteis a verme” (vv. 35-36).

La sensibilidad y el compromiso con las personas que sufren es un signo de adhesión al Hijo del Hombre: “Os aseguro que todo lo que hicisteis por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicisteis” (Mt 25,40).

La capilla Regina Pacis de las Hermanas de la Doctrina cristiana en Heisdorf, en el Gran Ducado de Luxemburgo, se inspiró en este texto para el diseño central de las vidrieras creadas por Erentrud Trost –monja benedictina de la Abadía de Nuestra Señora de Varenzell, cerca de Rietberg, en Alemania– y construidas en los talleres del maestro vidriero Bernhard Jostmann en Paderborn en 1993.



Detrás del altar, irrumpe en color “el río de la vida, claro como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza de la ciudad y a cada lado del río crecía el árbol de la vida, que da fruto cada mes, y sus hojas sirven para sanar a las naciones” (Apoc 22,1-2). La perspectiva hace que Jesús en la cruz sea la fuente del río de su sangre en color rojo y del agua que da vida a los árboles en color azul. Entre los ríos rojo y azul se sitúan los árboles de la vida y las representaciones de las obras de misericordia que son, por así decirlo, los frutos de los árbo-

les que curan los males del mundo. Detrás de este conjunto, las torres de la nueva Jerusalén se alzan en filigrana. De este modo se superponen, con gran densidad espiritual, la escena de la muerte de Jesús en la que sale sangre y agua de su costado (Jn 19,34), la visión de la nueva Jerusalén (Apoc 22) y el juicio final (Mt 25).



Alrededor de estas seis vidrieras surgen ocho representaciones en negro, blanco y azul claro. De izquierda a derecha, se aprecian evocaciones de historias del Antiguo Testamento: a la izquierda, Adán y Eva se besan sobre la serpiente en el Jardín del Edén; sobre las aguas del diluvio Noé levanta sus brazos hacia la paloma con una rama de olivo en el pico; Abraham, el nómada con un bastón en la mano, levanta su mirada al cielo ante la promesa de la multitud de descendientes; Jacob duerme al pie de la escalera y ve en un sueño el ascenso y descenso de los ángeles entre el cielo y la tierra. A la derecha, Moisés se postra ante la zarza ardiente; Moisés con el bastón en la mano conduce a los hijos de Israel a través de las aguas del Mar Rojo; los hebreos reciben el maná del cielo; Moisés recibe las tablas de la Ley de las manos de Dios mientras la comunidad reunida en solidaridad le espera al pie de la montaña.

De manera luminosa, utilizando la “grisalla cisterciense”, “vidrio con reflejos opalescentes”, los artistas han logrado crear una “luz nacarada en la que se perciben todos los colores del espectro solar”. Al mismo tiempo, han propiciado un diálogo evocador entre las ocho escenas de solicitud divina del Antiguo Testamento y las seis obras de misericordia de Mt 25.

Texto y fotos: Thomas P. Osborne

Bibliografía: Thérèse de Vos,
Regina Pacis: Les vitraux de la chapelle Regina Pacis à Heisdorf,
1996, 94 pág.

Noticias de la vida de la Federación

Enero 2017

Viaje del Secretario General a Roma

El Secretario General de la Federación Bíblica Católica inauguró el nuevo año en un viaje de trabajo a Roma (04-11 de enero 2017). El motivo principal de este viaje fueron encuentros de trabajo con varios funcionarios de la administración Vaticana en el marco de la preparación del *Congreso Bíblico Internacional FEBIC* en el año 2019. De los encuentros realizados destacan:

- encuentro con Card. Kurt Koch, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos;
- encuentro con Card. Gianfranco Ravasi, Presidente del Pontificio Consejo para la Cultura;
- encuentro con el Mons. Rino Fisichella, Presidente del Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización



Congreso en la Región de Medio Oriente

A pesar de la difícil situación en la Región, resultado de los problemas políticos, las guerras y conflictos religiosos, los miembros de la FEBIC en el Medio Oriente están desarrollando significativas actividades bíblicas en todos los niveles: académico, pastoral y editorial. Del 27 de enero al 05 de febrero de este año se realizó de nuevo en el Líbano el *Congreso Bíblico de Medio Oriente* organizado por la Federación Bíblica de Medio Oriente. El evento contó con la participación del Presidente de la Federación Bíblica Católica, Cardenal Luis Antonio Tagle, y del Secretario General, P. Jan J. Stefanów SVD.



En el marco de este Congreso tuvo lugar también el Encuentro Regional de la Región FEBIC de Oriente Medio y el Presidente y el Secretario General de la Federación mantuvieron en Beirut una reunión de trabajo con el Patriarca del Medio Oriente, Cardenal Bechara Rahi.



Marzo 2017

Simposio Bíblico en Luxemburgo



Del 03 al 06 de marzo se desarrolló en Luxemburgo la segunda edición del Simposio Bíblico relacionado con el Programa del Master en la Animación Bíblica de la Pastoral. Esta vez el tema fue: “Animatio Biblica totius actionis pastoralis”.

África – Asamblea BICAM

Del 29 al 31 de marzo tuvo lugar en Congo Brazzaville la Asamblea Plenaria de BICAM. Lamentablemente, por causa de deficiencias en la convocatoria, la afluencia de los participantes fue muy escasa. No se logró alcanzar el quorum necesario para la toma de decisiones y tampoco se alcanzaron acuerdos significativos.

A la luz de este encuentro se hace más patente la necesidad de una revisión de la estructura de la Región FEBIC de África y del papel protagónico del BICAM dentro de ella.



