



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 13

CT 116 LITURGIA II

López, Amós. “Proclamación creativa y contextual: Aportes del año litúrgico para una pastoral homilética relevante a la realidad cubana”, 1-69. Tesis de maestría. Universidad Bíblica Latinoamericana, 2008.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos proponemos analizar, desde el testimonio bíblico y la historia de la iglesia, los fundamentos teológicos, eclesiológicos y misionológicos del Año Litúrgico, la Predicación y la Pastoral, para demostrar el carácter creativo, contextual y relevante de la predicación cristiana como dimensión de la pastoral de la iglesia.

Dicho estudio permitirá analizar y caracterizar la predicación actual en algunas iglesias evangélicas cubanas: sus énfasis, contenidos y modos de orientarse hacia el servicio de toda la pastoral de la iglesia. Posteriormente, haciendo una síntesis de todos los elementos abordados, se sugieren diversos aportes que el uso del Año Litúrgico puede ofrecer a la pastoral homilética con el propósito de fortalecer su carácter creativo, contextual y relevante en la realidad cubana actual.

1. Justificación

Hemos elegido esta temática interpelados por la creciente carencia de la dimensión profética, creativa, liberadora y contextual de la predicación evangélica en Cuba, haciendo muchas veces del púlpito una tribuna moralista, denominacionalista, evangelicista, eclesiocéntrica, desvinculado de las urgencias socio-políticas, ecuménicas y diacónicas en nuestro medio social y religioso. Esta predicación también se limita a escasos textos bíblicos –aquellos que resulten más importantes para quienes predicán– reduciendo así la riqueza de la revelación bíblica, lo cual trae como resultado que las iglesias no puedan tener una visión teológica y pastoral integral para el ejercicio de su misión en la sociedad.

Asistimos, además, a una falta de rigor en los procesos de exégesis y hermenéutica bíblicas en la elaboración de sermones, convirtiendo el texto en un pretexto para articular un mensaje que no persigue precisamente la fidelidad al testimonio bíblico.

Otra realidad preocupante es la ausencia de una reflexión teológica sistemática sobre la predicación actual en nuestras iglesias. Los trabajos existentes sobre el tema se

limitan a la publicación de sermones, los cursos de homilética en los seminarios evangélicos se concentran en el proceso de la creación del sermón y las habilidades comunicativas y virtudes espirituales del predicador. Muchas iglesias desconocen la existencia del Año Litúrgico; en otros casos, se rechaza su uso por su vinculación a las prácticas litúrgicas del catolicismo y otras tradiciones cristianas.

2. Planteamiento del problema

El problema que nos planteamos responde a la siguiente pregunta: ¿cuáles elementos aporta el uso del Año Litúrgico para potenciar una pastoral homilética creativa, contextual y relevante a la vida de comunidades evangélicas cubanas?

3. Objetivos

3.1 Objetivo general

Nuestro principal objetivo es analizar algunos elementos que aporta el uso del Año Litúrgico para potenciar una pastoral homilética creativa, contextual y relevante a la vida de las comunidades evangélicas cubanas.

3.2 Objetivos específicos

Para alcanzar este objetivo general nos proponemos algunos objetivos específicos: 1) profundizar en la comprensión de conceptos tales como Año Litúrgico, Predicación y Pastoral, 2) fundamentar, desde la Biblia y la historia, el carácter creativo, contextual y relevante de la predicación cristiana; 3) caracterizar la predicación actual en iglesias evangélicas cubanas, 4) identificar elementos del Año Litúrgico que potencien una pastoral homilética creativa, contextual y relevante; 5) ofrecer a las iglesias evangélicas cubanas recomendaciones para potenciar una pastoral homilética creativa, contextual y relevante.

4. Delimitaciones y alcances del tema

Esta tesis se inserta en el campo de estudio de la Teología Práctica, y dentro de ella, la Teología Litúrgica. Estudiaremos específicamente la experiencia de la predicación en cuatro denominaciones representativas de la tradición evangélico-protestante en Cuba. Estas iglesias son: Iglesia Presbiteriana Reformada, Iglesia Metodista, Iglesia Evangélica Pentecostal “Asambleas de Dios” y Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba.

Nuestra propuesta de potenciar una pastoral homilética creativa, contextual y relevante, a partir de los aportes del Año Litúrgico, deberá propiciar una reflexión en torno a las motivaciones, fundamentos, contenidos y propósitos de la predicación, a fin de que la pastoral pueda ser orientada hacia un servicio más integral y encarnacional en la sociedad cubana. El uso del Año Litúrgico no solo brinda una herramienta eficaz para el desafío de la planificación y la pedagogía homilética, sino que también es un reconocimiento de nuestra herencia e historia común como iglesia de Jesucristo, además de una señal visible y palpable de la unidad cristiana.

Los resultados de esta investigación pueden ser de utilidad, a partir de los estudios de caso que se harán, a toda la iglesia cubana como comunidad de testimonio y proclamación. De manera más específica, se dirige a aquellas personas que ejercen el ministerio de la predicación de manera regular en el espacio de las celebraciones litúrgicas dominicales. Esperamos que los resultados de este trabajo puedan hacer un aporte dinamizador y contextual a la práctica pastoral de la predicación en las iglesias evangélicas cubanas.

5. Metodología

En cuanto a lo metodológico, utilizaremos el estudio bibliográfico-cualitativo. Esto incluye la revisión bibliográfica existente sobre Año Litúrgico, Homilética y Pastoral, así como el análisis de sermones recientemente publicados en Cuba. Se realizó una investigación cualitativa de campo, en las congregaciones evangélicas mencionadas. Para ello se hicieron entrevistas a profundidad, observación directa de sermones y se aplicaron cuestionarios autoadministrados como técnicas de recolección de datos cualitativos al respecto.

CAPÍTULO I

EL AÑO LITÚRGICO, LA PASTORAL Y LA HOMILÉTICA DEFINICIONES E INTERRELACIONES

Introducción

En este capítulo se profundizará en la comprensión de conceptos claves como Año Litúrgico, Pastoral y Homilética, teniendo en cuenta su historia, teología y espiritualidad, así como sus contribuciones al desarrollo de la misión de la iglesia. Se concluye ofreciendo una mirada de conjunto para demostrar las interrelaciones y mutuas influencias de estas dimensiones de la vida de la iglesia.

1. El Año Litúrgico: historia, teología y sentido pastoral

El Año Litúrgico es una experiencia celebrativa en la cual la totalidad de la historia de la salvación revelada en la persona y obra de Jesucristo se actualiza en la vida litúrgica de las comunidades cristianas (Chupungco 1991). El año litúrgico es una propuesta pedagógica-celebrativa que recorre, en el decursar de un año, aquellos eventos fundamentales de la fe cristiana, a saber, nacimiento-vida-muerte-resurrección de Cristo, historia que continúa en la vida y misión de la iglesia, en la espera de la venida final del Señor y la realización definitiva del reino de Dios. Por su parte, el calendario litúrgico es el conjunto de ciclos y tiempos de la celebración con sus ritmos propios, “es la expresión visible y estructurada del año litúrgico” (López Martín 2000, 58).

1.1 Lectura teológica del tiempo

El ser humano en un ser simbólico y realiza lecturas simbólicas de su realidad. La observación del tiempo cósmico –las estaciones, la sucesión de días y noches, los cambios climáticos-, permitió que pueblos y culturas fueran comprendiendo los ciclos naturales y organizando su vida social en torno a esos principios. A medida que surgen los diversos calendarios, los seres humanos agudizan su sensibilidad e interpretan los ciclos del tiempo dentro de una cosmovisión específica que ordena y explica el universo, al tiempo que llena de sentido la vida. En este proceso, la religión ha jugado un papel decisivo. Ante la evidente impotencia del ser humano pre-científico ante las fuerzas

ocultas de la naturaleza, las divinidades cumplirían el rol de controlar los ciclos naturales, garantizando así la continuidad de la vida.

En la antigüedad, el mito es la explicación narrativa de los orígenes de las realidades conocidas por los grupos humanos, las cuales se conciben como acontecimiento primordial realizado por la divinidad.

Este acontecimiento se concibe como portador de una “salvación” y se perpetúa en un determinado contexto ritual o acción simbólica que expresa o activa un significado compartido por un determinado grupo humano y sanciona un comportamiento socialmente útil. La historia primordial debe ser continuamente recordada. . De este modo, el grupo regenera la historia y domina el propio destino (Augé 1996, 14).

En medio de esta realidad, la Biblia ofrece el testimonio de un pueblo que hace una lectura diferente del tiempo. Cuando Israel incorpora la dimensión histórica a los acontecimientos naturales, celebrando las liberaciones de Yhavé, enfrenta las concepciones del determinismo natural. Estas se sustentaban en una visión cíclica del tiempo –o ley del *eterno retorno*- como herramienta ideológico-religiosa que legitimaba un orden social opresor, como era el caso del culto baalista en Canaán. Aquí la historia es una repetición indefinida de ciclos cerrados, sin ofrecer esperanza ni reflejar la vida real. Para salvarse, el ser humano debe salirse fuera del tiempo, liberarse del círculo eterno que lo amarra a la fatalidad (Chupungco 1991). La observancia del sábado, las fiestas de la Pascua, los Tabernáculos, las Semanas, aun estando ligadas a los ciclos naturales ponían su énfasis en la memoria de la salvación de Dios, lo cual conllevaba un fermento subversivo y crítico ante la posibilidad de que la sociedad israelita olvidara el pacto de vida y justicia contraído con Yhavé. Los ritos, entonces, no son una manipulación del tiempo sino “una señal memorial de lo ocurrido una vez, una expresión de fidelidad delante de los preceptos de Yhavé y una señal del esperanza en el cumplimiento futuro de la promesa” (CELAM 2005, 392).

La ética solidaria a favor de la vida, sobre todo de los más débiles, es una de las principales demandas de los profetas al culto de Israel en los tiempos monárquicos (Jr 7; Miq 6; Is 58; Am 5). La tendencia del culto institucional es reducir lo históricamente singular –lo temporal- a algo que se puede regular y manejar –lo intemporal.

Lo divino quedaría así confinado dentro de los límites del culto sacramental y dejaría de ser un reto lanzado al hombre para que asuma su responsabilidad histórica. . . aportándole por el contrario la tranquilidad que supone imaginarse a

un Dios que en cierto modo está a su disposición, una seguridad que puede lograrse mediante la manipulación cultural que constituye el secreto de los sacerdotes (de Vries 1981, 187).

En los tiempos de crisis nacional, destierros, dominación extranjera, injusticias y exclusiones, el pueblo israelita –sobre todo en los textos de la historiografía y la escatología profética- fortalece su esperanza de un tiempo nuevo, mesiánico, que Dios va a establecer por medio de un reinado de paz. El espacio litúrgico alimenta esa expectativa y cada fiesta anuncia la irrupción de esa nueva realidad. De Vries (1981) destaca que en el Deuteronomio el “hoy” siempre es decisivo y nunca definitivo. Cualquier tiempo puede ser el tiempo de la acción de Dios. Esto permite decir que cualquier tiempo “puede ser el momento de la decisión responsable del hombre, pues tiene constantemente conciencia de que Dios actuará para juzgar o salvar conforme a la respuesta del mismo hombre” (184).

Esta manera de sentir el tiempo y celebrarlo es la dimensión del *kairos* –instante, momento decisivo, oportunidad-, el tiempo nuevo en que Dios se manifiesta y cambia el curso de la historia. Para las comunidades cristianas, herederas de la lectura judía del tiempo y la historia como escenarios de salvación, Jesús es el *kairos* de Dios. En la vida y enseñanza de Jesús, Dios revela el advenimiento de una nueva era, signada por el evento de la resurrección. El Nuevo Testamento, en su visión del tiempo, afirma que la historia es orientada por el designio de Dios hasta la plena realización de la redención al final de los tiempos: “Cristo recapitula esa historia de salvación y revela su contenido. . . El es la llave de lectura de todo el proyecto divino, desde la creación hasta su última manifestación gloriosa” (Chupungco 1991, 19-20).

Bergamini (1987), aclara que el retorno de las celebraciones sobre el misterio de Cristo en el círculo del año no debe sugerir la idea de una repetición cíclica, según el mito del eterno retorno. La historia de la salvación es “un movimiento abierto y ascensional hacia la plenitud del misterio de Cristo” (140), se celebra no para repetir, sino para crecer hasta que Cristo sea todo en todos (Ef 3, 17-19).

Jesús insistirá en la necesidad de saber leer las señales de los tiempos, en el discernimiento espiritual de la realidad para comprender la voluntad de Dios en cada momento de la historia humana, evitando el apocalipticismo ahistórico, el moralismo sapiencial o el ritualismo. La observancia de ciclos y fiestas no debe limitarse a

reproducir mecánicamente las tradiciones; debe orientarse a ese gran propósito de recordar para transformar, de mirar al pasado para iluminar el presente y vislumbrar el futuro, asumiendo responsabilidades concretas.

De esa manera, el año litúrgico, expresa una teología bíblica de la historia y el tiempo como ámbitos de la salvación. López Martín (2000) lo define de la siguiente manera:

El año litúrgico es una epifanía de la bondad de Dios que ha hecho irrupción y se ha manifestado en el curso de la historia de la salvación. Pero es también el resultado de la búsqueda de una respuesta del Pueblo de Dios a esa bondad en la fe y la conversión, es decir, caminando en la presencia del Señor para vivir en fidelidad a la elección de que ha sido objeto. . . en la comunión de la alianza (59).

Tal como lo señala White (2005), el año litúrgico es un espacio para la proclamación y la acción de gracias. En la medida que aceptemos lo que Dios ha hecho – y sigue haciendo- por nosotros, la iglesia podrá actuar. El año litúrgico “es un recuerdo constante de las dádivas de Dios que no podemos crear, sino apenas aceptar. . . los hechos de Dios son conmemorados y nuestra comprensión de los mismos se profundiza” (53).

1.2 Origen y desarrollo histórico del Año Litúrgico

1.2.1 El domingo: día de la asamblea cristiana

El año litúrgico comienza a conformarse a partir de la experiencia de la resurrección. Las comunidades cristianas del primer siglo señalaron el domingo como el día indicado para su reunión semanal, el día en que Jesús resucitó de entre los muertos. La iglesia, en su reunión dominical, rememora la vida, muerte y resurrección del Señor, afirmando la presencia del Espíritu del resucitado en la vida de sus seguidores y seguidoras.

Algunos textos novotestamentarios afirman ya la importancia del domingo como día de culto de la iglesia. 1 Co 16, 1-2 habla de la colecta el primer día de la semana; Hch 20, 7-12 relata una experiencia de reunión comunitaria; Ap 1, 9-10 ubica la visión de Juan en el “día del Señor” (Talley 1986). En la *Dicahé*, documento siríaco de finales del primer siglo, se precisa que el día del Señor es el día de la reunión regular de la comunidad para celebrar la eucaristía (Augé 1996).

La memoria de Jesús vivifica y fortalece el testimonio de la comunidad cristiana. Recordar sus palabras, sus gestos de sanidad y liberación, el ejemplo de su vida entregada

por la causa del reino de Dios y su justicia, constituye el sentido fundante de la celebración semanal. De esa manera, cuando la iglesia celebra su culto dominical, la afirmación de la vida y la esperanza ocupa un lugar central. Nos reunimos alrededor de la palabra y la mesa del resucitado para recibir fuerzas y llevar adelante el testimonio evangélico en medio de nuestras realidades históricas.

Comprender y celebrar el primer día de la semana como día de los comienzos, de la nueva creación, ha sido tema central en el desarrollo de la teología del domingo y de la propia liturgia cristiana. La riqueza del domingo se amplía y se profundiza al entenderlo no solamente como memoria y actualización de la resurrección de Jesús, sino además como memoria de la creación del mundo, de la separación de la luz y las tinieblas (Gn 1, 4-5). En Cristo somos una nueva creación, y en su resurrección aguardamos su venida definitiva, de ahí que el domingo también afirme nuestra esperanza escatológica, la presencia anticipada de la parusía del Señor (Von Allmen 1966).

1.22 El ciclo pascual

1.221 La pascua anual

La pascua cristiana hunde sus raíces en la pascua hebrea. En el contexto de la celebración de la pascua judía, Jesús establece la celebración de la eucaristía, en memoria de él. Sobre la base de la estructura ritual de la pascua israelita, Jesús reinterpreta aquella fiesta a la luz de su propia experiencia pascual, su pasaje de muerte a vida. Georg (2001) lo resume de la siguiente manera:

La Pascua judaica conmemora al Dios que pasa en medio de los hebreos y los protege del exterminador (Ex 12). Celebra también la liberación que Yhavé realizó, liberando a su pueblo de la esclavitud de Egipto y dando a los hebreos la tierra prometida (Ex 13; Dt 16). La Pascua de los cristianos tiene otro significado. Cristo es identificado como el Cordero Pascual (1 Co 5, 6; 1 Pe 1, 18-21). El cordero fue inmolado y venció la muerte por la resurrección (11).

El ciclo Pascual encuentra su origen en la celebración de la pascua anual, la cual se observaba ya a finales del siglo II, y se expresaba en la vigilia de resurrección. Aldazábal (1998) nos comenta:

Los primeros documentos en que se pueden ver alusiones a una celebración anual de la Pascua cristiana son la *Epistola Apostolorum*, un escrito apócrifo de mediados del

siglo II, y las homilias de Melitón de Sardes y del Pseudo Hipólito. . Estos escritos no sólo nos presentan a Cristo como nuestra Pascua, sino que nos dan noticia de que ya se ha organizado en la comunidad cristiana una celebración anual de la Pascua: la comunidad se reunía en la noche pascual con lecturas bíblicas y Eucaristía (21).

En la segunda mitad del cuarto siglo comienzan a delinearse las celebraciones de Semana Santa. Bernal (1997) llama a este proceso de desdoblamiento, desmembramiento o fragmentación de la celebración anual de la Pascua.

1.222 El Triduo Pascual y la Semana Santa

La celebración del *triduo pascual*, que rememora los momentos cruciales de la pasión y resurrección de Jesús, constituye el núcleo de la Semana Santa. Orígenes habla del viernes como recuerdo de la Pasión, del sábado como recuerdo del descenso a los infiernos y del domingo como recuerdo de la Resurrección. San Agustín habla del sacratísimo triduo de la crucifixión, de la sepultura y de la Resurrección (Bergamini 1995).

El viernes santo es la memoria de la crucifixión.

En Jerusalén encontramos, a fines del siglo IV, el primer testimonio de la celebración litúrgica de viernes santo. Según el vivo relato de Egeria, se trata de una jornada dedicada íntegramente a la oración itinerante, que lleva a los fieles, el jueves por la tarde, del monte de los Olivos a Getsemaní, y el viernes, del Cenáculo (donde se veneraba la columna de la flagelación) al Gólgota. Allí el obispo presenta el madero de la cruz a la veneración del pueblo. Cada estación incluye lectura de las profecías de la pasión y de los evangelios, cantos de salmos y oraciones (Jourel 1992, 934).

El sábado santo recordamos el reposo del Señor, día de meditación y espera silenciosa. Es día de recogimiento, ayuno, penitencia y oración, en el cual nos preparamos para celebrar la vigilia de resurrección. Es el momento de reflexionar en el descenso de Cristo a la morada de los muertos para que estos fueran redimidos. Este descenso tiene su ascenso en la resurrección. En este día contemplamos el total despojamiento del Hijo de Dios, “meditando en nuestra propia muerte y en aquellos que nos precedieron y están a la espera de la resurrección” (Valentini 1985, 79).

La vigilia pascual constituye el centro del triduo y comienza en la noche del sábado. El domingo de la resurrección es el día de la alegría y la esperanza, la victoria de la vida sobre la muerte, “el paso del duelo a la fiesta” (Bellavista 1987, 2011). En esta

noche de liberación, el contenido de la liturgia se concentra en los dos grandes sacramentos cristianos: el bautismo y la cena del Señor. Mediante el bautismo, los cristianos y las cristianas mueren y resucitan con su Señor. Por medio de la comunión eucarística, participan del sentido de la vida de Jesús: el sacrificio y la entrega. Lutz (1995) afirma:

En esta noche el Resucitado está presente y activo en su iglesia, por la incorporación de nuevos miembros que pasan con él de la vida del hombre viejo para una vida nueva, de la vida según la carne para una vida según el Espíritu. Los otros que ya fueron incorporados renuevan y profundizan esta nueva vida, entrando más en el misterio de Jesús muerto y resucitado (16).

