

La formación de una comunidad misionera

Gianni Colzani

Profesor de la Pontificia Universidad Urbaniana

Me he preguntado desde hace tiempo cómo debería afrontar este encuentro, de dónde debería partir; finalmente he decidido tomar como punto de partida el texto de *Hch* 8, 26-40, que narra la evangelización y el Bautismo del eunuco etíope, ministro de la reina de Candaces. Un pasaje de Isaías (*Is* 56, 3-5) sitúa a los eunucos dentro de la compleja relación que Israel tenía con los extranjeros, ofreciéndoles estas palabras de esperanza:

«Que el extranjero que se adhiera a Yahveh no diga: “¡De cierto que Yahvé me separará de su pueblo!”. No diga el eunuco: “Soy un árbol seco”. Pues así de Yahvé: respecto a los eunucos que observan mis sábados y eligen aquello que me agrada y se mantienen firmes en mi alianza, yo he de darles en mi Casa y en mis muros monumento y nombre mejor que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no será borrado».

Este pasaje elimina la restricción que encontramos en *Dt* 23, 3, que prohíbe su entrada en la comunidad del Señor, pero pone como condición que se observe el sábado, se busque la voluntad de Dios y se esté firme en su alianza. En pocas palabras, el eunuco es un personaje que, por su condición étnica, social y religiosa, resulta excluido del pueblo de Dios y rechazado por aquellos a quienes normalmente se dirigía. No obstante, aunque Isaías y Lucas testimonian que personajes extranjeros cultos y ricos ya se habían acercado al pueblo de Dios, este funcionario estatal no comprende lo que lee y la Palabra de Dios se le presenta oscura.

Los exegetas han hecho notar que esta narración sigue el modelo que Lucas ya había utilizado en su evangelio en el pasaje de la aparición del Resucitado a los dos discípulos de Emaús (*Lc* 24, 13-35) y que, como en aquel caso, la narración está constituida por un encuentro, un diálogo catequético en forma de anuncio y de un gesto sacramental conclusivo. La diferencia estriba en que el gesto conclusivo, en este caso no es la fracción



del pan, sino el Bautismo. La ventaja de este paralelismo proviene de que ambas narraciones muestran cómo la evangelización no sólo está destinada al «extranjero», o al «alejado», sino también al discípulo de Cristo; como el extranjero, también el discípulo tiene momentos de crisis y de incompreensión en los que necesita ser evangelizado.

1. La evangelización en contextos cambiantes: una obediencia difícil

La narración comienza con una orden de Dios que, a pesar de su origen, parece extraña:

«Un ángel del Señor habló a Felipe y le dijo: “Levántate y ve hacia el mediodía, por el camino que desciende de Jerusalén a Gaza: es desierto”. Él se levantó y se puso en camino» (*Hch 8, 26-27*).

Con esta orden, a Felipe no se le indica una meta o un fin, sino un simple dato, un mandato –ponte en camino– con una indicación desconcertante: es desierto. Qué debe hacer Felipe en un camino desierto no se indica en el pasaje y, si lo confrontamos con el relato precedente y con el que sigue, nuestro estupor aumenta aún más; el camino está desierto y en medio de dos empresas apostólicas de cierta relevancia: la evangelización de Samaria en primer lugar y, posteriormente, la de Azoto y Cesarea. En medio de las dos existe un camino desierto.

Esta situación que podemos imaginar acompañada de un comprensible desánimo, de un comprensible preguntarse sobre lo que está sucediendo, me parece particularmente apropiada para expresar tanto los cambios con los que las comunidades cristianas se encuentran en Europa como el modo en que los viven. Hemos pasado de un clima de cristiandad, donde el lenguaje religioso y algunos valores cristianos estaban enraizados pacíficamente en la cultura y en la sociedad, a una sociedad posmoderna marcada por la complejidad y la pluralidad de los lenguajes y de las expresiones culturales. La situación de cansancio y de desgana de nuestras comunidades se asemeja mucho al caminar de Felipe por el camino desierto. Seguramente ya haya pasado un determinado modelo de cristianismo y estemos ahora en el umbral de un milenio que el espíritu profético de Juan Pablo II vio como una nueva primavera de la Iglesia y de su misión, pero que, por supuesto, plantea una serie de problemas.

Este desánimo implica nostalgias, miedos, necesidad de seguridades, búsqueda de identidades fuertes que rebroten aquí y allí dentro de las

comunidades cristianas. Se debe preguntar si estos comportamientos temerosos y a la defensiva ante una situación compleja y problemática son realmente correctos, son realmente la respuesta que el Resucitado espera de nosotros hoy. Andar por un camino desierto es equivalente al fin de un mundo sacro, dominado por las instituciones y lenguajes propios de los que Jerusalén era –quizás– la imagen plástica; andar por un camino desierto es salir del templo para estar allí donde la gente vive y madura convicciones no directamente religiosas, donde la gente discute los problemas que considera importantes para la propia vida; andar por un camino desierto es un colocarse de la Iglesia «en otro lugar». Es aceptar estar allí donde los centros de interés son distintos de los ambientes protegidos de nuestras instituciones; es aceptar estar allí donde la cuestión religiosa está enterrada bajo otros intereses; es sufrir la sensación de desconcierto y de provisionalidad en un clima de confrontación con una pluralidad de soluciones a menudo propuestas de modo más atrayente o más agresivo de lo que nosotros hacemos.

Si dejamos las metáforas y transformamos el caminar de Felipe por un camino desierto en el triste y resignado andar de los dos discípulos de Emaús, nos encontramos con un cristianismo «de rostro triste», resignado, que cuando habla de Jesús no se atreve a entusiasmarse.