Abril 2017**Manila**

Entre el 3 y 13 de abril el Secretario General realizó una breve visita de trabajo a Manila, Filipinas. La agenda del viaje consistió en:

- encuentro de trabajo con el Presidente de la FEBIC, Card. Luis Antonio Tagle;
- visita a las instituciones afiliadas;
- encuentro de trabajo con Radio Veritas, en relación al proyecto LectioYouth.Net y su posible extensión hacia Asia;
- encuentro de trabajo en el East Asian Pastoral Institute (EAPI) y Divine Word Institute of Mission Studies en relación al proyecto de Master en Animación Bíblica de la Pastoral.

**Junio 2017****África – Nuevo director BICAM**

El 23 de junio de este año, el P. Albert Ngengi Mundele fue oficialmente nombrado como nuevo Director Ejecutivo de BICAM por el Presidente de SECAM, Monseñor Gabriel Mbilingi, Arzobispo de Lubango en Angola. Desde el año 1991 cada Director del BICAM fue ex-oficio Coordinador Regional de FEBIC África. Pero el Prof. Mundele decidió no asumir esta responsabilidad. Esta decisión hace necesario iniciar un proceso común, entre el SECAM y la FEBIC, de revisión de la estructura de la FEBIC en África y su relación con el SECAM.

Julio 2017**Simposio y Asamblea de South-East Asia**

La Subregión de South-East Asia es, junto con América Latina, una de las regiones más dinámicas de la FEBIC. Del 17 al 23 de julio de este año fue organizado en Nha Trang, en Vietnam, el *Simposio Bíblico-Pastoral* para toda la Subregión South-East Asia bajo el tema: “Transforming the family through the power of the Word”, que contó con la participación de 70 delegados de toda la región, entre ellos 14 obispos. En el encuentro participaron también el Presidente de la Federación Bíblica Católica, Cardenal Luis Antonio Tagle, y el Secretario General, P. Jan J. Stefanów SVD.



Paralelamente al Simposio Bíblico-Pastoral se llevó a cabo el *Encuentro Regional de la Subregión FEBIC South-East Asia*. Se presentaron los informes de las actividades de los miembros de FEBIC en todos los países de la Subregión y, a continuación del informe del Secretario General, se discutió el tema de las cuotas anuales de los miembros y de los aportes al Secretariado General y se tomaron las decisiones correspondientes.



Al final de Encuentro se eligió a la nueva *Coordinadora Subregional*, en la persona de Dra. Natividad Pagadut de Manila, Directora Ejecutiva de la Episcopal Commission for Biblical Apostolate (ECBA) de la Conferencia Episcopal de Filipinas, y del Comité Coordinador de la subregión.



Asamblea Regional de North-East Asia

Del 27 al 29 de julio de este año se realizó en Taipéi (Taiwán) el *Encuentro Subregional de la Subregión North-East Asia* de la Federación Bíblica Católica. Fue el primer encuentro Subregional después de once años de inactividad de la Subregión por causa de la crisis interna de la Federación.

Durante el encuentro se eligió al Comité Subregional que coordinará las actividades en la Subregión y al Nuevo Coordinador subregional en la persona del P. Pak Wing Peter Lo. Se determinaron también las prioridades para el próximo trienio y se planificó la agenda de actividades comunes dentro de la Subregión.



Secretario General en Taiwán

El Secretario General de la Federación, quien participó en el Encuentro Subregional en Taipéi (Taiwán) aprovechó la ocasión para efectuar una visita de trabajo a la Sección China de la Radio Veritas Asia. Se estudió las posibilidades de implementación del Proyecto LectioYouth.Net en el idioma Chino.





El P. Stefanów realizó también una visita de cortesía al Arzobispo de Taipéi, Mons. John Hung SVD.

Septiembre 2017

Secretario General en India

Este año no hubo ninguna actividad común en la Subregión de South Asia. Pero en el mes de septiembre el Secretario General visitó la India respondiendo a la invitación de la Coordinación Zonal SVD ASPAC para participar en el encuentro de los Coordinadores de las “Dimensiones Características SVD” (la manera de realizar la misión del Verbo Divino) organizado en Mumbai.

Este viaje facilitó varios encuentros que sirvieron para continuar los trabajos de formación del Comité Organizador del Programa de Master en Animación Bíblica de la Pastoral, que está en fase de preparación para todas las regiones:

- encuentro con las autoridades académicas y profesores del Seminario SVD en Pune;
- encuentro con el Presidente y las autoridades académicas de la Universidad JDV en Pune, India.



Encuentro Subregión de Europa Sud en Londres

Del 28 de septiembre al 01 de octubre tuvo lugar en Londres (Inglaterra) el *Encuentro Subregional* de la Subregión FEBIC Southern & Western Europe.

Octubre 2017

Encuentro Subregión de Europa Central

Los días 15-18 de octubre tuvo lugar en Neustift (Italia) el *Encuentro Regional* de la Subregión de Europa Central. Uno de los temas discutidos, a raíz del informe del Secretario General de la Federación, fue el aumento de las cuotas pagadas por los miembros y la relación, a veces tensa, de la Subregión de Europa Central con el Secretariado General de la Federación.



Noviembre 2017

Comité Ejecutivo

El Comité Ejecutivo de la Federación Bíblica Católica efectuó varias consultas y votaciones por Internet y realizó su reunión anual en Varsovia los días 10-12 de noviembre 2017.