Al bautismo y la celebración de la comunión, se sumaron también el rito del lucernario y la liturgia de la palabra. La bendición del fuego nuevo y la procesión de la luz de Cristo, simbolizado en el gran cirio pascual, recuerdan a la comunidad cristiana la victoria de la luz sobre las tinieblas, que Cristo es nuestra luz y que sus seguidores somos llamados a ser luz del mundo (Martínez 2002). Las lecturas bíblicas de la vigilia recorren diferentes momentos de la historia de la salvación en los cuales encontramos experiencias pascales de liberación (Gn 1, 1-2; Ex 14, 15-15, 1; Ez 36, 16-28; Mt 28, 1-10).

A partir del triduo pascual, la semana santa es completada por la celebración del Domingo de Ramos y el Jueves Santo. Ya en el siglo IV, Jerusalén era testigo de la liturgia que recordaba, en los escenarios originales, la entrada de Jesús a la ciudad. Entonando himnos y antífonas, los fieles acompañan al obispo en una multitudinaria procesión, con ramas de palmera y olivo (Pierce 2002). La liturgia de jueves santo rememora la institución de la eucaristía y el lavatorio de pies que, como gesto de servicio y solidaridad, confirma ese sentido en la cena del Señor: la autodonación amorosa de Jesús (Bernal 1997). En este día también ocurría el rito de la reconciliación de los penitentes –con lo cual concluía la cuaresma– y la consagración del aceite a ser usado en los bautismos pascales y la unción de los enfermos (Georg 2001).

1.223 El tiempo pascual

La fiesta de la resurrección se prolonga durante cincuenta días, y culmina con la celebración del domingo de Pentecostés. Es la estación más antigua del año cristiano. En estas semanas se enfatiza la memoria de los encuentros del Resucitado con sus discípulas y discípulos. Los testimonios escritos sobre la cincuentena pascual se remontan a

mediados del siglo II. Se entendía el período como una gran fiesta continua, de mucha alegría, donde no faltaba el canto del Aleluya, la celebración diaria de la Comunión y la prohibición del ayuno. Esos días muestran que los cristianos y las cristianas ya viven en la nueva realidad inaugurada por Cristo Resucitado (López 2005).

De acuerdo con el testimonio bíblico, la Ascensión de Jesús a los cielos es recordada a los cuarenta días de su resurrección (Hch 1, 1-11), aunque esta fiesta, en sus inicios, estuvo unida a Pentecostés –por la promesa de Jesús, al subir a los cielos, de la venida del Espíritu sobre sus discípulos- y no fue hasta la segunda mitad del siglo IV que se comenzó a celebrar de manera independiente en el día cuarenta (Cobb 1989). El misterio celebrado en la Ascensión es “la inauguración de la realeza universal y cósmica del Señor y de su poderío en el mundo” (Bergamini 1995, 420). La Ascensión también tiene implicaciones para la misión de la iglesia. Durante esos cuarenta días, Jesús precisa las características del reino mesiánico para que la nueva comunidad dé testimonio hasta los confines del mundo. Los seguidores y seguidoras de Jesús, “en lugar de mirar al cielo, han de realizar en la tierra por la fuerza del Espíritu Santo, su misión de testigos de la fe” (Bellavista 2000, 140).

La fiesta de Pentecostés celebra la venida del Espíritu Santo sobre la iglesia, capacitándola y ungiéndola para su misión y su testimonio en el mundo. Para ello la iglesia necesita estar unida. Barros (1995) reflexiona al respecto:

El Espíritu que el Resucitado dio a los suyos es el espíritu de la unidad. Llenos del Espíritu Santo, los discípulos pudieron comunicarse con las más diversas lenguas y culturas. Pentecostés fue lo contrario de Babel y, cada año, nos recuerda el nacimiento de la iglesia de Cristo y su vocación más profunda: la unidad (5).

El Pentecostés tiene una relación íntima con la Pascua, es consecuencia definitiva de la resurrección. Jesús Resucitado sopla sobre la comunidad y les da el Espíritu en la propia tarde del domingo de resurrección (Jn 20, 21).

Pentecostés inicialmente era la fiesta de las cosechas (Ex 23, 14). Con los acontecimientos del Éxodo perdió su carácter agrícola para convertirse en fiesta memorial de la alianza de Dios con su pueblo en el monte Sinaí, cincuenta días después de la liberación de Egipto (Nocent 1991). Asimismo, “la iglesia es el nuevo pueblo nacido de la nueva alianza en la sangre de Cristo, y vivirá, por la acción del Espíritu del Resucitado, en la dimensión de la gracia y el amor de Dios” (López 2005, 64-65).

1.224 La Cuaresma

El ciclo pascual es completado finalmente por un período de preparación para la celebración de la pasión y resurrección de Cristo que se extiende durante cuarenta días (de ahí *cuaresma*, del latín *cuadragésima*), comenzando el Miércoles de Ceniza y culminando el jueves santo antes de la celebración nocturna del primer día del triduo pascual. La cuaresma se inspira en los modelos bíblicos que recuerdan etapas en las cuales el pueblo de Israel, sus líderes y el propio Jesús entran en un proceso de maduración y confirmación de sus vocaciones de fe. En la teología bíblica, el número cuarenta evoca siempre la idea de la preparación:

Así, los cuarenta años que el pueblo pasó en el desierto constituyen un tiempo de preparación antes de entrar en la tierra prometida. Los cuarenta días de ayuno prepararon a Moisés y a Elías para el gran encuentro con Yhavé. Los cuarenta días de Jesús en el desierto le prepararon al ministerio público que estaba a punto de emprender. También pueden interpretarse en este sentido los cuarenta días de penitencia predicados por Jonás. Fueron un tiempo de preparación a la reconciliación y al perdón (Bernal 1997, 160).

De ahí que la cuaresma acentúe en la necesidad de revisar y discernir la vida cristiana en la medida que nos acercamos a la recordación y participación del misterio pascual de Cristo. La cuaresma nos propone profundizar en nuestro compromiso con el evangelio en el seguimiento a Jesús, en un camino marcado por signos de muerte y vida, de cruz y servicio, de sufrimiento y solidaridad. Por ello, la cuaresma es

tiempo de conversión, de arrepentimiento, de oración intensa y regreso a Dios. . Para la iglesia es importante valorar la cuaresma como el camino de Jesús a Jerusalén, camino lleno de señales, palabras, alegrías, pero también cargado de sacrificios, sufrimientos, rechazos, sinsabores, tentaciones y pruebas que irían forjando en él su vocación salvífica y liberadora, su compromiso con Dios y su creación entera, el sentido de su existencia hasta la entrega amorosa de la cruz (López 2001, 12).

Antiguamente, la iglesia observaba un breve tiempo de preparación y ayuno antes de la fiesta de la resurrección. No fue hasta el siglo IV que se conoce de la existencia de la cuaresma como estación litúrgica ya establecida y marcada fundamentalmente por la preparación final para el bautismo, el ayuno, la oración y la observación de la penitencia para quienes se habían alejado de la comunidad y serían incorporados nuevamente a ella en el rito diurno del jueves santo. La imposición de las cenizas indicaba precisamente la admisión a los ritos penitenciales (Talley 1986). El rito de la reconciliación de los

penitentes se inspira en la reconciliación que se da entre Dios y el género humano por medio de la muerte y resurrección de Cristo (Jounel 1992).

Queda claro entonces el carácter bautismal de la cuaresma, sobre el cual se funda el penitencial, “la iglesia es una comunidad pascual porque es bautismal” (Bergamini 1987, 498). El bautismo no solamente indica la entrada plena a la comunidad de fe sino que también propone una actitud de vida que muestre los frutos de esa decisión por medio de una conversión permanente. La oración, el ayuno y la limosna –traducida como la práctica de la justicia- han constituido los pilares o fundamentos de la espiritualidad cuaresmal, los cuales necesitan ser redimensionados hoy desde las vivencias individuales y comunitarias.

1.23 El ciclo de Navidad

El segundo gran ciclo del año litúrgico se estructura de manera similar al primero. Si el ciclo pascual cuenta con una celebración cumbre –la resurrección de Cristo-, un tiempo de prolongación –el tiempo pascual- y un tiempo de preparación –la cuaresma-, así mismo la fiesta de la Navidad, la encarnación de Dios en la persona de Jesús, constituye el eje del segundo gran ciclo, con un tiempo de prolongación –las fiestas de Epifanía- y un tiempo de preparación, el Adviento.

1.231 Navidad y Epifanía: dos fiestas para un mismo acontecimiento

Cuando en la iglesia romana del cuarto siglo comienza a celebrarse la fiesta de la Natividad del Señor el día 25 de diciembre, como resultado de una cristianización de la antigua fiesta del *Natalis solis invicti* (nacimiento del sol invicto), en las iglesias orientales ya existía la fiesta de la Epifanía –Manifestación del Señor-, celebrada el día 6 de enero, conmemorando ya bien el nacimiento de Jesús, su bautismo o el milagro en las bodas de Caná de Galilea, según la práctica de cada región (Reckinger 1973). Es probable que la fecha del 6 de enero correspondiera a la celebración antigua en honor de algún dios solar en la ciudad de Alejandría (Denis-Boulet 1961). Es por ello que las fiestas de Navidad y Epifanía no se proponen celebrar al aniversario de Jesús –cuya fecha desconocemos- sino más bien contrarrestar las fiestas ancestrales del solsticio de invierno –cuando en el hemisferio norte se incrementa la fuerza y la duración de la luz del sol-, fijadas en los días ya señalados, y sustituirlas por la adoración a Jesucristo, verdadera luz

del mundo (Saxer 1998). La asimilación del simbolismo del sol a la figura de Cristo encontró rápidamente su fundamento bíblico (Sal 18, 6; Mal 4, 2; Lc 1, 78; Jn 8, 12).

Con el paso del tiempo, las prácticas litúrgicas de oriente y occidente interactúan y se influyen mutuamente. En la tradición occidental, el 25 de diciembre sigue siendo el día de la Navidad –nacimiento del Señor- y el 6 de enero es la celebración de la Epifanía, haciendo énfasis en la visita de los sabios del oriente al niño Jesús y su familia (Mt 2). Este tema, unido al bautismo de Jesús en el Jordán y su primer milagro público en las bodas de Caná, constituyen las fiestas de Epifanía, que suelen concebirse como una prolongación de la Navidad, aunque son parte del mismo evento central de la encarnación. Como se ve, a diferencia de la Pascua –una celebración histórica-, Navidad y Epifanía son fiestas estacionales cuyas fechas carecen de base histórica (Chupungco 1981).

Si el propósito central de las fiestas de Epifanía y Navidad no es quedarse en el marco estrecho de la celebración del aniversario cronológico de Jesús, lo más apropiado es comprenderlas bajo el signo teológico de las manifestaciones de Dios a la humanidad en la persona de su Hijo (Ramis 2000). Sin la encarnación no hubiera habido pasión ni resurrección, ni tampoco vendría el Espíritu sobre la comunidad de seguidores del Resucitado. Así se integran las festividades más antiguas del calendario litúrgico: Epifanía, Pascua y Pentecostés. A estos momentos cruciales de la historia de la salvación faltaría la dimensión de la espera escatológica de la manifestación plena del reino de Jesús, la cual constituye un tema fundamental de la estación del Adviento.

1.232 El Adviento

Adviento proviene del latín *adventus*, advenimiento, venida. En las prácticas culturales de la sociedad grecorromana, el adviento señala la venida anual de la divinidad a su templo para visitar a sus fieles. En el ambiente de la corte, el término señalaba la primera visita oficial de algún personaje importante al asumir un cargo. En la literatura cristiana de los primeros siglos, *adventus* designó la venida de Cristo entre los seres humanos. Adviento, Navidad, Epifanía expresan de este modo la misma realidad fundamental (Jounel 1992).

White (2005) comenta los comienzos del Adviento de la siguiente manera:

Un concilio realizado en España en el año 380 decretó que “a partir del 17 de diciembre hasta el Día de la Epifanía, que es el 6 de enero, nadie tiene permiso para ausentarse de la iglesia”. Este es un precedente para el Adviento en una época en que la propia Navidad aún era desconocida en España. En el siglo V, un período de 40 días para la preparación de la Epifanía estaba siendo practicado en regiones de la Galia (este era un paralelo de la Cuaresma, y comenzaba mas o menos cuando el Adviento comienza actualmente). Finalmente, Roma adoptó un Adviento de cuatro semanas antes de Navidad (48).

El Adviento es una celebración de origen netamente occidental. Los primeros indicios provienen del siglo VI, “las homilias de Gregorio Magno (590-604) atestiguan que en su tiempo, había ya en Roma un período de preparación para la Navidad. El Adviento primitivo fue solamente una preparación piadosa y ascética para la Navidad” (dos Santos 1976, 3). A partir del siglo VII, el Adviento comienza a ser un tiempo de espera de la venida del Señor y no simplemente un período que prepara la Navidad. Se incorporan así, en la teología del Adviento, los temas de la parusía y el juicio final.

La espiritualidad del Adviento combina dos grandes temas: la preparación para celebrar el nacimiento de Cristo –primera venida- y la espera de su venida gloriosa al final de los tiempos (Augé 1996). La primera venida de Cristo anuncia la segunda, y esta última se fundamenta en la anterior. El Adviento expresa la tensión entre el *ya* de la salvación cumplida en Cristo y el *todavía no* de la manifestación plena de esa salvación (Bergamini 1987). La espera del tiempo nuevo no es una actitud pasiva. Esperamos el mundo nuevo preparando las condiciones para su alumbramiento. La esperanza escatológica de la iglesia se alimenta de las acciones concretas que cristianos y cristianas realizan para anticipar ese mundo justo y fraterno que soñamos. De ahí que el Adviento acentúe la dimensión histórica de la salvación. La primera venida destaca que Dios se hace historia en nuestro tiempo. La espera de la segunda venida nos orienta hacia el cumplimiento de las promesas de Jesús: “Es por esta razón que el Adviento también apunta hacia el carácter misionero de la iglesia. En tanto celebra la primera venida de Cristo y aguarda su regreso, la iglesia actúa” (Martini 2002: 12).

Barros y Carpanedo (1997) afirman que:

El Adviento es el tiempo que más concretamente expresa la denuncia profética de la iniquidad del mundo y la proximidad del Señor que trae la salvación. La liturgia, siendo el memorial del Señor presente en medio de su pueblo, supone una espiritualidad y una práctica social de Adviento y se expresa como

sacramento de la caminata del pueblo hacia el Reino. En un mundo marcado por el comercio excluyente, en que la Navidad se volvió sacramento de la religión capitalista y neoliberal, es urgente el profetismo de celebrar que Dios viene como libertador y aguardar la manifestación de su venida en las luchas de los pobres y pequeños (Barros-Carpanedo 1997, 85).

De acuerdo con estos autores, se puede concluir que el Adviento promueve una espiritualidad litúrgica transformadora.

1.24 El Tiempo Común

Los ciclos de Pascua y Navidad constituyen los llamados *tiempos fuertes* del año litúrgico, en los cuales se condensan los grandes eventos que fundamentan la fe cristiana: la resurrección y la encarnación de Cristo. Las semanas comprendidas entre estos dos ciclos conforman un período que ha recibido varios nombres: *tiempo común*, *tiempo ordinario* o *tiempo durante el año*. Los domingos que siguen a las fiestas de Epifanía también son llamados *domingos después de Epifanía*. De igual forma los domingos que siguen a la fiesta de Pentecostés serían los *domingos después de Pentecostés*. Antiguamente, estos dos períodos eran entendidos como épocas diferentes sin un vínculo entre sí. Hoy en día son concebidos de manera unitaria, como una sola serie (Adam 1990).

El eje que mantiene unidos los domingos del tiempo común es la celebración del Día del Señor. El énfasis de estas semanas es profundizar en el significado teológico del domingo como día del Señor, día de la memoria de la resurrección y por ende, del inicio de la nueva creación, del tiempo nuevo inaugurado por la presencia y la acción del Resucitado en medio de la iglesia. Por lo tanto, el tiempo común no debería parecerse un período débil en comparación con los ciclos de Pascua y Navidad. El tiempo durante el año nos remite nuevamente a los orígenes litúrgicos de la iglesia cuando todavía no se había estructurado el año litúrgico y las comunidades cristianas vivían intensamente el recuerdo y la actualización de la pascua de Jesús cada semana.

Los domingos del tiempo ordinario nos ayudan a valorar la repercusión de las celebraciones de Navidad y Resurrección en el cotidiano de la vida. Las emociones vividas y los compromisos asumidos durante los tiempos fuertes deben convertirse en testimonio de vida, fortaleciendo así la tarea misionera y profética de la iglesia. Por eso, algunos han denominado al tiempo común como *Tiempo del Reino*. Según White (2005)

la idea proviene de las reformas realizadas por los protestantes norteamericanos al año litúrgico en las primeras décadas del siglo XX. El Tiempo del Reino –o época de la misión de la iglesia- nos invita a perpetuar las enseñanzas y gestos de Jesús en la vida y obra de la iglesia. Es el tiempo del crecimiento, no sólo en términos de evangelización y discipulado, sino también de maduración de la fe de los y las creyentes. El tiempo común constituye así una invitación permanente a ser comunidades del reino, a extender en medio del mundo las acciones de sanidad, liberación, reconciliación y salvación que Jesús hiciera. Este es el sentido que debe marcar la celebración semanal del Día del Señor.

Por otro lado, el tiempo común debe ser entendido como un período de reposo y asimilación, haciendo posible la interiorización de las verdades y potencialidades del reino. Carpanedo (1993) habla de la búsqueda de la calma después de lo extraordinario como elemento de equilibrio y normalidad. Y añade:

El Tiempo Común nos reconcilia con lo normal y nos ayuda a descubrir el día-a-día como tiempo de salvación, según la promesa del resucitado: “estare con ustedes todos los días”. El Señor se revela a nosotros, en los acontecimientos diarios, en nuestras vivencias y cansancios, en la convivencia, en el trabajo... Es ahí, en el interior de cada día, que damos prueba de nuestra fidelidad (4).

En el decursar del tiempo y el desarrollo del año litúrgico, el tiempo ordinario se ha enriquecido con la incorporación de otras fiestas y solemnidades. El domingo después de Pentecostés se celebra el Domingo de la Trinidad –reconociendo el cumplimiento de la salvación realizada por Dios, a través de Cristo, en el Espíritu Santo. En la tradición protestante, el 31 de octubre se recuerda la Reforma –un desafío constante a la iglesia que se acomoda y pierde la capacidad de responder al tiempo en que vive. Una de las últimas fiestas incorporadas al calendario cristiano –instituida por Pio XI en 1925- fue la solemnidad de Cristo Rey del Universo, un domingo antes del inicio del Adviento. Afirmar que Cristo es el Señor de la historia y único Rey del universo no es sólo confesarle como primogénito de la nueva creación. Es también “reconocer la prioridad de su señorío y definir nuestra lealtad al evangelio frente a los poderes –políticos, económicos, religiosos- de nuestro tiempo” (López 2005, 81).

Otras solemnidades observadas son la Transfiguración del Señor, la Exaltación de la Cruz; la solemnidad del Cuerpo y la Sangre de Cristo (*Corpus Christi*) y la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, estas dos últimas en la tradición católico-romana.

Teológicamente hablando, estas fiestas –incluyendo Trinidad y Cristo Rey- no celebran ningún aspecto particular del misterio de Cristo ni sugieren un contenido específico que no esté ya presente en los ciclos fuertes. Por ello son llamadas fiestas “de idea”, al versar sobre alguna verdad de la fe, algún aspecto de la enseñanza y la piedad cristiana o sobre ciertos títulos del Señor. También se les conoce como fiestas devocionales, temáticas o dogmáticas (González 2000). A nivel local, las iglesias cristianas celebran también el aniversario de su fundación, de la dedicación de los templos y otros eventos importantes en la vida y la historia de cada comunidad.

De igual modo, el tiempo común es más propicio para tener en cuenta efemérides importantes que transmiten la historia, el carácter y la sensibilidad de nuestro mundo moderno: el Día de la Mujer, el Día de las Madres, el Día de los Padres, el día de la Independencia –según cada nación-, el Día del Medio Ambiente, el Día Mundial de la Lucha contra el Sida. Estas fechas –y otras, también de origen no religioso- deben ser asumidas por el calendario cristiano por varias razones.