«Y sucedió que, mientras ellos conversaban y discutían, el mismo Jesús se acercó en persona y siguió con ellos; pero sus ojos estaban ofuscados para que no le conocieran. Él les dijo: "¿De qué discutís entre vosotros mientras vais de camino?". Ellos se pararon con aire entristecido. Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: "¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que estos días han pasado en ella?". Él les dijo: "¿Qué cosas?". Ellos le dijeron: "Lo de Jesús, el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo; cómo nuestros sumos sacerdotes y magistrados le condenaron a muerte y le crucificaron. Nosotros esperábamos que sería él el que iba a librar a Israel"».

Se nos presenta aquí un seguimiento cansado y resignado; un modelo de vida cristiana que ha renunciado a comunicar el Evangelio. Tenemos aquí un modelo de vida cristiana y comunitaria marcado por un «bloqueo de la evangelización»; indico con este término aquella concepción de la fe por la cual un creyente cumple con sus obligaciones pero no asume la responsabilidad del Evangelio para con la sociedad en la que vive. Aparece así una extraña interpretación de la vida eclesial: las celebraciones parecen ser una praxis cultural-litúrgica bien lejana del *culmen et fons* de la que hablaba el Concilio¹, mientras que el compromiso de vida se basa en torno a

1 *Lumen Gentium*, 11. Este lenguaje se encuentra también en *Sacrosanctum Concilium*, 10;

una concepción del deber, de tipo minimalista, que se contenta con evitar el pecado mortal. Si bien es importante evitar los pecados mortales, esto pone en el centro de la vida cristiana en la amartología la doctrina del pecado, más que en la alegría del Reino. Este tipo de testimonio cristiano no es misionero y, sobre todo, no entusiasma y no comunica lo que vive.

Este «bloqueo de la evangelización» no se ha impuesto de repente, sino que ha ido creciendo poco a poco, en función de la transformación y de la crisis de los ámbitos cristianos tradicionales; en primer lugar la familia cristiana.

Es necesario apuntar que este «bloqueo de la evangelización» no se ha impuesto de repente, sino que ha ido creciendo poco a poco, en función de la transformación y de la crisis de los ámbitos cristianos tradicionales; en primer lugar la familia cristiana. Sobre la familia pesaba la responsabilidad de llevar a cabo un tipo de catecumenado capilar: era la familia la que introducía a los jóvenes en la oración y a los adolescentes en la vida moral, mientras que correspondía a la parroquia verificar y completar esta iniciación con la catequesis parroquial. Hoy, este modelo de transmisión de la vida cristiana se ha disuelto en gran parte: la mayoría de las familias no son una escuela de fe y la catequesis escolar o parroquial resulta inadecuada e insuficiente para una sociedad que sufre cambios tan profundos. En este contexto se puede y se debe contar con las familias involucrando más y mejor a los padres; se puede y se debe trabajar para reparar los defectos y las flaquezas retomando el Bautismo de los adultos y la cuestión de los que vuelven a la fe pero, quizá, ha llegado el momento de interrogarse sobre si no son necesarios hoy en día caminos catecumenales más precisos.

Estos interrogantes conciernen a toda la Iglesia, y no sólo a algunos de sus miembros, pero encuentran una fuerza particular en la pastoral del primer anuncio. A este respecto, con razón, la teología de la iniciación cristiana recuerda que la fe es un don y que la introducción en el Misterio Pascual se apoya sobre la gracia y no sobre la psicología humana; igualmente, aun cuando la fe es misterio insondable del encuentro entre Dios y el hombre, concierne a la Iglesia crear el contexto de

Presbyterorum Ordinis, 5. Fórmulas parecidas se vuelven a encontrar también en otros textos; *Presbyterorum Ordinis*, 14 habla de la Eucaristía como *centrum et radix* de toda la vida del presbiterio, mientras *Lumen Gentium*, 26 emplea una fórmula más amplia y habla de la Eucaristía *qua continuo vivit et crescit Ecclesia*. Finalmente, *Ad gentes*, 39 presenta la Eucaristía como la realidad *quae Ecclesiam perficit*, esto es, como la fuerza que perfecciona a la Iglesia, y *Unitatis Redintegratio*, 15 la presenta como *fons vitae Ecclesia et pignus futurae gloriae*, fuente de la vida de la Iglesia y prenda de la gloria futura.

transparencia y de franqueza en el que se eliminen formas de temor o a prioris que refuten lo trascendente y donde se posibilite una búsqueda en libertad y verdad. En otras palabras, si bien el don de la fe corresponde a Dios, a la Iglesia le corresponde, sin embargo, construir una línea teológica y una praxis pastoral capaz de integrar la comunicación del Evangelio con la maduración de las personas y los problemas de su identidad, y capaz de acompañar en el camino.

La comunicación del Evangelio como verdad indiscutible y con autoridad, y la insistencia sobre lo decisivo de los valores no siempre es adecuada en este nuestro tiempo, bien porque no valora convenientemente las experiencias de los destinatarios y cuanto estas suponen para ellos, bien porque no contempla suficientemente la posibilidad de acercarse a las personas de la manera en la que la sociedad lo hace, manejándolas y manipulando los consensos. De hecho, la complejidad de los procesos de identidad personales y la multiplicación de experiencias a menudo negativas conllevan una sed no apagada y un anhelo de sentido no satisfecho que, a pesar de su problemática, se deben asumir como legítimos puntos de partida. Este nexo entre la comunicación de la fe y las cuestiones antropológicas hace que la transmisión de la fe no pueda renunciar a la crítica del carácter fragmentario y consumista de esta vida: es condición indispensable para poderla abrir a experiencias significativas.