La mayor parte de la reunión la ocuparon asuntos relacionados con la administración y las finanzas de la Federación. Dada la disminución de los aportes de las agencias de ayuda, en consecuencia del cambio de su política financiera, el Secretariado General de la Federación está atravesando un periodo de escasez de recursos para su adecuado funcionamiento. Por este motivo, y respondiendo a la necesidad de cambiar la estructura financiera de la Federación, el Comité Ejecutivo en esta sesión tomó una serie de decisiones de carácter administrativo-estructural, que permitirán mejorar y fortalecer la estructura financiera de la Federación:

1. Se ha concluido el proceso de revisión de las cuotas de miembros y
 - se decidió aumentar proporcionalmente las contribuciones de los miembros plenos y asociados de Europa y América del Norte en todas las categorías de miembros;
 - se mantuvo la decisión tomada en el año 2006 de dejar las cuotas de miembros recogidas en las demás regiones en las mismas, con la finalidad de crear un “fondo económico de la región”;
 - se decidió introducir en las regiones que desde el 2006 no contribuyen ninguna cuota al Secretariado General una “cuota de solidaridad” además de la cuota anual pagada a la Región: 100 USD los miembros plenos y 50 USD los miembros asociados;
 - sabiendo que este pago adicional significará un esfuerzo para algunos miembros se agradece su comprensión y su contribución al mantenimiento de la estructura administrativa de la Federación;
 - la información detallada acerca de los pormenores de este nuevo sistema de cuotas fue enviada por el Secretario General a cada Región de la Federación Bíblica Católica.
2. El Comité Ejecutivo aprobó también el proyecto del Secretario General de crear una red de asociaciones de “Amigos de la Federación Bíblica Católica” con la finalidad de promocionar la Federación y recaudar fondos para los proyectos emprendidos por la misma. Se autorizó la creación de la primera asociación – “Friends of the Catholic Biblical Federation” – en los Estados Unidos de América del Norte. Las demás asociaciones se irán aprobando conforme vayan apare-

ciendo. Se hace un llamado a los miembros de la Federación de cooperar y tomar iniciativas en la promoción y desarrollo de esta nueva estructura financiera para la Federación.



En el mismo apartado de los asuntos administrativos el Comité Ejecutivo estudió y aprobó el nuevo “Código deontológico” que es firmado por los nuevos Coordinadores Regionales y Subregionales de la Federación. La revisión de este documento fue necesaria en consecuencia de los cambios introducidos en el texto de la Constitución de la Federación Bíblica Católica antes de su aprobación por la Asamblea Plenaria en Nemi en el año 2015.

Cerrando el capítulo de los asuntos administrativos, el Comité Ejecutivo de la Federación estudió la propuesta del Presidente y del Secretario General de la Federación de reubicar la sede del Secretariado General desde Alemania nuevamente en la Ciudad del Vaticano. Este cambio se ve necesario y beneficioso para:

- reforzar la presencia de la Federación Bíblica Católica dentro de las estructuras de la Iglesia y mejorar así el cumplimiento de nuestra misión;
- facilitar el contacto del Secretariado General con los obispos de la Iglesia Católica;
- establecer el contacto con los estudiantes de las facultades bíblicas y teológicas de las universidades pontificias de Roma;
- simplificar la estructura administrativo-legal de la Federación.

Después de estudiar todos los aspectos positivos y negativos que implicaría esta reubicación, el Comité Ejecutivo de la Federación Bíblica Católica decidió emprender los pasos administrativo-legales para el traslado de la sede del Secretariado General de la Federación desde Alemania a la Ciudad del Vaticano. Esta decisión, como todas las anteriores, fue tomada por unanimidad.

Un importante momento de la reunión lo ocuparon los asuntos relacionados con los miembros de la Federación. En primer lugar, después de estudiar detenidamente la documentación presentada y las opiniones de los expertos en Derecho Canónico, se decidió conceder el estatus del miembro pleno de la Federación Bíblica Católica a la Conference of Catholic Bishops of India.

A continuación se procedió a la revisión, votación y consecutiva aprobación de las aplicaciones de los nuevos miembros:

1. Diócesis de Guntur (India);
2. Diócesis de Catamarca (Argentina);
3. Ilizwi Biblical Centre - SVD Zimbabwe (Zimbabue);
4. Pedro Arrupe Formation Centre for Educational Leaders (Polonia);

5. Society of Jesus Mary and Joseph (India);
6. Asociación Bíblica Argentina (Argentina);
7. Arquidiócesis de La Habana (Cuba);
8. Charismatic Movement in Madagascar (Madagascar).

Después de estas nuevas incorporaciones, la Federación Bíblica Católica cuenta con 346 miembros – 103 Miembros Plenos y 243 Miembros Asociados – en 126 países del mundo. El mapa con la lista completa de los miembros de la Federación Bíblica Católica está accesible en el renovado sitio web de la Federación: www.c-b-f.org

La última parte de la reunión sirvió para revisar los preparativos de los dos eventos relacionados con el 50 aniversario de la fundación de la Federación Bíblica Católica: el Congreso en Roma y la solicitud dirigida al Papa Francisco de proclamar el año

de la Biblia. Mientras los preparativos del Congreso avanzan sin problemas (pronto se les estará enviando la información correspondiente) el asunto del Año de la Biblia sigue el camino tortuoso por las diversas oficinas de la Curia Romana. Al término de esta revisión se confirmó la determinación de realizar el Año de la Biblia en el ámbito de la Federación Bíblica Católica en el supuesto caso de que este no fuera proclamado oficialmente por la Santa Sede.



Conferencia Bíblica en Varsovia

Coincidiendo con la reunión del Comité Ejecutivo FEBIC, que tuvo lugar en Varsovia (10-12 de noviembre), el Secretariado General FEBIC organizó con la Universidad Católica de Varsovia una *Conferencia Bíblico-Misiológica* Internacional bajo el título: “Bible and Cultures”.