En primer lugar, la encarnación y la resurrección son eventos que muestran la entrada de Dios en la historia humana. Al incorporar estas efemérides, la iglesia se identifica con la historia humana en la cual está insertada y ofrece, además, una lectura cristiana de estos eventos, enriqueciendo su significado. Segundo, la iglesia celebra la historia de la salvación en diálogo constante con las culturas y las tradiciones humanas. De no ser así, ¿cómo proclamar un evangelio encarnado en la realidad que la gente vive? ¿cómo comunicar un mensaje que sea relevante, pertinente y actual? Tercero, entretener el calendario cristiano con el calendario secular es mostrar fidelidad al propio proceso de origen y desarrollo del año litúrgico, el cual nació y creció en interacción con las prácticas culturales de los pueblos. Por último, sentir como propios los clamores y anhelos de la humanidad –y la iglesia no es otra cosa que humanidad regenerada por el amor de Dios- ayudará a los cristianos y cristianas a seguir superando ese abismo fatal e innecesario entre iglesia y mundo, que produce un evangelio estéril y desentendido de la vida.

1.3 Espiritualidad y pastoral del Año Litúrgico

1.3.1 Encarnar la salvación en el aquí y el ahora de la historia

La pastoral del año litúrgico debe ayudar a colocar la vida en consonancia con la misión de Dios. La iglesia es comisionada, colabora con la acción redentora de Dios en el mundo y las etapas del año litúrgico muestran los diversos momentos de esa acción, profundizando el seguimiento a Cristo en el contexto de la vida cotidiana. Lo importante es encarnar el hecho salvífico celebrado en el testimonio cristiano.

El año litúrgico ayuda a las comunidades cristianas a encontrarse con el Dios de la historia, el Dios de Jesús. Para que esta herramienta litúrgica sea pertinente y relevante, cada momento de la historia de la salvación (Semana Santa, Pentecostés, Navidad) se actualiza en el aquí y el ahora de la vida humana. La esencia de la fe cristiana se presenta de manera íntegra y auténtica, confrontando creativamente el lenguaje bíblico y las formas actuales en que el ser humano se comunica.

El año litúrgico no es una idea sino una persona: Jesucristo y su misterio actuante en el tiempo. La memoria de Jesús es celebrada entonces como presencia y profecía: Cristo actuando en la comunidad y trayendo una palabra de exhortación y esperanza para nuestro tiempo (Bergamini 1987). El carácter cristocéntrico del año litúrgico alimenta una espiritualidad centrada en las enseñanzas y la vida de Jesús. El evangelio es el criterio ético fundamental que orienta la vida y la acción de la iglesia. Participar del bautismo y de la mesa del Señor nos señalan que nos comprometemos con esa nueva realidad que Jesús inicia y la iglesia prolonga en el mundo: el reino de Dios y su justicia.

Sin embargo, como afirma Bernal (1997), los ritos no son suficientes para transformar el mundo. Creer en Jesús y aceptar el bautismo implica

asumir una permanente actitud de transformación y cambio. Por otra parte, celebrar la eucaristía es proclamar que es posible la fraternidad; es asumir un compromiso de lucha contra todo lo que se opone y bloquea el proyecto evangélico de fraternidad universal; es declararse enemigo de todo lo que esclaviza al hombre; es estar dispuesto, como Jesús, a dar la vida para que el mundo se salve. Ritualidad y militancia no son dos opciones contrapuestas (46-47).

Los seres humanos que celebran y acogen el don de Dios deben responder con una vida de compromiso y servicio para renovar su realidad.

1.32 La reiteración como proceso de crecimiento y maduración

Cuando se afirma que las celebraciones del año litúrgico no son mera repetición sino crecimiento hacia la consumación del reino de Dios, se está hablando de un crecimiento con responsabilidad histórica. Ese crecimiento viene dado por el nivel de toma de conciencia de las particularidades históricas en que se encarna y se expresan los contenidos de la fe cristiana. Cada año, los temas abordados en el año litúrgico encuentran nuevos desafíos lanzados desde la vida de la iglesia, la sociedad, la familia; desde las urgencias del deterioro del medio ambiente; desde los conflictos éticos, políticos, militares y religiosos. En efecto “lo que se repite en el año litúrgico nunca se repite de la misma manera. . . sino siempre en un nivel superior, en un contexto inédito y distinto, porque el mundo y la humanidad, los cristianos y los que celebran ya no son lo que eran un año antes” (CELAM 2005, 396).

Del mismo modo, Floristán (1993) observa los aportes del carácter cíclico del año litúrgico para el proceso de maduración y fortalecimiento de la comunidad de fe que celebra permanentemente las obras de Dios en su vida.

La repetición anual de las fiestas hace que el rito anude y unifique las vivencias y experiencias personales y grupales de la fe. La reiteración litúrgica responde, de una parte, a la necesidad de ahondar el significado del ritual, con objeto de que se desarrolle y madure el sentimiento religioso, suscitado por el símbolo que cristaliza las pulsiones más hondas de la persona. . la repetición ritual ayuda a mantener la memoria personal y colectiva que contribuye a la identificación de las personas y los pueblos (494).

1.33 Dimensión ecuménica y escatológica

El misterio pascual que es celebrado a lo largo del año litúrgico se manifiesta en su dimensión ecuménica y escatológica. Cuando celebramos la renovación de la vida y la historia nada, dentro del mundo creado, queda fuera del alcance de la acción salvífica de Dios en Cristo. La liturgia cristiana siempre ha sido celebración histórica, celebración en la historia y celebración de la historia. Tierra, humanidad e historia forman un solo conjunto. La historia humana es tan sólo una pequeñísima porción de la historia del universo. Es necesario incorporar esa historia universal, cósmica, en el espacio litúrgico, pues también la ancestralidad del universo nos habla de la obra creadora de Dios. Es hora de reconocer que la historia de la humanidad siempre tuvo un escenario natural que aún

no es tomado en cuenta como sujeto histórico. La historia de la salvación es también la historia de la creación. La ecología es el lugar de la venida de Dios (López 2007).

La creación entera gime por un nuevo tiempo de paz, comunión y justicia. La irrupción del reino de Dios en la historia y la esperanza de la redención final es una experiencia cósmica y universal. No sólo se limita a los cristianos, a las religiones, ni a los seres humanos, “es una inspiración, una voz que expresa el gemido del universo, un clamor que se eleva de todas las criaturas que aguardan su redención” (Barros y Carpanedo 1997, 87). La Cena del Señor es señal de ese mundo nuevo que soñamos. Cuando participamos de la Santa Cena anunciamos la esperanza de que todos los seres humanos podamos sentarnos a una mesa común y compartir el fruto de nuestro trabajo en armonía y fraternidad. A la vez, se denuncia un orden económico injusto y desigual que aún condena a millones de personas a la pobreza y el hambre, y anuncia que el horizonte de la humanidad es una mesa donde todos y todas en igualdad de condiciones para disfrutar de los bienes de la creación (López 2005).

La dimensión escatológica del año litúrgico no consiste en la proyección de la vida en una realidad metafísica, supramundana. La celebración litúrgica no sustrae a la comunidad de su tiempo histórico para realizar el culto en un clima de eternidad o atemporalidad fuera del dominio de las leyes humanas y naturales. La liturgia se sitúa en la historia actual, con sus valores y problemas. En ella confluyen

el pasado, con toda su riqueza de intervenciones de Dios, el presente, con sus circunstancias concretas y determinantes de la asamblea que celebra, y el futuro, como meta escatológica que moviliza la esperanza y el compromiso de los cristianos. . .”Cada vez que comemos de este pan y bebemos de esta copa, anunciamos la muerte del Señor, hasta que él vuelva”. La liturgia es celebrada en la tensión de una línea que avanza en la dirección del encuentro definitivo con el Señor de la historia (CELAM 2005, 395).

Cuando recordamos el pasado, el presente es iluminado y el futuro vislumbrado con esperanza. El año litúrgico anuncia la llegada de un tiempo nuevo en la sucesión de los finales y los comienzos. Cada fin de estación lleva en sí mismo la simiente de otra que se inicia.

1. 34 El diálogo entre fe y cultura

El año litúrgico se apropia de las estructuras religiosas, antropológicas y culturales de los pueblos, y lo hace desde la peculiaridad de la fe bíblica. Tanto el pueblo de Israel

como la iglesia reinterpretan las tradiciones religiosas de los pueblos, relativizando sus elementos festivos y situando al ser humano por encima de las estructuras litúrgicas. De esa manera, el año litúrgico se orienta hacia la sistemática y plena liberación humana (López Martín 2000).

Las festividades desarrolladas a lo largo del año litúrgico procuran la renovación de la vida de comunidad. Así como la fiesta, en tanto acontecimiento cultural, es un espacio de ruptura con la rutina, re-creación de la vida y afirmación de los valores para un determinado grupo humano, de igual modo la liturgia cristiana celebra, durante al año, la iniciativa de Dios al acercarse y entrar en la historia de la humanidad, la libertad gozosa que Jesús nos da en su palabra y en su resurrección, y el empuje liberador del Espíritu al desafiarnos para romper con los órdenes establecidos y emanciparnos de nuestras esclavitudes cotidianas (Augé 1996).

2. La Pastoral: fundamentos históricos, teológicos y eclesiológicos

2.1 Definición, sujeto y objeto de la Pastoral

Entendemos por pastoral la práctica y la acción en la vida de la iglesia, una práctica hacia la comunidad de creyentes y hacia la sociedad y el mundo. La pastoral evoca las formas en que la iglesia participa de manera significativa en la historia que le corresponde vivir (de Santa Ana 1984). Dicha práctica eclesial busca la realización del reino de Dios aquí y ahora, en la vida de las personas y en los diversos ámbitos de la existencia y las relaciones humanas. Según Floristán (1993) la acción pastoral es “la totalidad de la acción de la Iglesia y de los cristianos, a partir de la praxis de Jesús, de cara a la implantación del reino de Dios en la sociedad” (144). De ahí que la pastoral de la iglesia tenga un carácter contingente, histórico y contextual. Y esta acción eclesial debe ser una experiencia de esperanza que combine el servicio a la persona humana y la alegría de quienes lo realicen.

La pastoral es un acto carismático-ministerial de discernimiento espiritual realizado por la comunidad de fe, responsable de su edificación y misión. Es acción y experimentación en medio de la vida, es praxis creyente (Della Torre 1987). Es por ello que la comunidad de creyentes en Jesucristo constituye el *sujeto* de la pastoral, reflexionada como quehacer teológico –teología pastoral- y aplicada como práctica transformadora de la realidad eclesial y social –acción pastoral. Esta práctica o acción

pastoral de todos y todas las creyentes, en diálogo franco con el mundo y la historia, va a ser el *objeto* de la pastoral, es decir, la vida de la iglesia en general.

Iglesia y pastoral, por ende, se relacionan de manera interdependiente. El modo de ser iglesia determina la acción eclesial. El modo de entender a la iglesia en su esencia determina su forma de existir en el tiempo y el espacio. La eclesiología esencial –el ser de la iglesia, sus elementos constitutivos- y la eclesiología existencial –la iglesia en su contexto- son los modos en que se da la realidad eclesial (Ramos 1995). De esta manera, la pastoral delimita objetivos, tareas, actitudes, prioridades, y sistemas organizativos –lo existencial. Esta es una función crítica reconstructora de la imagen eclesial auténtica –lo esencial. Así, “busca el marco teológico desde el cual discernir lo que hacemos, y habla de las condiciones de la acción de la iglesia y de su imagen real, de cara a ayudar en la elaboración de su desarrollo” (Prat 1995, 48).

2.2 Breve historia de la Pastoral

La preocupación pastoral aparece en algunos textos proféticos del Antiguo Testamento, cuando Yavé pide cuenta a los líderes del pueblo –reyes, sacerdotes, jueces, falsos profetas- por el cuidado de sus hermanos y compatriotas (Jr 23, 1-4; Am 5, 10-15). Llama también a todo el pueblo a la responsabilidad pastoral, cuando “invita al ser humano a acompañarlo en la historia y construir con él una comunidad de hermanos y hermanas, un pueblo cuya estructura social esté basada en el amor y la justicia” (Sánchez 1989, 56). Yavé no solamente demanda el cuidado pastoral del pueblo sino que fundamenta su reclamo en su propia actuación como pastor (Ez 34, 11-16). Aquí se dan las dimensiones teológicas y políticas de la pastoral: la labor pastoral “tiene que ver con aquellos niveles de la realidad sobre los que incide decisivamente el juego de poderes que existe en una situación dada” (de Santa Ana 1984). La imagen del pastor será una de las principales figuras con que Israel se refiere a Dios, en especial a su preocupación por el pueblo humilde, por las personas más débiles e indefensas (Sal 23). Jesús también será el “buen Pastor” que da su vida por los suyos, como muestra de amor y fidelidad incondicional (Jn 10).

La práctica pastoral de Jesús tenía como horizonte la edificación del reino de Dios, por lo cual había en ella implicaciones económicas, políticas y ético-sociales. Los milagros, el perdón de los pecados y la comunión de mesa eran anticipaciones del reino,

acciones-signos que expresaban la búsqueda de la liberación integral de las personas. Así, la buena noticia se hacía palpable, viviente en medio de la nueva comunidad de hermanos y hermanas, comunidad de inclusión, de fraternidad, de justicia y misericordia (Floristán 1993).

En la iglesia del primer siglo, aún contando con la presencia y el rol de los líderes en cuanto a cuidado, guía y acompañamiento, la pastoral se ejerce en la diversidad de ministerios que los creyentes colocan al servicio de la comunidad (1 Co 12, 12-30), en obediencia a Jesús, quien sirvió primero. Los ministerios pastorales que la iglesia desarrolla –anuncio del kerigma, celebración, servicio, comunión fraternal, enseñanza, testimonio- deben verse como dimensiones de la acción pastoral de todos los creyentes en su entorno social y para la transformación del mundo. Es en la vivencia de su sacerdocio que cada creyente participa del ministerio pastoral (Volkman 1998). Hasta la era constantiniana, los ministerios pastorales eran ejercidos por laicos y jerarcas a manera de un pueblo diaconal (Ef 4, 11-12), sin poner mucho acento en las diferencias clericalistas, propias de los años siguientes cuando la clase sacerdotal concentra en sus manos las acciones y servicios pastorales, pasando los laicos a ser objeto de la pastoral.

De acuerdo con Gutiérrez (1970), la pastoral de cristiandad caracterizó a la historia de la iglesia desde Constantino hasta el nacimiento de la era moderna. Sus principios fueron: 1) la evangelización por la sacramentalización inmediata, las personas reciben el bautismo sin un proceso de conversión que produzca una vida comprometida con el evangelio, sólo importa observar ciertas normas morales y recitar fórmulas de memoria; 2) el sacramento da la seguridad de la salvación, sin exigencias de amor y solidaridad con otros; 3) todos los ámbitos de la vida ciudadana sustentan la fe cristiana, tributan a su conservación, se produce una sociedad cristiana, basada en la unión Iglesia-Estado, la acción de la iglesia no tiene conciencia crítica desde el mundo, la pastoral no está al servicio de la vida de las personas sino que vela por mantener el dominio absoluto de la iglesia-institución, es una pastoral centrada en la ley y no en el ser humano.

La Pastoral, como disciplina teológica, surge en el contexto de la reforma tridentina para aplicar la teología a la situación práctica de la vida. Se desarrolla como un saber pragmático empírico, dedicándose a establecer los deberes del ministro de la comunidad en su tarea de enseñar, de administrar los sacramentos y de edificar la

comunidad. En ese sentido se destacan las obras primas *Theologiae practicae compendium*, de J. Molanus, en 1585, y *Enchiridium theologiae pastoralis*, del padre Binsfel, obispo auxiliar de Tréveris, en 1591.

En la segunda mitad del siglo XVIII, la teología pastoral ocupa el rango de disciplina académica en la Universidad de Praga, como resultado de la reforma universitaria liderada por el abad benedictino Stefano Rautenstrauch y aprobada por la emperatriz María Teresa de Austria (Meza 2002). De acuerdo con algunos autores – Ramos, Midali- es a partir de estos momentos que se puede hablar del inicio de la historia académica de la pastoral, en el marco de las concepciones eclesiológicas modernas (Ramos 1995).

La escuela teológica de Tubinga protagoniza los principales aportes en el área de la teología pastoral en el siglo XIX. Algunos autores –Drey, Sailer- enfatizan el sustento bíblico de la pastoral, viéndola como continuación de la palabra de Jesucristo, situando la acción del pastor al servicio de la revelación. “Situar la teología pastoral y la acción de la iglesia dentro de unas coordenadas cristológicas, eclesiológicas y salvíficas supone un verdadero avance... aunque lamentablemente se siga identificando al sacerdote con la iglesia” (Ramos 1995, 36-37). Otros estudiosos comenzaron a fundamentar científicamente la teología pastoral. Uno de los presupuestos de la obra de A. Graf y J. A. Mohler plantea que la teología es la autoconciencia científica de la iglesia, y la pastoral se ocupa entonces de la conservación, desarrollo y realización de la iglesia en su autoedificación. La teología pastoral deja de ser una conclusión práctica de las otras materias sistemáticas, ganando su propio status como disciplina teológica, al tiempo que se concentra más en lo eclesiológico que en la persona del pastor. De ahí que se prefiera más el término de “teología práctica” al de teología pastoral.

En el protestantismo, Friedrich Schleiermacher es considerado el padre de la teología práctica. El teólogo alemán entendía que la teología práctica, al ser propuesta para el currículum académico de la Facultad de Teología de la Universidad de Berlín, en 1810, debía desarrollarse paralelamente a las otras disciplinas teóricas, lo cual denotaba una realidad lamentable: las disciplinas teológicas habían olvidado su vocación práctica. En el contexto del Iluminismo, “la teología se esfuerza por demostrar su legitimidad como ciencia. En ese afán, se hace víctima de un academicismo estéril y se aleja de la

vida de la iglesia” (Hoch 1992, 102). Aunque consideraba la teología práctica como ciencia al servicio de la conducta de la iglesia, ordenada a una acción responsable, Schleiermacher mantuvo la visión de que la teología práctica es una herramienta técnica para fortalecer y regular el ministerio pastoral de la jerarquía eclesial.

De acuerdo con de Santa Ana (1984), la comprensión de la pastoral en la tradición protestante siempre ha estado ligada a la función del pastor. Mientras que en el catolicismo, el término indica a la comunidad –al menos a partir de la segunda mitad del siglo pasado-, en el protestantismo se refiere a un individuo, sobretodo a la responsabilidad de la predicación. En esto ha sido importante la influencia de la teología dialéctica de Kart Barth quien “convierte la teología práctica en teología de la palabra o en teología kerigmática” (Floristán 1993, 116). Los reformadores nunca hablaron de pastoral, aunque hicieron alusión al ministerio del pastor (de Santa Ana 1984). Esta visión pastorcentrista ha chocado con el principio reformado del sacerdocio universal de los creyentes.

En las primeras décadas del siglo XX, a pesar de la influencia de los manuales de pastoral que –de acuerdo con las directrices del Vaticano I- seguían enfatizando la tarea de los ministros como “recetario de consejos pastorales” y la “cura de almas” desde una perspectiva dualista e individualista, la teología pastoral fue enriquecida como resultado de las nuevas proyecciones teológicas y los propios movimientos que se dan en el seno de la iglesia –como el movimiento bíblico, litúrgico, laical, ecuménico. Los cambios socio-culturales y políticos de este tiempo, junto al avance de la secularización presentaron nuevos retos a la teología, la cual comienza a dialogar con otras ciencias. La necesidad de un quehacer teológico relevante a la problemática humana realzó la importancia de su carácter pastoral. Se crean institutos de pastoral para ayudar a quienes se dedican a las actividades pastorales, especializándose en las distintas áreas de la disciplina.

Fueron relevantes, en el período entre las dos guerras, los aportes de Franz Xaver Arnold (escuela de Tubinga) y Pierre A. Liegé (escuela de París) para devolver a la pastoral su dimensión eclesiológica y por tanto construir una acción pastoral de tipo comunitaria y menos individualista, cuyo fin es la edificación del Cuerpo de Cristo. Para Arnold la teología pastoral estudia la revelación divina en la Biblia, la evolución histórica de la iglesia, así como el espíritu y la esencia del cristianismo (Floristán 1993). La

teología pastoral se hace más dinámica y el análisis de la actualidad histórica, imprescindible. Esta reflexión teológica no es recetario de la dogmática sino que tiene como objeto de estudio las acciones eclesiales.