La antropología posmoderna señala el profundo malestar de las personas, su profundo sentimiento de vacío interior, la soledad y la falta de autenticidad que la sociedad se esfuerza en compensar de varios modos². La denuncia eclesial de estas situaciones no equivale a poner de relieve un malestar ante el cual no se ofrece otra salida más que una solución de autoridad; equivale, en cambio, bien a señalar aquellos dramas antropológicos que remiten a una experiencia de la «persona dividida» –engañada por una libertad presentada como «omnipotencia fácil», como un vivir según el placer en un marco social de «desgarraamiento y contraposición»–, bien a trabajar por ofrecer una solución efec-

2 Sobre la «cultura del narcisismo» puede verse CH. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981. Para el posmodernismo, me limito a dos autores: Z. Bauman y A. Giddens. Del primero véase Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000; id., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001; id., *La libertà, Città aperta*, Troina (EN) 2002. Del segundo, A. GIDDENS, *Conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1993; id., *Modernità ed identità di sé*, Il Mulino, Bologna 1995; id., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000.

tiva³. Esta dramática escisión entre racionalidad calculadora y vivencia emotiva incide sobre la libertad que, de este modo, es separada de la verdad⁴ y encaminada hacia formas arbitrarias: hay una centralidad del yo allí donde la felicidad –a menudo felicidad de consumo– es buscada y perseguida como la instancia ética que justifica cada cosa. Áreas hasta ahora poco consideradas como el cuerpo y el sexo, los sentimientos y los límites de la psique, la movilidad y la multiplicación de experiencias han transformado a los individuos no sólo en consumidores sino también en exploradores a la búsqueda de nuevas sensaciones y emociones. Una antropología tal no excluye la fe, pero la menosprecia.

Este discurso nos lleva a una primera y elemental conclusión: hay un estrecho nexo entre la comunicación de la fe y las cuestiones antropológicas: la atención a la vida se halla, por tanto, en el centro de toda comunicación de la fe. Tanto la figura del eunuco, con su inevitable referencia a una existencia empobrecida e incapaz de engendrar, como los discípulos cansados y resignados, no aparecen a la altura de esta atención a la vida, y por ello, tienen necesidad del Evangelio. El ministerio del primer anuncio no puede saltarse esta atención preliminar a lo humano, a modo de actuales *preambula fidei*: estos podemos identificarlos

3 La libertad es aquí una «relación social», una apertura a muchas y diversas posibilidades: «Ser libre no significa no creer en nada sino poner la confianza en muchas cosas (...); significa ser consciente de que hay demasiadas creencias y convicciones igualmente importantes y convincentes; (...) que por eso elegir no significa haber resuelto el problema de la elección de una vez para siempre ni tampoco da derecho a dejar en reposo la propia conciencia» (Z. BAUMAN, *La società dell'intertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, 15). De esta concepción deriva una noción de autoridad reducida a poder obligatorio, totalmente ajena a la persona a la que se refiere.

4 A menudo Juan Pablo II ha deplorado que «en algunas corrientes de pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla un absoluto, que sería la fuente de los valores» (*Veritatis Splendor*, 32). Buscando las razones de esto, el pontífice recuerda que estas tendencias «se encuentran en el hecho de debilitar o incluso negar la dependencia de la libertad respecto de la verdad» (*Veritatis Splendor*, 34). Se trata de un punto muypreciado por Juan Pablo II que no deja de evocar continuamente: «La libertad, no obstante, es valorada plenamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos. El cristiano vive la libertad y la sirve (cf. *Jn* 8, 31-32), proponiendo continuamente, en conformidad con la naturaleza misionera de su vocación, la verdad que ha conocido. En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que se encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón» (*Centessimus Annus*, 46). Junto a estos textos, se puede añadir la segunda instrucción sobre la teología de la liberación, editada a cargo de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y totalmente dedicada a la libertad –*Libertatis Conscientia*– donde la verdad es señalada como «la raíz de la regla de la libertad, el fundamento y la medida de cada acción liberadora» (n. 3).

más que como verdad razonable e indispensable por el acto de fe, como elecciones elementales de vida que remiten a una ética de promoción de la dignidad propia y ajena. Ahora bien, teniendo en cuenta la cuestión antropológica, aunque este tiempo narcisista y consumista ofrece signos esperanzadores de responsabilidad civil y social, de atención a los últimos y de búsqueda religiosa, necesita abrir los ojos para descubrir los *semina Verbi* y para advertir el renacimiento de la esperanza.

2. El corazón del anuncio

En la narración de la evangelización del eunuco, el centro del discurso es el pasaje de *Hch* 8, 35, donde se dice que Felipe, tomando como referencia el pasaje de Isaías que el eunuco estaba leyendo, *euëggelisato autō ton Iēsún*, es decir, «le anunció a Jesús». En sentido literal, este pasaje de Lucas tiene el valor de precisar que el anuncio no es una doctrina sino una persona, y una persona que infunde una sorprendente certeza: «Yo estoy con vosotros todos los días y hasta el fin del mundo» (*Mt* 28, 20). Esta predicación de Jesús debía de serle familiar a Felipe, dado que la reencontramos también en *Hch* 8, 5, donde se sintetiza su predicación en Samaría; a decir verdad, la síntesis de la predicación de Felipe en Samaría habla de que Felipe predicaba a «Cristo», mientras que la narración de los *Hechos* habla de Jesús.