Los miembros del Comité Ejecutivo FEBIC y los organizadores de la Conferencia fueron invitados por el Arzobispo de Varsovia, Cardenal Kazimierz Nycz, para un encuentro en el Palacio Arzobispal. En el Encuentro participó también el Nuncio de la Santa Sede en Polonia.

Diciembre 2017***África – Reunión Comité lectioyouth.net***

La reunión anual del Comité Coordinador de LectioYouth.Net, bajo auspicios del Secretario General de la Federación Bíblica Católica, tuvo lugar en Lomé, Togo, del 13 al 17 de diciembre de 2017. En palabras del Coordinador del proyecto, P. Wojciech Szypuła SVD: “Quizás el resultado más significativo de la reunión fue el optimismo con respecto a las perspectivas para la expansión del programa y la intensificación de su impacto”.



Cedros del Líbano, febrero de 2017

Publicaciones de La pastoral bíblica

Revista *Lumen Vitae* 2017/4

El número monográfico de la revista *Lumen Vitae* 2017/4 tiene como título: “Animación bíblica de la pastoral y de la catequesis”. Se trata de un tema de gran actualidad que se relea a la luz del significado teológico-pastoral de la afirmación de Benedicto XVI en la exhortación postsinodal *Verbum Domini*: “El Sínodo ha pedido un particular compromiso pastoral para poner de relieve el lugar central de la Palabra de Dios en la vida eclesial, recomendando que la ‘pastoral bíblica’ se incremente no en yuxtaposición con otras formas de pastoral, sino como animación bíblica de toda la pastoral” [biblica animatio totius actionis pastoralis] (núm. 73).



En su Editorial F. X. Amherdt (pp. 367-370) subraya la urgencia de verificar el papel efectivo que la Sagrada Escritura juega hoy en la Iglesia católica, quinientos años después de la reforma luterana. Amherdt destaca el camino recorrido en las diferentes realidades eclesiales y al mismo tiempo reafirma la urgencia de hacer de la Biblia el “punto de referencia hermenéutico” que es el fundamento de toda la acción pastoral y catequética de los creyentes.

El estudio de C. Raimbault (pp. 371-382), que recuerda el documento del Episcopado francés sobre la Biblia en la catequesis (Texte National pour l’orientation de la catéchèse en France [TNOC], 2006), se centra en el redescubrimiento de la “Palabra de Dios” dentro de la propia Biblia, proporcionando vías de lectura útiles en las que se experimenta la novedad de la comunicación efectiva de Dios al ser humano. En la interesante aportación de D. Laliberté (pp. 383-394) se ayuda al lector a comprender el

significado teológico y pastoral de la afirmación de *Verbum Domini* 73 (animación bíblica de toda la pastoral). Tiene sus raíces en la *Dei Verbum* 24 y desarrolla lo que el Concilio Vaticano II esperaba en favor de la difusión de la Biblia en la vida de la Iglesia. Una etapa importante del recorrido conceptual está representada por el pronunciamiento de los Obispos de la CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe) en el Documento final del encuentro de Aparecida – Brasil (2007), en el que se declara la urgencia de la animación bíblica de la pastoral (cf. *Documento final* 248).

El análisis de T. Osborne (pp. 395-405) se detiene en la “novedad” de la afirmación de la *Verbum Domini*, que enmarca el problema teológico del tema, explicando su definición y sobre todo indicando tres aportaciones principales: a) la cuestión de la autoridad y la responsabilidad interpretativa de la Sagrada Escritura; b) la reflexión sobre la “sacramentalidad” de la Palabra proclamada y compartida; c) la cuestión transversal de la competencia y de la formación de los responsables de la pastoral eclesial. Y. Guérette (pp. 407-417) considera en su estudio la formación de los agentes de pastoral y cómo mediar entre la Escritura y la actividad pastoral. Este es un aspecto fundamental del proceso de selección de las prioridades eclesiales y la animación bíblica de toda la pastoral de los creyentes. El autor señala algunas vías principales para la formación personal y comunitaria de los animadores bíblicos. La interesante experiencia relatada por M. Crimella (pp. 419-428) se refiere a la iniciativa bíblico-pastoral del cardenal Carlo Maria Martini en la arquidiócesis de Milán durante los años de su largo ministerio (1979-2002). El artículo se centra en tres experiencias que han dejado su huella en el camino de la Iglesia ambrosiana: a) la “escuela de la Palabra”; b) los “grupos de escucha de la Palabra de Dios”; c) el “itinerario de lectura bíblica”.

La profundización de la expresión “Según la Escritura” propuesta en la contribución de G. Papola (pp. 429-438) se refiere a

la esencia misma de los textos bíblicos y a su relación intrínseca con la catequesis. El artículo pone de relieve la riqueza abigarrada de los textos, connotada en su dimensión histórica, centrada en el mensaje kerigmático, abierta al encuentro del lector y rica en actualidad pero también en complejidad. Por lo tanto, el acercamiento a la Sagrada Escritura implica una lectura integral y una comprensión unificada del texto en vista de su auténtica narración pastoral.

De gran interés hermenéutico es la contribución de A. Fossion y J.-P. Laurent (pp. 439-451). Los dos autores estudian la relación entre el acto de la lectura y la práctica del creyente, proponiendo una metodología hermenéutica profunda (estructural, narrativa y retórica) de la relación entre el lector y el texto bíblico. A continuación, tres relatos de experiencias concretas de animación bíblica de la pastoral. El primero firmado por C. Chevalier (pp. 453-457) describe el proyecto “Leer la Biblia” iniciado en 2003 en el Vicariato de “Brabant wallon”. Se trata de una experiencia que ha ido creciendo a lo largo de los años y que se ha caracterizado por una progresiva maduración formativa de numerosos grupos de personas, que han adquirido un sólido método de lectura y han podido interactuar aceptando diferentes propuestas bíblicas.