A raíz de la segunda guerra mundial, el movimiento pastoral surgido en Francia desarrollará la propuesta conocida como “pastoral de conjunto”, una profunda reflexión teológica cuya repercusión será retomada y desarrollada en el Concilio Vaticano II. La pastoral de conjunto propondrá, para el logro de una pastoral eficaz: 1) el conocimiento del mundo y la relación de la iglesia con él; 2) la integración de las acciones pastorales para poner fin a la fragmentación de la acción pastoral en su totalidad; 3) la potenciación de los agentes de pastoral y 4) la orientación de las acciones pastorales hacia ambientes específicos (Ramos 1995).

El Concilio Vaticano II significó un aliento significativo para los estudios de teología práctica así como la toma de conciencia, por parte de la iglesia, de su responsabilidad pastoral ante el mundo. Significó un punto de llegada –profundización y síntesis de los movimientos y reflexiones anteriores sobre la pastoral- y un punto de partida e irradiación mundial como evento orientador del quehacer pastoral de la iglesia. Vale destacar, entre otros aportes: 1) el fortalecimiento de la pastoral del laicado, de su propio apostolado y participación en la misión de la iglesia como miembros del Pueblo de Dios, cuya dignidad y responsabilidad provienen directamente del compromiso asumido en el bautismo para pertenecer a un nuevo ámbito de relaciones y compromisos con la transformación de realidades injustas (Ritchie 1989) ; 2) la comprensión de la evangelización integral –más allá del culto- como el conjunto de las acciones pastorales de la iglesia en el mundo, que a través de la inculturación de la fe y la pastoral, produce una acción pastoral diversificada que valora cada contexto y realidad cultural.

La obra del teólogo alemán Karl Rahner profundizó las tesis pastorales del Concilio haciendo una importante contribución en el desarrollo de la teología pastoral como interpretación de la situación de la iglesia, valiéndose del análisis socio-teológico de la iglesia, su ubicación y realización en la historia y la comunidad (Prat 1995). Rahner enfatiza también la responsabilidad de todos los bautizados en la tarea de la iglesia, leyendo de manera crítica los signos de los tiempos, sin aspirar a encontrar respuestas

absolutas y eternas a cada situación, porque en el aquí y el ahora es donde Dios efectúa la salvación (Elizondo y Greinacher 1983).

La teología latinoamericana de la liberación (TdL) ha insistido en la propuesta de una acción pastoral contextual y profética como resultado del compromiso de las iglesias con las luchas de los pueblos por la justicia y la paz. La pastoral profética –según Gustavo Gutiérrez- desafía a la iglesia a “vivir, en forma radical y coherente, las exigencias sociales del Evangelio” (Gutiérrez 1970). En situaciones de agudo conflicto social cobra auge el movimiento popular y muchos sacerdotes y laicos se comprometen con la denuncia de la opresión y las causas populares, animados por los aires renovadores del Vaticano II y la Conferencia del CELAM en Medellín, en 1968.

La pastoral profética desafía a la iglesia para hacer más creíble su mensaje, sacando todas las consecuencias de la afirmación de la salvación universal: la vivencia del amor hacia el otro, liberándolo, será el criterio de la salvación. La pastoral asume el rostro del pueblo, se encuentra a Dios en el prójimo y en su padecimiento. La iglesia se convierte a la causa de los oprimidos, dialoga con su mundo y dirige una ofensiva contra toda forma de atropello y exclusión. Se da la convergencia cultural e ideológica entre cristianos y no cristianos en su lucha por los derechos humanos porque el Reino promueve la liberación histórica de las personas. Las comunidades eclesiales de base concretizan esta acción pastoral profética. Es un nuevo modo de ser iglesia: contextualizada, pobre y mártir.

En medio de esta realidad, la TdL brindó un gran aporte en la relación efectiva entre teoría y práctica, al constituirse como una teología de la praxis –que reflexiona a partir de la vida de las comunidades cristianas-; como una teología en la práctica y para la práctica –al ofrecer recursos para quienes están comprometidos en las luchas de liberación. La TdL “rescató aquella verdad, ya enfatizada por Lutero, según la cual, toda teología es por definición práctica. En otras palabras, ella acabó con el conflicto entre el saber que resulta de la reflexión intelectual y el saber que resulta de la práctica de la fe” (Hoch 1992, 106). Por esta misma razón, la teología práctica perdió su razón de ser en la TdL, ya que esta hizo el camino directo entre teología y acción pastoral. En medio de ellas, la teología pastoral como teoría de la pastoral, quedó prácticamente anulada.

En los años recientes, y como resultado de los trabajos de los pastoralistas C. Floristán y M. Useros, una manera de abordar la teología pastoral es considerar sus contenidos en dos momentos de reflexión: la Pastoral fundamental y la Pastoral especial. Esto es conocido como el esquema “clásico”. La Pastoral fundamental estudia la naturaleza y dinámica de la acción pastoral. La Pastoral especial se ocupa de la edificación de la iglesia –donde entra el análisis de los ministerios pastorales- y su relación con el mundo (Szentmártoni 2000).

En el campo protestante, y a partir de los años 70, debe destacarse las contribuciones de Emilio Castro y Orlando Costas para la búsqueda de una pastoral más eclesial, aunque manteniendo una referencia a lo clerical (Castro 1972). La pastoral –según Costas- se enmarca en la perspectiva misional de la iglesia y la acción redentora de Dios en la historia, y se pregunta por el significado de la fe para una persona, comunidad y nación, viendo cómo el evangelio es entendido, experimentado y celebrado en estos tres niveles. La pastoral vela por la interacción entre el ser humano y el evangelio para que aquel se transforme en un ser responsable por su bienestar y el de la comunidad. La acción pastoral será comprometida en tanto logre ser ecuménica, contextual y autóctona.

Castro reflexiona en la acción divina en la historia de los pueblos. El testimonio bíblico arroja luces sobre cómo Dios sigue actuando hoy, sobre cuál debe ser la misión de la iglesia y la acción pastoral que permita realizar esa misión. La historia bíblica es paradigmática ya que muestra la marcha de la humanidad en busca de perdón y esperanza, una humanidad frente al fracaso y la promesa buscando cielos y tierra nuevos. Bajo la acción del Espíritu, la comunidad de fe orienta su pastoral en las luchas de liberación que se dan en nuestro continente. En ese camino la iglesia y su pastoral se renuevan cuando se identifican con los problemas del pueblo y buscan posibilidades de vida digna y abundante.

En Brasil se han observado diversos intentos de renovación y de reformulación de la pastoral protestante, a través de publicaciones, encuentros y producción de recursos para el trabajo de iglesias y movimientos ecuménicos. Entre ellos debe mencionarse la labor del Centro Ecuménico de Documentación e Información (CEDI), y el Centro Evangélico de Estudios Pastorales (CEBEP). En Centroamérica hay que mencionar la labor del Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales (CELEP).

En su obra *Por las sendas del mundo caminando hacia el reino*, de Santa Ana (1984) propone unos modelos bíblicos de acción pastoral. Primero, *la conformación a Cristo*: la comunidad cristiana sirve en fidelidad a aquel en quien Dios se encarnó, optando por la vida de los necesitados y excluidos, alimentando sus esperanzas de cambio, en franca oposición a los poderes de la muerte. Segundo, *la comunidad de ministerios*: inspirada en la naturaleza trinitaria de Dios, la acción pastoral es la expresión de una comunidad de ministerios, los carismas se manifiestan de distinta manera pero deben estar unidos para expresar la vida de la iglesia en Dios, en su amor. Esto reafirma el principio protestante del sacerdocio universal de los creyentes y resalta la acción del Espíritu Santo, quien da dones para ejercer la pastoral de toda la iglesia. Comunidad y participación son las dimensiones de la *koinonía* en la iglesia del Nuevo Testamento. Tercero, *animación en el Espíritu*. en medio de la historia, de sus conflictos y agonías, el Espíritu alienta y da valor a la comunidad cristiana en el camino hacia el reino prometido, por la justicia y la liberación del género humano.

En noviembre de 1988, se celebra un *Congreso sobre la Nueva Pastoral Latinoamericana* en el Seminario Bíblico Latinoamericano, con sede en San José, Costa Rica. Un significativo grupo de teólogos/as y pastores/as graduados de este seminario – entre otros invitados- se reúne para compartir experiencias, desafíos y orientaciones que permitan desarrollar una pastoral eficaz en la nueva realidad continental marcada por los horrores de las dictaduras militares, el creciente empobrecimiento de las mayorías, el subdesarrollo económico, el incremento de un estilo de vida utilitario y consumista, la ofensiva conservadora contra el evangelio liberador, el fortalecimiento de los nuevos movimientos religiosos que satanizan las luchas populares, entre otros factores.

La propuesta es encarar una pastoral transformadora que hace de la buena noticia, “buena realidad”, promoviendo a la vez la diversificación y concreción de la tarea pastoral a partir de luchas específicas que hoy protagonizan las mujeres, los jóvenes, los indígenas, los negros, los campesinos, los niños y niñas. A la vez, la pastoral también responde a situaciones determinadas y urgentes como la consolación y el acompañamiento, la lucha por la paz y los derechos humanos, por la tierra y la integridad de la creación. La pastoral encarna así el compromiso de una iglesia que es señal del

reino de Dios y busca transformar ese contexto latinoamericano según los valores de ese reino (Araya 1989).

Algunos años más tarde, Dennis A. Smith, coordinador del CELEP, en un encuentro de agentes pastoralistas, propone algunas estrategias pastorales contextualizadas para enfrentar los desafíos del momento en América Latina, partiendo de las necesidades de las nuevas configuraciones familiares no tradicionales –madres solteras, familias divididas por el divorcio, abuelas que crían nietos, viudas y huérfanos, niños de la calle- y del protagonismo creciente que tiene la mujer en la familia latinoamericana. Al mismo tiempo, hay que promover modelos masculinos que superen el machismo y la violencia. Y añade:

Urge rescatar lo lúdico y no perdernos en el racionalismo. Urge desarrollar una liturgia contextualizada, coherente y celebrativa... como producto de una conversación permanente entre las iglesias pentecostales y las iglesias históricas... urge articular una ética pública y una teología del poder... los espacios descentralizados facilitarían la participación de las mayorías excluidas en democracias participativas y responsables... hace falta discernir cómo se da la conversación entre cuerpo y espíritu. ¿Y qué del misterio de la sexualidad humana? ¿Qué del misterio del anhelo espiritual?... cualquier programa de catequesis o educación cristiana debe incluir criterios y metodologías que fomenten una percepción crítica de los medios... tenemos que capacitar a los predicadores para una predicación simple, creativa, contextualizada, profética, humana, tierna... ¿podemos ofrecer comunidades de integridad y cariño a tantos y tantas que ya están hartos de religión organizada? Hace falta retomar la teología en un mundo pluralista... Urge que los miembros de nuestras iglesias aprendan a hacer su propia teología, no para imponer sus creencias con astucia sino para sustentar su aporte a la construcción del bien común (Smith 1995, 80-81).

La nueva pastoral debe asumir al ser humano de manera integral y responsable. Poner atención en los afectos, promover el respeto a la diversidad y la participación, la construcción colectiva del conocimiento teológico; tomar en cuenta los contextos de vida y las prácticas ecuménicas, son dimensiones imprescindibles en la actual agenda de la pastoral.

2.3 Fundamentos teológicos de la Pastoral

La pastoral de la iglesia encuentra su inspiración teológica en la acción de Dios en el mundo, acción de salvación, sanidad, creación y liberación. De acuerdo con las imágenes que encontramos en pasajes bíblicos con Ezequiel 34 y el Salmo 23, la pastoral

bíblica nos llega con ese frescor del agua del río que calma la sed y el verde pasto que alimenta la esperanza. La pastoral bíblica tiene como centro al ser humano, sus necesidades inmediatas y futuras, sobre todo a los que son débiles, a los que menos posibilidades tienen para subsistir, de defenderse, de procurarse el alimento, ocupar un lugar seguro y disfrutar de la eterna bondad de Dios. La pastoral bíblica es el acompañamiento al errante, a la cansada, al perseguido, a la sin techo, al oprimido, a la excluída, a quien no tiene recursos frente a los poderosos, a quien necesita aliento y todavía cree en la justicia y espera en ella.

Jesús de Nazareth encarna de manera plena esa acción redentora de Dios en la historia. La pastoral de Jesús es un servicio a las personas a partir de sus necesidades vitales y su contexto socio-histórico y cultural-religioso. Jesús utiliza la imagen del pastor para comunicar una relación estrecha entre él y sus seguidores/as, como rescate de lo que siempre fue un símbolo del cuidado y la compañía de Dios en la historia del pueblo de Israel. En Juan 10, el buen pastor se enfrenta al ladrón y al extraño que, junto al asalariado, conforman un trío que contrasta con la actitud del buen pastor.

Los líderes del pueblo judío, en tiempos de Jesús, se habían anquilosado en sus verdades, en su palabrería y su reputación social. Para ellos poco importaba la suerte de las personas. Hacer cumplir la ley les cegaba el corazón y limitaba su vocación pastoral (Mt 12, 1-8; Mc 7, 6-13). Estaban incapacitados para socorrer el débil y ejercer la justicia que agrada a Dios (Mq 6, 6-8). Había que devolverle al pueblo humilde el afecto del Dios amoroso y cercano. La tarea de Jesús como pastor mesiánico ocurre en tres momentos: reunir a las ovejas perdidas de Israel –y también a todos los pueblos; morir y resucitar por los suyos anticipando el tiempo de la salvación, y constituirse en criterio de la justicia de Dios en cada momento histórico y al final de los tiempos. La pastoral de Jesús se configura entonces como llamado, vocación salvífica que se verifica como camino de muerte y resurrección, produciendo obras de justicia.

El Espíritu Santo es la fuerza dinámica y transformadora que hace de la pastoral de Jesús una acción de amor y misericordia para la vida de las personas y no para legitimar leyes e instituciones opresivas y excluyentes. En la comunidad de fe se comparten preocupaciones y responsabilidades que permiten el cuidado de la vida de todos y todas, sobre el vínculo de la entrega y la solidaridad mutuas. En este sentido, la

pastoral es la continuación de la misión de Jesús, configurando histórica y progresivamente la realidad del reino de Dios en nuestro mundo. La iglesia realiza así su co-misión, colabora con la misión de Dios en el mundo. Para ser fiel al testimonio bíblico, la iglesia debe desarrollar una pastoral doxológica y solidaria, glorifica a Dios cuando se preocupa por “levantar y hacer verdaderamente humano al prójimo” (Sánchez 1989, 53).

2.31 La teología pastoral: génesis y horizonte de toda teología

Cuando se comprende la reflexión teológica como un saber inmutable, inflexible, dogmático, abstracto, teórico, no dependiente de lo histórico y lo concreto, entonces la teología pastoral –teología práctica o aplicada- se desvaloriza como ciencia teológica con sus propias herramientas y presupuestos epistemológicos. A veces se reconoce a la teología pastoral como aquel saber que permite establecer puentes entre la teología sistemática y la acción contingente de la iglesia. Pero no es suficiente, ya que en este caso la teología práctica sigue viéndose como disciplina secundaria en relación a otras materias –la dogmática, la moral-, adaptándolas a la vida eclesial sin métodos de rigor propios. Considerar incluso a la teología práctica como “ciencia de la acción” –según el teólogo protestante Karl-Fritz Daiber- le quita su especificidad como ciencia teológica, “pues el hecho de ocuparse sólo de la iglesia no le garantiza el status de disciplina teológica” (Hoch 1992, 105). En este caso, la teología sería un factor circunstancial y no fundamental.

Al contrario, la pastoral es “una reflexión sistemática, crítica y ordenada, no confundible con el acto pastoral inmediato, que tiende a una reflexión normativa, crítica y prospectiva sobre el quehacer pascual, a partir de la Palabra de Dios, y vivido en el interior de la gran tradición de la fe” (Prat 1995, 48). Por otro lado, entender la teología pastoral como aquella especialidad que prepara pastores para el ministerio cotidiano, tomando elementos de otras disciplinas, puede conducir a un saber intuitivo expuesto a las arbitrariedades de cualquier persona o contexto en el cual se aplique.

La teología pastoral, al estudiar las “formas creativas y proféticas que a manera de proyectos definen el modo en que la iglesia realiza su misión” (Della Torre 1987, 1585) devela el verdadero sentido y la verificación última de todo quehacer teológico y de toda acción pastoral. Hoch (1992), afirma que la teología práctica tiene una doble tarea: debe

ser premisa del quehacer teológico y conciencia crítica de la teología. Es premisa teológica “en la medida que mantiene las antenas orientadas hacia el mundo y recoge los temas actuales y los desafíos que requieren un posicionamiento por parte de la teología y de la iglesia. . De este modo, ella preserva a la teología de la introversión y de la ceguera ante la realidad que la rodea” (108). Es conciencia crítica de la teología cuando pregunta

en qué medida se alcanza la finalidad última de la teología, la de tornarse práctica responsable y eficaz de la fe. Teología que no se destine a la transformación del mundo y de la propia iglesia pierde su vinculación con el evangelio transformador y cuestionador de Jesucristo. . la Teología Práctica juzga si la práctica de la iglesia es coherente con los postulados y con el discurso teológico que ella emite. . La Teología Práctica necesita ser portavoz también de aquellos que desde fuera de la iglesia señalan la coherencia o la incoherencia de su práctica. Como avanzada de la escucha de la iglesia, la Teología Práctica es abogada del mundo junto a la iglesia. . Por encima de todo, precisa tener criterios teológicos y un rigor metodológico para juzgar si su crítica es procedente. En caso contrario, en el afán de llevar a la iglesia a su actualización, la llevará a conformarse con el mundo y a negar su mandato profético (Hoch 1992, 109).

La teología que no ilumina una práctica y que no lleve a la realización de la iglesia y de su misión es pura especulación. “La teología sin amor puede convertirse en una evasión estética” (Prat 1995, 50). Así mismo, una práctica pastoral sin fundamentación teológica es un mero experimento, es aventura, activismo (Ramos 1995). En la visión del protestantismo, toda teología ha de ser práctica. En el desarrollo de su teología de la cruz, Lutero afirma que la teología que tiene como fundamento a Jesucristo es el resultado del seguimiento de su cruz. La fe cristiana no es contemplación ni aceptación de un sistema de verdades, sino compromiso con Jesús, su palabra y su acción (Hoch 1992).

La teología pastoral se distingue del acto pastoral en que este es pragmático, táctico, operativo, diversificado y adaptado, mientras que aquella es la reflexión teológica previa y subsiguiente al acto pastoral con el fin de darle contenidos desde la palabra revelada y el pensamiento teológico histórico. La teología práctica de sitúa entre la pastoral y la teología para garantizar una fecundación recíproca. Por eso

más que un inmediatismo busca un horizonte, más que un pragmatismo busca una comunión, más que unas tácticas busca una estrategia. De ahí que con frecuencia la Teología Pastoral sea el lugar teológico en el que se detecten muchas de las cuestiones teológicas clave, en el que se elaboren muchas de las grandes intuiciones de la teología, en el que se suministre luminosidad y

vivacidad a la teología sistemática y se abran caminos a la teología espiritual (Prat 1995, 66).

Hemos señalado que la teología pastoral tiene como objeto de estudio a la acción eclesial. Esta teología también entiende a la iglesia como sacramento de salvación y signo del reino (Meza 2002). Y además, para completar su estatuto epistemológico, la teología pastoral tiene un método. El método de la teología pastoral consta de tres momentos. Primero, el análisis de las realidades de vida donde se realiza la acción eclesial, la situación concreta, el *ser*. La pastoral “exige un conocimiento de la realidad y de la persona a quien se quiere orientar” (Santamaría 2002, 306). De acuerdo con Ramos (1995)

El conocimiento de la realidad es la fuente de la acción pastoral, donde se confronta la realidad con el evangelio y se descubren caminos para el servicio y la misión. Se necesita apertura a la vida, ir más allá de la iglesia, valorar el mundo como lugar de la presencia de Dios y distinguir en él las señales del reino de Dios. La pastoral es crítica ante ideologías y prácticas culturales. Todo lo humano interesa a la pastoral (112).