Teniendo en cuenta la misión de Jesús en Samaría (cf. *Jn* 4, 4-42), se puede mantener la hipótesis –y muchos lo han hecho– de que los samaritanos, a diferencia del etíope, ya conocían los principales episodios de la vida de Jesús; yo creo, sin embargo, que aunque esta suposición es legítima, es preferible la hipótesis de dos fases diversas de la misión. Si la categoría «Cristo» remite a una primera elaboración teológica de la fe, el término «Jesús» introduce, sin embargo, en una historia personal; una historia que otorga, a la persona de Jesús y a su actividad, un significado escatológico: su vida desvela la venida del Reino e indica –en la lucha contra las fuerzas del mal, en la práctica del perdón como imperativo de la gracia y en la sanación de las enfermedades– los signos de la presencia del Reino. Esta relevancia escatológica de la figura histórica de Jesús es fundamental; sin traer a colación la cuestión de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, es evidente que la historia de Jesús –de la cual la fe es comprensión– es inseparable del dato escatológico del Reino y del vínculo del Reino con su Resurrección. Sin esta contemporaneidad histórico-escatológica, la presentación de Jesús como centro de la evangelización sería del todo discutible; sobre esta base se pueden desarrollar las diversas teologías que van desde aquella primitiva del Cristo a la paulina de la justicia de Dios

o a la joánica del Verbo. Estas percepciones teológicas vienen después y hacen referencia al significado decisivo, insuperable y definitivo –en una palabra, escatológico– de la persona de Jesús.

El corazón del primer anuncio es por tanto la relación entre el acontecimiento Jesús y su perenne actualidad que la teología funda en el valor escatológico de su persona; acogido en toda su plenitud, el acontecimiento Jesús aparece como el contenido de la fe y del testimonio de las comunidades cristianas. Para avanzar es necesario precisar el nexo entre el acontecimiento Jesús y la proclamación eclesial. Para aclarar este nexo me remitiré a la teología y a la terminología de Balthasar, autor que ha prestado atención a esta cuestión quizá más que otros⁵; él presenta este tema estableciendo un vínculo entre el acontecimiento salvífico y la «forma» eclesial en la que es pensado, expresado y testimoniado⁶. Esta relación es tal que la Iglesia que lo proclama en su verdad misma está, al mismo tiempo, estrechamente determinada por él; la fe eclesial guiada por el Espíritu es la «forma» en la que el acontecimiento Jesús, que abarca el sentido y el valor de la aventura humana, se puede expresar en plenitud. En esta línea, la unicidad irrepetible y singular de Jesús incluye también a la comunidad creyente que queda establecida en la acogida de su misterio salvífico «antes» incluso de su disponibilidad a reflexionar y a adherirse al misterio de Jesús. En su estructura objetiva, la Iglesia es, por gracia, acogida y participación en el misterio salvífico de Jesús y, desde aquí, llamada a compartir sus orientaciones de vida.

En otras palabras, la fe en Cristo implica, por su misma estructura cristológica, su comunicación a toda la humanidad, por lo que la naturaleza de la Iglesia es estructuralmente misionera; es el misterio salvífico de la persona de Jesús el que hace a la Iglesia misionera y no la buena voluntad de los creyentes. En virtud de su estructura cristológica, la fe de la comunidad se refiere, por un lado, a la relación de las personas divinas que, en Jesús hecho hombre, se comunican a toda la humanidad, y por otro, esta misma fe, determinada por el amor trinitario y pascual, conlleva el ser transmitida como un componente propio, irrenunciable. De este modo, el nexo entre el

5 El trabajo fundamental al respecto es el primer volumen de su teología estética: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. I: La percezione della forma*, Jaca Book, Milan 1994. Sobre este tema se puede ver: M. TIBALDI, *Kerygma e atto di fede nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005; R. VIGNOLO, *H. U. von Balthasar: Estetica e singolarità*, Istituto di Propaganda Libreria, Milan 1982.

6 Respecto a esto: M. TIBALDI, *Kerygma e atto di fede*, 132-140, con atención particular a la nota 49 en la que se precisa el uso que Balthasar hace de los términos *form* y *gestalt* refiriéndose a la traducción francesa en lugar de a la italiana. Sobre esto, véase también R. VIGNOLO, *H. U. von Balthasar*, 191.

acontecimiento Jesús y la cuestión antropológica es completado con aquel otro nexo entre la fe y la fidelidad eclesial: nexo constitutivo que une a la Iglesia con Cristo, nexo apostólico y misionero que la une a la humanidad. Se comprende así cómo «el misterio del hombre sólo se esclarece a la luz del misterio del Verbo Encarnado»⁷ y cómo «la fe se refuerza dándola»⁸. Esta reivindicación del carácter cristológico de la antropología conlleva necesariamente una crítica a toda antropología construida sobre nociones filosóficas: para quien cree en Jesús le es imposible entender a la persona humana fuera de este acontecimiento, sin expulsarlo –por así decir– de la constitución del propio proyecto antropológico.

A pesar de estos esfuerzos, atentos a afirmar la naturaleza comunitaria y misionera de la fe de la Iglesia⁹, no siempre se sigue una práctica coherente. Como ya he dicho anteriormente, las razones pueden ser múltiples, pero el resultado de una larga y azarosa evolución son comunidades que, si bien la teología muestra en su belleza trinitaria, cristológica y pneumatológica, solemnes y majestuosas, de hecho se muestran afectadas por el cansancio de la fe, por una apostasía silenciosa respecto a las indicaciones magisteriales sobre muchas cuestiones éticas y por un compromiso misionero pobre. Son comunidades marcadas por una debilidad objetiva y por una compleja y difícil situación histórica. Sin duda, esta fragilidad no debe llevar a disminuir el horizonte misionero rehaciéndolo a medida; es más, estas comunidades tendrán que vivir el desafío del futuro de la humanidad, un desafío que se juega aquí, en Europa, en el encuentro con una humanidad orgullosa de sus resultados y de su camino y que ha hecho de la persona humana su fundamento y, además, su único horizonte. Numérica y culturalmente en minoría, estas pequeñas comunidades reivindican el horizonte totalizante y universal de su fe.

7 *Gaudium et spes*, 22.

8 *Redemptoris Missio*, 2.