Una segunda experiencia narrada por C. Salgat (pp. 459-464) se refiere a la iniciativa de “hacer circular la Palabra” entre los cristianos de la región francófona de la diócesis de Bâle (Suiza francófona). Teniendo como indicación el volumen de B. Huebsch, “La catéchèse de toute la communauté”, los creyentes acordaron “poner la Palabra en el centro” haciéndola llegar a todos los lugares de acción pastoral. La experiencia ha hecho posible “abrir” la riqueza de la Biblia incluso a aquellos que están lejos y no asisten normalmente a las reuniones de la iglesia.

Una tercera experiencia comunicada por F. Mabundu (pp. 465-471) se refiere al contexto africano y a la función vital de las comunidades de base en las que se realizan la promoción y la animación bíblicas. A partir de la presencia de estas comunidades se activa la lectura popular de la Biblia, coordinada por algunos líderes (animadores). El autor describe el método y las etapas de la

pedagogía bíblica, subrayando la importancia de leer, interiorizar, orar y practicar la Palabra de Dios (cf. la lectura bíblica del Centro Lumko). Las comunidades africanas encuentran en la lectura popular de la Biblia una fuente de vida eclesial y una fructífera comunión espiritual.

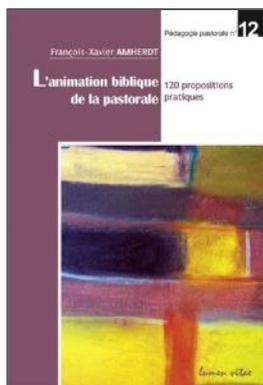
Por último, queremos destacar tres aspectos que se desprenden del dossier 4/2017 de *Lumen Vitae*. El primero se refiere a la necesaria profundización de la reflexión teológica sobre la Biblia como “Palabra de Dios” (el debate sobre la “sacramentalidad”) que revela un creciente desarrollo de la sensibilidad eclesial y de la conciencia de su papel primordial en la animación de toda la pastoral. Un segundo aspecto se refiere a la cuestión metodológica del enfoque de los textos bíblicos en vista de su utilidad pastoral. Diversas contribuciones subrayan la riqueza de los métodos de profundización del texto para una integración cada vez mayor entre el mensaje bíblico y la concreción de la vida de los creyentes. Un tercer elemento se refiere a la dimensión “popular e inclusiva” de la pedagogía bíblica, que marca el estilo de quienes se acercan a la Escritura, la acogen en la fe y la valoran en la vida espiritual y la práctica evangélica. La Sagrada Escritura debe convertirse cada vez más en el alma de toda la comunidad evangelizada y, al mismo tiempo, en la fuente que se abre a la misión universal.

Giuseppe De Virgilio

François-Xavier Amherdt, *L'animation biblique de la pastorale. 120 propositions pratiques*. «Pédagogie pastorale», núm. 12, Namur: Lumen Vitae, 2017, 183 p.

¿Cómo se pueden formar las comunidades cristianas para “poner en práctica las Escrituras”, para hacer de la Palabra de Dios, el alma de la teología y del ministerio pastoral, la principal inspiración de la vida concreta de los creyentes y de toda la práctica eclesial? El autor recurre a diferentes enfoques: exégesis, pastoral, catequesis, espiritualidad, liturgia, misionología, para llegar a

la diversidad de realidades eclesiales, actores y oyentes potenciales de la Palabra. La exhortación apostólica *Verbum Domini* [VD] del papa Benedicto XVI (2010) constituye el hilo conductor del libro en sus tres capítulos: La voz y el rostro de la Palabra (cf. VD 6-49: “La Revelación en Jesucristo, el Verbo hecho carne”); La casa de la Palabra (cf. VD 50-89: “La eclesialidad de la Palabra de Dios”), que constituye el capítulo más desarrollado; Los caminos y la ruta de la Palabra (cf. VD 90-120: “La Palabra en misión en el mundo”).



Una de las principales cualidades del libro es que presenta recursos que ya han sido experimentados en diferentes contextos. Por supuesto, ¡no es posible dar cuenta de las 120 propuestas! Algunas de ellas son fáciles de aplicar (por ejemplo,

la propuesta núm. 48: “Buscar información y respuestas a sus preguntas en un sitio web o en una obra bíblica”), mientras que otras requieren una mayor inversión (por ejemplo, la propuesta núm. 41: “Crear un servicio bíblico o un centro de formación regional, diocesano, supradiocesano o nacional”).

El libro puede ser estudiado solo, y mejor aún en distintos grupos, que pueden entonces evaluar su relación con la Palabra y explorar nuevas iniciativas. Sin embargo, no se trata de añadir propuestas que giren en torno a la Escritura junto a las diversas actividades ya existentes, sino de buscar la manera de promover la inculturación y la encarnación de la Palabra de Dios en las realidades eclesiales, en la vida misma de los diversos actores y en el mundo. Una sola de las propuestas puede ser suficiente para una determinada realidad, si permite al agente pastoral inspirar su apostolado en profundidad. El inicio de los encuentros con una *lectio divina*, por ejemplo, de acuerdo con un método u otro, puede hacer posible que se experimente la presencia activa de Dios en

todo lo que se vive en su nombre en un grupo determinado.