Para ello, la pastoral se apoya en otras ciencias auxiliares, las cuales, en el marco de un estudio interdisciplinario, ayudan al conocimiento de dicha realidad. Segundo, y en dependencia del primer paso, la proyección de una nueva forma de acción pastoral que permita llegar a la situación deseada, el *deber ser*. Tercero, formular unos imperativos de acción, los medios que harán posible el paso de la situación dada a la situación deseada, entre el *ser* y el *deber ser*. Tal es el servicio que la teología pastoral presta a la iglesia en el cumplimiento de su misión: iluminar su práctica concreta y ofrecer pautas para identificarla y mejorarla (Ramos 1995).

Este camino metodológico de la teología pastoral es descrito por Meza (2002) en el horizonte del reino de Dios:

El Reino de Dios se hace presente en proyectos históricos concretos, tanto eclesiales como sociales. Para construirlo, hay que partir de la realidad de pecado y de gracia en la que se vive. Tal es el punto de partida. . Nuestra mirada debe estar puesta en la plenitud del Reino que siempre está por delante del pueblo creyente. . El camino que se recorre entre ambos puntos está representado por los proyectos históricos, por etapas en la tarea de hacer presente el Reino del Dios. Estos proyectos históricos son signos que nos anuncian su plenitud. . mediaciones de la construcción del Reino (258-259).

El método de la teología pastoral integra otras metodologías, las cuales coinciden en su propuesta de relacionar la revelación con la experiencia humana. El método

inductivo retoma los pasos de la revisión de vida de la Juventud Obrera Católica: ver, juzgar y actuar. La Teología de la Liberación aplicada a la práctica pastoral habla de mediación analítica, mediación hermeneútica y mediación práctica, según la interpretación que hacen Leonardo y Clodovis Boff de la “revisión de vida” (Hoch 1998). El método de la praxis pastoral –desarrollado por Casiano Floristán- consta de la observación, la interpretación y la planificación pastoral. El método empírico, crítico y teológico –desarrollado por el italiano M. Midali- distingue las siguientes fases de acción pastoral: kairológica (análisis de la situación), proyectiva (identificar objetivos para una praxis renovada) y estratégica-operativa (programación pastoral que permita el paso de una situación real a una deseada). Todo ello indica que la especificidad de la teología pastoral está en “el esfuerzo de traducir en método crítico y en categorías de acción el diálogo establecido entre la praxis histórica y la praxis cristiana” (Prat 1995, 66).

2.32 Eclesiología y teología pastoral

El desarrollo de la teología pastoral siempre estuvo ligado a la reflexión eclesiológica. Tres han sido fundamentalmente los aportes de la eclesiológica más reciente para la fundamentación teológica de la pastoral: Cristo, el reino y el mundo. Cristo es el modelo de la acción pastoral que la iglesia continúa en las sucesivas etapas históricas. La misión de la iglesia se comprende a la luz de la misión de Cristo, y éste se constituye también en “instancia crítica para la acción pastoral” (Ramos 1995, 89) cuando la llama a la fidelidad y la constante conversión para que la iglesia actualice y encarne su pastoral. Es precisamente la presencia del Espíritu del Resucitado quien permite que la acción pastoral sea encarnación de la salvación de Dios en la historia.

Por su parte, el reino es aquella realidad de amor, paz y justicia hacia la cual se encamina la pastoral de la iglesia. La pastoral es vía y anticipación del reino cuando lo anuncia en su testimonio evangelizador –kerigma-, cuando lo vive en la encarnación de sus valores –comunión, servicio-, cuando lo celebra en la liturgia. La acción pastoral también reconfigura y reedifica a la iglesia como una realidad dinámica no acabada ni absoluta en su orientación al reino. Por ello, la fidelidad al reino purifica y renueva a la iglesia. El reino también se hace presente en otras situaciones fuera del espacio eclesial, lo cual convoca a la pastoral a discernir los signos de los tiempos para poder dialogar y colaborar con toda acción auténticamente humanizadora y liberadora.

Por último, el mundo es el destinatario de la acción pastoral de la iglesia. A la vez, la pastoral debe asumir y transformar los elementos culturales de cada pueblo –cuando estos impiden la liberación plena de las personas–, so pena de perder su capacidad expresiva y comunicativa, invalidando su misión evangelizadora.

De estos ejes eclesiológicos se desprenden criterios para la acción pastoral, los cuales están presentes en la metodología de la teología pastoral ya esbozada anteriormente. En ese sentido, el principal aporte de la obra de P. M. Zulehner ha sido el análisis de la *criteriología* –los objetivos de la acción pastoral– en relación con la *kairológica* –análisis de la situación pastoral– y la *praxología* –los cambios en la praxis pastoral (Szentmártoni 2000).

De la identificación de la pastoral de la iglesia con el pastoreo de Cristo resultan los siguientes criterios: 1) *criterio teándrico*: en la acción pastoral se mezclan la acción divina y la humana, Dios realiza la salvación a través de la mediación humana; 2) *criterio sacramental*: toda acción pastoral está al servicio del misterio de comunión entre Dios y los seres humanos, y de estos entre sí, al tiempo que hace presente la salvación, como compromiso y trabajo en el mundo, remitiendo a su realización definitiva; 3) *criterio de conversión*: la renovación permanente de la acción pastoral permite a la iglesia, en medio del error y la contingencia que le son propios, volver a sus fundamentos y recuperar la pertinencia de su misión en el mundo.

En su camino hacia el reino, la pastoral encuentra otros criterios de acción: 1) *criterio de historicidad*: ningún momento histórico colma las expectativas del reino, las acciones pastorales deben aparecer y desaparecer de acuerdo al dinamismo de la historia; 2) *criterio de apertura a los signos de los tiempos*: leer con criticidad el sentido profundo de la realidad para confrontarla con el evangelio y potenciar los signos del reino, buscando respuestas relevantes a las problemáticas humanas; 3) *criterio de universalidad*: favorecer, sin sectarismos, la participación de todas las personas en la vida y misión de la iglesia, haciendo de cada creyente un agente de la acción pastoral. La universalidad implica también la relación entre la iglesia local y las exigencias del evangelio en la comunidad mundial. Desde situaciones concretas de pobreza, explotación y marginación se articula un mensaje y una práctica pastoral que tiene implicaciones universales (Elizondo y Greinacher 1983).

De igual manera, para realizar su misión en el mundo, la pastoral de la iglesia necesita tener en cuenta los criterios que siguen: 1) *criterio del diálogo*: la iglesia ofrece una palabra de amor gratuito que sirve a la revelación de Dios en la medida que sirve a la vida de las personas y se abre a sus palabras, respetando su conciencia y libertad; 2) *criterio de encarnación*: mediante la cultura, el evangelio se encarna en la vida de los pueblos, y, a la vez produce nueva cultura, la acción pastoral es también creación cultural; 3) *criterio de misión*: la evangelización, sin uniformidad y desde el pluralismo de carismas, provee unidad e identidad a la acción pastoral cuya meta es llamar a la humanidad a una comunión de amor y servicio (Prat 1995).

2.4 La Pastoral y los ministerios pastorales

En la década del 50 del pasado siglo, Pierre A. Liegé y el Instituto Católico de París dieron un importante impulso a los estudios sobre teología pastoral, encarando las relaciones iglesia-mundo. En sus escritos, Liegé señala tres principios orientadores de toda reflexión teológico-pastoral. El principio de la *encarnación*, que tiene a Jesucristo como mediador del encuentro Dios-humanidad, el autor de toda acción pastoral que la iglesia continúa en la historia. El principio de la *duración*, mediante el cual la acción pastoral de la iglesia se integra en la historia humana y la vida de cada creyente. Y el principio de la *unidad de la misión*, mostrando la solidaridad entre los diversos ministerios pastorales en la experiencia única de la salvación (Prat 1995).

Los ministerios pastorales explican la dimensión colectiva, comunitaria de la acción pastoral. Ellos se complementan y se armonizan con miras a dar un testimonio más integrado del evangelio y el reino de Dios. Es la concepción que encontramos en las iglesias del primer siglo y en el testimonio del Nuevo Testamento. La carta a los Efesios habla de la interrelación entre los diversos dones o carismas presentes en la comunidad para colocarlos al servicio de todos y todas (Ef 4). En la primera carta a los Corintios encontramos la unidad de los ministerios en la una misma obra originada por el Espíritu Santo. Ellos son para capacitar a los y las creyentes con el propósito de ofrecer un mejor servicio a sus semejantes (1 Co 12).

A lo largo de su historia, la iglesia desarrolló la concepción del triple oficio ministerial de Jesús como profeta, sacerdote y rey, lo cual determinó la manera de comprender y organizar los ministerios pastorales en los ámbitos de la proclamación de la

palabra, la celebración litúrgica y el servicio a la comunidad. El Vaticano II retoma esta concepción y la plantea de la siguiente manera: el ministerio profético como servicio de la palabra –incluye evangelización, catequesis y homilía; el ministerio litúrgico –incluye la eucaristía, los sacramentos y oración de las horas- y el ministerio hodegético –incluye la organización y dirección eclesial y el servicio al mundo (Floristán 1993).

Varios teólogos y pastoralistas contemporáneos han propuesto nuevas visiones en cuanto a la organización de los ministerios pastorales, sobre la base del triple oficio o sustituyéndolo por otro modelo. Siguiendo la concepción tripartita, la acción pastoral puede dividirse teniendo en cuenta sus campos de acción y no sus funciones –es la tesis de R. Zerfass. La *martyría* abarcaría la proclamación y la formación cristiana, la *diakonía* comprende el acompañamiento pastoral y el servicio social, y la *koinonía* incluye la coordinación de actividades y grupos y la celebración litúrgica. Por su parte, C. Floristán, E. Alberich, D. Borobio y A. Charron sugieren un esquema cuatripartito de la acción pastoral que contiene la misión profética (proclamación, enseñanza), la pastoral comunitaria (*koinonía*, hodegética), la pastoral litúrgica y la pastoral social (*diakonía*, servicio y justicia).

Las dimensiones de la pastoral tienen que ver también con situaciones o grupos específicos que requieren de respuestas y estrategias propias. En estas particularidades emergen también los nuevos sujetos que hoy desarrollan acciones pastorales tales como la pastoral popular, juvenil, urbana, indígena, de la tierra, con personas con discapacidad (de Santa Ana 1984). La pastoral diversificada nos ayuda a comprender que no existen verdades absolutas como tampoco debe haber una pastoral absoluta y válida para todos los tiempos. La verdad

se va formando con nuestras verdades parciales. El cuadro final lo tenemos con la riqueza de los acercamientos particulares, nuestras diversas perspectivas. La perspectiva del niño, el adolescente, la joven, mujeres y hombres, ancianos, sectores postergados, aborígenes, negros, etc., enriquecen “la” perspectiva de toda la comunidad de fe sobre su tarea y misión específica. Estamos en el camino de un proceso de liberación, entre todos (¡y esa es la opción total de la comunidad de fe!); en esa búsqueda vamos descubriendo los espacios para concretar históricamente las liberaciones parciales (Ritchie 1989, 34).

La pastoral, como la propia teología, encuentra su razón de ser cuando es capaz de responder a necesidades y situaciones específicas en la vida de las comunidades y las personas.

3. La Homilética: fundamentación teológica y pastoral

3.1 Consideraciones generales

3.1.1 Teología de la predicación

El término predicación viene del latín *predicare*, “hablar frente a”, “anunciar”. El Nuevo Testamento emplea diferentes palabras para el término “predicación”: *kerigma* (proclamación) significa un anuncio oficial y solemne del evento de Jesucristo, más relacionado con la acción del Espíritu que con el mensaje o el mensajero. Se distingue de la *didaché* y la *catequesis*, las cuales exponen la enseñanza cristiana. Difiere de la *parénesis*, que es una exhortación ética, y de la *didascalía*, una profunda comprensión de la fe. El otro término es *evangelizar*, anunciar una buena noticia, dar testimonio de lo que se experimenta por medio de su gracia salvadora. Pablo y Juan asumen esta comprensión testimonial del ministerio de la predicación (Melloh 2002).

La homilética puede definirse como el arte de la predicación. Es un término derivado de la palabra griega *homilía* la cual indica en su contexto cultural de origen, una conversación entre amigos o familiares. La palabra latina *sermón* indica un desarrollo posterior en el estilo de la predicación cristiana que se relaciona más con los principios de la oratoria clásica, teniendo como inspiración la teología dogmática y moral. La homilía, por su parte, encuentra su principal inspiración en los textos bíblicos, los cuales comenta y aplica a la vida cotidiana.

La predicación cristiana constituye una de las actividades primordiales en el desarrollo histórico de la pastoral de la iglesia. Tiene un sentido teológico ya que se inspira en y comunica las obras salvíficas de Dios en la historia de su pueblo. Tiene también un sentido cristológico ya que el centro de su mensaje es la persona y obra de Jesucristo. Tiene, finalmente, un sentido pneumatológico y espiritual puesto que toda predicación es testimonio de la presencia y acción del Espíritu Santo en el mundo. Es el Espíritu quien hace fructificar el mensaje en la vida de los seres humanos, provocando cambios, transformaciones y respuestas comprometidas con la afirmación y defensa de la vida, en fidelidad al reino de Dios y su justicia (Costas 1982).

La homilía está orientada a la comprensión de la fe y a vivencia de esta. Promueve el encuentro dialógico de Dios con su pueblo. Discierne e interpreta, a la luz del evangelio, los signos de los tiempos para así responder a las inquietudes, necesidades y clamores de

los seres humanos, denunciando aquellas realidades que se oponen a la realización históricas de la salvación. Para ello se hace necesario comprender el mundo en que vivimos y adaptar el mensaje a la sensibilidad de cada época. Así mismo la homilía “despierta la acción de gracias e invita a asumir las exigencias de la vida cristiana” (Della Torre 1987, 1025-1026).

La predicación tiene una función hermenéutica condicionada por la lejanía cultural de los textos bíblicos y por la heterogeneidad de los y las oyentes. En este proceso de actualización del mensaje bíblico, la comunidad debe sentirse implicada en aquello que les afecta directamente como asamblea y como personas. Según Della Torre (1987)

Quando la homilía no se relaciona con las preocupaciones y esperanzas de quienes escuchan, no está ligada a la vida y no influye sobre ella. No ayuda a interpretar y orientar la vida. Esta labor hermenéutica informa, solicita y hace pensar, exhortando a tomar decisiones ante Dios y los demás. La homilía debe poner de manifiesto la llamada de Dios a su iglesia para una acción pastoral encarnada y contextual (1032).

En este trabajo queremos considerar con especial interés la homilía bajo la mirada de la teología litúrgica. La predicación se ubica en el marco de la celebración cristiana de la fe, es un componente esencial de la acción litúrgica. La homilía debe suscitar la acogida personal y comunitaria de la Palabra, es un servicio a la Palabra. Facilita la comunión de la asamblea con el “Cristo-Palabra” (Ramos 1995). Así mismo, la predicación tiene un carácter *mistagógico* ya que también se propone ayudar en la comprensión de las acciones y símbolos litúrgicos, de la dimensión festiva, memorial y celebrativa del culto cristiano. De ahí que el momento de la predicación prepara el momento de la comunión. Se anuncia un acontecimiento de salvación para llamar a la conversión y poder entrar en la comunión con Dios. Comunión de entrega, solidaridad y vida compartida (Floristán 1993).

La homilía tiene relación con el año litúrgico y con los textos o lecturas bíblicas. El predicador debe mostrar las relaciones concretas que hay entre la palabra de Dios proclamada en las lecturas y el comentario a esta palabra, así como su relación con la liturgia. Estas relaciones se dan en tres sentidos:

1. La homilía como *anuncio gozoso*. Toda la liturgia es proclamación del señorío de Cristo, de su muerte y resurrección. Las fuentes de la homilía son la Biblia y la

propia liturgia, ya que su propósito es proclamar la salvación de Dios en la historia, salvación siempre presente y actuante.

2. Homilía y *memorial*. La predicación no es sólo memorial en cuanto relato narrativo sino que toda la liturgia es *anámnesis*, “hagan esto en memoria de mí”. Se actualiza la persona y la acción de Cristo en nuestra historia. La “anáfora” es una plegaria eucarística y doxológica que da gracias a Dios por sus acciones salvíficas. Su co-relato judío es la *haggadá*, el relato de las noches de la salvación en la pascua judía.
3. Homilía y *vida actual* de la comunidad. La liturgia se dirige al presente. La homilía anuncia el *aquí* y *el ahora* de la salvación de Dios, “mirando la vida concreta de los creyentes, sus problemas y alegrías, interpretando los signos de los tiempos” (Berzosa 2000, 521-524).

El anuncio esperanzador de la resurrección, la memoria de los hechos fundantes de la fe y el discernimiento de la presencia salvadora de Dios en el presente, son las cualidades que acompañan a la predicación en el contexto de la celebración litúrgica.

3.12 Predicación y pastoral

La pastoral homilética busca precisamente un mensaje de vida a partir de la inspiración de un Dios que es trinitario, un Dios que es “vida compartida”. La predicación es palabra de Dios para el ser humano en su situación vital y al servicio de sus necesidades. La predicación es la proclamación de la vida nueva en Cristo Resucitado, Dios humanizado y compartiendo nuestras luchas y esperanzas. La predicación da testimonio de la acción creadora del Espíritu Santo, Espíritu de liberación, Espíritu sanador y reconciliador.

La pastoral de la predicación necesita prestar atención a la problemática humana para indicar proyectos concretos que recuperen el sentido de la existencia. La pastoral litúrgica, y la pastoral homilética dentro de ella, poseen herramientas para afirmar la identidad de la comunidad de fe y los creyentes en particular. Estas acciones pastorales pueden ofrecer respuestas a necesidades existenciales profundas, a las situaciones límites que viven las personas. Pueden infundir confianza en medio de la dureza de la vida cotidiana, recuperar horizontes de sentido para la vida (Terrin 1987).

La pastoral homilética, desde el contexto del culto cristiano, debe promover la vivencia actualizada de la fe, potenciar la dimensión celebrativa de la experiencia cristiana. El lenguaje homilético debe recuperar el sentido festivo y lúdico, la fantasía, el arte, la simbólica, la estética y tantas otras dimensiones de la espiritualidad humana, reprimidas muchas veces por la predicación evangélica tradicional que ponía el acento en lo moral-normativo. Esto demanda ser sensibles a los modos de percibir, sentir y vivir el mensaje evangélico. Desde el ámbito de la celebración litúrgica, la proclamación del evangelio debe alimentar la búsqueda de nuevas alternativas de realización humana; debe alimentar sueños, esperanzas y anhelos desde la creatividad y la responsabilidad colectiva, desde la perspectiva de un Dios personal y comunitario que crea al ser humano, lo sustenta y lo salva. Es la encarnación de una ética liberadora que tiene también implicaciones sociales y políticas en la lucha por la promoción humana (Santamaría 2002).

Queremos puntualizar el aporte de la pastoral homilética a la comprensión y práctica de la pastoral general de la iglesia. Desde esta perspectiva, la pastoral comprende a la iglesia al servicio de la revelación de Dios, de un Dios que sigue comunicándose. La acción pastoral es entonces palabra dirigida al mundo que actualiza la palabra encarnada en Jesús. De esta manera

La palabra revelada se inspira en el amor, dialoga desde la gratuidad. Se propone, no se impone, no fuerza la conciencia, las decisiones y la libertad humana. La palabra se abre a todos, es universal. Es también progresiva, ya que también acompaña al ser humano desde su historia, su crecimiento y maduración (Ramos 1995, 116).

La homilía, como parte de la pastoral litúrgica y de toda la pastoral de la iglesia, debe integrar las diversas dimensiones de la acción pastoral: liturgia, enseñanza, servicio y cuidado pastoral. La homilía debe promover la acción pastoral integral de la iglesia, destacando y potenciando los ministerios pastorales y la plena participación de la comunidad en ellos, de acuerdo con los carismas y capacidades de cada creyente.