9 Hablando de un influjo causal de la Eucaristía en la formación de la Iglesia, Benedicto XVI ha recordado que «la Eucaristía es Cristo que se nos da, edificándonos continuamente como su cuerpo» (Exhortación apostólica *Sacramentum Caritatis*, 14). Estos temas son comunes en los últimos años del magisterio; baste señalar la Carta encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (n. 60), donde Juan Pablo II indica que «toda acción orientada a realizar la misión de la Iglesia (...) ha de sacar del Misterio eucarístico la fuerza necesaria». Del resto se debe citar el uso de una terminología misionera en el título del segundo capítulo (nn. 21-25), «La Eucaristía edifica la Iglesia», y del tercero (nn. 26-33), «Apostolicidad de la Eucaristía y de la Iglesia». Poco después, el 7 de octubre de 2004, la Carta apostólica *Mane nobiscum Domine* dedicará la cuarta parte –*La Eucaristía, principio y proyecto de misión*– a sostener que la Eucaristía «no sólo proporciona la fuerza interior para dicha misión, sino también, en cierto sentido, su *proyecto*. En efecto, la Eucaristía es un modo de ser que pasa de Jesús al cristiano y, por su testimonio, tiende a irradiarse en la sociedad y en la cultura» (n. 25).

Centradas en Cristo, Verbo de verdad y de amor en la concreción de su carne, mantienen una decisiva comunión misionera con el Hijo divino; por esto están llamadas a tomar conciencia de su ministerialidad: su identidad es estar al servicio del Señor para que la unidad del misterio salvífico, con la forma histórica que lo manifiesta, se haga presente en el camino ministerial de la Iglesia. Desde su fe, estas comunidades saben que no disponen a su gusto del contenido y de la dinámica del ágape pascual; por esto deben tratar de evitar toda pretensión y todo equívoco, toda relajación y todo orgullo. Con una cierta sorpresa constatamos el hecho de que esta ministerialidad parece funcionar hoy mejor en pequeños grupos –que bebiendo de la Escritura y la liturgia encuentran en ellas la raíz para un compromiso, ya sea eclesial, ya sea social– que en las figuras clásicas del ministerio ordenado o de la institución eclesial.

¿Hay aquí alguna palabra que Cristo quiera dirigirnos? No lo sé; sin embargo, veo que mientras la Iglesia se preocupa por tener una situación social fluida, trabajando por redefinir los confines y el sentido de su presencia, estos grupos consiguen mejor afrontar la fatiga y la dureza de los problemas de identidad personal. No se puede olvidar que el punto crítico de la propuesta cristiana es una presencia socio-cultural de inspiración cristiana; queda comprender si estas pequeñas comunidades y su significativa acción en el campo de la búsqueda y de la recuperación de la identidad personal son una acción profética que anticipa el camino de la Iglesia o, simplemente, el terreno natural de pequeños grupos estructuralmente no adecuados para otro tipo de acciones. En todo caso, habrá que recordar que Cristo no garantiza el triunfo terreno del Evangelio, sino que pide trabajar para hacer del amor y del servicio el fundamento de sociedad auténticamente humana: «Entre vosotros, sin embargo, no será así; el que quiera ser el mayor Entre vosotros será vuestro servidor y el que quiera ser el primero entre vosotros, será servidor de todos» (Mt 10, 43-44).

En cualquier caso, quien trabaja con adultos para reconducirlos a la fe, acompaña a personas en búsqueda y vive el ministerio del primer anuncio, está instintivamente cercano a estos pequeños grupos y a su compromiso; no se preocupa de trazar líneas pastorales deslumbrantes y definitivas, sino que simplemente trata de testimoniar el amor recibido en la acogida y en el acompañamiento de los hermanos. Creo que, en este servicio, hay además un valor profético para la Iglesia, una anticipación luminosa: la participación en el camino apostólico de la Iglesia –aquel *sentire cum Ecclesia* viviendo el primer anuncio– es testimonio del carácter profético-sacerdotal del Pueblo de Dios que, de maneras distintas, anticipa la Iglesia que vendrá y abre los corazones a la confianza en el mañana. En esta Europa nuestra, el prestigio de la Iglesia por representar a los hombres y a las

mujeres de hoy quizá esté perdido, no sólo en el mundo de la cultura y del trabajo, sino también en el mundo juvenil y de la familia. En este contexto conserva toda su importancia un renovado amor por la Iglesia. Como recuerda Hch 1, 8, a los discípulos no les es dado saber cómo o cuándo vendrá el Reino de Dios, sino que se les pide acoger la fuerza que viene del Espíritu y llevar a todas partes el testimonio que de ella se deriva. Esta es la Iglesia que sueño.

Me parece importante poder sacar una pequeña conclusión. Se trata, en la línea de la ministerialidad apostólica, de rechazar toda división entre vida activa y vida contemplativa; mientras que este tema es «teológicamente pacífico», no lo es desde una perspectiva educativa y pastoral. Ha llegado el tiempo de afirmar la unidad de la vida cristiana antes que su distinción carismática; por esto, tomarse en serio la ministerialidad apostólica de la Iglesia entera significa reconsiderar la vida contemplativa también en términos apostólicos: la vida contemplativa –mientras vive la diferencia cristiana con una diferencia de horario, de ambiente, de trabajo y de relaciones– debe preguntarse cómo hacer de este estilo de vida evangélico un principio de acompañamiento y de sustento para personas con dudas, cansadas, con ansiedad, etc. Es necesario que los monasterios vuelvan a ser escuelas de vida cristiana; por otro lado, es necesario que la vida apostólica sepa testimoniar que su actividad nace de la oración y de la comunión con el Señor. La comunión con Cristo, corazón de toda experiencia eclesial, es siempre apostólica: hace de este grupo, o de aquella comunidad, la ciudad sobre el monte o la lámpara que irradia la luz a todos los que están en la casa, como escribe Mateo (Mt 5, 14-16). El relativo oscurecimiento de la santidad que vivimos hoy pone en cuestión el testimonio de la Iglesia y la seriedad de nuestro seguimiento¹⁰.