Bien informada sobre las aplicaciones pastorales de la Biblia, la obra se nutre también de los textos del magisterio sobre la lectura creyente de la Biblia y de teólogos de renombre para ofrecer una pastoral bíblica de calidad, accesible y estimulante. La información sobre la Federación Bíblica Católica (p. 7, nota 8) puede actualizarse en la página web de la FBC: <https://c-b-f.org/en/Who-we-are/Mission>.

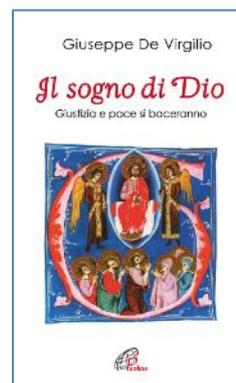
El autor, sacerdote de la diócesis de Sion (Suiza), es profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo. En esta universidad ocupa la cátedra de Teología pastoral, pedagogía religiosa y homilética desde el año 2007. Durante más de treinta años fue animador y luego presidente de la Asociación Bíblica Católica de la Suiza francófona, que inspira las páginas de este libro.

Marie-Hélène Robert

Profesora de Teología,
Universidad Católica de Lyon

Giuseppe De Virgilio, *Il sogno di Dio: Giustizia e pace si baceranno*, Milán, Paoline Editoriale Libri, 2017, ISBN 978-88-315-4893-9; 18 €.

Giuseppe De Virgilio, sacerdote de la diócesis de Termoli-Larino y profesor de Nuevo Testamento y Teología Bíblica en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz en Roma, propone un recorrido de textos bíblicos sobre la justicia y la paz bajo un título que realmente nos hace soñar: El sueño de Dios: la justicia y la paz se besarán. Esta obra pretende fomentar una lectura personal de los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento que ponen de relieve la relación entre la “justicia” y la “paz”. Mientras que la justicia



es un proceso continuo que busca restablecer el equilibrio relacional en el corazón de aquellos que han sido víctimas de alguna forma de injusticia, la paz se concibe como la plenitud e integridad de la vida, el fruto de la bendición divina.

El autor nos ofrece en primer lugar una lectura muy espiritual de seis conjuntos veterotestamentarios (el fratricidio [Gen 4,1-16]; la justicia de Abraham entre la fe y la intercesión [Gen 12-25]; José, el hombre justo, y la misericordia de Dios [Gn 37-50]; el don de la Ley o de la Torá, cuya observancia conduce a la integridad y a la paz [en la literatura deuteronomista]); la predicación de los profetas contra la injusticia y a favor de la paz, pero también considerando la dimensión mesiánica y escatológica de la justicia y la paz; y la justicia y la paz en el Salterio, la oración de Israel, así como en la reflexión teológica sobre Dios, la historia y la condición humana en la literatura sapiencial.

El itinerario por el Nuevo Testamento propone una reflexión sobre Jesús de Nazaret, el hombre justo que trae la paz —especialmente en los evangelios de Mateo y Lucas—, sobre la obra de la justicia y de la paz según san Pablo y sobre el testimonio de la justicia y de la paz en la comunidad postpaulina (en la Carta a los Hebreos, así como en la epístola de Santiago y en la Primera epístola de Pedro), y finalmente sobre la justicia del mundo y el don de la paz en la reflexión joánica.

El volumen concluye con una bibliografía de las publicaciones en lengua italiana (pp. 173-176), los índices de los nombres de los autores citados (pp. 177-179), los términos hebreos, griegos y latinos (pp. 180-182) y las citas bíblicas (pp. 183-194).

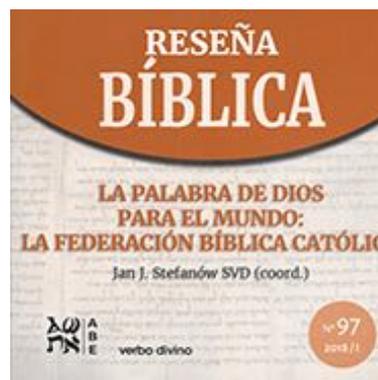
Esta publicación de Giuseppe De Virgilio, testigo y protagonista durante mucho tiempo de los esfuerzos de la Federación Bíblica Católica, revela tanto la riqueza como la actualidad de la enseñanza bíblica sobre la justicia y su fruto, la paz, el sueño de Dios para la humanidad. Que las comunidades cristianas compartan este sueño y se involucren de manera responsable en la sociedad como “instrumentos de paz” siguiendo a quien anunció “el evangelio de la paz”: este es el deseo con el que el profesor De Virgilio concluye su reflexión, haciendo

suyo el llamamiento que el papa Francisco formuló en la *Evangelii gaudium* 239.

Thomas P. Osborne

La Palabra de Dios para el Mundo: La Federación Bíblica Católica, Jan J. Stefanów SVD (coord.), *Reseña bíblica* n° 97, 2018.1, Estella: Verbo Divino, 72 págs., ISSN 1134-5233

Se trata del primer número de 2018 de la revista de la Asociación Bíblica Española que se propone acercar resultados de la ciencia bíblica a un público interesado más amplio. Este fascículo gira en torno a la “animación bíblica de la vida y de la pastoral de la Iglesia”, propuesta por *Verbum Domini* 73. En esta tarea está comprometida también FEBIC, por lo cual su secretario general, Jan J. Stefanów SVD, fue encargado de la coordinación de este número. Contiene cinco artículos en la sección monográfica, quedan dos artículos de otras secciones y una bibliografía básica sobre el tema (p. 70).