3.2 Teología y pastoral de la predicación bíblica

3.21 Los profetas

El mensaje de los profetas del Antiguo Testamento es un mensaje *de Dios y sobre Dios*. Los profetas hablan en nombre de Dios (Jer 26, 16), tenían esa convicción. Era un

mensaje sobre Dios, su alianza, su voluntad, su juicio, su redención, su reino venidero. La esencia del mensaje profético es prepararse para el encuentro con Dios (Am 4, 12). El Dios contemplado y experimentado por los profetas es el Dios de la historia, no sólo porque ejerce su señorío sobre ella sino también porque se manifiesta en ella como fermento de libertad y lucha por la vida. Se revela así como “redentor, libertador, justiciero y defensor de los oprimidos y necesitados” (Gameleira 1987, 27).

El mensaje profético es un mensaje *para el presente*, dirigido a los contemporáneos. Es importante enfatizar esto porque hoy la profecía se entiende como un anuncio de lo que vendrá y no sobre el presente. Aunque los profetas se refieren con regularidad al futuro, sus palabras son dirigidas al presente. Varios textos proféticos son precisos en situar el contexto histórico en el cual acontecen las profecías (Am 1, 1; Is 6, 1; Jer 1, 2-3). Las profecías revelan la preocupación de Dios por hablar en primer lugar al pueblo en su *circunstancia histórica* (Ez 3, 17). Los profetas denunciaron la idolatría, la corrupción, la injusticia, que se amparaban bajo una falsa religiosidad, y llamaban a un cambio radical, a volverse a Dios y a su pacto (Greidanus 1988).

La profecía es un ministerio de “revelación del pecado”, una denudación del mal. Quita las máscaras y muestra el verdadero rostro de la gente y sus injusticias. Los profetas no sólo recorren el velo del futuro para destruir falsas expectativas, también exponen la conducta de su pueblo. Los profetas hablan del futuro desde una perspectiva específica: ellos moldean sus predicciones por sus condicionamientos históricos y culturales. El profeta habla a su pueblo en su lengua, en sus patrones de pensamiento. Hace uso de costumbres, imágenes y símbolos comunes.

Aunque los profetas vaticinaron *eventos futuros*, no lo hicieron por el futuro sino por el presente, y no para satisfacer la curiosidad de sus oyentes sino para el *arrepentimiento* o el *aliento*. Si perdemos la situación de los primeros destinatarios del mensaje, perdemos la razón verdadera del mensaje. El mensaje sobre el futuro, sea juicio o salvación, es proclamado para provocar el cambio en el pueblo. Si el pueblo insiste en su pecado caerá bajo el juicio anunciado. Si se arrepiente y anda en los caminos del Señor, no habrá juicio sino bendición y salvación (Jer 7, 5-7).

Los profetas también predicaban acerca de un *reino universal* de justicia y paz que está por venir: la era mesiánica, el día del Señor, la salvación futura. Un reino que reúne a

todas las tribus y naciones (Is 2, 2-3). Este reino guarda continuidad con el pasado. Los actos de Dios tienen continuidad, la creación se renueva. Hay un nuevo éxodo, una nueva alianza, un nuevo mesías, una nueva Jerusalén. Este nuevo reino se realiza sobre tres supuestos principales: la superación de relaciones de pecado por el perdón de Dios y el inicio de relaciones de paz y amistad entre Dios y los seres humanos; las relaciones humanas se remiten al cumplimiento de la alianza con Dios, a la práctica de la justicia. Finalmente, se concreta la reconciliación entre humanidad y el resto de la creación (Busto 1993). Ese reino viene no como una supra-historia, sino dentro de la *historia* y de la *tierra* donde el pueblo vive. Dios operará su salvación dentro de los horizontes humanos, “el cumplimiento progresivo de las profecías indica que ellas pueden tener sucesivos cumplimientos hasta ser plenamente cumplidas” (Greidanus 1988, 236-238).

3.22 *Jesús de Nazareth*

Lucas describe los comienzos de la predicación de Jesús en las sinagogas (4, 15) y muestra al Resucitado explicando las Escrituras a los caminantes de Emaús (24, 44).

La predicación de Jesús en la sinagoga demuestra que es posible tener acceso a la palabra inspirada por el Espíritu para hablar a la comunidad. Su mensaje es informal y conversacional, dirigido a la situación de los oyentes. Se corresponde más con el estilo de la homilía que con la oratoria clásica.

Jesús desarrolló una interpretación y contemporización de las Escrituras de acuerdo a la práctica de la predicación judía. El tono de esa predicación fue profético, hablaba a la realidad presente con autoridad divina. Una revelación transformadora dentro de una realidad dinámica. La predicación profética no sólo desafía a los oyentes, sino que también los anima y les da fuerzas. El servicio sinagogal del sábado no sólo rememoraba la acción pasada de Dios. También anunciaba la continuidad de esa palabra creadora en el presente.

Por medio de parábolas, enseñanzas y exhortaciones, Jesús anuncia el reino de Dios, revelando las dimensiones de la vida en el nuevo tiempo de la gracia. El Reino que Jesús anuncia se recibe como don y no como resultado de la acción humana; el señorío de Dios es una actuación soberana y gratuita que él ejerce. El Reino es gratuito, se abre para todos y todas. El Reino, por tanto, no se impone, se acepta. Eso significa aceptar a Jesús y aceptar su anuncio, dar una respuesta de fe.

Pero el anuncio del Reino no queda ahí, hay un llamado a la conversión del ser humano para que las otras dimensiones del Reino se hagan realidad: la justicia, la solidaridad y la defensa de la vida. La recepción del perdón de Dios transforma las actitudes humanas. Ese es el mensaje del Evangelio (Busto 1993). En este sentido, la proclamación de Jesús toma distancia de otros mesianismos contemporáneos. La proclamación de Jesús es un evento y una realización: “Dios se revela a sí mismo a través de las palabras y acciones de Jesús, provocando una respuesta de fe” (Melloh 2002, 383).

3.23 *Las primeras comunidades cristianas*

Las formas de predicación encontradas en el Nuevo Testamento son la proclamación (*kerigma*) y la exhortación (*parénesis*). La primera anuncia la historia de Cristo, el segundo, las implicaciones de esa historia para la vida. Los sermones misioneros de Pablo, Pedro y otros líderes cristianos siguen el mismo modelo: retoman las profecías del Antiguo Testamento, anuncian que ellas han sido cumplidas en y por Jesucristo; los apóstoles, como testigos de ese cumplimiento llaman a las personas a arrepentirse y creer en el evangelio. La predicación apostólica obedeció a diversas funciones: la *conversión* a la fe en el Resucitado (Hch 2, 14-16; 10, 34-38; 17, 19-31); fortalecer la fe de la comunidad cristiana, la *edificación* (Hch 14, 27; 15, 3) y renovar la fe pascual en la liturgia, la *continuidad* de la conversión (Hch 2, 42).

Por medio del anuncio del *kerigma*, la comunidad apostólica prolonga la misión de Jesús y proclama el reino de Dios como realidad existencial y no como idea (Mt 11, 5; Lc 7, 22): sanar al enfermo, perdonar al pecador, restaurar al pobre. El núcleo mismo de la comunidad cristiana y el sentido y fin primordial de su acción y presencia en el mundo es el acto de proclamar el *kerigma*. Como acontecimiento y como contenido, el *kerigma* hace presente la salvación misma a quien lo reciba. El *kerigma* inserta a Jesús en la historia y lo anuncia como un acontecimiento definitivo y escatológico, ya que resume el misterio de Cristo: la cruz, la resurrección y la segunda venida. Lo específico del *kerigma* no eran las palabras (como en la filosofía) sino su fuerza y su poder en el Espíritu (Castro 2004).

Se entiende que la cena del Señor era una ocasión para amplias conversaciones (Hch 20, 7-11), en las cuales recordaban hechos y palabras de Jesús, interpretándolos y aplicándolos a las situaciones particulares de la comunidad. La comunicación oral en

estas asambleas debía de tener un tono discursivo y un carácter dialogal. Hay pluralidad de carismas y de formas en que la palabra era pronunciada (1 Cor 14, 26). Entre los carismas enumerados por Pablo, los de palabra son más numerosos así como los ministerios que hacen uso de ella (1 Cor 12, 8; Ro 12, 6; Ef 4, 11). Las comunidades joánicas, por su parte, enfatizan el don irrestricto del Espíritu para que la comunidad sea una comunidad de proclamación (Jn 6, 43-47; 1 Jn 2, 20.27).

En medio de varias experiencias de predicación, el modelo de homilía que prevalece es el de Jesús en la sinagoga de Nazareth. La palabra dicha en la asamblea cultural, como interpretación de lo que está escrito, es “acontecimiento actual que salva y edifica a la comunidad” (Della Torre 1987, 1018). Por último, se considera que 1ra de Pedro y la carta a los Hebreos pueden ser los escritos neotestamentarios más cercanos a una proclamación oral como fuente. Con todo, se hace difícil reconstruir el esquema de la predicación cristiana en el Nuevo Testamento.

3.3 Teología y pastoral de la predicación en la historia de la iglesia

3.31 Época antigua

Se pueden definir tres géneros de predicación cristiana en la historia: la predicación *misionera*, la *catequética* y la *litúrgica*. Esta última es la que va a caracterizar el culto cristiano de los primeros siglos. Hay así mismo dos movimientos importantes en el desarrollo de la predicación cristiana: la predicación judía en la sinagoga y la retórica greco-romana. La predicación sinagoga consistía en un comentario a los textos de la Ley y los profetas, aplicando sus enseñanzas a la vida del pueblo. Aquí encontramos un rasgo distintivo de la predicación a través de los siglos: la *explicación* y *aplicación* de los textos bíblicos. Por otra parte, la *tradición oratoria* de la cultura clásica fue el soporte formal de la predicación en la era patristica. Los padres de la iglesia fueron entrenados como oradores (Edwards 1995). En la práctica de la predicación cristiana, la retórica clásica tuvo tres vertientes de acuerdo a su contexto de uso: en la corte legal (oratoria forense), en la asamblea legislativa (oratoria deliberativa) y en los eventos públicos y ceremonias (oratoria epidíctica).

Justino Mártir, a mediados del siglo II, escribe que en las celebraciones litúrgicas, después de leerse los textos de los apóstoles y los profetas, el presidente de la asamblea invitaba, por medio de un discurso, a imitar la vida de aquellos que nos precedieron en la

fe (Melloh 2002). La II carta de Clemente a los corintios es considerada en su estructura un sermón que relaciona textos de Isaías y Gálatas, viendo la relaciones entre Israel y la iglesia, y terminando con una doxología. Es probablemente el sermón cristiano más antiguo que se haya preservado. Tertuliano hace referencia a la elección de textos bíblicos adecuados teniendo en cuenta la realidad y las exigencias de los tiempos que se viven. También invita al estilo parenético de las homilías argumentando que en ellas deben ocurrir exhortaciones y correcciones (Della Torre 1987).

Otro sermón antiguo es el de Melito de Sardis hacia finales del segundo siglo, el cual muestra la relación temprana entre el calendario cristiano y la liturgia. El sermón data del período cuando el misterio pascual era celebrado como un evento unificado, llegando hasta la resurrección y la ascensión. La forma de su desarrollo recuerda mucho de lo que se hizo familiar en las fórmulas litúrgicas más tardías. Edwards (1995) nos comenta que

El sermón interpreta el acontecimiento pascual en el Éxodo como un tipo de la muerte y resurrección de Cristo. Esta homilía refleja la influencia de la *septuaginta* (sobre todo de los libros poéticos) y la oratoria profesional que deslumbraba el Asia Menor en aquel tiempo, con recursos como la anáfora, la antítesis, el apóstrofe y la personificación (188-189).

El desarrollo homilético más influyente de la iglesia antigua vino del Egipto de habla griega. La creación de la forma clásica de la homilía se le acredita a Orígenes. Su predicación bíblica sigue el método “verso a verso”, explicando el sentido literal de los textos y aplicándolo a la vida del pueblo por medio de la *alegoría* (escuela retórica de Alejandría). Orígenes calificó de *moral* y *místico* sus métodos de aplicación sermonaria. El sentido moral busca el significado del pasaje para el alma; el sentido místico busca la relevancia del texto en relación con Cristo y la iglesia. Este sentido místico es muy similar al método *tipológico* utilizado por los autores del Nuevo Testamento para descubrir las profecías sobre Cristo en las escrituras hebreas. Para Orígenes los propósitos de la predicación eran la conversión y la edificación de los creyentes (Garvie 1987).

A finales del siglo IV, siendo el cristianismo religión oficial del imperio romano, muchos obispos adquirieron altas responsabilidades administrativas y fueron entrenados en el arte de la retórica. Los padres de Capadocia, Gregorio Nacianceno y Basilio el Grande se destacaron como prolíficos predicadores. Los sermones de Gregorio son

discursos, no homilías, aunque los pronunció en el marco de las celebraciones litúrgicas. Sus prédicas muestran más el uso de la epidíctica (género de *alabanza* y *culpa*). Algunos de ellos constituyen importantes tratados teológicos que hicieron un aporte a la formulación de la ortodoxia trinitaria oriental. Los sermones de Basilio el Grande y Gregorio de Nisa siguieron en su mayoría la forma tradicional de la homilía.

Juan Crisóstomo es considerado uno de los grandes predicadores de la iglesia antigua junto a Agustín. Hizo uso de la *exégesis literaria*, *gramática* e *histórica* (escuela retórica de Antioquía). También predicó sermones *apologéticos* contra los arrianos y los cristianos judaizantes. Muchas de sus homilías fueron *estudios consecutivos* de libros enteros de la Biblia y no tanto de las perícopas del leccionario. Crisóstomo moldeó con su habilidad de orador el género distintivo cristiano del discurso público, la homilía, la cual se va construyendo alrededor de la explicación del texto bíblico. Sus sermones también “reflejan la continua preocupación de actualizar la palabra de Dios en las diversas situaciones de la comunidad cristiana” (Della Torre 1987, 1020).

Agustín predicó la mayoría de sus sermones en su congregación de Hipona, caracterizados por su brevedad y alusión a temas afines a las celebraciones litúrgicas de acuerdo a las estaciones del año litúrgico. Otro cuerpo de sermones fueron exposiciones continuas de libros bíblicos. En general, todos ellos gozan de un lenguaje directo, sencillo, accesible al pueblo, acentuando la necesidad de entender la vida a la luz del evangelio y conformarla de acuerdo a este. La intención primera de su prédica no era impresionar sino *guiar* a su pueblo a la vida eterna celestial, con gran *preocupación pastoral* (Edwards 1995).

Agustín fue uno de los primeros teóricos de la homilética (junto a Ambrosio de Milán y Zeno de Varona). Su obra *De la Doctrina Cristiana* constituye el primer libro de texto sobre el tema. Aborda elementos hermeneúticos así como las relaciones entre los principios de la retórica y la predicación, estudiando el “qué decir” y el “cómo decir” de manera efectiva para que el pueblo escuche y actúe. Sin embargo, Agustín también afirma que la confianza en el predicador no descansa en su palabra (Aristóteles) sino en su *vida diaria*.

El sermón *didáctico* fue desarrollado en la segunda mitad del siglo IV (Cirilo de Jerusalén, Teodoro de Mopsuestia, Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo) y se extendió

de manera significativa en los próximos dos siglos. Por medio de ellos se instruían a los futuros miembros de las comunidades cristianas. El proceso para el bautismo incluyó muchos de estos sermones. Durante la cuaresma, los catecúmenos eran instruidos con sermones diarios en torno a los elementos básicos de la fe cristiana.

De Gregorio el Grande (590-604) se conservan muchas de sus homilías ajustadas al año litúrgico y el leccionario. Su conocido tratado *Regla pastoral* trata sobre los modos adecuados de la predicación y de la importancia de tener en cuenta los diferentes tipos de personas que hay en una congregación. Sus *Diálogos* sobre los santos italianos y sus milagros contienen seis historias usadas en sus homilías y fueron una fuente importante para la *exempla* usada para ilustrar los sermones medievales posteriores. Gregorio “fue uno de los primeros en usar narraciones no bíblicas para ilustrar los puntos del sermón” (Edwards 1995, 194).

Cesáreo de Arlés, en el siglo VI, compone sus homilías y las recoge para suplir la incapacidad de los sacerdotes y obispos de su tiempo. Desplegó una predicación muy popular en su tiempo. Le gustaba predicar en cada homilía y si no estaba el obispo defendía la idea de que el presbítero lo hiciera, y en ausencia de este último el diácono podía leer un sermón. Comienza a verse aquí algo que va a ser característico de la Edad Media, el uso de los *homilarios*, colecciones de homilías.

3.32 *Época medieval*

A raíz del colapso del imperio romano y la llegada de las invasiones bárbaras, la predicación cristiana occidental se vio seriamente afectada en su creatividad y desarrollo por haber estado muy conectada con la cultura romana. De ahora en adelante no se producirían nuevos sermones. El único material homilético creado en ese tiempo fueron las colecciones de los sermones patrísticos, llamados *homilarios*, siguiendo el método expositivo “verso a verso” y distribuidos de acuerdo a las estaciones del año litúrgico. Los homilarios no respondían a un orden temático ni a un predicador en particular.

La predicación seguía siendo tarea de obispos. En aldeas y pueblos donde no había obispos, los sermones eran leídos o predicados por presbíteros y diáconos. La Regla de San Benito promovió el uso monástico de los homilarios, fundamentalmente como lecturas en el oficio nocturno y en las comidas (Edwards 1995).

La reforma carolingia promovió una renovación del aprendizaje dentro del clero para la instrucción religiosa en los pueblos que iban siendo sometidos al imperio. En este programa, la predicación sería “una pieza estratégica importante para la formación catequética de los recién convertidos a la fe cristiana y en la renovación general de la vida eclesial” (Rose 1998, 147). Los sermones debían predicarse en la lengua de cada pueblo. Estos provenían de los homilarios. El propósito de los sermones era instruir a la gente en cómo observar las principales fiestas del calendario eclesiástico, así como hablar de virtudes, vicios y errores doctrinales.

El primer libro medieval con originalidad sobre la homilética es producto del renacimiento de los siglos XI y XII. Guiberto de Novigento comenzó a escribir en 1084 un comentario al Génesis, al cual añadió el documento *Un libro sobre la forma en la cual el sermón debe ser predicado*. Aquí sugiere que los sermones deben comenzar con una oración y ser breves. Antes de pensar en el estilo, el predicador debe prepararse espiritual e intelectualmente y tener en cuenta la comunidad destinataria del sermón. Guiberto estudió la hermenéutica bíblica, aportando una de las primeras declaraciones sobre los cuatro sentidos de las Escrituras: *histórico, alegórico, tropológico y ascético-analógico*, dando preferencia a los sermones predicados en el sentido tropológico-moral (Edwards, 1995).

El avivamiento del aprendizaje hizo que la iniciativa pasara de los monasterios a las escuelas catedralicias. La *dialéctica* comenzó a dominar la discusión teológica. El libro *El Arte de la Predicación*, de Alán de Lille (?-1203) fue precursor de los manuales de predicación en los dos siglos siguientes (Stanfield 1984). Ahí se da la primera definición de la predicación en la historia de la iglesia:

Predicación es una instrucción pública y abierta en la fe y la conducta, cuyo propósito es la formación del hombre; se deriva del camino de la razón y de las fuentes cimeras de las autoridades (Edwards 1995, 198).

La obra de este monje cisterciense insistió en que todo sermón debía desarrollarse a partir de una autoridad teológica. Debe basarse en las Escrituras, respaldarse por declaraciones de los Padres y de algunos autores clásicos. Después de siglos de predicación expositiva en las homilias patrísticas, emerge la *predicación textual*, reflejando la preocupación de la época con los *argumentos* y las *pruebas*.

La predicación diaria en las abadías era el medio principal por el cual los monjes eran educados para avanzar en la vida espiritual. Los textos bíblicos se interpretaban analógicamente para ser aplicados a la vida espiritual. Tenían la forma de *sermones temáticos* que más tarde caracterizarían la predicación universitaria. En los siglos XIII y XIV las órdenes mendicantes (franciscanos y dominicos fundamentalmente) se lanzaron a las calles a predicar y a vivir de la limosna.

Estos frailes recibían formación en las universidades recién creadas. Creció el entusiasmo por la predicación y el ansia de escucharla. Con la predicación de los frailes fue surgiendo la primera forma homilética real. Cada sermón era construido sobre la base de un verso bíblico sencillo el cual se desplegaba en sus partes componentes. El desarrollo del sermón era visto en analogía con la ramificación de un árbol (Tomás de Aquino). El sermón era usualmente dividido en tres partes y estas, a su vez, se subdividían en tres puntos. La predicación temática es la novedad traída por la *escolástica* (Della Torre 1987).