El ministerio del primer anuncio está ciertamente involucrado en este itinerario. La concepción liberal de un cristianismo intimista, de una privatización de la fe, no es aceptable; antes incluso que con la teología política de Metz, se da de lleno con el carácter cristológico de una fe esencialmente encarnada y escatológica: «La salvación en la que la fe cristiana pone su esperanza no es una salvación privada. Su Cruz esalzada no en el *privatissimum* del espacio individual, y mucho menos en el *sanctissimum* del espacio únicamente religioso; la Cruz sale fuera, según la expresión de la carta a los Hebreos. El velo del Templo se rasga para siempre»¹¹. El primer

10 También la jerarquía, que de ningún modo es un simple dato social sino que –en el Espíritu– está estrechamente conectada con el misterio de la Iglesia, está llamada al mismo camino.

11 J. B. METZ, «I rapporti tra la Chiesa e il mondo alla luce di una teologia politica», en AA.VV., *Teologia del rinnovamento*, Cittadella, Asís 1969, 267. En realidad, hay una cierta privatización *de facto* tanto en las dinámicas culturales como en la teología. Al abandonar la

anuncio debe tratar de completarse en una Iglesia a la altura de los retos de este tiempo.

En esto radica el carácter profético del primer anuncio: remite a una comunidad atenta a los caminos de las personas y preparada para acompañarlas con palabras de misericordia y con el evangelio de la esperanza, exige al tiempo que la construye. La dimensión eclesial del primer anuncio no puede contentarse con una comunidad serena y tranquila por «la tarea realizada», sino que tiende a ponerla en movimiento a lo largo de un camino que va de la interioridad de la comunión con Cristo a los valores del Reino. Este *sentire cum evangelio* engendra un *sentire cum Ecclesia* y es, en todo caso, un primer brote: emanado de la plenitud de Cristo, el primer anuncio instituye una circularidad tal entre Cristo y la Iglesia que ella estará siempre más en Cristo si, como Cristo, es más signo del Reino para toda la humanidad. Por esto, el ministerio del primer anuncio no habrá acabado su tarea cuando haya acompañado a una persona hasta la fe, sino cuando haya desarrollado con pasión su parte para una Iglesia a la altura del presente.

3. La atención a las condiciones del anuncio

El texto de *Hch* 8, 29-34 aparece, finalmente, marcado por una fina pedagogía elaborada a partir de la que utiliza el Resucitado con los discípulos de Emaús (*Lc* 24, 15-24), que consiste en la disponibilidad a acompañar al eunuco en su búsqueda, respetando los tiempos y sin forzarle. De hecho, Felipe alcanza al eunuco, pero se sienta en el carro junto a él sólo cuando es invitado y da explicaciones sólo cuando se le piden. Esta respetuosa pedagogía está, sin embargo, atenta a hacer progresar la búsqueda con preguntas sobre el sentido: «¿Comprendes lo que lees?», de este modo, Lucas pone de relieve lo inadecuado de un camino individual y aislado y

perspectiva comunitaria de la Edad Media, la Época Moderna pone su atención en el individuo. En el origen de este cambio está, probablemente, una línea que une el tema agustiniano del alma con la piedad penitencial del Medievo y la justificación individual de la Reforma con el pietismo. Bajo la perspectiva religiosa, este individualismo conducirá a una neutralidad social de la fe: tanto para defenderse de la ingerencia de los príncipes como para no avalar las guerras religiosas, se sostendrá que la fe es una cuestión privada. Nace así la privatización de la fe denunciada por J. B. Metz; separada y contrapuesta a las dinámicas sociales de la economía y de la política, la fe se piensa como piedad del corazón y se reduce al espacio privado, no invadido aún por la sociedad moderna, es decir, a la intimidad de la persona. En una palabra, la fe renuncia a medirse con la cultura moderna. Haciendo de este replegarse hacia la interioridad una virtud, la teología tratará de mostrar tanto su validez universal como su orientación ética, pero se topará con la moralidad racional de Kant y con la autoconciencia privada del burgués. Cf. J. B. METZ, *La fede nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978.

la necesidad de un acompañamiento: «¿Cómo podré comprender, si nadie me guía?». Son sugerentes indicaciones que la narración de los discípulos de Emaús enriquece con ulteriores anotaciones psicopedagógicas, como el paso de la tristeza en el rostro (v. 17) al ardor del corazón (v. 32) por la fuerza de la Palabra (v. 27).

En un contexto posmoderno, el acompañamiento reclama la capacidad de acercarse con respeto a quien se está interrogando; los modos y el tiempo de esta búsqueda no están prefijados de forma rígida o por imposición de quien acompaña, sino que son marcados, a quien busca y a su acompañante, por el camino interior de quien está en búsqueda y de la progresiva apertura de su corazón. Servidor de la acción del Espíritu Santo y respetuoso de la libertad del otro, el evangelizador no tiene poder sobre la fe del otro, sino que lo acompaña con paciencia, disponibilidad e inteligencia. Esta pedagogía no directiva, dialógica y respetuosa con la condición adulta del otro es particularmente significativa para el tiempo que estamos viviendo.

En un clima que ahoga la búsqueda y quiere certezas inmediatas y simplificadoras, el evangelizador ha de mantener abiertas las preguntas que nacen de la existencia o de la historia y orientar con dulce firmeza. Esto implica un discernimiento¹² de los hechos y una verificación de la vida de la persona a quien se está acompañando: removiendo la sutil violencia de las apariencias e invocando a Dios como secreto último de la vida, se trata de iluminar la diferencia entre lo que es provisional y lo que es definitivo, para mostrar cómo a Dios se le sirve con gestos y acciones concretas. No es una tarea fácil y, ni mucho menos, siempre y sólo progresiva; es necesario que emerjan los interrogantes y los deseos profundos, maquillados bajo muchas búsquedas, para intentar reformularlos en diálogo con el camino de verdad y libertad del individuo.