T. Osborne se aproxima en el primer artículo (p. 7-18) al tema de la animación de la pastoral desde la Biblia. Parte del #73 de *Verbum Domini* y explica lo que allá se sugiere para la pastoral: Que no se trata de actividades aisladas en torno a la Biblia dentro de un universo plural de la pastoral, sino que la Palabra de Dios debe ser transversal y englobante en toda actividad pastoral.

La educación teológica desde la *lectio divina* es otra propuesta (S. O’Connell, p. 19-26). El autor también explica qué es la *lectio divina* y sus implicaciones para un lenguaje y discurso teológico.

Siguen artículos a partir de una experiencia en Canadá (F. Daoust) en el contexto cultural específico con dos idiomas y culturas dominantes, así como sobre la pastoral bíblica en África y Madagascar (M. Madega Lebouakehan). También para África y Madagascar recalcan traducciones y el rol destacado de la Palabra de Dios y de la Biblia para la evangelización y misión, en comunidades de base. Mons. David Walker refiere la situación post-cristiana de Australia que clama por un acercamiento a la Biblia en la pastoral.

La sección abierta comienza con un estudio sobre la Biblia y el martirio en 2 Mac por Yara Matta. Lamentablemente, esta contribución sufrió un percance en la presentación, el título correcto debería leerse “La Biblia y la cultura del martirio en el Oriente Próximo. Lectura teológica de 2 Mac 6-7” (p. 53-65); no tiene que ver con la Nueva Evangelización de América directamente, aunque aspectos como martirio, cambio social, persecución y política tengan importancia también en América Latina (véase “Reseña bíblica” en www.verbodivino.es). Pero Y. Matta discute el contexto de 2 Mac y la cultura del martirio desde Macabeos, pasando por Ignacio de Antioquia hasta nuestros días donde ciertas formas de extremismo también están dispuestas al martirio, pero no en base al amor sino en otras dimensiones.

Es verdad que una animación de toda actividad pastoral desde la Biblia es un proyecto inacabado hasta ahora, queda mucho camino por delante. Pero como estas reflexiones y contribuciones muestran, ya existen prácticas y ejemplos de tal animación y sigue creciendo el interés en la Palabra de Dios. La FEBIC está al servicio de esta animación y puede presentar algunos resultados de este esfuerzo.

*Christian Tauchner SVD
Sankt Augustin*

Associazione Biblica della svizzera italiana, ***Di' soltanto una parola. Per leggere la Bibbia nella cultura di oggi***, editado por E. Borghi, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2018, 346 pp.

El volumen editado por E. Borghi, presidente de la Asociación Bíblica de la Suiza Italiana (ABSI), con contribuciones de E. L. Bartolini De Angeli, S. De Vito y R. Petraglio, tiene como objetivo “proporcionar algunos instrumentos técnicos y culturales esenciales para abordar con rigor científico y pasión humanística temas y textos que han influido profundamente en la historia de la cultura occidental y universal” (pág. 8). En la introducción (pp. 7-12) el profesor Borghi subraya la necesidad de ofrecer un “acercamiento global con un enfoque histórico-crítico explícito” (p. 8). La obra, revisada y ampliada en comparación con la primera edición de 2010, utiliza el enfoque histórico-filológico, que “constituye la plataforma inicial para todos aquellos que deseen leer seriamente el Antiguo y el Nuevo Testamento y luego quizás entrar en más detalles” (p. 8). Orientado a la formación bíblica de las comunidades eclesiales, el libro representa un “viaje a través de la Biblia”, caracterizado por un lenguaje sencillo, fluido y pastoral. El libro ofrece indicaciones histórico-cronológicas, aclaraciones lingüísticas, orientaciones hermenéuticas, notas de resumen, información general y reflexiones precisas sobre algunos textos del Antiguo y del Nuevo Testamento.



El itinerario consta de seis capítulos. En el capítulo I: “Para leer un texto bíblico” (pp. 13-24) se ofrecen algunas nociones básicas sobre la lectura exegética y la correcta interpretación de la Sagrada Escritura. Se invita al lector a adoptar una actitud hermenéutica equilibrada para leer y comprender el texto inspirado y colocarlo en su contexto vital. Teniendo en cuenta el enfoque histórico-crítico y su metodología, la interpretación eclesial de la Sagrada Escritura debería constituir “un momento muy privilegiado, porque está particularmente cerca de las circunstancias formativas originales de muchos textos bíblicos, especialmente del Nuevo Testamento” (p. 22).

Siguiendo el modelo del escriba sabio (cf. Sir 39,1-11), el creyente está llamado a llevar a cabo con respeto y libertad la tarea de aceptar la riqueza del mensaje bíblico respetando su profunda verdad.

El capítulo II: “El Antiguo Testamento: notas generales” (pp. 25-80) esboza un panorama general de la Biblia judía en tres secciones: Torah, N^obîîm y K^etûbîm. Con la intención de presentar de manera sencilla y concreta la formación de estas secciones, el autor resume los aspectos más importantes de la composición literaria de los textos, refiriéndose a los detalles bibliográficos en una nota. La primera colección (Torah) destaca el significado de las enseñanzas de Yhwh a su pueblo y la naturaleza divina y humana del texto. La Torah constituye el centro de la revelación divina, una referencia segura para la fe y la práctica de todo creyente. Sigue en forma didáctica el perfil esencial de cada uno de los libros. Un procedimiento similar se aplica también a la presentación de la colección profética (N^obîîm corregido con Nebîîm, p. 31) y sapiencial (K^etûbîm). Después de presentar el contenido de los libros de la “Biblia hebrea”, se dan algunas indicaciones sobre la traducción griega de los Setenta (pp. 64-68) y el canon de las Escrituras judías (pp. 69-79). Probablemente hubiera sido mejor presentar el tema del canon de forma unificada, evitando separar el tratamiento de la Biblia hebrea (pp. 26-31), su relación con el Antiguo Testamento y el canon de las Escrituras judías (pp. 69-74).