A la par de la popularidad de los sermones temáticos, se produjeron abundantes obras de auxilios homiléticos y libros de referencia para buscar tópicos de sermones, incluidas las concordancias. Quizá la herramienta más importante fue la colección de *Sermones Modelos*. Las colecciones de *exempla* son enciclopedias medievales de ilustraciones. Un *ejemplo* se puede definir como una narración breve, verdadera e intencionada, que se inserta en el discurso para convencer a la audiencia por medio de una lección saludable. Estas historias “no sólo contenían el interés intrínseco de los buenos cuentos y la concreción de las analogías sino que también citaban los escritos de las personas autorizadas” (Edwards 1995, 200).

Por otro lado, dominicos alemanes como el maestro Eckhart y su discípulo John Tauler trazaron otro camino alternativo al sermón temático para comunicar el ideal y la práctica de la espiritualidad mística. Se basaron en el cultivo de la *oración* más que en la obligación de predicar. Sus sermones siguieron la tradición de la homilía con exégesis continua y alegórica del pasaje. Tauler logró producir sermones claros, aterrizados, prácticos y convincentes en su devoción, siendo así una gran influencia en la teología alemana y en Lutero. Para Tauler, “el fin de la predicación es *deshacer* al ser humano para *rehacerlo* en Dios” (Garvie 1997, 170).

John Wycliffe criticó la predicación temática, señaló que los ejemplos sólo servían para entretener y no edificaban, que aquel método privilegiaba la forma por encima del contenido. Este pre-reformador inglés enfatizó también la interpretación alegórica. Sus homilias estuvieron apegadas a las estaciones del año litúrgico. Así mismo, Girolamo Savonarola, pre-reformador italiano, siguió más la exégesis “verso a verso” y el comentario continuo de los libros bíblicos sin hacer referencia a la ocasión litúrgica. La corrupción y doble moral de la jerarquía eclesial fue el blanco de la predicación *puritana* de Savonarola.

3.33 Reforma Protestante y Modernidad

Los movimientos protestantes mostraron la decadencia de la predicación en los siglos anteriores. La predicación fue la principal forma de discurso público en la cultura del Renacimiento, reflejando el redescubrimiento de la retórica clásica y su elocuencia. Los humanistas fueron marcados por esta retórica. Erasmo de Rotterdam, considera en su obra *Eclesiastés*, que la enseñanza era la tarea principal de los sacerdotes y por tanto la predicación sería fundamentalmente un medio de enseñanza (Stanfield 1984). Consideró más apropiados los sermones deliberativos y epideicticos. Clasifica el género deliberativo en cuatro tipos: persuasivo, exhortativo, admonitorio y consolatorio. Erasmo define el sermón como *concio*, una forma de oratoria deliberativa preparada para una tumultuosa audiencia de gente común.

Para Martin Lutero, la proclamación de Cristo es la clave para cualquier interpretación bíblica. Para ello, la guía del Espíritu Santo es necesaria. La predicación tiene dos aspectos: las *exigencias morales* de Dios para los seres humanos (ley) y la *buena noticia* de que Jesucristo justifica a los pecadores incapaces de cumplir esas exigencias, haciendo que estos se vuelvan a Cristo en la fe (evangelio). La predicación es el medio de la salvación. No es “una simple actividad humana sino la propia palabra de Dios proclamada por medios humanos” (Edwards 1995, 204). El contenido básico de toda predicación cristiana es el *perdón de los pecados* y la *gracia* de Dios. Lutero entendía que los laicos también podían y debían predicar: maestros, padres de familia e incluso mujeres, en determinadas circunstancias.

Lutero desarrolló un estilo único que buscaba el *significado central* de un pasaje, sobre la base de la homilía patristica “verso a verso”. El hecho de considerar el sermón

como una batalla escatológica en la cual Cristo salvaba personas del demonio, le otorgaba gran poder expresivo. Su estilo era conversacional, popular, sencillo y poderoso (Garvie 1987). Lutero consideraba al sermón como un arte pedagógico para la persuasión. En su tiempo, los estudios retóricos se movieron hacia la gramática y el análisis de textos. En ese sentido, el humanismo influyó fuertemente en Lutero, dándole herramientas para la exégesis bíblica.

Felipe Melanchton, compañero de Lutero, enseñó que el género deliberativo y el legislativo podían ser usados en la predicación, haciendo énfasis en la exhortación a la fe y la buena moral. Añadió un cuarto género retórico a los tres ya conocidos, el *género instructivo*, haciendo uso de la dialéctica y las preguntas. Con esta ayuda, el predicador podía descubrir lo que necesitaba decir sobre cualquier texto bíblico. Mostró gran preocupación en sus escritos con la adecuación del sermón a las personas que escuchan. Las formas homiléticas desarrolladas por Melanchton tuvieron más influencia en la posterior predicación luterana que Lutero mismo (Garvie 1987).

En la tradición anabautista hubo más preferencia por la predicación que por la Cena del Señor. El liderazgo del culto se compartía entre todos, había enseñanza informal, oraciones y exhortaciones. La predicación consistía de amonestaciones mutuas sobre las bases bíblicas, la experiencia de vida y la inspiración del Espíritu Santo. El carácter improvisado de estos sermones hizo que muchos de ellos no se registraran en la historia.

Juan Calvino entendía que el sermón se convertía en una revelación si Dios decidía añadirle el Espíritu Santo. El Espíritu no dirá nada a través de la predicación que no se haya dicho en la Biblia. El sermón debe comenzar con una oración, moverse a una recapitulación del mensaje previo. Luego la exégesis minuciosa de los versos, la reconstrucción del significado original con una aplicación a la vida de la congregación y una exhortación a la obediencia. El sermón termina con una oración de ofrecimiento que resume todo lo dicho.

El lenguaje de Calvino es claro, sin ornamentos o ilustraciones. El sermón es la confluencia del pensamiento y la convicción apasionada de que el Espíritu llama a la salvación. Para Calvino, la justificación y la comunicación del conocimiento de la misericordia de Dios son una sola cosa. La predicación bíblica también comunica el

conocimiento del Creador tal y como es descrito en el Antiguo Testamento. Este es un conocimiento necesario, es un conocimiento salvífico (Edwards 1995).

El rol jugado por la predicación en la Reforma Católica puede verse en algunas de sus más importantes manifestaciones: las órdenes religiosas (especialmente los jesuítas), el Concilio de Trento y la actividad misionera. La predicación de los jesuítas reunió a multitudes y no se aferraba a ningún lugar físico. Utilizaron mucho el género de la *lectura sagrada*. En las tardes de domingo, los jesuítas predicaban sobre los libros bíblicos, hacían lecturas de temas catequéticos o asuntos de conciencia. Los capuchinos y los barnabitas también dieron gran importancia a la predicación como vía de instrucción de los fieles.

El Concilio de Trento mostró gran preocupación por la preparación del clero, sobre todo por su entrenamiento para la predicación. Para ello “establecieron seminarios que prolongaron el uso de los métodos escolásticos y la predicación temático-catequística” (Della Torre 1987, 1023). Se produjeron libros de texto que moldearon la predicación católico-romana por dos siglos, reflejando la influencia del avivamiento humanista y su rescate de la retórica antigua. Carlos Borromeo, arzobispo de Milán, fue una figura clave en este movimiento. Su trabajo mostró un énfasis moralista aunque también defendió el papel de la predicación para la vida de la iglesia.

En la predicación de la iglesia en Inglaterra se hizo sentir la influencia del humanismo y de Lutero. Thomas Cramer, arzobispo de Canterbury, escribe, junto a otros líderes de la iglesia, el *Libro de Homilías*, un programa para entrenar al clero. Hugo Latimer se destaca como creador de sermones propios, usó la forma de la homilía y hablaba en un lenguaje coloquial y picaresco, muy sensible a las necesidades del pueblo y ferviente crítico de la jerarquía eclesiástica (Garvie 1987). Durante el reinado de Elizabeth I, los teólogos reformadores que habían sido desterrados por María Tudor, vuelven a Inglaterra con el patrón ginebrino de la predicación. Fueron llamados *puritanos*.

La predicación puritana se construye así sobre los ideales calvinistas de la exégesis pública. La forma clásica de este sermón fue escrita por William Perkins en *El Arte de Profetizar* (1592). Veamos cómo describe Edwards (1995) esta predicación:

Su esencia radicaba en la búsqueda del sentido del texto bíblico en la escritura misma. A partir de ahí se reúnen algunos puntos provechosos de doctrina fuera del sentido natural del texto y se aplica dicha doctrina a la conducta humana en un discurso claro y simple (211).

La escuela *metafísica* de la predicación anglicana desarrolló sus propios patrones influenciada por los grandes poetas ingleses y los estilos literarios del momento (Shakespeare). Tal predicación exigía un público entrenado. Se destacan en esta línea John Donne y Lancelot Andrewes. John Tillotson (1640-1694) encarnó en Inglaterra un nuevo estilo de predicación llamado *neoclásico*, el cual tuvo mucho en común con el movimiento de igual nombre en Francia. En este movimiento los manuales de retórica clásica tuvieron mucha autoridad. El sermón de este período siguió de cerca el discurso forense: exordio, explicación, proposición, partición, argumentación, aplicación y conclusión. Eran sermones temáticos, contruidos alrededor de la necesidad de discutir un tema más que exponer las Escrituras.

El sermón neoclásico tuvo más preocupación con la conducta correcta que con la creencia correcta. El sermón se convirtió en un ensayo moral, el vehículo de una ética sobria, utilitaria y prudente más que la proclamación del reino de Dios. Este es el estilo desarrollado durante el Iluminismo, en un mundo donde la razón podía conducir a una conducta virtuosa. Los predicadores se entendían a sí mismos como oradores, profesores de religión, educadores y consejeros. La predicación “es desarrollada como arte, como obra literaria, se inspira en los temas de actualidad” (Streck 1993, 178).

Durante el siglo XVII europeo emergieron movimientos espirituales que pusieron en práctica la predicación *evangelística*. Entre ellos figuran los Cuáqueros, los Puritanos, el Pietismo Reformado y Luterano, la iglesia Morava, el Jansenismo y el Quietismo, así como el calvinismo irlandés y escocés. Esta predicación fue plenamente desarrollada en el avivamiento evangélico del siglo XVIII bajo el liderazgo de Whitefield y los hermanos Wesley. La predicación evangelística surge de una comprensión puritana y calvinista de que la elección de aquellos predestinados a la salvación ocurre generalmente cuando la palabra de Dios es abierta a la congregación a través de la predicación. La predicación es el medio usual para la conversión.

George Whitefield fue el creador del patrón básico de la predicación evangelística. El sermón se basa en un texto corto y, después de una introducción y una

mirada al trasfondo del texto, anuncia los puntos que va a desarrollar a manera de tópicos, los cuales se subdividen en otros puntos, y todos llevan a la conclusión. Se sigue de lejos el estilo neoclásico pero se le añade más vigor y emoción. Whitefield enfatiza la conversión, la cual se produce cuando la persona llega a la convicción profunda de sus pecados y siente la necesidad de la intervención de Dios, de su misericordia y su gracia. Uso con frecuencia las técnicas de los oradores populares (Edwards 1995). Por su parte, Carlos Finney, trata la Biblia como un contrato legal. Predicaba como un abogado tratando de persuadir al jurado a pronunciar el veredicto de culpable sobre aquellos que escuchaban el sermón, convencido de que la vida pecaminosa les conducía a un horroroso infierno encendido.

El *avivamiento evangélico* en América (liderado por Jonathan Edwards) se convirtió pronto en una tarea que podía ser realizada por el esfuerzo humano. Con la proliferación de los manuales homiléticos de los franceses neoclásicos y de los bosquejos de sermones publicados por el inglés Carlos Simeón, la predicación se hizo cada vez más una cuestión de *técnicas* que cualquiera podía aprender y practicar. El *segundo gran avivamiento* a inicios del siglo XIX en América se caracterizó por un gran *emocionalismo* como evidencia de variados ejercicios religiosos (caídas, saltos, sacudidas) en las multitudinarias concentraciones evangelísticas.

El francés neoclásico Boileau, inspirado en la obra del retórico Libanio (siglo IV), propone que la meta del orador no es la persuasión sino *transportar* a los oyentes fuera de sí dentro de una experiencia de lo sublime. Esta idea fue consistente con el énfasis sentimental del avivamiento evangélico. En ese tiempo, Francis Bacon introduce la idea de las “facultades psicológicas”: razón, imaginación, memoria y apetito. El deber de la retórica sería entonces aplicar la razón a la *imaginación* para movilizar la voluntad. La razón por sí sola no puede cambiar las mentes, son necesarias las emociones para provocar el acto de creer. Estas ideas fueron alimentadas por el movimiento de *Las Bellas Artes* en Francia, en el cual “la función de la retórica sería *artística*, se orientaría hacia la creación imaginaria, el pensamiento original, la invención y el descubrimiento” (Edwards 1995, 218).

Sobre la base de los trabajos epistemológicos de John Locke y David Hume, el ministro inglés George Campbell desarrolla una teoría de la persuasión que constaba de

cuatro pasos: instrucción, imaginación, pasión y motivación. Campbell enfatiza que la persuasión en la predicación va a depender de una combinación de fuertes argumentos racionales y apelaciones a las pasiones. Este enfoque demuestra la creciente influencia del *análisis psicológico* y su rol en la teoría retórica. Los predicadores más destacados del siglo XIX inglés, John H. Newman y Frederick W. Robertson, son fieles exponentes de estas renovaciones retóricas. En sus sermones, muestran una penetrante comprensión de la naturaleza humana; afirman la invención como llave de la retórica; reflejan una fuerte orientación pastoral y psicológica identificando problemas personales concretos.

Además de la evangelística, aparecen en Estados Unidos otras dimensiones de la predicación a lo largo del siglo XIX y con continuidad en el XX. El estilo *racionalista* fue el medio de expresión de las controversias teológicas entre ciencia y religión, liberales y conservadores, naturalistas y sobrenaturalistas. El sermón temático asumía así alguna de estas posiciones, convirtiéndose en la forma homilética favorita. La predicación *social* fue otra tendencia que se preguntaba cómo vivir los frutos de la conversión en la sociedad. Esta predicación jugó un papel importante en las luchas abolicionistas. Este movimiento vinculó lo moral a lo social, cuestionando las injusticias que eran fruto de las estructuras e instituciones humanas. Con este énfasis, la predicación no prestaba mucha atención a la instrucción doctrinaria de los creyentes.

John A. Broadus escribe en 1870 su importante obra *La preparación y desarrollo de sermones*, reconociendo cuatro tipos de sermones de acuerdo a los temas abordados: doctrinal, moral, histórico y experimental, es decir, pertinente a la experiencia religiosa. Abordó también la existencia de tres modelos de sermones de acuerdo a su forma de presentación: *temático* (abordaje lógico de un tema subdividido), *textual* (su estructura se deriva del texto bíblico) y *expositivo* (explicación del pasaje “verso a verso”). Esta clasificación es una síntesis de la historia homilética cristiana. La predicación de Orígenes y la utilizada en las sinagogas judías era expositiva; el sermón temático en la Edad Media fue textual. Finalmente, los sermones neoclásicos son temáticos o de tópicos (Edwards 1995)

3.34 Siglo XX

Después de la segunda guerra mundial, ha variado poco la comprensión básica del significado y práctica de la predicación. Los diferentes movimientos y tendencias señalan

una vuelta a la predicación bíblica y contextual, así como el reflejo en el sermón de las problemáticas que actualmente ocupan el debate teológico como las teologías de la liberación, la perspectiva de género, la preservación del medio ambiente, los nuevos sujetos teológicos. Por otro lado, la teología de la predicación dedica más atención a la dimensión pastoral del sermón y a su rol dentro de la celebración litúrgica como un componente importante de la misma, estrechamente relacionado con los demás momentos del culto. Otro elemento que ha dado un nuevo rostro a la predicación en este siglo ha sido el uso creciente de los medios de comunicación masiva como soporte del mensaje evangélico.

El movimiento bíblico y teológico en este siglo tuvo influencias en la teología de Karl Barth, quien enfatiza la revelación a costa de todo conocimiento y razonamiento humano. La predicación misma debe volverse “palabra de Dios”. El predicador es instrumento de la palabra de Dios. Sólo Dios puede hacer de esa palabra humana, palabra divina para alcanzar a las personas que escuchan (Rose 1998). También influyeron los trabajos de Gerhard Kittel, Gerhard Von Rad y Reinhold Niebuhr.

La enseñanza bíblica desarrollada en Alemania, Estados Unidos y Gran Bretaña bajo la inspiración de la *teología dialéctica* (que intenta definir la relación entre palabra humana y divina) plantea que hay una consistente perspectiva a través de la Biblia que permite hablar de una *teología bíblica*. Una de sus características es la orientación narrativa hacia el “Dios que actúa” en la historia de la redención. C. H. Dodd traza la distinción entre *kerigma* y *didaché* e insiste en que la predicación del Nuevo Testamento sigue el modelo kerigmático. De esta manera, la predicación sería “un encuentro divino-humano que provocaba una decisión por parte de los oyentes” (Edwards 1995, 222).

El Movimiento Litúrgico propició cambios como una mayor participación en los cultos, celebraciones dialogadas, el uso de los idiomas y los cantos vernáculos, entre otros. Todos estos esfuerzos encontraron repercusión en el Concilio Vaticano II. El empuje del concilio a la reforma litúrgica católico-romana ha permitido una mejor instrucción del laicado lo cual implica mayor calidad y preparación de las homilías. La predicación ha recuperado su énfasis en las estaciones del año litúrgico y refuerza el tema particular de cada domingo de acuerdo a las lecturas del leccionario. Al mismo tiempo, la enseñanza bíblica asume el método histórico-crítico en la exégesis y los predicadores

comienzan a usar sus hallazgos (Della Torre 1987). Se produce así un redescubrimiento de la predicación. Los efectos del movimiento litúrgico han llegado a iglesias protestantes y evangélicas, trayendo como resultado, entre otros, el incremento de la predicación litúrgica.

El ministerio evangelístico de Billy Graham se ha caracterizado por la adopción de la *tecnología mediática* moderna. Su mensaje es escuchado por miles de iglesias a la vez. Por medio del uso de la radio, la prensa, la televisión y el cine, se ha establecido un modelo de predicación muy utilizado en EUA y toda América Latina. Una de sus manifestaciones más conocidas son las tele-predicaciones. Las mega-iglesias son otro fenómeno del evangelismo contemporáneo. En ellas se usa el idioma de la cultura contemporánea secularizada para proclamar el evangelio. El estilo es expositivo y práctico.

De manera general, la predicación en las iglesias evangélicas latinoamericanas ha sido deudora del sermón evangelístico de las experiencias de avivamientos de los dos siglos anteriores. Los pilares de esta predicación han sido la conversión y la santificación. Se destaca en esta corriente el énfasis en los sentimientos y las emociones como vía al arrepentimiento y el renacimiento en Cristo. Lo importante es experimentar la gracia divina que lleva a la total transformación de la vida. Rose (1998) afirma que

Esta predicación está signada por el individualismo, tanto en la recepción del mensaje como en su respuesta al mismo, así como la consecuente vida de obediencia a Dios. Este individualismo ha significado rupturas y enfrentamientos con el entorno social, religioso, familiar y cultural” (156).

El evangelio social, que comienza con el mensaje de Walter Rauschenbush, adquiere nuevo vigor en los años 60 con el movimiento por los derechos civiles, la paz, los estudiantes, las mujeres, la lucha contra la pobreza. En el área homilética hubo dos respuestas a estos movimientos: la *hermenéutica de la sospecha* dirigida a todas las formas de discurso público, y el *sermón profético*, inspirado en el profetismo hebreo. El mensaje profético fue una herramienta poderosa de cambio social. Una manifestación particular de este sermón es la predicación *afro-americana* (que tiene a Martin Luther King, Jr. como su más alto exponente), así como todos aquellos contextos donde la *Teología de la Liberación* ha tenido influencia (Edwards 1995). El estilo homilético afro-

americano es bien conocido por su musicalidad, su arte oral, su lenguaje poético y su energía.