En la Escritura, un corazón recto y dócil es siempre fruto de la Sabiduría y es siempre don del Espíritu; en otras palabras, es Dios mismo quien introduce en la comprensión de la voluntad divina y en el camino que la sirve¹³.

12 A este propósito, me conformo con remitir a *Gaudium et spes* que, muchas veces, se interroga al respecto; junto a *Gaudium et spes*, 4 y 11, el texto vigente y más completo me parece que es *Gaudium et spes*, 44: «Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada». Se busca el compromiso de todo el Pueblo de Dios, en un clima religioso sostenido por el Espíritu y la plegaria y, sobre todo, iluminado por la Palabra de Dios: estos son los datos principales de cada discernimiento.

13 Quiero traer aquí la oración con la que Salomón pide a Dios la sabiduría para discernir los

El verdadero director de cada camino espiritual es siempre el Dios que abre los corazones a la conversión y a la escucha de la Palabra; nosotros somos tan sólo colaboradores y lo somos cuando y porque vivimos de la interioridad y de la docilidad que sólo el Espíritu suscita. En este camino, ninguna búsqueda puede olvidarse de la primacía de Dios: como recuerda *1 Jn 4, 19*, es Dios quien nos ha amado primero. Nuestra búsqueda debe, por tanto, reconocer que nosotros somos buscados por Él y que nuestro camino es siempre y sólo acogida de su presencia: quien lo olvida está destinado al fracaso; por tanto, la búsqueda espiritual implica siempre una conversión, un cambio de los propios criterios, un ir más allá de las apariencias.

Esto no equivale a una ruptura con todo humanismo, sino a su reasunción bajo el signo de Cristo: «Por lo demás, hermanos, todo cuanto hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, amable, honorable, todo cuanto sea virtud y cosa digna de elogio, todo eso tenedlo en cuenta» (*Flp 4, 8*). Sin embargo, habrá que recordar que el camino espiritual de la persona es una historia abierta, continuamente modificable, en la que lleva consigo toda su vida, con sus límites y debilidades, la recorre y la transforma en función de la fuerza de aquel mismo Espíritu que es para todos motivo de esperanza y de fe.

Como colaborador del Espíritu Santo, el evangelizador es un guía a quien se le reclama una competencia que nazca tanto del estudio como de la experiencia, una preparación que le capacite para volver a proponer la fe en un contexto cultural distinto y en relación con lo que las personas viven. La relación que se instaura entre quien busca a Dios y quien anuncia el Evangelio no puede ser una relación de dependencia, sino que debe respetar y favorecer el camino de quien está en búsqueda. Por esto, no puede apoyarse en una falta de autonomía o sobre una necesidad de seguridad, sino que debe orientarse a eliminar toda pretensión de autosuficiencia para ayudar a sustentar la propia vida en Cristo, reconociendo que todo viene de Él y a Él conduce. Por esto, rechaza el orgullo y el entusiasmo infantil del que habla *1 Cor 13, 11*.

Estas indicaciones tienen su propia fuerza, pero deben ser completadas con aquellas concernientes a la comunidad; un ejercicio de primer anuncio que no sea sostenido por una comunidad en línea con las actitudes que animan este ministerio será inevitablemente desmentido. Por esto, conviene completar la pedagogía del primer anuncio con alguna nota sobre las comunidades que practican este tipo de anuncio y sobre lo que se les pide. Debemos decir que, en esta Europa nuestra, las comunidades no tienen frente a sí –como se suele decir– el mundo tal cual, sino, más precisamente,

corazones y las personas: *Sb 9, 1-18*.

un mundo que se ha apartado de la fe cristiana y que, por tanto, está atravesado por una herida que lo hace sospechar de Cristo. Lo que me parece más importante resaltar es que esta fractura es la manifestación histórica de una problemática que se inicia dentro de la Iglesia misma y que, también hoy, interpela a una Iglesia que no es inmune a la mentalidad y a la cultura en la que está inserta.

Una comunidad que acepte reconocerse como comunidad que anuncia debe dejarse configurar por la fuerza evangélica y eucarística de su Señor. Como recordaba Pablo VI, sólo una comunidad evangelizada puede llegar a ser evangelizadora (cf. *Evangelii Nuntiandi*, 15); por esto, una comunidad lleva a cabo la evangelización y el primer anuncio poniendo en el centro de su vida aquellas energías «espirituales» –la Palabra, la Eucaristía, el Espíritu– que, por sí mismas, forman a los creyentes en el seguimiento y en la libertad de los discípulos. De este modo, se observa el nexo entre comunicación de la fe y cristología, anteriormente indicado.

En cuanto al nexo que hemos reconocido entre la comunicación de la fe y la cuestión antropológica, se ha dicho que su aplicación lleva a considerar a la comunidad de primer anuncio y el ministerio de aquellos que lo ejercen como un servicio en la frontera entre la fe y lo humano. Siempre problemático, esto es particularmente difícil en Europa, donde prevalece una interpretación de la vida ligada a un bienestar consumista, cerrado a lo sobrenatural aunque con alguna excepción de solidaridad bajo el influjo emotivo de determinados acontecimientos. En una situación de minoría numérica y cultural, sucede que afrontar la pregunta sobre Dios y la problemática de la fe no es cosa que surja por sí sola; en una sociedad en la cual Dios no es evidente, la fe es una decisión que puede tomarse sólo al final de un complejo itinerario. El malestar y la angustia presentes en esta sociedad orgullosa de sus éxitos no son automáticamente «necesidad de Cristo», aunque también pueden conducir a Él; son, más sencillamente, el testimonio de un profundo cambio que, habiendo eliminado en la posmodernidad toda ideología totalizante, descubre la pérdida de todo punto de referencia y el riesgo del vacío.