El capítulo III: “El Antiguo Testamento: selección de lecturas” (pp. 81-192) propone seis ejemplos de lecturas de las tres colecciones presentadas anteriormente. El primero se refiere a la llamada de Abraham en Génesis 12,1-4 (pp. 81-99). El segundo analiza el don de las diez palabras” de Yhwh en Ex 20,1-17 (pp. 100-129). El tercero relee en forma esencial Is 7-9 y estudia la perícopa de Is 11,1-9 (pp. 130-145). El cuarto aborda el análisis de Jer 40; el quinto analiza el Sal 139 y el sexto ofrece una consideración global del mensaje del libro de Job (pp. 131-188).

El capítulo IV: “El Nuevo Testamento: notas generales” (pp. 193-238) introduce el Nuevo Testamento presentando cuatro “gé-

neros literarios”: a) la letra; b) el evangelio; c) la monografía histórica; d) el Apocalipsis. Dentro de cada género literario hay noticias de distinta naturaleza: cronología de Pablo de Tarso (pp. 196-210), anotaciones sobre la literatura epistolar (pp. 210-213), formación de material evangélico (pp. 213-218), cuestión sinóptica (pp. 219-229), monografía histórica (cf. Hechos de los Apóstoles) y una mirada al Apocalipsis (pp. 229-235). Teniendo en cuenta la necesaria selección de los temas literarios a tratar, debe apreciarse el esfuerzo por ofrecer al lector una visión “unitaria” y “ecuménica” de los temas del Nuevo Testamento.

En el capítulo V: “El Nuevo Testamento: ensayos sobre la lectura” (pp. 239-298), se proponen análisis profundos sobre el epistolario paulino (pp. 239-258) y las cartas católicas (pp. 258-265). A esto le sigue el estudio de las páginas de los evangelios de Mc 9,4-29 y Mt 5,13-16 (pp. 266-285), el análisis de Hechos 10,1-43 y un breve resumen de Apocalipsis 1,1-3 (pp. 295-297).

En el capítulo VI: “Observaciones finales” (pp. 299-334) el autor propone completar la introducción a la lectura de las páginas bíblicas “leyendo otras tres páginas especialmente significativas, a saber, la primera composición del libro de los Salmos, la perícopa de Lc 13,10-17 y la versión mateana del Padre Nuestro, y proponiendo algunas consideraciones de síntesis global” (p. 299). El capítulo integra el volumen con el análisis de otros tres textos de diferente género y contexto (cf. Sal 1; Lc 13,19-17; Mt 6,9b-13). Lamentablemente hay que señalar la ausencia de observaciones textuales sobre el Cuarto Evangelio. Además, en nuestra opinión, la síntesis final habría merecido una reflexión de carácter más bien kerigmático. De hecho, es el acontecimiento pascual de Cristo muerto y resucitado (cf. 1 Cor 15, 3-5) el que fundamenta la peculiaridad de todo el recorrido bíblico-teológico del Nuevo Testamento.

El volumen se cierra con un breve Glosario (pp. 335-338) y un Apéndice bibliográfico (pp. 339-346).

Giuseppe De Virgilio



Catholic Biblical Federation
 Fédération Biblique Catholique
 Federación Bíblica Católica
 Katholische Bibelföderation

174. No sólo la homilía debe alimentarse de la Palabra de Dios. Toda la evangelización está fundada sobre ella, escuchada, meditada, vivida, celebrada y testimoniada. Las Sagradas Escrituras son fuente de la evangelización. Por lo tanto, hace falta formarse continuamente en la escucha de la Palabra. La Iglesia no evangeliza si no se deja continuamente evangelizar. Es indispensable que la Palabra de Dios «sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial» [*Verbum Domini* 1]. La Palabra de Dios escuchada y celebrada, sobre todo en la Eucaristía, alimenta y refuerza interiormente a los cristianos y los vuelve capaces de un auténtico testimonio evangélico en la vida cotidiana. Ya hemos superado aquella vieja contraposición entre Palabra y Sacramento. La Palabra proclamada, viva y eficaz, prepara la recepción del Sacramento, y en el Sacramento esa Palabra alcanza su máxima eficacia.

175. El estudio de las Sagradas Escrituras debe ser una puerta abierta a todos los creyentes. Es fundamental que la Palabra revelada fecunde radicalmente la catequesis y todos los esfuerzos por transmitir la fe [cf. *Dei Verbum* 21s.]. La evangelización requiere la familiaridad con la Palabra de Dios y esto exige a las diócesis, parroquias y a todas las agrupaciones católicas, proponer un estudio serio y perseverante de la Biblia, así como promover su lectura orante personal y comunitaria [*Verbum Domini* 86s.]. Nosotros no buscamos a tientas ni necesitamos esperar que Dios nos dirija la palabra, porque realmente «Dios ha hablado, ya no es el gran desconocido sino que se ha mostrado» [Benedicto XVI, *Discurso, Sínodo de los Obispos* 2012]. Acogamos el sublime tesoro de la Palabra revelada.

176. Evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios. Pero «ninguna definición parcial o fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla» [*Evangelii nuntiandi* 17]. Ahora quisiera compartir mis inquietudes acerca de la dimensión social de la evangelización precisamente porque, si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora.

Francisco, *Evangelii gaudium* 174-176