Un género particular de la predicación liberadora es la *homilía encarnada*, desarrollada en América Latina, especialmente en las comunidades de base. La predicación de Monseñor Romero en el Salvador se ha convertido en paradigma de este tipo de homilía. En el momento de la aplicación homilética, Monseñor Romero definía dos momentos: la aplicación de la palabra de Dios a la realidad eclesial y a la realidad política, económica y social del país. Al primer momento, él mismo dio el nombre de *noticiero*, en el cual hacía un balance de la actividad pastoral desplegada por la iglesia durante la semana: habla de las visitas pastorales, comparte el pensamiento de las comunidades cristianas; anuncia las próximas actividades religiosas así como lo que está sucediendo en la iglesia universal.

En el segundo momento, Monseñor Romero ejerce el ministerio profético de la *denuncia*: describe las violaciones que el pueblo sufre y la tremenda realidad de represión y muerte; enjuicia teológicamente e históricamente los hechos más importantes de la semana, buscando las causas del mal para proponer profundos cambios estructurales. Así mismo, Monseñor se hace voz de las diferentes fuerzas sociales, mostrando interés por aquellos comunicados que ofrecen soluciones a los graves conflictos del país. A todo esto, unía el llamamiento a la conversión a todas las organizaciones, gubernamentales y civiles, para construir una sociedad más justa (Cavada 1995).

Otra perspectiva homilética que viene ganando realce es el *cuidado pastoral* desde la predicación. Todo sermón debe resolver algún problema vital, importante. Debe enfrentar los problemas reales trayendo como consecuencia cambios de conciencia, “desajustes” saludables para el crecimiento humano. El sermón debe arrojar luz sobre las crisis personales y ayudar a las personas de manera práctica a encontrar caminos de solución. La aplicación del método psicológico a la predicación ha tenido amplia aceptación, sobre todo en el área de la psicología profunda y la social (Stanfield 1984).

Las mujeres han venido desarrollando gradualmente modelos homiléticos propios. Algunos de ellos se enraizan en la Biblia y cuestionan las injusticias actuales. Se pueden identificar algunas perspectivas: el uso del lenguaje inclusivo de género para las personas y para Dios; modificaciones teológicas, especialmente en la cristología; la hermenéutica

feminista de la liberación en la interpretación bíblica; las nuevas imágenes de Dios; un acercamiento relacional o comunitario al tema de la autoridad y el uso de historias personales.

El estilo *inductivo* se perfila como una tendencia actual en la predicación. La diferencia con el sermón *deductivo* es que este se mueve de reglas generales (verdades universales) hacia aplicaciones particulares, mientras que el inductivo parte de la experiencia concreta y se mueve hacia principios más amplios. El modelo inductivo muestra, además, cómo ocurre el cambio de conciencia en la argumentación sermonaria. En este sermón, “se enfatiza la *narración* como vía reflexiva para comprender y procesar la realidad” (Edwards 1995, 226).

En este siglo se han desarrollado un sin fin de estilos homiléticos que buscan variedad formal a la hora de construir el sermón y múltiples maneras de desarrollar sermones temáticos, a la vez también proponen diferentes acercamientos al texto bíblico para la labor exegética. Ante la gran variedad de formas, la conclusión es que cada sermón es desarrollado de acuerdo con su propia lógica interna. Detrás de todas estas búsquedas se evidencia el hecho de que los cristianos y cristianas proclaman la palabra en respuesta a los desafíos de su tiempo.

3. 4 Consecuencias para la teología y la pastoral homiléticas

3. 41 Teología y predicación

3. 411 Jesús predica el reino

Jesús no se predicó a sí mismo como el centro de su mensaje. Él mismo es relacional, hace referencia a algo distinto y mayor que él. Por ello no podemos reducir a Jesús y su mensaje a una fe personalista. Jesús no predicó simplemente a Dios, sino que habla de Dios en relación con la historia. Por lo tanto, no podemos predicar a un Dios solitario y lejano sin conexión con nuestra vida cotidiana. Jesús tampoco puso el acento de su prédica en la iglesia, su objetivo mayor está por encima de la iglesia. Esto significa que nuestra predicación no debe ser eclesiocéntrica, hablar sólo hacia dentro, defendiendo los intereses de la iglesia.

El “reino de los cielos” no es incluso lo más importante para Jesús, la salvación trascendente en oposición a su realización en la tierra. Si predicamos sólo sobre el reino de los cielos alejamos a la comunidad de su compromiso de realizar la salvación en la

historia. El centro de la predicación de Jesús, la causa de su vida, fue el *reino de Dios*. La predicación cristiana es el resultado de haber abrazado una causa: el reino de Dios, el cual es entendido por Jesús como la superación de toda forma de injusticia y alienación humana; la destrucción del mal, el pecado y la muerte. La utopía de la renovación del ser humano y del cosmos en un mundo nuevo (Vigil 1992).

3. 412 La iglesia predica a Jesús como aquel que proclama el reino

Se sigue que el carácter cristocéntrico de la predicación es el anuncio de Cristo como aquel que trae la buena noticia del Reino de Dios. En toda proclamación, Cristo está en el centro del mensaje. Lutero resume su doctrina de la predicación en la fórmula: “es sólo a Cristo a quien se debe predicar” (Rose 1998, 149). De ahí que la predicación sólo tiene autoridad en la medida que es una presentación de Jesús, para que podamos reconocer nuestras luchas en las suyas, para que sigamos caminando inspirados en su vida y trayendo sentido a la nuestra, entre el sufrimiento y la esperanza, caminando hacia el Reino (Vilanova 1996).

3. 413 El anuncio del reino como anuncio de la gracia de Dios

El anuncio del Reino es un anuncio de la gracia de Dios. Cuando el sermón cae en la trampa del legalismo, se sustituye el mensaje de la gracia de Dios por una serie de requisitos que las personas deben cumplir para tener acceso a esa gracia. Esa tendencia nos aleja del mensaje evangélico abierto para todos y todas, refleja una falta de confianza en la dinámica creadora y sacramental de la palabra, limita el encuentro con Cristo. El legalismo en la predicación no muestra confianza en la capacidad de actuación de la palabra.

3. 414 La predicación no debe limitar la auto-expresión de Dios

Otro elemento a destacar es la predicación como soporte complementario de la autoexpresión de Dios en el culto. En el tránsito de la Edad Media a la Modernidad ejemplificada en la Reforma, la predicación pasó de un soporte simbólico-sacramental-visual a uno más acentuado en lo auditivo-lingüístico. Con este cambio de medios de experimentación el mensaje cristiano fue entendido en términos de liberación y de individuación de la experiencia religiosa. Mientras que en la Edad Media el acceso a la salvación estaba mediado por las celebraciones sacramentales y litúrgicas, en la Reforma el camino se abre a la relación individual con la palabra de Dios y sus frutos salvíficos.

Hoy necesitamos superar toda visión unilateral de la revelación y salvación divinas. Dios habla en el sacramento y en la palabra proclamada. No podemos limitar las posibilidades que Dios tiene para auto-expresarse a los seres humanos (Rose 1998).

3. 415 El Espíritu Santo hace del sermón Palabra de Vida

La eficacia del evangelio no depende de la persona del predicador ni del modo como es presentado el mensaje (1 Cor 1, 17). El evangelio es “poder de Dios para salvación de todo aquel que cree” (Ro 1, 16), es decir, una realidad viva que comunica vida a quienes la reciben con fe. La tradición cristiana ha insistido siempre en las disposiciones espirituales de la persona que recibe el evangelio: su mensaje no dará fruto en aquellos que no lo acogen con fe, bajo la guía del Espíritu Santo (1 Cor 2, 11). La palabra se revela a nosotros y nosotras como palabra de Dios por el testimonio interior del Espíritu Santo. Es el Espíritu quien “da vida a la letra para que la palabra antigua se haga palabra actual” (Levoratti 1998, 214).

La palabra actúa con poder para edificar la comunidad de los y las creyentes (Hch 12, 24; 19, 20) y el Espíritu de verdad conduce a la iglesia para llevarla al pleno conocimiento de la verdad (Jn 16, 13). La preocupación actual en la predicación no puede descansar ni en la autoridad ni en las habilidades y el carisma retórico de los y las predicadoras. La obra de la predicación es llevada hasta sus últimas consecuencias por la acción renovadora del Espíritu. La sensibilidad ante la acción del Espíritu haría de la predicación una propuesta respetuosa de la dignidad humana para abrirse a la experiencia profunda y radical de lo trascendente, y no una imposición de normas y conductas para alcanzar la santidad y recibir la salvación divina.

3. 42 *Pastoral y predicación*

3. 421 Recuperar la predicación de Jesús

Para recuperar hoy la impronta de Jesús en la predicación necesitamos recordar y aplicar tres elementos centrales en su predicación: Jesús anuncia el Reino de Dios como don gratuito para todas las personas. La conversión debe ser entendida no como el "requisito" para recibir el perdón divino sino como el fruto de la fe que acepta el mensaje de Jesús y a su persona. En segundo lugar, Jesús hace uso de parábolas para ilustrar la naturaleza de ese Reino de paz y justicia, es decir, utiliza los códigos populares para comunicarse de manera efectiva. Tercero, Jesús acompañó la predicación con signos que

expresaban la proximidad y presencia actuante del Reino. La predicación actual debe así mismo discernir los signos de nuestro tiempo y anunciar el Reino de Dios allí donde este se realiza en acciones concretas de liberación.

3. 422 Recuperar la predicación profética y liberadora

Los profetas dieron su testimonio y proclamaron su mensaje en la situación particular que les tocó vivir. Con su palabra nueva y desafiante denunciaron los abusos e injusticias de aquellos que ejercían el poder político, económico y religioso. No fue tarea fácil proclamar la palabra de Dios en circunstancias difíciles y con riesgos para la propia vida. La audacia con que criticaron el orden establecido y sus insistentes llamados a la conversión pusieron en peligro su fama y sus vidas. La auténtica predicación cristiana no puede perder su dimensión profética y liberadora. Debe llamar al pecado por sus actuales nombres y modos de manifestarse. Debe asumir riesgos y contrariedades so pena de perder su esencia y razón de ser para convertirse en un discurso enajenante y servil a los poderes opresivos (Levoratti 1998).

La predicación profética y liberadora debe encarar las crisis y conflictos actuales de manera frontal, reconociéndolos, asumiéndolos y convirtiéndose en su portavoz (Gameleira 1987). Este proceso debe transitar desde lo personal a lo social. De acuerdo con Najlis (1996) “la práctica del evangelio también tiene dimensiones personales y por ellas debe empezar el cambio cuando entendemos individualmente nuestra responsabilidad en las relaciones con Dios y el prójimo” (90-91). Mientras otras predicaciones ocultan las injusticias y el pecado estructural, la predicación profética debe develarlas, desenmascararlas, y anunciar en medio de todo, la voluntad liberadora de Dios, la esperanza en una nueva situación de vida e igualdad para todos, la conversión de los responsables hacia una actitud respetuosa de la vida, hacia una espiritualidad solidaria y humanizante.

3. 423 Predicación para la vida en comunidad

Una predicación evangélica y liberadora es aquella que convoca a la vida en comunidad, a crear comunidad de personas libres y responsables, comprometidas con el reino de Dios y su justicia. Esto sólo es posible cuando nuestra predicación se libre de todo moralismo, intimismo y esoterismo. El sermón moralizante abrumba a las personas con normas, prohibiciones y represiones. Anuncia un cristianismo paralizante y desvía a

la comunidad de lo esencial: la práctica del amor y la misericordia. Es la libertad y no el temor lo que construye una ética para la vida responsable.

A su vez, el sermón intimista busca sólo la conversión personal, a lo sumo familiar, olvidándose de la dimensión social y profética del evangelio, promoviendo un cristianismo abstracto y humanamente irresponsable. Por su parte, el esoterismo en la predicación proclama una palabra ininteligible, irrelevante para la vida concreta de los y las creyentes. En este caso, el evangelio no tiene nada que ver con la realidad de las personas cuando su propósito es, en cambio, que el ser humano pueda interpretarse y auto comprenderse.

3. 424 Diversificación de la predicación

En los últimos años la predicación pastoral y liberadora se orienta hacia una mayor diversificación, como resultado de un discernimiento profético de nuestro tiempo (Araya 1989). Esto viene dado por el reconocimiento cada vez mayor de la diversidad de ministerios pastorales y el protagonismo creciente de grupos que necesitan proyectos pastorales específicos (mujer, indígenas, jóvenes, niños y niñas, adulto mayor, pastoral urbana y rural), así como los temas candentes que hoy preocupan a toda la humanidad (paz, tierra, derechos humanos, consolación, SIDA). Las posturas fundamentalistas y excluyentes no permiten proclamar un evangelio liberador para todas las personas, ni tampoco la hermenéutica bíblica desde las diversas identidades humanas, cuyos reclamos se fortalecen en un mundo cada vez más multicultural y plurireligioso.

3. 425 Predicación y liturgia

Una dificultad palpable en las iglesias de hoy es lograr la coherencia entre las distintas partes del culto. Esto se hace evidente cuando una nueva perspectiva teológica es introducida por medio de la predicación y el resto de la liturgia sigue un camino diferente. Las experiencias de renovación litúrgica van de la mano con la renovación teológica. Sería bueno que los recursos litúrgicos utilizados en la celebración (cantos, oraciones, textos, símbolos, gestos, sermón) expresen no sólo coherencia temática y teológica en cultos específicos, sino también el trabajo creativo de la comunidad para proclamar su fe de acuerdo a su peregrinaje teológico. Si la proclamación del evangelio es proclamación *de* la comunidad y *desde* la comunidad, los demás recursos litúrgicos también lo son (González 1980).

3. 426 Predicadores y predicadoras

Quien predica debe hacerlo desde dentro de la comunidad, amando a la comunidad, sin favoritismos o afinidades ideológicas. Para ello es necesario conocer a las personas, sus problemas y deseos. El/la predicador/a se coloca humildemente como el *primer oyente* de la palabra que va a proclamar, no sabe más que los demás ni es dueño de la palabra que predica. Es fundamentalmente un/a creyente más que da testimonio de su relación con Dios. Emplea preferentemente el “nosotros/as” (Aldazábal 1983). Es así como la autoridad del predicador y la predicadora proviene de una síntesis testimonial que se da en tres niveles: la experiencia personal de fe; la experiencia de fe de su comunidad (su palabra es palabra de su comunidad) y el testimonio sobre Jesucristo, su presencia y su actuación en la vida del mundo, para salvación del mundo.

3. 427 Predicación y comunicación

Quien predica debe hacer el esfuerzo por escuchar su sermón desde la posición de los y las oyentes. Un lenguaje accesible no significa un lenguaje trivial y vulgar. Es necesario sintonizar con la palabra y la comunidad de manera digna, evitando banalidades, rebuscamientos y anecdotismo. Es importante entonces tener en cuenta las leyes de la comunicación, cuidar la forma y no sólo el contenido de lo que se dice. Alternar recursos retóricos con un estilo vivo, sencillo y profundo a la vez. La predicación debe provocar más que tranquilizar, debe cuestionar más que aceptar, debe imaginar caminos nuevos más que repetir convencionalismos (Aldazábal 1983).

3. 428 Hacia una comunidad de proclamación y testimonio

La predicación debe ir ganando en conciencia y cuidado pastoral para que sea realmente una ayuda valiosa en el proceso de maduración en la fe. La buena preparación tanto de quienes predicán como de toda la comunidad de fe para que retroalmente crítica y amorosamente a sus predicadores y predicadoras, es indispensable para un ejercicio comunitario y responsable de la proclamación cristiana, a fin de conformar y crecer juntos en nuestra identidad y razón de ser como iglesia de Jesucristo.

4. El Año Litúrgico, la Pastoral y la Homilética. Visión de conjunto

La lectura teológica del tiempo supone y exige una pastoral homilética responsable, creativa y pertinente. El año litúrgico y la homilética son dimensiones de la

acción pastoral de la iglesia que ofrecen recursos para vivir una espiritualidad auténtica y comprometida con los valores del reino de Dios en la realidad cotidiana de la comunidad. Leer teológicamente nuestra vida y nuestra historia es un ejercicio permanente del pueblo cristiano, que permite descubrir las señales de la presencia liberadora de Dios en nuestro tiempo. La predicación, haciendo uso de la hermenéutica que propone el año litúrgico, en consonancia con los eventos y textos fundantes de la fe cristiana, hace una importante contribución a una pastoral relevante, en constante revisión y actualización.

La combinación entre predicación, año litúrgico y pastoral desemboca en la elaboración de una reflexión teológica esencialmente práctica. Ya se había dicho que toda teología ha de ser práctica sino se reduce a un ejercicio intelectual sin compromiso. La predicación ofrece insumos teológicos y pastorales, no solo comprende teológicamente un conjunto de textos y una situación histórica determinada, sino que realiza una síntesis de estas visiones y las pone al servicio de la misión de la iglesia, de su pastoral. El uso del año litúrgico hace posible la relación dialéctica entre la acción pastoral y sus fundamentos teológicos. La mediación analítica y propositiva entre estos es el aporte de la homilía. La homilía debe ser un testimonio eficaz de que toda reflexión teológica no solamente parte de una práctica pastoral sino que también tiene una finalidad práctica y pastoral.

La predicación que hace uso del año litúrgico, es una acción pastoral que tiene lugar en el ámbito de la celebración litúrgica. La liturgia constituye, a su vez, una de las dimensiones de la pastoral de toda la iglesia, con la peculiaridad –y el privilegio- de poder reunir a las otras acciones pastorales en el espacio del culto, del testimonio festivo de la fe y la esperanza de la iglesia.

La celebración litúrgica es el espacio privilegiado donde convergen y se expresan de diversa manera todas las dimensiones de la pastoral de las comunidades cristianas. En el culto, la iglesia, por medio de un conjunto de acciones simbólicas, expresa su fe y su visión de la vida humana y el mundo, anuncia la presencia y acción de Dios en medio de esa realidad, y apunta los desafíos específicos que dicha realidad levanta para la misión de la iglesia. Desde su experiencia de *adoración*, la iglesia *proclama* su esperanza de un mundo renovado y reconfigurado por los signos del reino de Dios; *educa*, bajo la inspiración del evangelio, para que la comunidad comience a vivir los valores de ese reino aquí y ahora, promoviendo una nueva *comunidad* de seres humanos que, liberados y capacitados por el Espíritu Santo, se comprometen en acciones

concretas de *servicio* a favor de la justicia y la vida plena de toda la creación (López 2006, 1).

De ahí que la interrelación que se establece entre predicación, año litúrgico y pastoral, al ocurrir en medio de la acción litúrgica de la iglesia, es una experiencia que repercute en toda la vida de la iglesia. Esa vida es afirmada, celebrada como don de Dios y en defensa de ella se orienta toda la acción pastoral de la comunidad. La liturgia fortalece y alimenta el sentido espiritual de la pastoral, la realización del reino de Dios aquí y ahora.

El año litúrgico, cuyo mensaje es proclamado semana tras semana, es una invitación constante a la iglesia para dar continuidad a la obra redentora de Jesús, a la acción pastoral de Jesús. La observancia del año litúrgico es una herramienta que nos permite orientar nuestra misión en sintonía con el ministerio de Jesús, dando así continuidad a sus acciones y palabras en nuestra situación histórica. Si el reino de Dios es el horizonte de la misión de la iglesia, la pastoral deberá entenderse como la extensión de la salvación de Dios, operada en los tiempos bíblicos, hacia nuestros días. La actualización de las experiencias de sanidad, de reconciliación, de perdón, continúa siendo la buena noticia para toda persona. Tanto la predicación como la pastoral de la iglesia encuentran su razón de ser en la medida que constituyen buena noticia, anuncio de salud, esperanza, justicia y vida abundante.

Observaciones finales

En este primer capítulo se han analizado los conceptos teóricos fundamentales de esta investigación: Año Litúrgico, Pastoral y Predicación. Hemos visto como a través de estas dimensiones de la pastoral, el evangelio, a través de los tiempos, se ha hecho carne, historia y cultura en los pueblos. Si la predicación no se comprende a sí misma como herencia y como evento teológico y pastoral que se desarrolla en el espacio de la liturgia cristiana, difícilmente podrá ser una proclamación contextual, creativa y relevante. Teniendo en cuenta estas dimensiones de la pastoral de la iglesia, se puede valorar entonces la situación actual de la predicación en iglesias evangélicas cubanas –contenido del próximo capítulo-, para más adelante arribar a una síntesis que permita hacer recomendaciones puntuales a las iglesias en el contexto cubano actual.