Vivir evangélicamente en una sociedad o en un mundo así no es fácil; mucho menos lo es aprender a mirar los problemas con espíritu misionero, esto es, discerniéndolos e interpretándolos desde la perspectiva del testimonio. Cuesta descubrir los dinamismos concretos de la vida de una comunidad que debe colocarse en la historia y crecer en medio de ella. La tentación de mantener lo existente en lugar de mirar con fe y creatividad al futuro y a lo nuevo es siempre grande. Sin renunciar a la comunicación de la verdad y de los valores evangélicos, hay que prestar atención a las personas –los creyentes y la comunidad– invitándoles y guiándoles hacia



un proyecto apostólico. La convicción de que a la larga, pronto o tarde, la verdad acabará por imponerse, no refleja suficientemente la actual manipulación del consenso y tiene el riesgo de permanecer prisionera de un platonismo pedagógico.

En la práctica, el nexo entre la comunicación de la fe y la cuestión antropológica se revela como un anuncio del Evangelio en una situación de «conflicto de antropologías» que no se corresponde con el tradicional ambiente catequético. En tal contexto, la formación del discípulo debe buscar la formación de una conciencia personal adulta. En una situación cultural en la que las condiciones subjetivas de la autoconciencia moderna han entrado a determinar la decisión ética y, por tanto, el bien y el mal, supone para quien ejerce el ministerio del primer anuncio poner en evidencia que el proceso de autoconciencia se debe ir ampliando hasta que su apertura intencional última coincida con la «verdad»; supone para el educador cristiano presentar la verdad, no como un conjunto de nociones, sino como una persona –Jesús– capaz de establecer y acompañar en el camino de la libertad, estimulándola y no oprimiéndola. Se impone un acompañamiento personal que, junto a una conciencia recta, busque formar una conciencia «verdadera». Introducir en la fe no es defender certezas dogmáticas o hacer apología de elecciones éticas, sino que es sembrar el Evangelio de Jesús con la actitud confiada del sembrador de *Mt* 13, 3-9; sin embargo, como recuerda *Jn* 4, 37-38, no siempre la fatiga de la siembra coincide con la alegría de la siega.

Llevar a término estas indicaciones implicaría retomar la mistagogia; no por casualidad en la época patristica se llevaba a cabo la formación de los catecúmenos no sólo con la catequesis sino que, una vez que estos eran neófitos por el renacer bautismal, se completaba con la mistagogia¹⁴. De este modo, con esta segunda fase se indica que el primer anuncio no debe acabar con el Bautismo; permítanme citar al respecto al episcopado italiano, que reclama una «conversión pastoral» que ponga en relación la

14 El término *catequesis* viene de dos palabras griegas: la preposición *katá*, que significa «sobre», y el verbo *échō*, que indica un sonido que resuena; por esto, *catequesis* significa «hacer oír la voz por encima, desde lo alto» o, de otro modo, enseñar con autoridad. De aquí su desarrollo para indicar hacer resonar la voz de Dios, el Evangelio de Jesús, único Maestro verdadero. El término «mistagogia» es también el resultado de otras dos palabras griegas: el verbo *myéō*, que indica el enseñar una doctrina escondida y el sustantivo *agôgê*, que indica el acto de conducir una persona a un lugar. Consecuentemente, «mistagogia» ha acabado por indicar la pedagogía con la que se guía a un creyente a comprender los misterios de Dios y del hombre presentes en la liturgia, la pedagogía con que se introduce al discípulo en la lógica del actuar de Dios; en su sentido más profundo, es Dios mismo el mistagogo, es la misma Iglesia la madre que guía a sus hijos hacia Dios. En este punto es fácil contrastar tanto la diferencia como el nexo entre catequesis y mistagogia.

comunidad bautismal con la eucarística, a menudo hoy separadas¹⁵. Corresponde a este momento mistagógico captar y comprender los fermentos religiosos de nuestro tiempo e insertarlos en el camino de fe de las personas. En esto se juega la credibilidad de la Iglesia y de su testimonio.

Tal amplitud de tareas no puede pensarse sin una multiplicidad de vocaciones y de tareas eclesiales; maneras distintas y complementarias de referirse al Evangelio y de participar en la Eucaristía deben ser valoradas y puestas en relación mediante un proyecto pastoral orgánico. De este modo no habrá sólo un mantenimiento carismático de los fieles en Cristo en una Iglesia empobrecida en sacerdotes, sino que se valorará más el pueblo sacerdotal, profético, carismático y católico del que habla *Lumen Gentium*, 10-13. Esta Iglesia, sin lamentos inútiles sobre la dificultad de los tiempos, es la que –a mi parecer– el Espíritu llama hoy a realizar.

15 Permítaseme remitir al n. 46 del documento de la Conferencia Episcopal Italiana (29 de junio de 2001) con el título *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000*. Este es el punto que me interesa: «Para concretar las decisiones que hemos tomado –y que, lo sabemos, exigen “una conversión pastoral”– y para imprimir un dinamismo misionero, queremos delinear los dos niveles específicos a los que nos parece que se debe conducir la atención de nuestras comunidades locales. Hablaremos, ante todo, de la que podríamos llamar *comunidad eucarística*, es decir, las comunidades que se reúnen con asiduidad en torno a la Eucaristía dominical, y en particular cuantas colaboran regularmente en la vida de las parroquias; pasaremos después a afrontar la vasta realidad de aquellos que, aun siendo bautizados, tienen una relación con la comunidad eclesial que se limita a algún encuentro más o menos esporádico, en ocasiones particulares de la vida, o que acaso han olvidado su Bautismo y viven en la indiferencia religiosa» (n. 46).